Прот. Александр Шмеман

Собрание статей

1947–1983

2-е издание

МОСКВА
Русский путь
2011

УДК 2
ББК86.372
Ш 724

ISBN 978-5-85887-340-2

Составитель и редактор *Е.Ю. Дорман*

Консультант *Н.А. Струве*

Художник *И.И. Антонова*

Шмеман, А., прот.

Ш 724 Собрание статей, 1947–1983 / протоиерей Александр Шмеман ; [сост. Е.Ю. Дорман ; предисл. А.И. Кырлежева]. — 2-е изд. — М. : Русский путь, 2011. — 896 с. : ил.

ISBN 978-5-85887-340-2

Предлагаемое собрание объединяет под одной обложкой различные статьи и отдельные публикации выдающегося богослова XX века прот. Александра Шмемана, разбросанные по журналам и сборникам или давно ставшие библиографической редкостью. Представленные тексты различны по тематике, жанру, времени написания, целям, которые ставил перед собой автор, но все они объединены единым источником вдохновения, доминирующей интуицией, позволяющей подходить и к явлениям, и к проблемам *sub speciae aeternitatis* — «с точки зрения вечности».

УДК 2
ББК 86.372

© А. Шмеман (наследники), 2011
© Е. Дорман, составление, подготовка текста, 2011
© А. Кырлежев, предисловие, 2011
© Русский путь, 2011

От составителя

Предлагаемый сборник, не претендуя на исчерпывающую полноту, является первым столь представительным собранием статей прот. Александра Шмемана. Статьи эти печатались в западных русскоязычных и англоязычных церковных и культурных изданиях, некоторые по-русски публикуются здесь впервые. За пределами сборника остались статьи из французских и греческих изданий, и хочется надеяться, что кто-нибудь возьмет на себя благодарный труд по их собиранию, переводу и публикации.

Составитель выражает искреннюю благодарность Сергею Александровичу Шмеману за разрешение ознакомиться с архивом прот. Александра Шмемана, хранящимся в Св.-Владимирской семинарии; Никите Алексеевичу Струве за бесценную помощь в работе над сборником, а также Александру Ивановичу. Кырлежеву, который не только любезно согласился написать предисловие, но и внес ряд ценных предложений по его содержанию.

Биографическая справка

Прот. Александр Шмеман родился 13 сентября 1921 г. в Ревеле (ныне Таллинн, Эстония), в 1945 г. окончил в Париже Свято-Сергиевский богословский институт, преподавал там церковную историю. В 1946 г. рукоположен во священника. В 1951 г. принял предложение Св.-Владимирской семинарии и переехал с семьей в Нью-Йорк, с 1952 г. — ректор Св.-Владимирской семинарии. Скончался 13 декабря 1983 г.

Российскому читателю известны книги прот. А. Шмемана: «За жизнь мира», «Исторический путь Православия», «Водою и Духом», «Великий пост», «Евхаристия. Таинство Царства», «Богослужение и Предание», «Литургия и жизнь», «Введение в литургическое богословие», «Святая святым», «Воскресные беседы», «Проповеди и беседы», «Церковь. Мир. Миссия», «Дневники».

Предисловие

Протопресвитер Александр Дмитриевич Шмеман (1921–1983) хорошо известен русскому читателю. Знакомство с его богословскими работами началось еще в советское время. Тогда в полуподпольной церковной среде читали имковские издания его «Введения в литургическое богословие» и «Исторического пути Православия», из рук в руки передавали «Вестник РХД» с его статьями на разные темы и главами из будущей книги «Евхаристия: Таинство Царства», а также машинописные копии переводов книг «Великий пост» и «Водою и Духом» (пока не появились западные издания) и доклада об исповеди и причастии. Теперь все это переиздано в России не один раз. Кроме того, появились переводы английских сборников статей и другие, ранее неизвестные тексты. Но для того чтобы иметь «всего Шмемана» по-русски, не хватало именно той книги, которую читатель держит в руках: максимально полного собрания различных статей и отдельных публикаций, разбросанных по журналам или давно ставших библиографической редкостью.

Достаточно заглянуть в содержание, чтобы увидеть, насколько различны представленные в книге тексты — по тематике, жанру, времени написания, целям, которые ставил перед собой автор, да и просто по объему. Для удобства читателя они распределены по разделам, но, конечно, это деление остается до определенной степени условным. Так, например, один из разделов назван «Богословие и богослужение». Но совершенно очевидно, что практически все тексты о. Александра с полным правом можно назвать *богословскими*, хотя и не всегда в узком, «техническом» смысле этого термина. А то, что можно назвать «богословием Шмемана», безусловно, главным своим источником имеет именно богослужение — *литургию* Церкви.

Биография Шмемана еще не написана[1], равно как и не проведен серьезный и подробный анализ его «литургического богословия». Возможно, этого пока и не нужно, поскольку о. Александр все еще *остается нашим современником*. Книги его доступны — и «материально», и по способу изложения его мыслей, а сравни-

---

[1] Можно указать две статьи биографического характера на русском языке: *Мейендорф, Иоанн, прот.* Жизнь с избытком (опубл. в кн.: *Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005); *Кырлежев А.* Радикальный традиционализм о. Александра Шмемана («Континент», № 79, 1994).

тельно недавно изданные «Дневники» не только содержат уникальные сведения «из первых рук» о его внутренней жизни в последние десять лет, но и побуждают к дальнейшим — вслед за автором — размышлениям о самых серьезных проблемах, касающихся Православной Церкви и христианского присутствия в современном мире.

А потому на вопрос, *кто такой* о. Александр Шмеман, дать исчерпывающий ответ в нескольких словах пока непросто. Хотя и можно с уверенностью утверждать, что он оказал очень большое влияние на Православную Церковь второй половины XX века, причем не только в Америке, где совершал свое церковное служение, или в рамках православной диаспоры в целом, но и во многих Поместных Православных Церквах (об этом свидетельствуют хотя бы многочисленные переводы его книг на разные языки).

Воздействие это, однако, было неоднозначным. Где-то оно имело следствием новое (по сравнению с устоявшимся к тому времени) понимание и переживание богослужения и Церкви, где-то наталкивалось на традицию (с маленькой буквы) и отторгалось. В краткой заметке эти процессы оценить невозможно — они требуют серьезного анализа.

Одно можно сказать определенно: значимость богословского наследия Шмемана состоит прежде всего в том, что оно не позволяет отмахнуться от тех вопросов, а также ответов, которые в нем содержатся. Шмеман продолжает и сегодня призывать нас к очень серьезному, действительно глубокому размышлению о Церкви вообще и «функции» церковного богослужения в частности. При этом он предлагает нам увидеть и понять *литургию Церкви* именно не как одну из ее «функций», отличную от других, но как источник и одновременно *исполнение* (говоря на его языке) самой Церкви, со всеми вытекающими отсюда последствиями для церковной жизни и деятельности в целом.

В этом главная идея предлагаемого и реализуемого Шмеманом «литургического богословия». Это выражение часто понимают неверно — именно как богословское истолкование богослужения, взятого отдельно, в качестве особой области церковной жизни, практически и теоретически (богословски) не связанной с другими, столь же обособленными ее областями: церковным устройством, догматикой, аскетикой, образованием, миссией, а тем более «христианской культурой». Но сам Шмеман такое раздробление-разделение единого церковного опыта и отражающего его церковного сознания считал несоответствующим существу, самой духовной реальности Церкви, ее «логосу».

Необходимо выявить некий общий знаменатель, который интегрирует все аспекты церковной реальности, соотносит друг с другом и соподчиняет их в соответствии с фундаментальной для христианства аксиологией. Для Шмемана таким интегрирующим моментом является *эсхатологическое* измерение Церкви — как явления в этом мире Божественного присутствия: «Царства Божия, пришедшего в силе» (Мк. 9:1), или «сил будущего века» (Евр. 6:5). И тем «местом», локусом, где это эсхатологическое событие постоянно происходит, является именно литургия Церкви, что так просто и ясно выражает диалог священ-

нослужителей: «Христос посреди нас. – И есть, и будет». Явление «конца», происходящее внутри человеческой истории и не отменяющее ее течение. Исполнение обетования Христа — «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20), которое сообщает участникам литургического события совершенно иной, по сравнению с обыденным, опыт. Именно так происходит смерть христианина для того «мира», который в Евангелии противопоставляется «Царству не от мира сего», согласно слову апостола: «вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3).

Иными словами, речь в данном случае идет о том высоком и даже максимальном уровне в градации духовных состояний, который задает меру, точку отсчета для всего остального — как в церковной жизнедеятельности, так и в мирской.

Как увидит внимательный читатель, работы Шмемана, собранные в этой книге, по большей части демонстрируют именно такой, интегральный, подход к самым разным в содержательном отношении аспектам богословия, истории, церковного сознания, культуры в широком смысле. Говоря о природном и социальном мире, автор видит его «в свете православной мысли и опыта», историю оценивает «эсхатологическим мерилом», о церковном устройстве судит с применением «максималистских» богословских критериев, а одной из важнейших функций самого современного богословия считает «пророчество» — призыв к жизненному осуществлению самого существа веры, к «единому на потребу».

Конечно, следует принимать в расчет, что сборник включает написанное в разное время и в различных обстоятельствах. Целый раздел посвящен жизни Православной Церкви в Америке и ее проблемам, которые имеют свою специфику по сравнению, скажем, с российской ситуацией (как советского, так и постсоветского времени). То же самое надо сказать и о текстах, посвященных, например, деятельности Русского студенческого христианского движения (РСХД) — эмигрантской церковной организации, активным участником которой был о. Александр. Но и в выступлениях автора на частные темы можно увидеть этот единый источник вдохновения, доминирующую интуицию, позволяющую ему подходить и к явлениям, и к проблемам *sub speciae aeternitatis* — «с точки зрения вечности», а не частных интересов или идеологических «истин». И, может быть, наиболее отчетливо это проявляется в текстах, которые являются, скорее, «непрофильными» для богослова, но, тем не менее, составляют неотъемлемую (хотя и малую) часть наследия Шмемана: в статьях о поэтах и писателях, об Ахматовой, Пастернаке, Солженицыне...

В книге есть небольшой раздел «Россия». С содержательной точки зрения это важный раздел. Без этой темы Шмеман немыслим, потому что Россия для него — некий обязательный и постоянный «полюс». А что Шмеман — для России?

В современной России, в Русской Церкви к наследию о. А. Шмемана тоже относятся по-разному: есть его вдохновенные почитатели, есть и откровенные

противники, «обличители». Крайности, однако, как правило, «не пользуют нимало». И то, что в отношении к Шмеману пока доминируют крайности, свидетельствует скорее о незрелости церковной, богословской мысли. Ибо Шмеман — очень спокойный, трезвый, уравновешенный богослов. И источник этой уравновешенности — с одной стороны, в чувстве традиции (что, в частности, «нормативно» для всякого «литургиста»), а с другой — в верности богословскому «логосу» и вере в силу и призвание богословского разума (что также является неотъемлемой чертой церковной, прежде всего святоотеческой, традиции).

Следует признать, что Шмеман в России еще серьезно не прочитан. На то есть вполне объективные причины: должно было пройти время восстановления церковной жизнедеятельности, нового становления современного богословского образования и церковной науки, чтобы можно было обратиться к более глубоким и острым темам и проблемам. Сегодня, судя по всему, наступает и такое время. Углубление, а тем более позитивно-критический подход возможны только после «нормализации» жизни. И наследие Шмемана еще предстоит освоить — продумать, опять же по необходимости критически, с учетом иных обстоятельств времени и места. И, в случае необходимости, развить его мысли. Но в любом случае — извлечь пользу.

Думаю, что сегодня все же можно говорить о *возвращении* о. А. Шмемана в Отечество. И на этом хотелось бы остановиться.

Отец Александр умер четверть века назад — 13 декабря 1983 года (к этой дате и подготовлена настоящая книга). Умер, не дожив буквально нескольких лет до конца советской эпохи, которая была «причиной» того, что он, русский по самоощущению и по культуре, всю жизнь был «эмигрантом-невозвращенцем». Но «эмигрантом» очень странным — уже родившимся в «эмиграции» и никогда не ступавшим на русскую землю. Поэтому весьма необычно и его нынешнее «возвращение в Россию».

Почему в данном случае уместно говорить о возвращении?

Как минимум по двум причинам.

Во-первых, потому, что если русскую историю XX века не сводить к тому, что происходило на территории исторической России, а включать в нее и так называемое «русское пореволюционное зарубежье», о. А. Шмемана невозможно не числить среди русских исторических деятелей. Он принадлежал к той части русского мира, которую, благодарение Богу, теперь ничто не отделяет от части в прошлом подсоветской.

Вторая же причина по существу столь же парадоксальна, что и «эмиграция без эмиграции». Возвращение здесь означает узнавание и общение. Потому что как русский православный священник и богослов о. Александр если и пребывал на французской или американской земле, то никогда не покидал Русскую Церковь, в традициях которой был воспитан. Это была, конечно, странствующая часть Русской Церкви, но при этом неотделимая, интегральная часть Вселенского Православия. И «возвращение» о. А. Шмемана есть не что иное, как один из аспектов

возвращения Православия — России, после десятилетий государственного антихристианства.

Без сомнения, найдутся люди, которые будут сопротивляться такому акцентированию «русскости» и «православности» автора этой книги. Это неизбежно — таких было немало и в русском зарубежье, то есть в том «мире», к которому Шмеман принадлежал (хотя и не только к нему). Человеческие общества, включая православное церковное сообщество, неким «естественным» образом всегда делятся на части: на консерваторов и либералов, «национально мыслящих почвенников» и «космополитов», «зелотов» и «политиков». Люди весьма склонны формировать «партии», и при этом, как правило, они не претендуют на то, чтобы «истину» своей партии считать надмирной и универсальной. И это опять-таки вполне естественно, когда речь идет о партиях, создаваемых в «этом мире» для защиты определенных групповых интересов. Но подобное «партстроительство» в церковном сообществе может быть квалифицировано только как узурпация церковности «ветхим человеком».

Знакомясь с собранными в этой книге текстами, читатель может сделать важный вывод: подлинное богословие обнаруживает неуместность партийной поляризации в Церкви (с большой буквы). С точки зрения расхожих, поверхностных представлений автор выступает то как «консерватор», то как «реформатор», одновременно — как традиционалист и как новатор. По «человеческому рассуждению», он постоянно смешивает карты: критикует — но во имя верности традиции; обращается к традиции — чтобы найти новые ответы на вопросы, которые возникли сравнительно недавно... Другими словами, в данном случае можно говорить о сочетании традиционности и провокативности, или, лучше, о подчас провокативном (для некоторых членов Церкви, включая профессиональных богословов) понимании традиции — понимании, которое в то же время включает и вполне привычные богословские размышления и истолкования.

Но в богословском творчестве Шмемана присутствует и другой парадокс. Он всегда чуждался богословия «школьного», «профессионального», «научного» (в общем-то, как мне кажется, его недооценивал). Но при этом писал развернутые и логически связные богословские тексты, затрагивая многие специальные области и темы, то есть — как автор — равным образом чуждался «профетической эссеистики». В чем же дело?

Дело в том, что своим богословием Шмеман ставит очень серьезную проблему, точнее, вновь поднимает «вечную» проблему, разрешить которую трудно, если вообще возможно, на уровне рассуждений, неизбежно ограниченных средствами человеческого языка. Потому что сама проблема как раз и состоит в «объективной» трудности словесного выражения и истолкования того опыта трансцендентного, опыта «присутствия эсхатона», который открывается Церкви и в Церкви. Собственно, опыта богообщения — и не особого мистико-аскетического, а именно литургического и евхаристического, открытого всякому христианину.

Но в том и задача церковного богословия, чтобы все время указывать на предельное и запредельное, не данное «естественным образом», на то, что берется только особым усилием веры: на Царство Божие, присутствующее в этом мире. Богословия, которое говорит человеческим языком о Боге, дарующем Себя в литургическом Таинстве.

И, наверное, ценность богословского наследия о. Александра Шмемана заключается прежде всего именно в счастливом сочетании «человеческого» и «сверхчеловеческого», то есть в том, что он, продолжая многовековую традицию богословствования, не уставал выражать свой глубоко личный опыт церковного богообщения в слове, обращенном к другим членам Церкви. И к каким бы конкретным темам он ни обращался, источником их понимания всегда было то «единое на потребу», по отношению к которому должны оцениваться все другие человеческие потребности.

Александр Кырлежев,
научный консультант Синодальной Богословской комиссии РПЦ

ЦЕРКОВЬ В МИРЕ

ВАЖНОЕ И НЕВАЖНОЕ*

Когда в Церкви вспыхивают и разгораются споры, а это, увы, случалось и случается часто, в церковной среде неизменно раздаются призывы прекратить эти споры во имя мира и любви. И этому можно было бы только радоваться, если бы в таких призывах не звучало слишком явственно и иное. «То, о чем вы спорите, — слышится в них, — неважно, это никого не интересует и никому, кроме "специалистов" и "эрудитов", непонятно, а потому весь ваш спор приносит только соблазн и вред...».

И тут приходится напомнить этим обличителям нечто очень важное, о чем они как будто забывают. А забывают они, что в Церкви мир и согласие неотделимы от истины. «Внешний» — неверующий и нецерковный — человек улыбнется и пожмет плечами: «Что есть истина?» Так именно вопрошал Пилат стоявшего перед ним Спасителя. И Спаситель не ответил ему, потому что «внешний», прежде всего, не верит в возможность истины, для него истина всегда относительна, измеряется всегда пользой, успехом, «актуальностью». Но для нас, верующих и знающих, что Церковь основана на воплощенной Истине, что вся ее жизнь в Том, Кто сказал: «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6), — для нас в Церкви нет ничего неважного, ибо все измеряется этой Истиной и все служит Ей.

Да, в Церкви было много споров, и вся ее земная история наполнена ими, бывали они не только в смутные эпохи, подобные нашей, но и во времена расцвета церковной жизни, в золотые века Вселенских соборов и отцов Церкви. Только тогда никто не дерзнул бы что-нибудь в Церкви признать неважным. Потому и спорили, потому и шли на гонения и ссылки за одно слово, за одну «йоту» (и так действительно было во времена арианской смуты при св. Афанасии Великом), что превыше всего на земле ставили истину и верность ей. И в этих спорах было больше подлинной любви к Церкви и людям, которых Сам Господь Своим воплощением счел достойными познания истины, больше горения, больше веры, чем в теплохладной «широте» и «терпимости» нашего времени, когда столь многое в Церкви стало уделом одного духовенства и «специалистов». Не спорами о том, как нам, в согласии с истиной, строить нашу церковную жизнь, нужно соблазняться, ибо в них горит живая боль за Церковь и ее судьбу, а тем морем равнодушия, которым окружены эти споры в самом церковном народе, тем скептицизмом, с которым даже церковные люди стали относиться к этим «неважным» вопросам...

---

* Слово Церкви. Париж, декабрь 1949.

Конечно, в наших спорах так много человеческой страстности, греховности, ограниченности... Их можно и должно просвещать молитвой, любовью и терпением. И никому не дано вместить в себя всю полноту истины. Но от каждого требуется стремление к ней, духовное напряжение разума, сердца и воли для вхождения в «разум истины» (1 Тим. 2:4). «Все испытывайте, хорошего держитесь», — говорит апостол (1 Фес. 5:21). И если мы будем стремиться всегда к смиренному послушанию истине, если будем все время стараться преодолеть все греховное и ограниченное ради истины, то и наши споры, происходящие от человеческой слабости, смогут послужить к славе Церкви, «ибо сила Христова в немощи совершается» (2 Кор. 12:9).

ЕСЛИ ПО-НОВОМУ ВСЛУШАТЬСЯ*

«Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Слова эти очень часто понимали упрощенно, буквально — как некую гарантию непрерывного успеха, роста, благополучия и процветания христианства.

В этих толкованиях был часто привкус исторического и даже духовного квиетизма[1]. Точно в Евангелии не записано других слов: об оскудении веры и любви, о бесконечной трудности «узкого пути», ведущего в Царство, о мощи демонических сил в мире. «Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8). Этот квиетизм, это нечувствие соприродного христианскому благовестию трагизма в отношении судеб мира и человека слишком часто усыпляли в христианах чувство ответственности, а также то напряженное внимание ко «времени и срокам» истории, которое было так сильно у первых христиан.

Веками создавался тип благополучного, самодовольного христианина, веками христианство переживалось не как огонь, который Христос пришел низвести на землю, — очищающий, переплавляющий и обжигающий огонь, а как некая самоочевидность, как один из необходимых «устоев», столь же бесспорный, как всевозможные «ценности», накопленные человечеством в процессе исторического развития и ставшие предметом школьного изучения и преподавания. Да, конечно, во все времена были, во все времена сияли и прорывы в этот огонь, его свет и жар обжигали святых, праведников, безумцев, «которых весь мир не был достоин» (Евр. 11:38). Но и их научились быстро «утилизировать» — как помощников, заступников, покровителей, но не как призыв и суд.

Но вот когда стал рушиться и обваливаться этот «христианский мир», полный неравенства, лицемерия и самодовольства, благополучные христиане, давно уже забывшие слова апостола Павла о «странниках и пришельцах, не имеющих здесь пребывающего града, но грядущего взыскующих» (см. Евр. 13:14), первыми стали везде и всюду видеть антихриста, вещать о кончине мира, обличать, проклинать и ненавидеть. Из «священного быта» — в панический Апокалипсис! Не распознав, что именно их собственный вековой сон, их неспособность увидеть во

---

* Вольная мысль №1. Мюнхен, декабрь 1957. С. 33–35.

[1] Неортодоксальное мистическое течение в католицизме, возникшее в XVII в.; название секты происходит от латинского «quies» — покой. В основе вероучения квиетистов — представление о том, что высшее христианское совершенство состоит в сладостном божественном спокойствии души, не возмущаемом ничем земным. Квиетизм провозглашал идеал пассивного подчинения воле Бога вплоть до требования быть безразличным к собственному «спасению». Осужден как ересь. — *Прим. сост.*

всей истории мира борьбу двух Царств, их привычка к христианству и есть причина обвала... Не научившись любить, они замкнули себя в патетический протест, столь же бесплодный, как то нереальное «прошлое», которое они возвели в абсолютное мерило всего...

Такова одна установка в современном православном мире. Ей противостоит другая, тоже корнями своими уходящая туда же, в то же, но только иначе «обмирщенное» христианство. Это установка *соглашателей*, всех тех, кто думает, что христианство «полезно» и может стать еще «полезнее» при условии его некоторого приспособления к «текущему моменту». Конечно, это не «первоочередная ценность», но на своем месте — в политической программе, или идеологическом манифесте, или, еще, при перечислении незыблемых «духовных ценностей» — почему же не упомянуть и о христианских принципах, христианском вдохновении и евангельских основах? При построении будущего государства, общества, культуры все это пригодится и уж во всяком случае не может повредить. Итак, с одной стороны — апокалиптика растерявшихся «бытовиков», с другой — плоский реализм идеологов будущего мира, скучный, как все «идеологии».

И вот в удушающей, *скучной* дилемме, созданной двумя этими установками, хочется хотя бы намекнуть, не объясняя и не разжевывая, на то другое, без чего все разговоры о религии звучат нестерпимой фальшью. Это «другое» можно назвать по-разному, здесь все слова приблизительны. Это — радость веры, это — огонь Пятидесятницы, это — свет и полнота Евхаристии, это — свобода знающих истину, это — какое-то предчувствие, предвосхищение того, чего «не видел... глаз, не слышало ухо, и не приходило... на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9).

Давно уже принято «мистику» выделять в какую-то особую сферу религии, в некую религиозную «специальность». Но по существу — и это нужно сказать со всей простотой — *религия и есть мистика*. И там, где нет хотя бы бесконечно малой доли этого священного «безумия», этой радости, несравнимой ни с какими другими радостями, и жажды, которую ничто в этом мире никогда не утолит, там нет религии, а есть только скучная земная карикатура на нее. Религия — это встреча с живым Богом, и эта встреча не может не быть смертью и воскрешением души для новой жизни.

Но только обретая эту свою подлинную мистическую природу, только снова и снова погружаясь в радость и огонь Царства, вера оказывается и по-настоящему «полезной» миру. Зная, что «мир во зле лежит», зная всю силу демонических сил, восставших против Бога, всю бесконечную тяжесть ненависти, злобы, вера радостно и свободно побеждает их.

Только «мистику» видны по-настоящему судьбы мира и тайна Божественной любви. И если по-новому вслушаться в древние и привычные слова Церкви, если научиться опять ее языку и ее понятиям, то можно услышать, что в них вечно звучит призыв, к каждому из нас и ко всем нам одинаково обращенный, — призыв искать «единое на потребу», но в этом «едином» обрести и получить *все*: Бога, людей и мир.

ЦЕРКОВЬ И ИСТОРИЯ*

Мир ушел от христианства — таков основной факт «новой истории». Эпоха власти христианства над миром кончилась «освобождением» мира от этой власти. Средневековый синтез, в котором была сделана попытка разрешить изначальный антагонизм Церкви и «мира сего», распался. Но этот новый разрыв не есть просто возвращение к раннему, доконстантиновскому положению вещей. Тогда христиане шли к победе. Теперь победа уже позади и оборачивается поражением. Тогда мир еще не верил в христианство, теперь он уже больше не верит в него. Правда, он хотел бы сохранить кое-что из своего христианского прошлого — христианские «принципы» и «основы»... Мы живем в мире, полном христианских «памятников». Когда он не борется с христианством открыто, он даже готов честно признать свои «истоки» христианскими. И все же нужно быть слепым, чтобы не видеть, что по-настоящему вдохновляют, по-настоящему «двигают историю» новые и уже совсем не христианские «откровения», в них вкладывают человеческие стада свою неумирающую веру в земной прогресс, в земное счастье, а так называемые «христианские принципы» оказываются все бессильнее перед грозящей задушить нас волной грубой силы, цинизма и лжи. Увы, большая дорога истории давно уже проходит мимо христианства.

Живые души и неуснувшие умы с болью и тревогой переживают этот разрыв, и все мучительнее становится вопрос: как вернуть христианство в мир, что сделать для того, чтобы оно перестало быть уделом одних усталых душ, благочестивых старушек и редких избранников? В ответ повсюду возникают движения, организации, союзы, своей задачей полагающие действие, вдохновляемые идеей нового «завоевания» мира для Христа, нового апостольства, если нужно — нового мученичества.

Чем чернее ночь кругом нас, тем сильнее проходит через христианство этот новый ток надежды, веры в возможность новой победы.

Но уместно поставить вопрос: какой победы мы чаем и каким путем хотим идти к ней? Урок одной неудавшейся победы не должен пропасть для нас даром. А победа была. Вряд ли кто не признает великой и непреходящей красоты христианского Средневековья, одинаково — восточного и западного. Вряд ли кого не волнует воспоминание об этой святой мечте — осенить весь земной град, всю человеческую жизнь куполом св. Софии или тенью готического собора. Если эта победа не удалась, распалась, то о какой новой победе мечтаем мы?

---

* Вольная мысль №2. Мюнхен, январь 1960. С. 10–14.

И тут оказывается, что христиане не имеют одного общего ответа на этот вопрос и решают его диаметрально противоположно.

Одни вину за разрыв Церкви и мира смело возлагают на само христианство. Христианство потому потеряло мир, что христиане не сумели раскрыть всей правды о человеческой жизни, утолить человеческую потребность земной правды, земной красоты, земного счастья. Во имя Христа совершилось слишком много зла, торжествовали слишком часто неправда, насилие и ложь. Поэтому и Возрождение было восстанием людей, не нашедших в христианстве «оправдания» и исцеления своей земной жизни. Поэтому новые «активисты» призывают нас хотя бы теперь принять мир, войти в него по-настоящему, почувствовать ответственность за все вопросы, стоящие перед человечеством, и сделать это не «символически» (отслужив молебен перед началом той или иной работы, которая более христианской от этого не становится), а «реально»...

На это другие отвечают: христианство не от мира сего и не его дело заниматься делами этого мира. Сфера Церкви и сфера мира принципиально различны и не должны быть смешиваемы. Божие Богу, кесарево кесарю. У Церкви есть своя вечная забота — спасение душ, врачевание греха и немощей духа, и эта забота может ведь выполняться в любых условиях, в любом земном граде. Царство Божие внутри нас, и потому разрыв Церкви и мира не волнует подобным образом настроенных христиан, они признают его, напротив, неизбежным и даже естественным.

Какой же из этих двух ответов правильный?

Мы все очень часто рассуждаем так, как если бы кроме Церкви, рядом с ней или помимо ее существовало какое-то «христианство вообще», «в свете» или «в духе» которого можно что-то решать или что-то создавать. Вот этот соблазн абстрактного христианства должен быть преодолен в первую очередь. От начала христианство было, есть и будет Церковью, нет христианства вне Церкви, или же это подлог, жалкая карикатура «по стихиям мира сего, а не по Христу» (Кол. 2:8). Быть христианином — это от самого начала значило войти в Церковь, стать членом, и совершалось это вступление через таинственную смерть и воскрешение в крещальной купели. Быть членом Церкви означало совсем не «индивидуальную» религиозную жизнь, а прежде всего принадлежность к целому, жизнь в целостной жизни с братьями.

Сам Христос собрал Церковь и даровал ей Свою Жизнь, и эту жизнь мы имеем только в той мере, в какой мы включены в таинственную действительность Церкви. Но жить в Церкви — это не значит принять некое общее мировоззрение, почувствовать «идеологическую» солидарность, как в политической партии или профессиональном союзе. Увы, на наших глазах Церковь слишком часто превращается именно в идеологический союз, в котором именно «идеология» объединяет людей. Да, Церковь едина в своем учении, в своей вере, в надежде и любви, но это единство и источником, и целью имеет не что-нибудь человеческое, но самого Христа. Ни одно выражение не встречается у апостола Павла так часто, как слова «во Христе». И слова эти не образ, не метафора, а указывают на то, что составляло самую сердцевину христианского опыта в ранней Церкви: действительное единство со Христом, одну жизнь с Ним, так что, по словам апостола Павла, «уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Но, опять-таки, это единство со Христом даровано в Церкви и составляет суть всех ее Таинств, в первую очередь Таинства Таинств —

Евхаристии. И оно даровано не каждому в отдельности, а всем вместе, собранным во имя Его, составляющим одно Тело. Христос пришел не только для того, чтобы каждого из нас соединить с Богом, но и чтобы в Боге всех нас соединить друг с другом, «чтобы рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин. 11:52).

Быть свидетелем значит не что иное, как уже знать то, о чем возвещаешь, уже опытно пережить то, к чему зовешь. И это есть Церковь. Если мы проповедуем Христа, а сами не имеем новой жизни в Нем, то есть в Церкви, если мы зовем мир ко Христу, а сами не знаем, где Он, то тщетна и бесплодна проповедь наша. Христос в Церкви, и Церковь есть Христос, и только в Церкви и от Церкви можно быть свидетелем, а не просто пересказчиком чужих слов. Только в благодатном опыте Церкви мы сейчас можем повторить слово апостолово: «О том, что...мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — 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 Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом. И сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна» (1 Ин. 1:1–4). Эти слова есть не что иное, как описание Церкви, и кто хотя бы в самой малой мере не вкусил этой совершенной радости жизни в Церкви, кто хоть немного не имеет этого опыта Церкви — о чем он будет свидетельствовать и чем побеждать мир?

Я верю, что только в этом изначальном опыте Церкви найдем мы ответ и на мучительный вопрос об отношении Церкви к истории, о нашем призвании в современном мире. Церковь живет в истории, в этом вечном движении, изменении; становление и «смерть и время царят на земле»[1]. Но Церковь одна знает, что в историю уже вошла вечность, что найден Камень, позволяющий нам выйти из этой бесконечной текучести, чтобы победить ее и дать ей смысл. Ибо сама Церковь и есть этот камень и утверждена на «недвижимом камени Христа». В Церкви живет Христос, а Христос «сегодня и вчера и во веки Тот же» (Евр. 13:8), и, живя Его жизнью, она живет уже жизнью не только человеческой, но Богочеловеческой. Она одновременно в пути и страждет от зноя и пыли длинной дороги, но уже и в отечестве; еще на земле, но уже и на Небе.

Да, весь мир подлежит спасению, освящению и преображению. Но это будет только тогда, когда те, которым уже дарована новая жизнь, будут жить ею, когда Церковь станет «городом, не могущим укрыться на верху горы» (Мф. 5:14). Прежде чем думать, как мы победим мир и как по-христиански устроим его, нам нужно снова и снова погрузиться в полноту Церкви, сделать ее для себя действительно «единым на потребу» (Лк. 10:42), быть до конца свободными от мира сего и от власти его над нами. Еще не знаем мы, какая это будет победа, но потому и не знаем, что не до конца отдали себя Церкви и не живем в ней.

В Пятидесятницу Дух излился на Церковь, возвращая нам Христа. «И се, Я с вами во все дни до скончания века...» (Мф. 28:20). Только свидетельством о Нем и о Его действительном присутствии среди нас — верой, надеждой и любовью — обретем мы снова путь к победе.

---

[1] Из стихотворения В. Соловьева «Бедный друг, истомил тебя путь...». — *Прим. сост.*

МИССИОНЕРСКИЙ ИМПЕРАТИВ*

1

До самого недавнего времени Православная Церковь считалась на Западе немиссионерской. По общему мнению, мощное миссионерское движение, столь характерное для христианского Запада последних столетий, как-то обошло стороной «статичное» христианство Востока. Сегодня это мнение, похоже, поколебалось. Новые исторические исследования доказывают, что достижения православных в области миссионерской деятельности — хотя и иного рода, чем у западных христиан, — были вполне весомыми и впечатляющими[1]. В этой краткой статье мы не стремились дать исторический или статистический обзор православной миссионерской экспансии. Гораздо важнее попытаться понять и проанализировать — хотя бы предварительно и отчасти — миссионерский *императив* православного Предания, а проще говоря, уяснить, каким образом миссия сопрягается в нем с верой, жизнью и всем духовным видением Православия. Богословие миссии — всегда плод всецелого бытия Церкви, а не какая-то специальная область, актуальная лишь для тех, кому выпало особое миссионерское служение. Православная же Церковь особенно нуждается в уяснении главных мотивов миссии, ибо ее «немиссионерский» характер слишком часто приписывают самому существу, «святая святых» Православия — его «сакраментальному», «литургическому», «мистическому» характеру. Даже и теперь, когда пристальное изучение православной миссии привело к изменению традиционных взглядов, все еще делаются попытки увидеть в ней своеобразный *эпифеномен* истории Православной Церкви — то, что существует вопреки ее основным путям и тенденциям. Вот почему здесь необходимо именно *богословское* уяснение. Может ли быть подлинно миссионерской та Церковь, чья жизнь сосредоточена почти исключительно в литургии и Таинствах, чья духовность имеет преимущественно мистическую и аскетическую окраску? И если может, то в каких пластах ее веры скрыты истоки миссионерской ревности? Таков, в несколько упрощенной форме, вопрос, который прямо или косвенно задают православным все, для кого термин «экуменический» всегда и всюду означает «миссионерский».

---

* Статья первоначально опубликована в книге: The Theology of Christian Mission // Ed. by G.H. Anderson. N.Y.: McGrow-Hill. 1961. P. 250–257. Включена в сборник: Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Св.-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] *Josef Glazik*. Die Russisch-Orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen: Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen. Munster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954. *Он же*. Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche. Munster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1959.

2

Опорную точку ответа мы найдем, без сомнения, в православной экклезиологии, то есть в учении и опыте Церкви. Но сформулировать это учение и этот опыт — задача не из легких. Нужно иметь в виду, что Православная Церковь никогда не сталкивалась с экклезиологическим или вероучебным кризисом наподобие Реформации или Контрреформации и поэтому не имела нужды размышлять о себе, о традиционных устоях своей жизни и своего учения. Православие не знало подробных богословских разработок учения о Церкви, поскольку это учение никогда не вызывало сомнений и не оспаривалось. И вот в ходе экуменических встреч с Западом, начавшихся где-то с середины 20-х годов (Стокгольм, 1925 г., затем Лозанна, 1927 г.), православные впервые столкнулись с необходимостью не только изложить, но и объяснить свое экклезиологическое учение, то есть выразить его в согласованных богословских терминах. Но здесь их подстерегала дополнительная трудность, которая и осталась с той поры основной трудностью православного участия в экуменическом движении.

Всякий диалог предполагает согласие в терминологии, некий общий язык. С православной же точки зрения именно разрыв в богословском понимании, именно богословское отчуждение Запада от Востока сделало разрыв безнадежно глубоким, а все попытки уврачевать его (с 1054 г. до Флорентийского собора 1438–1439 гг. включительно) — удручающе неадекватными. И потому в экуменической встрече Православная Церковь оказалась лицом к лицу с христианским Западом, имеющим за плечами уже несколько веков «автономного» богословского и духовного развития, с Западом, чье сознание и образ мышления существенно отличались от восточных. Вопросы, которые он предложил православным, были сформулированы в западных понятиях и отражали специфически западный опыт и путь развития. Православные пытались строить ответы по западным образцам, «подгонять» их к категориям, понятным Западу, но мало соответствующим Православию.

И ситуация эта — хотя многолетние контакты и встречи, несомненно, изменили ее в лучшую сторону — до сих пор не разрешена, трудности не преодолены. Новое обретение «кафолического» языка так и не состоялось. Все это вкупе с основными догматическими разногласиями породило ту «боль», что всегда сопутствует участию православных в экуменическом движении и является реальным препятствием на пути не только к согласию, но и к простому пониманию. Вот общие замечания, которые необходимо иметь в виду при уяснении православного отношения к миссии.

3

«Небо на земле» — эта знакомая каждому православному формула лучше всего выражает основополагающий православный опыт Церкви. Церковь — прежде всего и превыше всего — богоданная реальность, присутствие новой жизни Христовой, проявление нового «эона» — эона Святого Духа. Православный человек в

своем созерцании Церкви видит ее как Божественный дар еще прежде, чем думает о ней как о человеческом ответе на этот дар. Церковь — это эсхатологическая реальность, ибо главная ее функция в том, чтобы являть и актуализировать в этом мире *eskhaton* — конечную реальность спасения и искупления. В Церкви и через Церковь Царство Божие становится *уже* присутствующим, причастным человеку здесь и сейчас. И именно в эсхатологической, богоданной полноте Церкви (а не в юридической теории посредничества) следует искать корень «экклезиологического абсолютизма» Восточной Церкви — того абсолютизма, который слишком часто вызывает недоумение и неверное истолкование со стороны протестантов.

Церковь в целом — средство благодати, Таинство Царства. Поэтому и структура Церкви — иерархическая, сакраментальная, литургическая — не имеет иной функции, кроме постоянного поддержания ее способности исполнять себя как Тело Христово, как храм Святого Духа, актуализировать ее благодатную природу. Ибо богоданная полнота Церкви, а лучше сказать, сама Церковь как полнота не может проявиться вне этих экклезиологических структур, и здесь — важнейший аспект православной экклезиологии. Нет никакого разделения между Церковью невидимой (*in statu patriae*) и видимой (*in statu viae*): последняя есть выражение и актуализация первой, сакраментальный знак ее реальности.

Отсюда и первостепенное, центральное экклезиологическое значение Евхаристии, являющей собой всеобъемлющее Таинство Церкви. В Евхаристии Церковь становится тем, что она есть, исполняет себя как Тело Христово, как божественную «парусию» — явление и присутствие Христа и Его Царства. Православная экклезиология — поистине евхаристическая экклезиология. Ибо в Евхаристии Церковь совершает переход из мира сего в мир грядущий, в *eschaton*; участвует в Вознесении Господа и в Его мессианской Вечере, вкушает «радость и мир» Царства: «И не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее» (евхаристическая молитва литургии св. Иоанна Златоуста). Таким образом, вся жизнь Церкви укоренена в Евхаристии и есть плод этой евхаристической полноты во времени «мира сего», образ которого «проходит». И поистине это и есть *миссия* Церкви.

Но Церковь есть также и *человеческий* ответ на Божественный дар, его приятие человеком и человечеством. Если облик Церкви сформирован и обусловлен эсхатологической полнотой дара и есть ее сакраментальный признак, то назначение христианской общины — в том, чтобы принять этот дар и возрастать в полноту его. Церковь — это полнота и вместе с тем возрастание и умножение в вере и любви, ведении и koinonia[2]. Этот ответ имеет два аспекта, и ни один из них немыслим без другого, ибо они обусловливают друг друга, вместе определяя динамику христианской жизни и деятельности.

Первый аспект — *теоцентричный*: освящение, возрастание в святости как отдельного христианина, так и каждой общины, стяжание ими Духа Святого, которое есть высшая цель христианской жизни, как определил ее один из близких к нам по времени и величайших святых — преподобный Серафим Саровский (ум.

[2] общении (*лат.*). — *Прим. перев.*

1833). Это означает постоянную борьбу с бесовскими силами века сего, постепенное преобразование нашего —ветхого Адама в нового, восстановление древней красоты, утраченной им в грехопадении, просвещение нетварным фаворским светом, «радость и мир», которые делают нас здесь и теперь причастниками Царства и жизни вечной. Православная духовная традиция всегда подчеркивала мистическую природу христианской жизни как жизни, которая «сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3). И широкое монашеское движение, начавшееся в IV веке вслед за признанием Церкви императорской властью и приобретением ею некоего «статуса» в «мире сем», было не чем иным, как новым выражением раннехристианского эсхатологизма, утверждением онтологической принадлежности христианства к жизни «мира грядущего», отказом от всякого постоянного обиталища в «мире» и от самоотождествления с ним.

Второй аспект, *антропо-* или *мироцентричный*, предполагает осмысление Церкви как реальности, пребывающей в «мире сем», в его времени, пространстве и истории с особой задачей, или миссией: «поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:6). Церковь есть полнота, и отечество ее — на Небесах. Но эта полнота дарована миру, ниспослана в мир для его спасения и искупления. Эсхатологическая природа Церкви — не отвержение мира, но утверждение и приятие его как объекта Божественной любви. Иными словами, «неотмирность» Церкви есть не что иное, как символ реальности Божественной любви к миру, главное условие миссии Церкви в нем. И, стало быть, Церковь — не «эгоцентричная», а именно миссионерская община, цель которой — спасение мира, а не от мира. Так Церковь-Таинство предстает в православном опыте и вероучении как залог Церкви-миссии.

4

Попытаемся точнее определить различные стороны «миссионерского императива», заложенного в православном опыте Церкви. Этот императив есть основное выражение Церкви как дара и полноты, ее проекции во времени и пространстве «мира сего». Ибо если, с одной стороны, к Церкви ничто не может быть *добавлено* (ибо ее полнота — Сам Христос), то проявление и сообщение этой полноты составляет, с другой стороны, самую жизнь Церкви в этом «эоне». В день Пятидесятницы, когда полнота Церкви реализовала себя раз и навсегда, началось *время Церкви* — последний и решающий отрезок истории Спасения. В онтологическом смысле вся *новизна* и, следовательно, все *сотериологическое содержание* этого отрезка заключается в миссии — провозглашении и сообщении того *eschaton*'а, который сам по себе есть бытие Церкви, и притом единственное ее бытие. Именно Церковь как миссия сообщает времени и истории их настоящий смысл. И именно миссия дает полное звучание человеческому ответу в Церкви, делая нас активными соработниками Христа в Его деле.

Взаимоотношение Церкви-полноты и Церкви-миссии нигде не раскрывается с такой ясностью, как в Евхаристии — центральном акте церковной *leitourgia*, Таинстве самой Церкви. В евхаристическом богослужении есть два взаимодополняющих движения: *восхождения* и *возвращения*. Евхаристия начинается как

восхождение к Престолу Божьему, к Царству. «Всякое ныне отложим попечение», — призывает Церковь в Херувимской песни, и мы готовимся взойти со Христом и во Христе на Небо и принести Ему Его Евхаристию. Первое движение исполняется в освящении евхаристического вещества, в знамении приятия Богом нашей Евхаристии, и это, несомненно, — акт миссии. Евхаристия приносится «о всех и за вся»; в ней Церковь исполняет свою священническую функцию — примирение всего творения с Богом, принесение всего мира в жертву Ему, ходатайство перед Ним за весь мир. Все это происходит во Христе —Богочеловеке, единственном Первосвященнике нового творения, «Приносящем и Приносимом». Но достигается это через выделение Церкви из мира («Двери, двери!» — возглашает диакон перед началом евхаристических молитвословий), через ее восхождение на Небо и вступление в новый «эон».

А затем, по достижении и вкушении этой полноты за Трапезой Господней в Его Царстве, когда мы можем сказать: «Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго», — начинается второе движение — *возвращение* в мир. «С миром изыдем», — возглашает священник, покидая алтарь и изводя верных из храма, и это — последняя, главная заповедь. Евхаристия — всегда конец, Таинство парусии, но она же — всегда начало, исходная точка: отсюда начинается миссия. Мы видели истинный свет, насладились вечной жизнью, но эта жизнь, этот свет даны, чтобы претворить нас в свидетелей Христа в этом мире. Без восхождения к Царству нам не о чем было бы свидетельствовать. Ныне же, вновь став «Его народом и Его наследием», мы можем творить то, чего захочет от нас Христос: «Вы же свидетели сему» (Лк. 24:48). Евхаристия, претворяя Церковь в «то, что она есть», претворяет ее в миссию.

5

Итак, что же есть объект и каковы цели миссии? Православная Церковь без колебаний отвечает: ее объект — *человек* и *мир*, но не человек-одиночка в искусственно «религиозной» изоляции от мира и не «мир» как такое целое, в котором человек не может быть ничем, кроме его частицы. Человек — не только первый, но поистине главный объект миссии. Однако православная идея евангелизации свободна от индивидуалистических и спиритуалистических обертонов. Церковь, как Таинство Христа, — это отнюдь не «религиозное общество», не организация, призванная удовлетворять «религиозные» потребности человека. Это — *новая жизнь* и потому искупление всей жизни, всего бытия человека. И эта всецелая человеческая жизнь и есть тот мир, в котором и которым он живет. Через человека Церковь спасает и искупает мир. Можно сказать, что «мир сей» спасается и искупается всякий раз, когда человек ответил на Божественный дар, воспринял его и живет им. Это не означает претворения мира в Царство Божие или общества — в Церковь. Онтологическая бездна между ветхим и новым сохраняется, и в этом «эоне» не может быть заполнена ничем. Царство Божие грядет, и Церковь *не от мира сего*. И, однако, это грядущее Царство уже *присутствует*, и Церковь уже исполнилась *в этом мире*. И эти присутствие и исполнение — не одно лишь «про-

возвещение». Самой реальностью своей — через Божественную *agape*[3], которая есть их плод, — Царство и Церковь на всякое время *совершают* все то же таинственное претворение *ветхого* в *новое* и служат залогом реального действия, реального *делания* в этом мире.

Все это придает миссии Церкви поистине *космическое* и *историческое* измерения, принадлежащие к самой сути православного Предания и опыта. Государство, общество, культура, сама природа суть реальные объекты миссии, а не та нейтральная «среда обитания», по отношению к которой единственная задача Церкви — блюсти свою внутреннюю свободу и отстаивать свою «религиозную жизнь». Чтобы изложить историю Церкви с этой точки зрения, нужна целая книга, описывающая историю ее конкретного участия в жизни тех обществ и культур, для которых Православие было выражением всего их бытия, — историю ее идентификации с нациями и народами, которая не была вместе с тем изменой ее изначальной «неотмирности», эсхатологической принадлежности горнему Иерусалиму. Без глубокого богословского анализа немыслимо и адекватное выражение православной идеи *освящения материи*, то есть собственно космического аспекта ее сакраментального видения. Здесь же мы можем лишь констатировать, что все это — объект христианской миссии как усвояемое Богу и приносимое Ему в Таинстве. В мире Боговоплощения нет ничего «нейтрального» и ничто не может быть восхищено из руки Сына Человеческого.

---

[3] любовь (*греч.*). — *Прим. перев.*

МИР КАК ТАИНСТВО*

Прежде всего хотелось бы подчеркнуть пробный характер этого сообщения. Его предмет относится к области, разработка которой началась на наших глазах и не допускает пока категорических утверждений. Оно должно рассматриваться скорее как вклад в наше общее стремление к свету, которое, может быть, и приведет нас в один прекрасный день (но не сегодня) к конкретным и согласованным выводам. Признаться, я устал от докладов и статей, авторы которых берутся раз и навсегда решить все вопросы и заранее знают все ответы. Мы сталкиваемся с подобным и в русле литургического движения — даже при обсуждении тем, требующих, подобно вынесенной нами в заголовок, особенно вдумчивого и осторожного подхода. Мои мысли не нашли еще окончательного выражения. Но меня поддерживает убеждение, что данная тема имеет огромное значение для богословия.

Употребив термин «богословие», я не собирался, однако, придавать своему выступлению богословский характер — по крайней мере если разуметь под этим предложение каких бы то ни было «дефиниций». Мне представляется глубоко трагическим тот факт, что в прежние времена сакраментальная реальность слишком часто подгонялась под дефиниции юридического типа, четкость и разработанность которых лишь затемняла, если не умаляла, их предмет. Наше поколение богословов имеет дело с той же реальностью, раскрытой заново. В своем подходе к ней я держусь обычного для себя ориентира — литургического опыта, живого Предания Православной Церкви — и лишь во вторую очередь формального богословия, которое выросло из этого Предания. И, кроме того, я ставлю вопросы, но не даю ответов.

Начнем с названия доклада — весьма емкого, увязывающего воедино два важнейших поприща современной христианской мысли и действия. «Мир» и «Таинство»! Здесь перед нами две наши великие заботы, два предмета, к которым мы, сегодняшние христиане, чаще всего обращены в своих делах и помышлениях.

Вряд ли нужно подчеркивать, что нашему времени свойственна небывалая озабоченность миром. Недвусмысленным тому подтверждением служит, на мой взгляд,

---

* Доклад на заседании Католического общества искусств при Джорджтаунском университете в июне 1964 г. Опубликован в сборнике: Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Св.-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод Ю.С. Терентьева.

энциклика папы Павла VI «Ecclesiam Suam», равно как и сама идея «диалога» Церкви и мира. Эти взгляды развивались и привлекали все новых сторонников десятилетиями и основаны на убеждении, что Церковь существует для спасения всего мира, а не только для удовлетворения индивидуальных религиозных нужд, притом весьма узко понимаемых. Повторять это сегодня, пожалуй, незачем.

С другой стороны (что не менее важно), мы переживаем сейчас какое-то совершенно новое для нас раскрытие сакраментальной природы христианской жизни. И это не просто очередная констатация важного значения особых сакраментальных актов в религиозной жизни индивида. При всей значимости такой констатации мы идем дальше, утверждая сакраментальный характер жизни в целом.

Соединяя слова «мир» и «Таинство», мы можем увидеть, как в четком фокусе, две основные тенденции нашего времени, или, может быть, два аспекта одной тенденции. Не будучи вполне оригинальным, этот опыт, тем не менее, кажется нам полезным. Необходима перспектива, необходим такой угол зрения, который даст стимул мысли и делу будущего. Каково взаимоотношение этих понятий, этих реальностей — мира и Таинства — с точки зрения современности? Сможем ли мы, достигнув нового понимания сакраментальной природы мира, глубже осмыслить его? Станет ли наше переживание и понимание Таинств более глубоким по мере усиления нашей озабоченности миром?

Но прежде чем мы займемся согласованием этих установок, рассмотрим внимательно оба понятия. Многовековая история христианского богословия и христианской духовности приучила человека рассуждать о мире двояким способом, и эта двоякость в полной мере опиралась на Евангелие. С одной стороны, мы помним, что «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного» (Ин. 3:16); что евхаристическая жертва есть акт приношения за мир; что мир — объект Божественной любви, Божественного творения, Божественного попечения, что он должен быть спасен, преображен, претворен. Но в то же время — и столь же твердо опираясь на Писание и церковное Предание — мы говорим о мире в негативном смысле: мир — это то, что мы должны оставить, темница, из которой нужно освободиться, соперник Бога, прельщающий нас гордостью и похотью житейской (ср. 1 Ин. 2:16).

Допуская некоторое упрощение, я думаю все же, что подлинно христианский опыт предполагает синтез этих двух отношений к миру. Нужно и в самом деле оставить мир, воспитать в себе чувство свободы и отрешенности от него. Но эта отрешенность очень легко переходит в своего рода индифферентность, пренебрежение к творению Божию. И Церковь уловила эту тенденцию и постаралась исправить ее, вновь и вновь подчеркивая свою заинтересованность миром, который «весьма хорош» (ср. Быт. 1:31). Сегодня мы, по всей видимости, вступаем во вторую фазу этого цикла, с каждым днем все более вовлекаясь в мир и его дела. И есть опасность, что мы зашли слишком далеко. Некоторые уже пришли к выводу, что лишь полный отказ от идеи Бога и религии позволит нам с удвоенной силой посвятить себя миру и тем, среди кого мы живем. Во имя пресловутой «честности перед Богом» нам предлагают отречься от Него, «эгоцентрический пиетизм» сегодня явно не в почете.

Таково нынешнее положение дел, и нам остается лишь напомнить, что оба взгляда на мир основаны на Откровении и опыте Церкви. Утверждаясь на одном из них и доводя его до логического предела в ущерб другому, мы впадаем в ересь, ибо буквальное значение этого слова[1] ассоциируется с ошибкой, основанной на ложном выборе, неверном предпочтении. Всякий раз, настаивая на выборе там, где необходим синтез или примирение, мы рискуем оказаться еретиками.

Итак, следует достичь примирения и синтеза. Приятие этого мира не просто оправдано — оно необходимо. Нет христианства там, где мир не воспринимается как объект Божественной любви. С другой стороны, столь же оправдано и необходимо освободиться и отречься от мира, на чем очень решительно настаивает православная аскетическая традиция. Соединить оба принципа в живом синтезе значит определить христианское отношение к миру. Вот почему один из главных выводов моего доклада заключается в том, что ни синтез (или целостное видение), ни адекватная оценка обоих отношений к миру невозможны до тех пор, пока мы не научимся воспринимать мир как Таинство, а самих себя и все наше тварное окружение не увидим в сакраментальном свете.

Необходимость такого синтеза ощущается и при соприкосновении с областью собственно сакраментального. Несмотря на всю несхожесть христианских традиций Запада и Востока, мы все привыкли соотносить эту область прежде всего и преимущественно с определенным и фиксированным числом *Таинств*, осмысливая их как более или менее изолированные акты Церкви, по самой сути своей связанные с частными нуждами верующих. Одна традиция насчитывает семь Таинств, другая — два, но и богословие, и благочестие интересовались преимущественно благодатью, которая сообщается в этих актах отдельным членам Церкви.

В таком подходе к Таинствам, самом по себе законном и необходимом, заложен, однако, элемент самоотрицания. Теоретизируя по поводу изолированных сакраментальных актов, мы рискуем утратить само чувство сакраментального. О чем бы ни зашла речь — о количестве этих актов, их «действительности» и т.п., наши суждения остаются узкими и односторонними, ибо приводят к тому, что все, лежащее за пределами этих актов, мы уже считаем совершенно лишенным сакраментальности.

Возьмем, к примеру, Таинство Крещения. Все согласятся с тем, что для его совершения необходима вода. Но можно ли о любом богослове-классике сказать, что он действительно «любит» воду и хоть раз задумывался о том, что же это такое? А между тем здесь есть над чем задуматься. Почему веществом этого Таинства избрана вода? Что особенно в воде или (если речь идет о другом Таинстве) в хлебе и вине? Все ответы на эти вопросы звучат на один лад, ибо профессиональные богословы занимаются веществом Таинств весьма неохотно и с минималистской установкой, довольствуясь требованием элементарной «действительности», то есть едва заметной струйкой воды, несколькими каплями вина, легчайшим мазком

---

[1] *Греч.* hairesis от глагола haireo, одно из значений которого — избирать, предпочитать. — *Прим. перев.*

елея. Мы, судя по всему, бесконечно далеко ушли от того священного материализма, который должен быть основой христианской духовности («так возлюбил Бог мир...»).

Вместо этого все внимание сосредоточено почти исключительно на благодати, что чревато, однако, искажением самой ее идеи. Мы перестали думать о пришествии Духа как о «дыхании бурном» с Небес, помышляя вместо этого о чем-то малом, слабом и разжиженном — о том, что можно законнически определять и исчислять крупицами. Бог дает Свою благодать обильным потоком, а не человеческой мерой, и, однако, богословие чем дальше, тем больше силилось измерить Дух и — по неумолимым законам логики — свести Его к вещам, поддающимся человеческому измерению. Отсюда и рассуждения о характере благодати: имеем ли мы дело в каждом отдельном случае с благодатью «направляющей», «освящающей» или «созидающей» и каково ее место в официально установленном «реестре»?

Такое умонастроение и такой подход, похоже, становятся анахронизмом: в новой атмосфере литургического движения и заново обретенных богословских интуиций, которой отмечена наша эпоха, у них мало шансов выжить. Необходимо новое видение. Едва ли оно явится сразу и в окончательной форме, но мы должны трудиться в этом направлении, заново связав веру и богословие с богослужением, истребовав *lex orandi* (закон молитвы) из холодных рук любителей древностей и превратив его в ту плодоносную почву, на которой (и нигде более) даст свои обильные всходы *lex credendi* (закон веры).

Перенесемся мысленно в скромную обстановку сельского православного храма — греческого или русского — в навечерие Богоявления. После вечерни[2] здесь совершается великое водосвятие, и народ воспринимает его как кульминацию праздника: люди толпятся в очереди за водой, шумят, спорят... Почему? Конечно, не из отвлеченно-богословских побуждений. Они, без сомнения, видят здесь некий прорыв в мир сакраментального, врачевство от недуга, в который впал человек, изменивший Божьему замыслу о творении. Опыт крещенского водосвятия почти вплотную подводит нас к самой сути того, о чем я все это время пытался сказать. Но мне хочется подойти к ней еще ближе — через величайшее из всех Таинств, задавшись вопросом об отношении мира и Евхаристии. Это лишь малая часть огромной темы, и если я не коснулся других аспектов евхаристического богословия, то отнюдь не из пренебрежения к ним как менее существенным. Классическое — и особенно схоластическое — богословие многое могло сказать о Евхаристии, и сказать довольно веско. Но вопрос, какое место занимает в Евхаристии мир, его не интересовал.

Под влиянием не столько литургического, сколько богословского импульса наше внимание было приковано к моменту Преложения — к тому, *когда* и *как* хлеб становится Телом Христовым, а вино — Его Кровью, и тем самым отвлекалось от того, что предшествует этому моменту.

---

[2] В большинстве случаев после литургии, начинающейся с вечерни, за исключением субботы и воскресенья, когда великая вечерня следует за литургией. — *Прим. перев.*

Итак, всего лишь хлеб и вино — вещи самые простые. Но за каждой литургией — и в древности, и сегодня — наступает великий и краткий миг, когда эти самые простые вещи приносятся Богу, сохраняя при этом свои естественные свойства. Мы изымаем эти вещи из нашего обыденного, секулярного мира и поставляем их особо на престоле.

Рассмотрим же хлеб и вино в этот миг. Для чего они здесь? Мы, разумеется, можем увидеть в них лишь «сырой материал», лишь «орудия» ниспосылаемой благодати, и тогда их характер и происхождение не играют никакой роли. Но, думая так, мы упустим самое главное. Церковь настаивает на том, что хлеб должен быть хлебом, а вино — вином. Почему? Будучи особо поставлены на престоле, эти вещи приобретают *отдельный* и *священный* характер. Они находятся подле самой завесы, отделяющей наш мир, наш повседневный опыт от жизни Бога, и вскоре окажутся «по ту сторону» завесы. Но в этом переходе хлеб и вино — не просто плоды мира сего (*этого* пшеничного поля, *этого* виноградника), но символы и поистине «представители» всей Вселенной. Мысль, что это наше приношение в Евхаристии в сознании Церкви есть приношение не только двух простых вещей, но и всего нашего мира, нашей всецелой жизни во всех ее измерениях, может быть подтверждена многими примерами из христианских источников. А великий русский поэт, который, кажется, даже не ходил в церковь, сказал, что в Евхаристии «взят в руки целый мир, как яблоко простое»[3].

И это не только образ, но и вполне реальный факт. Мир наш плодит жизнь; хлебное зерно, повинуясь законам роста, заимствует питательные вещества у мертвых минералов; наша собственная жизнь поддерживается этим хлебом; «мертвый» мир становится нашим телом, нашей жизнью. И если мы воспринимаем весь мир как нечто сакраментальное, то прежде всего в силу этой постоянно совершающейся трансформации. Принося хлеб и вино, поставляя их на престоле, мы не только относим это действие к приношению, которое две тысячи лет назад совершил Сам Христос, но и поставляем его в связь с физической основой нашего человеческого бытия — такого, каким оно является от начала. Любая мысль о нашем начале вернет нас к Книге Бытия, к Адаму и Еве, к истории творения, к Богу. Отложим всякие сомнения насчет «историчности» библейского повествования. Самое главное там — место человека в мире, каким его открыл нам Бог. В первых же главах Книги Бытия мы находим ясное подтверждение сакраментальной природы мира. Бог сотворил мир, а затем человека и дал этот мир человеку в пищу и питие. Мир — это Божий дар нам; он существует не только для себя, но и для того, чтобы преобразиться, стать жизнью и вернуться к Богу человеческим приношением и даром.

В нашем церковном воспитании всегда (и вполне законно) делался акцент на отличии священника от всех прочих людей и на сверхъестественном характере его служения. Однако в контексте нашей темы «сверхъестественное» следовало бы, пожалуй, рассматривать как в высочайшей степени естественное. Человек

---

[3] Строка из стихотворения О. Мандельштама «Вот дароносица, как солнце золотое...». — *Прим. перев.*

создан как священник, мир создан как вещество Таинства. Но вот явился грех, разрушивший это единство. То было не просто нарушение заповеди, но утрата видения, отречение от Таинства. Падший человек стал видеть мир как некую вещь, секулярную и обыденную, а религию — как нечто совершенно отдельное от него, частное, далекое и «духовное». Сакраментальное ощущение мира ушло. Человек забыл о священстве, некогда составлявшем цель и смысл его жизни. Он ощутил себя смертным существом в холодной и чуждой Вселенной.

Возвращаясь в этой перспективе к Евхаристии, мы увидим ее как простое изначальное действие, как человеческие акт, в котором человек потерпел неудачу и который заново совершен новым Адамом — совершенным Человеком. С тех пор это не «случайное» средство частной и ограниченной связи с Богом, а новое творение целого мира во Христе.

Все сказанное позволяет разглядеть в христианском понимании Таинства некую дихотомию, которая соответствует уже отмеченной нами дихотомии христианского отношения к миру. С одной стороны, Таинство укоренено в природе мира (поскольку он создан Богом) и всегда является восстановлением первоначального образа вещей. С другой стороны, оно укоренено в Самой Личности Христа. Поврежденное священство человеческого рода восстанавливается лишь в совершенном Человеке. Лишь Его силою темная, первобытная водная стихия стала живыми водами Крещения. Лишь через Его Крест умерщвленный мир обрел новую жизнь. Наша задача по-прежнему остается при нас, но Он уже пришел и выполнил самую тяжелую работу. Преклоняя колени, припадая в благоговении и даже принося Ему в дар всю свою жизнь, мы всего лишь присоединяемся к Его собственному, подобному же, но всеобъемлющему, действию и изъявляем согласие на него.

Почему в христианстве не может быть новой жертвы? Не только потому, что жертва Христова была совершенной (как говорят богословы «юридической» школы). Совершенная во многих иных отношениях, она — и это самое главное! — была совершенной и по своей всеохватности, своей всецелости. После нее поистине не осталось во Вселенной такого предмета, такого дела, которое могло быть посвящено Богу как первоначальное и новое. Все уже сделано. И памятуя о нашей природе и нашем происхождении, мы увидим в поставляемых на престоле хлебе и вине не только самих себя, но и весь мир и тотчас уразумеем его конечный смысл и исполнение. Принося себя и весь мир на престол и взирая на наше приношение, мы видим там Христа — Сущего посреди всего и Приносящего все Отцу. Этот момент Преложения требует особого внимания, которого обычно так недостает. Что *происходит* в освящении Даров? На этот вопрос следовало бы ответить богословию, я не собираюсь оспаривать или критиковать его выводы, но порой оно как будто не замечает некоторых смысловых аспектов Praefatio, Sanctus'a и даже самого термина «Евхаристия».

Praefatio — всегда акт благодарения, достигающий своей кульминации в древней библейской доксологии: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь Небо и земля славы Твоея». Поначалу здесь можно усмотреть некую несообразность. Мы переживаем миг трагедии, миг жертвы — миг, когда преломляется Тело и излива-

ется Кровь. И этот же миг мы избираем для радостной песни торжества, ликования и благодарения.

Но здесь нет никакой несообразности, никакой оплошности. Здесь снова — жажда примирения и синтеза. Только так и только в этом мгновении раскрывается и становится зримой вся правда о мире. Да, это мир греха, страдания и плача, и христианский оптимизм нисколько этого не отрицает, зная, что сущность его характеризуется окровавленным Крестом. Но вместе с тем это святой и радостный мир, свободно дарованный нам Божественной любовью, почему и искомый синтез осуществляется в Христовом приношении, в смертных страданиях и конечной победе Христа.

Вот почему Евхаристия — не только способ исполнить наш долг благодарения Богу, не только одно из возможных отношений к Нему. Здесь несравненно большее: единственная возможность соединить — в одном мгновении, в одном действии — *всю* правду о Боге и человеке. Это Таинство грешного и страждущего мира, помрачившегося Неба, мучимого и умирающего Сына Человеческого; но это и Таинство изменения, Таинство Его Преображения, Его Воскресения и Вознесения, Его Царства. Мы как бы оглядываемся, воздавая благодарение Богу за то, что Его первоначальный дар попросту *благ*. Но мы и предвосхищаем — в эсхатологическом плане — конечное восстановление и преображение этого дара, его окончательное совершение во Христе.

Именно в таком глубоком исследовании Евхаристии должно быть заинтересовано литургическое богословие, и исследование это предполагает совершенно небывалое доселе внимание к веществу Таинства — воде, хлебу и вину, а стало быть — ко всему миру, всей тварной реальности. Бог ожидает от нас такого материализма — не по снисхождению к нашей немощи, а для того, чтобы сообщить все необходимое о дарованном нам мире, а значит, и о Своей любви к нам.

Мы совершим ошибку, если будем слишком серьезно настаивать на резком различии естественного и сверхъестественного, как будто наша естественная жизнь — это что-то низкое, лишь изредка озаряемое «посещениями свыше». Христос никогда не говорил о естественном и сверхъестественном. Он говорил о ветхом и новом, особенно же об обновлении ветхого. Таинство — это движение, шествие, переход, Пасха; Христос знает путь и ведет нас, шествуя впереди. Мир, осужденный в ветхом и раскрывающийся в новом своем естестве как жизнь вечная, есть тот же самый мир, благое дело Божие. Христос пришел спасти мир, а не предоставить нам возможность счастливо покинуть его до того, как он будет отброшен, словно ветошь. Мысли о «жизни грядущей» могут быть и обманчивыми. В каком-то смысле нам и негде жить, кроме этого мира, хотя способ нашего обитания в нем, все наши отношения с пространством и временем (*tota ac simul possession*[4]) по восстании во Христе окажутся совершенно иными.

Но если этот мир требует от нас серьезного и, в строго определенном смысле, всецелого внимания, то это не означает, что мы призваны к «приземленности», посвящению себя только сиюминутным интересам этого мира. Мы далеки от

[4] всецелое и одновременное обладание (*лат.*). — *Прим. перев.*

мысли, что как только самолеты полетят быстрее, а врачи найдут средства от неизлечимых болезней, настанет пора объявить с трибуны какого-нибудь съезда о наступлении Царства Божия. Скорее наоборот. Чем глубже мы мыслим в евхаристических (а значит, и эсхатологических) категориях, тем острее осознаем, что образ мира сего «проходит», что вещи обретают свой смысл, полноту и реальность лишь в связи с Христовым пришествием во славе. И в этом контексте «неотмирность» и отрешенность от мира, проповедуемые столь многими моралистами, снова становятся весьма актуальными и важными.

Наша жизнь полна забот и суеты. Легко думать о Церкви и Таинствах в том смысле, что они соперничают за наше внимание с миром повседневности, уводя в какую-то иную жизнь — сокровенную, утонченную и очищенную. Но было бы куда плодотворнее осознать, что этот наш повседневный мир так и останется непостижимым и неуправляемым до тех пор, пока мы не увидим его в сакраментальном свете, то есть во Христе. Во всяком ином видении природа и мир оказываются вне нашего понимания; что же касается времени, то оно, унося всё и вся в бессмысленном потоке, способно вызывать лишь чувство отчаяния, пока человек не распознал в нем образ действия Самого Бога, отражением которого служит годовой литургический круг — неуклонимый путь к Новому Иерусалиму.

Наша задача проста и радостна. Некоторые скажут, что мы должны заниматься этим миром так, словно Бога и нет. Мы же говорим, что озабочены миром из любви к нему, ибо он исполнен Бога: ведь через Евхаристию мы обретаем Бога везде — и в грозных стихиях, и в крошечном цветке. В определенном смысле мы утверждаем, что ничего «сверхъестественного» нет; мы всего лишь возвращаемся к нашей первозданной природе — в тот сад, где Адам встречал в вечерней прохладе Бога. Нет, мы не встречаем Его так же, как Адам, вполне и осознанно, мы все еще падшие, все еще отчужденные, и наша поврежденная грехом природа не вынесет здесь такой встречи с Ним.

Понимание, раскрытие сакраментальности мира, приятия мира как Таинства делает нас сегодняшними свидетелями не только смерти Христовой, но и Его нового пришествия и исполнения в Нем всех вещей. С благодарением приемлем мы из руки Бога возлюбленный Его сад — наш мир. Мы вкушаем его плоды, претворяем его вещество в жизнь, приносим эту жизнь Богу на Кресте Христовом, в ежедневном служении на наших престолах, предвосхищая обладание им, этим миром, в нашем восстановленном теле — в Царстве Божием.

Но это будет все тот же мир, все та же жизнь. «Се, творю все новое» (Откр. 21:5). Это последние слова Господа к нам, и они одни только открывают — в конце и навеки, каков был Его замысел в самом начале, когда Он взирал на сакраментальный мир, дело рук Своих, и видел, что он «добр зело».

ПЛЮРАЛИЗМ И ПРАВОСЛАВИЕ*

Для православного человека, особенно если он живет на Западе, проблема плюрализма представляет немало трудностей. Главная, хотя и не единственная, причина этого в том, что Православная Церковь никогда не жила в плюралистическом обществе и сейчас встретилась с ним в первый раз за всю свою историю. Теперь нам приходится с трудом и болью приспосабливаться и учиться вести себя в ситуации, чуждой нашему историческому, духовному, психологическому и культурному опыту.

Я не претендую на то, что смог решить эту проблему. Мы только начинаем осмыслять ее, как каждый по отдельности, так и все вместе. Я не хочу также и сказать, что наш случай уникален. Но на Западе такое осмысление плюрализма началось раньше и стало частью самой западной культуры.

Православие развивалось в «органическом» мире, и весь его опыт ограничивался органическим сочетанием религии, культуры и государства. Здесь невозможно раскрыть все стороны и смыслы этого «организма». Его положительные и отрицательные аспекты уже не раз подвергались анализу, и называть его «православным мировоззрением» не значит отрицать его многие трагические неудачи и грехи. Здесь важно отметить то, что Православие никогда не рассматривало религию лишь как часть жизни человека, нечто, предназначенное для личного употребления; религия, наоборот, охватывала всю жизнь и человека, и общества. Истоки такого понимания религии лежат в самой сущности православной веры. Так, например, в литургическом опыте, наиболее адекватно выражающем православное мировоззрение, храм символизирует и представляет собой весь Космос, весь мир в его отношении к Богу. Космос, грехопадение, искупление, эсхатология, конечное исполнение всего в Царствии Божием — таковы измерения православного богослужения, его внутреннее вдохновение. И как раз этот основной опыт всеобъемлющего простора веры исключает плюрализм как что-то нормативное, что-то хорошее, в чем следует видеть положительную часть человеческой жизни. Исходная предпосылка здесь такова, что истина о мире, о человеке и о природе — это та истина, которая в конечном итоге объединяет людей, дает им цельную философию жизни, из которой вытекает универсальный и всеобъемлющий по самой своей природе способ существования. Таким образом, во всей вероучительной, литургической и духовной традиции Православия ничто не указывает на плюрализм как на положительное явление.

* 12 июня 1966 г. Статья из архива автора. Перевод Е.Ю. Дорман.

Этот максимализм Православия объясняет первую реакцию православных на плюрализм — абсолютно негативную. При каждом крахе православного мира — византийского, русского — первой и почти естественной реакцией переживавших этот крах православных было апокалиптическое отрицание возможности любого иного существования. Плюрализм, сосуществование, приспособление считались трагедией и грехом. Это — грех и трагедия, о которых говорит Евангелие. Разве не сказано, что только горсточка людей останется верной до конца? Современный мир с его призывами и стремлением к «сосуществованию», его культурным релятивизмом переживается как кошмар и богохульство, и истинно православные могут в нем жить, только не имея с ним истинной связи.

Мне кажется, что здесь следует отметить это радикальное отрицание плюрализма, потому что оно присуще довольно значительному числу православных. Эти люди просто решили жить так, как если бы их «органический» мир — единственный известный им в прошлом — продолжал существовать. Они не могут, конечно, обойтись без современных технологий, но они не принимают никакого участия в культурной, интеллектуальной и духовной жизни современного мира. В этом контексте все экуменические усилия, то, что называют сегодня «диалогом», «встречей», «конвергенцией», рассматриваются как простая капитуляция перед псевдоблаготворительностью, релятивизмом и т.д., как знак того, что время антихриста приблизилось.

Знаменитый русский мыслитель Владимир Соловьев (ум. 1900) в своей известной «Краткой повести об Антихристе» описывает Антихриста как великого экуменист, филантропа и миротворца. Он, Антихрист, объединяет людей в мирном и счастливом плюрализме, и мир под его властью весь превращается в диалог, встречу и совместное пользование всеми благами. Такой взгляд, я повторю, существует на всех уровнях. Его легко критиковать, но гораздо труднее принять его всерьез как выражение, пусть и преувеличенное, чего-то очень глубокого и реального в реакции православных на плюрализм. Однако без серьезного рассмотрения этой точки зрения мы мало чего достигнем.

Несколько лет назад я попытался объяснить, почему, например, участие Православной Церкви даже в христианском экуменическом движении некоторые могут называть *агонией*; почему, невзирая на все внешние обязательства и членство Православных Церквей в различных экуменических обществах и организациях, для православного это участие всегда остается сомнительным; почему исторически православные всегда были своего рода «нарушителями порядка» в экуменическом движении.

При попытках ответить на эти вопросы мы неизбежно сталкиваемся с тем, что можно назвать основным православным «сомнением». Имея за спиной свой религиозный опыт, православные христиане не могут поверить в то, что мирное сосуществование разных религий, сосуществование, при котором они остаются самими собой и при этом живут в мире с другими, можно считать положительной ценностью. Другими словами, православные христиане сомневаются в том, что Запад, прошедший долгий путь плюрализма, действительно выработал философию плюрализма, оправдывающую плюрализм не только в прагматическом смысле, но и по отношению к истине и духовным ценностям.

С прагматической точки зрения очевидно, что мы не можем жить все вместе в США, да и в любом другом месте, если мы не примем общие принципы плюрализма и не перестанем рвать друг другу глотки, как мы делали это раньше. Плюрализм сегодня — объективная жизненная необходимость, но что за этим стоит? Можно ли считать этот вопрос исчерпанным? Достаточно ли этого прагматического оправдания плюрализма?

Но есть еще другая точка зрения: то видение мира, которое, конечно, никогда не было полностью реализовано в жизни и все же всегда существовало как главное, самое глубокое стремление всех великих религий. Разве не нужно принимать во внимание и эту точку зрения? Есть такая древняя православная икона — «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь», на ней изображена Богородица. Я вспомнил о ней потому, что она выражает видение всего творения — человека и природы, — объединенного в Боге, преодолевшего самый главный грех — грех разделения.

Таким образом, даже те православные, которые согласны обсуждать плюрализм и искать его положительный смысл, задаются вопросом: не является ли религиозное углубление всей этой проблемы необходимым условием того, что она не потеряет свою религиозную серьезность? Это означает, что, с православной точки зрения, все мы только открываем для себя истинные измерения проблемы плюрализма. Мы не в конце — мы в самом начале. Мы жили в ситуации, которая могла казаться плюралистической внешне, но не была таковой в действительности, потому что каждый, живя в собственном мире, просто отвергал все иные миры, даже если и был выработан какой-то *modus vivendi*. Сегодня мы знаем, насколько хрупок был этот *modus vivendi*. Сегодня об этой хрупкости нам напоминает слишком большое число трагедий, и притом совсем недавних. В действительности плюрализма не было, кроме как в смысле удобства, которое могло в любой момент рухнуть. Памятуя об этом, можно не сомневаться, что происходящее сегодня — необходимо и ценно. Происходит открытие *другого*, поскольку раньше такого открытия сделано не было. Приведу только один пример. Попытки достижения «унии» между Православной и Католической Церквами имеют долгую историю. Однако только сегодня мы поняли, что вместо диалога на деле звучали два монолога, не имеющие по большому счету никакого отношения друг к другу. Это привело к трагедии Флорентийского собора 1439 года и столь многих других «уний». Сегодня же мы открываем для себя других как серьезных партнеров, и ударение ныне ставится на *встрече*, на этом *открытии*. Мы, так сказать, собираем информацию друг о друге, информацию, которую мы не имели раньше, когда довольствовались определенным, но неверным мнением друг о друге.

Но с религиозной точки зрения это лишь предварительная, хотя и необходимая, стадия плюрализма. Это в то же время и «отрицательная» стадия в том смысле, что она просто устраняет насилие, страх, подозрительность и все то, что в течение многих веков отравляло отношения между группами людей, религиями и т.д. И, мне думается, в таком понимании плюрализма все люди могут найти общий язык. Даже наиболее негативно настроенные православные христиане согласятся с тем, что знание о другом или признание его как другого не есть еще капитуляция перед релятивизмом или компромиссом.

Однако после решения этой первой проблемы сразу же возникает вторая и основная. От прагматического оправдания плюрализма мы переходим к его религиозному осмыслению, то есть в область религиозных убеждений. И здесь позиция православных христиан схожа, мне кажется, с их позицией в экуменическом движении. Разрешите мне пояснить это на примере. Несколько лет назад на встрече Всемирного Совета Церквей в Торонто много времени было уделено обсуждению вопроса, очень раздражавшего многих протестантов. Как могут отдельные Церкви, оставаясь членами Всемирного Совета Церквей, утверждать, что каждая из них — единственно истинная Церковь? Разве членство в ВСЦ не предполагает, что они должны признавать некоторую долю экклезиологического релятивизма и потому менять свое мнение о самих себе? И тут произошло событие исторической важности для Совета Церквей и, может быть, вообще для плюрализма: на этот вопрос ответ был сформулирован «антиномично», то есть, другими словами, утверждение собственной истинности, столь существенное для Православия, было признано столь же существенным для всей экуменической ситуации как напряжение, которое нельзя снять путем сведения к релятивизму.

Это решение, я считаю, относится ко всей проблеме плюрализма. Плюрализм может быть положительным явлением, только если он сохранит в себе трагическое измерение, если он не признает религиозное разделение мира как самоочевидную норму и, наконец, если он не откажется от постоянного «соотнесения» с истиной, а истина в том, что та жажда, то стремление к конечному всеобъемлющему и совершенному единству присуща (или должна быть присущей) самому естеству человека. Отсутствие этого единства делает любой плюрализм печальным явлением и не позволяет свести его к терпимым и вежливым отношениям, в рамках которых мы привычно провозглашаем и в то же время отвергаем наше истинное единство.

Таким образом, нам следует подходить к плюрализму с двух сторон. Прагматически мы должны принять его, поскольку на сегодня это единственная защита от хаоса и фанатизма. В то же время мы должны отвергнуть его как окончательное решение — как единственное решение для создания «взрослого» общества. Ибо если такая «взрослость» означает печальную и циничную капитуляцию перед релятивизмом и поверхностностью, если она искореняет из человеческого сердца мечту о полном единении в Боге, то она не стоит нашего времени и наших усилий. Главный вопрос заключается в том, являются плюрализм и релятивизм одним и тем же явлением или нет. Другими словами: означает ли плюрализм взаимное признание на основе безразличия? Возможно ли единство только в рамках минимальной догмы, минимального согласия в мнениях о природе человека, природе жизни, цели человеческого существования и т.д.? Есть ли это тот «общий знаменатель», который позволяет всем и каждому свободно сохранять свою «культурную идентичность»?

Мне кажется, то, что я назвал выше первой стадией плюрализма, «прагматическим» плюрализмом, имеет ценность только в том случае, если может дать нам твердую основу для понимания и серьезного исследования того, что нас разделяет. Именно здесь решающему испытанию подвергнутся истинная зрелость плю-

ралистического общества и истинная ценность плюрализма. Если в рамках плюрализма мы не можем встретиться друг с другом лицом к лицу, с полной честностью и не скрывая своих убеждений, если, другими словами, в рамках плюрализма мы не можем отнестись друг к другу с полной серьезностью, тогда, мне думается, соловьевская карикатура на плюрализм приобретает убедительность. Я всегда ощущал, что если я кого-то действительно люблю — католика ли, протестанта или иудея, если в своей любви я отношусь к нему с полной серьезностью, единственно «настоящее», что я могу сделать, это сказать ему: «Послушай, давай запремся в комнате на тысячу лет — ибо столько времени мы были разъединены — и обсудим по-настоящему главную проблему». И что тогда случится? Ничего, если мы сразу ограничим свой разговор взаимными извинениями и выражениями уважения и останемся на уровне экуменических банальностей. Но что-то может произойти — и мы не знаем еще что, если в этот разговор мы вложим все наше существо, всю нашу убежденность и всю нашу любовь. Но я боюсь, что современное понимание плюрализма склоняется к чему-то абсолютно иному. «Давайте не будет говорить об этих вещах, они разделяют. Давайте говорить о том, что нас объединяет. Давайте избегать острых тем».

Таким образом, последний и самый важный вопрос о плюрализме таков: не должны ли мы, религиозные люди, именно потому, что мы являемся частью плюралистического общества, хотим мы того или нет, начать продвигаться от первой стадии плюрализма, которая уже наступила, хотя бы теоретически, ко второй, то есть к более глубокому рассмотрению проблемы, соотнося ее с видением человека и мира, которое мы унаследовали в наших традициях, и к встрече друг с другом на этой глубине?

Быть может, настало уже время внести в обсуждение плюралистического общества настоящий религиозный огонь и убеждение, наполнить то, что сегодня только *форма*, осмысленным *содержанием*.

ПРАВОСЛАВНЫЙ МИР: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ*

1

Несмотря на экуменические контакты христианского Востока и христианского Запада, насчитывающие уже более полувека, несмотря на официально признанный их «диалог», я склонен думать, что западным христианам по-прежнему очень трудно понять Православие — не столько догматические определения и учение Восточной Церкви, сколько то основное миропонимание и тот опыт, что стоят за ними, образуя их живой, «экзистенциальный» контекст. То же самое, безусловно, можно сказать и об отношении православных христиан к западному опыту, но с одной существенной оговоркой. В то время как «Запад» — если понимать под этим термином некие интеллектуальные категории, определенный этнический и культурный склад — так или иначе стал универсальным понятием, опыт христианского «Востока» отнюдь не является бесспорным достоянием западной цивилизации и до сих пор остается в глазах западного человека чем-то чуждым и весьма экзотическим. Эта неспособность Запада постичь что бы то ни было «православное», не сводя его к своим, то есть западным, категориям, не выражая его в своих понятиях и (что бывает всего чаще) не искажая его внутреннего смысла, является для нас, православных христиан, одним из самых болезненных аспектов экуменических встреч.

Я начал с этого печального наблюдения не только потому, что искренность и открытость являются непременным условием всякого настоящего экуменического диалога, но и в силу того, что это главное наше затруднение нигде не выступает так отчетливо, как при обсуждении самых жгучих проблем взаимоотношений Церкви и мира, Церкви и государства, Церкви и общества. Ведь и среди православных многие усвоили типично западную дихотомию «веры и благочестия», с одной стороны, и «жизни и деятельности» — с другой, — в наивном убеждении, что все спорные моменты экуменизма лежат в догматической плоскости, тогда как область «жизни» или «практического» христианства не сулит им никаких серьезных затруднений. Уверенный в глубокой ошибочности и поверхностности этого взгляда, я, тем не менее, хорошо понимаю, как трудно объяснить, почему недавние заявления по этим вопросам и II Ватиканского собора, и ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Упсале, и богословов «секулярного христианства»,

---

* Лекция, прочитанная в 1968 г. в университете г. Вилланова, шт. Пенсильвания. Опубликована в сборнике: Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Св.-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод Ю.С. Терентьева.

несмотря на всю их несхожесть и некоторые вполне приемлемые для нас суждения, в целом принадлежат направлению, которое глубоко чуждо православному сознанию и едва ли имеет что-нибудь общее с православным опытом.

Наше затруднение усугубляется еще одним обстоятельством, в котором западный христианин склонен видеть дополнительный признак несостоятельности Православия. Он может спросить, и, пожалуй, не без оснований: «А следует ли считать случайностью, что 90% православных христиан в настоящее время живут в тоталитарных, атеистических и непримиримо антихристианских обществах? Не проявляется ли здесь несостоятельность православного отношения к миру? И можно ли в таком случае говорить о каком бы то ни было вкладе Православия в напряженные поиски новых (или обновленных) форм христианского действия в мире и вовлеченности в мир?»

Объяснить православный опыт, равно как и дать ответ на все эти вопросы, нелегко. И все же такой ответ необходим — и не ради «апологии» Православия, а потому, что в нем может раскрыться иная перспектива, иной ряд ценностей, которые, надо думать, все еще имеют некоторое касательство к проблемам, волнующим всех современных христиан. Именно сейчас, когда кризис всех христианских «устоев» достиг небывалого масштаба, а преодоление его требует поистине титанических усилий, в том числе переосмысления и переоценки многих, вчера еще бесспорных, суждений, православное видение мира и государства (равно как и восприятие их Православной Церковью) могло бы оказаться плодотворным.

2

Все историки, вероятно, согласятся с тем, что долгая и чаще трагическая, чем идиллическая, история взаимоотношений Церкви и государства имела три основных этапа: открытый и острый конфликт вначале, затем примирение, переросшее в органический союз Церкви и христианского государства, и, наконец, уже в нашу, «постхристианскую» эпоху — разрыв, который привел либо к более или менее мирному и легальному взаиморазмежеванию, либо к новой серии кофликтов. И хотя эти этапы в основных чертах оказались общими и для Востока, и для Запада, их оценки здесь и там, равно как и их «переживание», без сомнения, глубоко различны. Вот почему нашей первой задачей будет краткая характеристика восточного опыта — в той мере, в какой он отличен от западного.

О конфликте ранней Церкви и Римской империи написано столько, что вряд ли есть нужда в подробном пересказе событий. И все же один аспект этой темы, связанный не с фактами, а с их интерпретацией, настоятельно требует нашего внимания, ибо от него в конечном счете зависит понимание всей истории и самых основ взаимоотношения Церкви и внешнего мира. «Неприятие» Империи первыми христианами нередко связывалось с их эсхатологическим мировоззрением, с ожиданием близкого пришествия. Согласно этому взгляду, именно православная эсхатология сформировала «мироотрицающий» облик Церкви, удерживая ее от всякого участия и активного действия в мире. И наоборот, последующее прими-

рение с миром, государством, обществом и культурой и новое позитивное отношение к ним приписываются радикальному перевороту в христианском мировоззрении, постепенному его освобождению от эсхатологической одержимости ранней эпохи.

На мой взгляд, это мнение неверно по двум причинам. Неверно, во-первых, отождествление раннехристианской эсхатологии с обычным «мироотрицанием» и, во-вторых, утверждение, что эсхатология эта должна быть отброшена (что фактически произошло) или по крайней мере радикально преобразована в «позитивное» христианское отношение к миру и его важнейшим элементам — государству, культуре и т.п. Камень преткновения здесь само понятие эсхатологии — столь же популярное, сколь и превратно толкуемое. На мой взгляд, в современном богословии нет области более запутанной, чем область эсхатологии. Это объясняется — хотя и не оправдывается — тем, что христианское богословие с течением времени утратило свое эсхатологическое измерение. Разумеется, все школьные руководства по богословию всегда включали в себя главу (или на худой конец приложение), озаглавленную «De novissimis» («О последних временах»), содержащую всевозможную информацию о конце света и о том, что за ним последует. Чего там нельзя найти — это эсхатологии в качестве особого измерения и, так сказать, коэффициента всего богословствования в целом, который определяет христианскую веру как ее постоянный живой стимул и движущая сила. И вот, когда сперва историки, а затем и богословы заново открыли для себя громадную роль эсхатологии в мировоззрении первых христиан, они либо отбросили ее как всецело «минувшее», как некий преходящий феноменологический признак древней Церкви, не имеющий никакого значения для нашего «научного» богословия, либо принялись перетолковывать и «транспонировать» ее согласно своему пониманию современных «нужд». Отсюда и парадокс нынешней ситуации: все как будто признают громадную важность эсхатологии — и для древности, и для нашего времени, но никак не могут согласиться относительно того, чем она была для Церкви в прошлом и чем должна быть сегодня. Ответ на этот ключевой вопрос, даже самый поверхностный, явно выходит за рамки настоящей статьи. Но постольку, поскольку он в огромной степени определяет наш подход к проблеме «Церковь и мир», необходимо хотя бы вкратце определить роль эсхатологии в формировании восточного опыта.

Сразу же замечу, что эсхатология, в свете которой ранняя Церковь рассматривала и оценивала все сущее в мире, — это отнюдь не негативный, а глубоко позитивный опыт, не отрицание мира, а специфический способ его рассмотрения и переживания. Ибо основное ее содержание и область «соотнесения» — не мир, а Царство Божие; она не столько «против мира», сколько в «преддверии Царства» — и в этом ее отличие от эсхатологии последующих времен. Царство Божие — возвещенное, пришедшее и дарованное Христом и во Христе — лежит в основе веры первых христиан, и не только как то, чему еще предстоит быть, но как уже *пришедшее, ставшее настоящим и имеющее быть в конце*. Оно пришло во Христе, в Его воплощении, смерти, Воскресении, восхождении на Небеса и в том, что явилось итогом этих событий, — в сошествии Святого Духа в «последний и великий»

день Пятидесятницы. Оно пришло теперь и пребывает в Церкви, в «экклесии» — собрании тех, кто, умерев во Христе через Крещение, отныне будет «ходить в обновленной жизни»[1], участвовать в «радости и мире Духа Святого»[2], возлежать за Трапезой Христовой в Его Царстве. И оно же будет в конце, когда Христос, исполнив Свои обетования, «наполнит Собою все»[3].

Итак, вся вера и жизнь ранней Церкви пронизаны опытом Царства Божия, а не просто доктриной о последних временах, — опытом, в центре которого находится самоосуществление Церкви в Евхаристии, Дне Господнем, и этот опыт дает нам ключ к раннехристианскому восприятию мира и его «компонентов» — времени, природы, общества, государства и пр. — и тем самым объясняет антиномичность этого восприятия, где решительное «да» миру сопряжено с не менее решительным «нет». В свете Царства мир раскрывается и переживается, с одной стороны, как сущий при конце — и не только потому, что уже явлено и возвещено Царство, которое есть конец всех вещей, но еще и потому, что «мир сей», отвергший и предавший на смерть Христа — Жизнь и Свет всякой жизни, обрек на смерть и себя, как мир, чья краса и образ «проходят», ибо Царство Божие — «не от мира сего». Вот в чем смысл христианского «нет» миру. С первого своего дня христианство возвещает кончину мира и призывает всех верующих во Христа и жаждущих приобщиться Его Царства «умереть с Ним», дабы истинная их жизнь была «сокрыта со Христом в Боге»[4]. Но, с другой стороны, оно возвещает и искупление и спасение мира во Христе. Это значит, что для верующих во Христа и соединившихся с Ним тот же мир — его время и материя, его жизнь и самая смерть — становится «средством» приобщения к Царству Божию, Таинством, то есть образом Его явления и пребывания среди людей. «Все — ваше, а вы Христовы»[5]. И здесь — христианское «да» миру, ликующее подтверждение того, что «небеса и земля исполнены Славы Божией».

В свое время я пытался показать[6], как антиномическое сопряжение «да» и «нет» образовало самую основу, первоначальный строй христианской литургии и в частности то, каким образом «День Господень», или, по выражению Отцов, «первый и восьмой», — чисто христианское установление, с самого начала далекий от того, чтобы служить простым замещением еврейской субботы (каковое значение приписано ему позднейшим благочестием), включил все человеческое время в перспективу Царства, претворил его в восхождение к «невечернему дню» и тем самым наполнил каждый его миг смыслом и ответственностью; каким образом Евхаристия, изначально являясь Таинством Царства, Таинством Христовой *парусии* (то есть Его пришествия и пребывания с нами), относит весь Космос к эсхатологической полноте, — иными словами, показать, что основоположный литур-

---

[1] Рим. 6:4. — *Прим. сост.*

[2] См.: Рим. 14:17. — *Прим. сост.*

[3] См.: Еф. 1:23; 4:10. — *Прим. сост.*

[4] Кол. 3:3. — *Прим. сост.*

[5] Ср.: Лк. 15:31 и 1 Кор. 3:23. — *Прим. сост.*

[6] См. мое «Введение в литургическое богословие». [Introduction to Liturgical Theology. St. Vladimir's Seminary Press., Crestwood, NY, 1977. По-русски: Киев, 2003.]

гический опыт исхода из «мира сего» (Христос приходит «дверем заключенным»[7]) был осмыслен не в категориях спиритуалистического или апокалиптического «бегства», а как отправная точка, как истинное основание христианской миссии и действия в мире, ибо этот опыт позволяет увидеть мир во Христе. Ввиду невозможности воспроизвести здесь весь ход моих рассуждений, осмелюсь лишь констатировать — в той мере, в какой это для меня очевидно, — что раннехристианская эсхатология, не будучи отрицанием мира, заложила основу мировоззрения, подразумевающего позитивное отношение к миру вообще и к государству в частности.

3

Разумеется, государство — всецело «от мира сего». Оно принадлежит к тому уровню реальности, который в свете Царства оказывается преходящим. Это не значит, что оно есть зло или нечто безразличное в нравственном отношении, либо враг, с которым борются, либо то, чем пренебрегают ради «духовных ценностей». Напротив, именно опыт Царства разъясняет христианам истинный смысл и ценность государства. Грехопадение означает отпадение «мира сего» от Бога и обретение им того псевдосмысла и той псевдоценности, которые по сути своей являются бесовскими, ибо диавол есть «лжец и отец лжи»[8]. Искупить мир и то, что в мире, значит включить их в перспективу Царства Божия как главной их цели и сделать проницаемыми для этого Царства, как Его знак, средство и «орудие».

Эсхатологическое мировоззрение древней Церкви никогда не было «статичным». Оно никогда не знало разделения вещей на благие и злые от природы. Все сущее есть благо по самой своей сути — как Божие творение; злым и бесовским делает его лишь удаление от Бога и превращение в идола, то есть в самоцель. Как и все в мире, государство может подпасть власти «князя мира сего» и превратиться в орудие бесовской лжи и подмены. И оно же, как и все в мире, может выполнять позитивную функцию, если его главной ценностью или пределом окажется Царство Божие. Как неотъемлемая часть «мира сего», оно несет в себе знамение конца и «Царства Божия не наследует»[9]. Но его позитивная и подлинно христианская функция состоит в осознании своего предела, в полном отказе от попыток стать самоцелью, абсолютной ценностью, — одним словом, в его подчинении себя единственной абсолютной цели — Царству Божию.

Хорошо известно, что преступление, в котором обвиняли христиан и за которое их лишали права на жизнь (*non licet vos esse* — «не должно вам быть»), с юридической точки зрения заключалось в нежелании почтить императора титулом *Kyrios* (Господь). Они не осуждали, не отрицали, не восставали против других

---

[7] Тропарь Недели Антипасхи: «Запечатану гробу, / Живот от гроба возсиял еси Христе Боже, / и *дверем заключенным*, / учеником предстал еси, / всех Воскресение: / дух правый теми обновляя нам, / по велицей Твоей милости». — *Прим. сост.*

[8] Ин. 8:44. — *Прим. сост.*

[9] См.: 1 Кор. 6:9. — *Прим. сост.*

«несовершенств» Римской империи — будь то, говоря языком современности, социальная несправедливость (рабство), колониализм (императорский — насаждавшийся в противовес сенатскому — режим провинциального управления) или империализм (экспансионистское ущемление других государств и народов). Но их протест и неизменный отказ наречь императора божественным именем «Господь» был направлен несравненно глубже, ибо в нем раз и навсегда отвергалась самозваная божественность государства, его притязания быть абсолютной ценностью, божественной «самоцелью». И потому этот протест заключал в себе не только отрицание, но и утверждение.

А утверждал он прежде всего нисхождение в мир и в историю Единого истинного Господа, Иисуса Христа. Слова одного их древнейших христианских гимнов «Ты Един Господь» по своему значению бесконечно превосходят абстрактную веру в Божественный Промысл или Божественное попечение о мире извне, на расстоянии. Они означали, что Царство Божие стало решающим фактором нашего «здесь и теперь», то есть мировой жизни и истории, что человеческая история разворачивается отныне под знаком времени, понимаемого как особая эпоха прямого Божественного вмешательства во время и жизнь. Здесь основа экклезиологии — того учения о Церкви, которое включает в свое поле зрения и ставит в особую перспективу весь Космос и всю историю.

Далее это отрицание утверждало, что и само государство подлежит ведению Единого Господа Иисуса Христа. На глубине оно отвергало «отделение» Церкви от государства — не в «институциональном», или «юридическом», плане (каковой в конечном счете только и признается на Западе), но в плане утверждения их общей перспективы, соотнесенности с одной и той же целью. Ограниченное своей принадлежностью «миру сему», государство, тем не менее, способно отражать идеал Царства, жить им и усердно служить Господу всей Вселенной. Сочинения ранних христиан поражают нас небывалой свободой и от космического, и от исторического «пессимизма». Они излучают радость, ожидание космической победы Христа. Мы не найдем в них никакого стремления ограничить Церковь чисто «духовной» сферой, отгородить ее от мира с его заботами и скорбями. Христиане, конечно, знали про себя, что они *tertium genus* («третий род»). У себя дома они были как в изгнании, а в изгнании — как дома, но не становились от этого ни индифферентными, ни «нейтральными», ни пессимистами. Ибо изгнание считалось дорогой к Царству, а Царство это явлено было не вне, а посреди мира — как его истинный смысл, искупление и спасение.

И, наконец, это христианское «отрицание» провозглашало и утверждало Истину как реальную силу и «образ присутствия» Царства в «мире сем», как критерий и неприятия, и утверждения этого мира, как источник истинного милосердия и справедливости, но прежде всего как критерий, дающий человеку способность «испытывать духов — от Бога ли они?»[10]. Вопрос Пилата (и в его лице всей Римской империи) «Что есть истина?» — действительно подразумевал различие и дистанцию между истиной и властью; кроме того, он был косвенным отрицанием

[10] 1 Ин. 4:1. — *Прим. сост.*

человеческой способности познать истину и руководствоваться ею. Отсюда — абсолютизация власти и обожествление кесаря. Вопрошая: «Что есть истина?», Пилат считал это понятие относительным и потому требовал безусловного послушания императору. «Власть есть истина» — вот смысл его требования. Христиане же утверждали в ответ, что истина есть власть. Именно таков смысл христианского мученичества, той мученической крови, потоки которой в конце концов смели самого грозного и опасного идола.

Таким образом, раннехристианская эсхатология — по крайней мере, по моему убеждению, — была не столько «отрицанием» государства, сколько фактическим утверждением основополагающих принципов будущей исторической эпохи — эпохи «христианского государства». Но утверждала она их лишь постольку, поскольку сердцевиной ее «мировоззрения» был опыт Царства Божия.

4

Совершенно иначе оценивали это «мировоззрение» западные историки и богословы, видевшие в нем лишь специфическую особенность идеологии древней общины, сменившуюся затем примирительным отношением к миру, а со временем и вовсе сгладившуюся под влиянием жизни. Это различие далеко не случайно. В нем проявилась коренная противоположность двух *видений* христианского мира, параллельно развивавшихся на Западе и Востоке. По моему убеждению, христианский Восток, если не всегда в реальности, то в теории, то есть на уровне общего видения и подхода, удержал эсхатологическую перспективу древней Церкви и поставил ее во главу своего отношения к миру, в то время как христианский Запад уже в раннюю эпоху заменил ее совсем иным видением, которое, с учетом его основного мотива и контекста, можно определить как «юридическое».

В самом деле, разве не типично для западного церковного развития, что отношения между Церковью и государством изначально мыслились, обсуждались и определялись почти исключительно в юридических, то есть правовых, терминах — как отношения между двумя *институтами*, двумя *властями*, двумя *правительствами*? И разве можно отрицать, что такие исторические явления, как борьба средневекового папства против императоров, Лютерово учение о двух царствах и новейшие теории отделения Церкви от государства при всех своих специальных отличиях принадлежат в конечном счете одному и тому же идеологическому уровню, ибо их основной предпосылкой является юридическое понимание проблемы? Более того, этот юридизм так укоренился в западном экклезиологическом сознании, что почти все историки Запада, занятые исследованием и формулировкой иных, незападных моделей церковно-государственных отношений, так или иначе сводят их к «правовым» категориям. Например, редкий из них, говоря о византийской модели, не назовет ее «цезаропапистской», видя в ней всего лишь пример подчинения священноначалия императорской власти.

В действительности же иной, незападный тип церковно-государственных отношений — и по своей природе, и по действованию отнюдь не всецело юридический — не только мог существовать, но и на самом деле существовал, будучи уко-

ренен в мировоззрении, которое мы назвали *эсхатологическим*. Мы говорим о восточном, или византийском, типе. И если первоначальный спор между Церковью и Империей был не юридическим, а «эсхатологическим» — спором не о правах и обязанностях, не о свободе совести или отправления культа, а о решающем значении для судеб мира одной Личности, одного События, одной Общины, то и последующее примирение Церкви и государства с точки зрения восточного сознания, а лучше сказать — подсознания, не могло иметь никакой иной почвы. Этой почвой оказалась «эсхатологическая преемственность», определившая, на мой взгляд, исходный пункт и область отнесения всего восточного опыта. Исторические противоречия, трагедии и неудачи этого опыта никоим образом не должны замалчиваться или умаляться. Но их нельзя понять вне породившей их почвы. Определить этот опыт хотя бы в самых общих чертах — наша следующая задача.

5

Нужно начать не с законодательных актов, а с события, заложившего духовный и психологический фундамент византийской «теократии» и ее продолжения в других православных землях, — с захватывающе эффектного обращения императора Константина.

Мы не спрашиваем, что же «на самом деле» произошло с Константином в тот таинственный полдень или как он сам осознал и впоследствии объяснил это. Уникальность и поистине решающее значение этого события в том, что византийско-христианская традиция осмыслила его как самоочевидное и достаточное основание для примирения Церкви с Империей, или, если пользоваться византийской терминологией, для их «симфонии». Одна из самых выразительных среди множества разнообразных формул этого осмысления содержится в византийском богослужении — в том «имперском» цикле праздников и молитвословий, неизменной темой которого является Константиново видение Креста и его последствия для Церкви и всей державы. Именно здесь, в усиленном подчеркивании избрания Константина «от Бога, а не от человек», видна преемственная связь византийского опыта с ранним «эсхатологическим» отношением Церкви к Империи.

«Подобно Павлу, ты был призван не от людей...» — вот что, согласно восточной традиции, стало решающим фактором обращения Константина. Он был призван Самим Христом, даже без посредства Церкви, и избран не как «человек вообще», а именно как император; поэтому избрание Константина стало поворотным моментом его судьбы как венценосца, а его признание Христа — залогом победы над врагами. Таким образом, в его лице и сама Империя получила призвание принять Христа и стать Его «державой». Но это означало также, что в лице своего императора она признала своим «Господином» Господа Неба и земли и оказалась под державой Его Царства. Так, от начала союз Церкви и государства основывался не на «договоре», сделке или соглашении, не на детальном определении взаимных прав и обязанностей, а на *вере*.

С Богом «не торгуются»; Бог Сам избрал Константина и на его примере показал, что Империя тоже часть Божественного «достояния». С точки зрения Церкви,

этот акт веры, устанавливающий новое отношение к Империи, не только никоим образом не противоречил старому, но был прямым его развитием. Противопоставляя себя Империи, Церковь делала это не по политическим или социальным мотивам, не из верности какой-то особой концепции государства, но лишь во имя Христа, Которого Бог поставил Господом всякой твари. Другими словами, она противостояла бесовскому злоупотреблению государством со стороны «князя мира сего», и самый ее отказ признать императора «Господом» подразумевал, как мы сказали выше, позитивное отношение к государству, веру в то, что Мессия может быть принят «всем домом Израилевым». Окруженная греко-римским миром, Церковь никогда не расставалась с надеждой увидеть этот мир верующим во Христа и Его Царство. Интересно, что ереси, с которыми она постоянно воевала, возникли отнюдь не из безудержно-оптимистического мировоззрения, — то были ереси дуализма, докетизма, эскапизма, словом — всех разновидностей пессимизма.

Обращение Константина и радостно-доверительное отношение Церкви к этому событию не было ни отступлением от веры, ни изменой ее эсхатологическому содержанию. Используя ныне забытый или искаженный, но совершенно незаменимый и органичный в языке древней Церкви термин, можно сказать, что обращение императора и Империи было актом «экзорцизма». Сила Креста — главного оружия Церкви против демонов — освобождала Империю от власти «князя века сего». Сокрушая идолов, Крест делал Империю «открытой» для Царства, давал ей силу служить Царству и быть его орудием. Но Империя при этом (что необходимо помнить) нимало не трансформировалась в Царство Божие. Раннехристианская эсхатология, имея опыт Царства Божия как имманентного фактора в жизни «мира сего», всегда утверждала абсолютную трансцендентность этого Царства. В «мире сем» постоянно присутствует мир, который «грядет», но какая-либо трансформация или «эволюция» первого в последний немыслима.

Лучшим свидетельством тому, что это различие переживалось во всей своей силе и позже, является крещение самого Константина, последовавшее лишь на смертном одре, примерно через двадцать пять лет после обращения. Его смерть, пришедшаяся на день Пятидесятницы, стала кончиной не императора, а неофита, облеченного в белую крещальную одежду. Позже такое же символическое значение приобрело пострижение в монахи его преемников в их предсмертный час. Империя могла быть «христианской», то есть служить Царству, видеть в нем свою высшую ценность, но не могла сама стать Царством, которое хоть и присутствует в «мире сем», но в своем трансцендентном значении — как суд, цель и полнота — всегда остается Царством «не от мира сего».

6

Все сказанное необходимо иметь в виду для уразумения смысла византийской «симфонии». Каковы бы ни были мотивы Константиновой политики в отношении Церкви — а они, без сомнения, менялись и усложнялись в зависимости от вариаций имперского государственного интереса и были весьма многообразны, — Церковь, как мы уже заметили, не требовала ни формально-юридических гаран-

тий, ни соглашений, но с радостью вручила себя попечению и покровительству того, кто от Самого Христа был избран и поставлен слугой Его Царства.

Следует объяснить, почему я использую здесь слово «вручила». Без сомнения, верно, что византийская Церковь пожертвовала своей «независимостью» — в юридическом значении этого термина. В административно-институциональном отношении она действительно слилась с Империей, дабы вкупе с ней образовать один государственно-церковный организм, и признала за императором право управлять ею. Говоря языком канонического права, «административная структура Церкви» соответствовала теперь имперской, что фактически означало довольно значительную трансформацию церковных институтов на всех уровнях — локальном, региональном и «вселенском». Проанализировать эту трансформацию здесь нет возможности, но, конечно, дело не ограничилось изменением терминологии (о котором говорит появление в церковно-языковом обиходе таких сугубо гражданских терминов, как «диоцез», «епархия», «экзархат» и т.д.). Блестящее возвышение дотоле безвестного епископа Константинопольского до положения «вселенского» (то есть «имперского») первоиерарха II Вселенский собор недвусмысленно оправдывал тем, что кафедра его «пребывает во граде царя и синклита». Лишь император мог созывать вселенские соборы; он издавал распоряжения, касавшиеся церковной дисциплины и благосостояния Церкви; он назначал епископов, и формула такого назначения вошла даже в чин епископской хиротонии.

Примеры такой «капитуляции» Церкви можно умножать сколько угодно, и все они окажутся в глазах западных историков надежным доказательством византийского «цезаропапизма», то есть полного порабощения Церкви государством и утраты ею своей «независимости». На самом деле здесь ясно видна зависимость их самих от юридической концепции церковно-государственных отношений, не позволяющей верно оценить смысл византийского варианта этих отношений, увидеть его в собственном свете, то есть в согласии с его собственными предпосылками. Они не сознают, что для византийской Церкви — именно вследствие ее эсхатологического миропонимания, позволявшего ей принять обращение Константина, — проблема отношений с Империей лежала совсем в иной плоскости, в которой она, Церковь, — можно утверждать это со всей объективностью — не только сохраняла то, в чем сама видела свою независимость, но (обратимся еще раз к западной терминологии) фактически «доминировала» над Империей.

Чтобы объяснить это, сделаем примечание экклезиологического характера. Одной из причин частого непонимания и превратного истолкования Западом византийской «симфонии» всегда было его удивительное незнание православного богословия вообще и православной экклезиологии, то есть учения о Церкви, в частности. Для нас очень важно понять различие между западным и восточным подходом к институциональному, или юрисдикционному, аспекту бытия Церкви. В то время как на Западе этот аспект в течение долгого времени — и по причинам, о которых здесь нет времени распространяться, — заслонял собою всю экклезиологию, на Востоке он не только никогда не считался центральным, но и самый подход к нему был совершенно иным. Здесь Церковь изначально рассматрива-

лась не как «власть» или «юрисдикция», но как сакраментальный организм, назначение и цель которого — являть, провозвещать и сообщать Царство Божие как Истину, Благодать и Богообщение и в этом исполнять себя, Церковь, как Тело Христово и Храм Святого Духа. Церковь — это, несомненно, и «учреждение», но по природе своей не *юридическое*, а *сакраментальное*.

Иными словами, Церковь-учреждение существует лишь для того, чтобы служить восхождению Церкви от «мира сего» к миру «грядущему» — служить в качестве символа, постоянно наполняющегося живым содержанием, в качестве «средства» всегда быть тем, что она есть. Однако, имея существенное значение для Церкви как *символ* и *таинство*, учреждение не может отождествляться с Церковью. Как учреждение Церковь принадлежит «миру сему»; как «исполнение» она — от «мира грядущего». Но это совсем не значит, что исполнение и учреждение в Церкви разделены, ибо учреждение всемерно способствует тому, чтобы исполнение стало возможным и «грядущее» явилось бы как «сущее». И как исполнение невозможно без учреждения, так и учреждение всем смыслом своим обязано тому, что оно исполняет. И потому видимая, организационная структура Церкви — епископат, канонический строй и пр. — есть структура не власти, а *присутствия*. Она существует затем, чтобы гарантировать полноту этого присутствия и его непрерывность в пространстве и времени, его «тождество себе» всегда и всюду. И, наконец, отсюда следует (и это нужно особенно подчеркнуть), что Церковь не ищет в этом мире никакой власти и не имеет никаких «земных» интересов, за которые ей подобало бы бороться. Ей принадлежит весь мир, всякое творение, ибо они принадлежат Христу, Господу всей твари, и составляют, таким образом, объект ее миссии. Но она не обладает ими как своей «собственностью», ибо ее миссия лишь в том, чтобы являть и «представлять», то есть делать присутствующим в этом мире Царство «не от мира сего», ради которого «те, кто имеет, должны быть как не имеющие»[11].

Итак, с восточнохристианской точки зрения отношение Церкви к миру по самой природе своей не могло быть юридическим и, следовательно, выраженным в юридических терминах. В видимой же, институциональной Церкви могут быть и по необходимости бывают «юридические лица» — епархии, приходы, монастыри и пр. Но, как таковые, они «от мира сего» и в соответствии с их отношением к государству или обществу живут по земным законам и принципам — постольку, поскольку это не мешает Церкви выполнять главную ее миссию. Если Церковь «пребывает» в нехристианском государстве, она, как мы знаем, не требует для себя ничего, кроме возможности «быть собой», то есть проповедовать и исповедовать Христа, Единого Господа, и Его Царство, нести спасение всем и всюду. Но если это государство христианское, то есть по определению приемлющее ее «шкалу ценностей», ее эсхатологическую веру, то ничто не мешает Церкви возложить на него управление ее земной жизнью, заботу и попечение о ее повседневных нуждах. И эти позиции не противоречат друг другу как укорененные в одной и той же «эсхатологической» экклезиологии, в одном и том же опыте Церкви.

---

[11] Ср.: 1 Кор. 7:29–31. — *Прим. сост.*

В свете этого разъяснения можно понять, почему основой церковно-государственных отношений в Византии был не юридический принцип, а идея *истины*. В юридическом отношении Церковь (еще раз повторим) действительно «вручила» себя государству и не добивалась от него какой бы то ни было «независимости». Но — и в этом «но» вся суть дела! — единственным и непреложным условием такого «вручения» было приятие Империей веры Церкви, то есть «общего» с Церковью видения Бога, мира и истории — того видения, которое мы и назвали *истиной*. Это была истина, выраженная в вероучительных формулах, в сакраментальном строе церковной жизни, в богослужении и — последний по счету, но не по значению признак, о котором мы еще скажем подробнее, — в той свободе оставить ради Царства человеческий социум «мира сего», которая дана каждому христианину и гарантирует Церкви реальную независимость и возможность выполнять свою миссию.

До тех пор пока Империя признавала над собой суд Христов и рассматривала себя в единственно важной для Церкви перспективе — перспективе Царства Божия, Церковь не видела причин требовать от нее какой-либо «юридической» независимости и охотно отдавала бразды церковного управления и церковной политики в руки императора. Печься о Церкви, служить ее земным «прибежищем» — вот в чем видели на Востоке главное призвание христианской Империи и признак того, что она и в самом деле христианская.

Уникальная и подлинно ключевая роль такого осмысления истины в церковно-государственных отношениях совершенно выпадает из поля зрения западных историков с их идеей византийского «цезаропапизма». Можно без всякого преувеличения сказать, что «капитуляция» Церкви не только была обусловлена верностью Империи истине, но и сама в свою очередь обусловила «победу» Церкви и даже «капитуляцию» Империи перед ней. Всякий раз, когда государство «налагало руку» на истину, пытаясь приспособить ее к своим политическим нуждам, Церковь — по крайней мере в лице лучших ее представителей — возвышала протестующий глас, а при необходимости и запечатлевала свое несогласие с властью свидетельством крови. И в конечном итоге именно Империя, а не Церковь «капитулировала», приняв условия и требования последней.

С этой точки зрения великие догматические споры — от арианского до иконоборческого, почти непрерывно возмущавшие жизнь Византии с IV по IX век, можно рассматривать как перманентный кризис церковно-государственных отношений и одновременно как постепенное очищение византийской «симфонии», усиление и углубление того видения христианской Империи, которое было усвоено Церковью после обращения Константина. И на этом уровне творилась подлинная история Церкви, выражалось ее подлинное сознание — и не церковным большинством (всегда слабым), не епископами и клириками, всегда готовыми на компромисс с государством ради временных выгод и привилегий, но такими мужами, как Афанасий Александрийский, три великих Каппадокийца, Иоанн Златоуст, Максим Исповедник и многие, многие другие. И, что важнее всего, именно их *martyria* (свидетельство) в конце концов восторжествовала; именно они были канонизированы как носители православного духа не только Церковью, но и Им-

перией; именно их «истина» в конце концов победила и была принята всем византийским миром.

Подтверждением того, что усилия этих мучеников и исповедников не пропали даром, что византийское сознание медленно, но верно освобождалось от языческой раздвоенности предшествующих веков, — словом, подтверждением того, что Церковь последовательно проводила свое видение, свою идею христианского государства, может служить законодательство Византии. Ни кодекс Феодосия, ни кодекс Юстиниана не свободны от идей и категорий древнеязыческой «теократии». Воспринятое и покровительствуемое государством христианство оставалось в его глазах «онтологически» подчиненным Империи, как символ и орудие ее «победы», как божественная санкция ее существования. С чисто правовой точки зрения христианская религия заняла место прежнего государственного язычества, и даже Сам Христос мыслился в этом контексте чуть ли не «служителем» Империи. Но с IX века, судя и по документу под названием «Эпанагога», и по более поздней иконографии императоров, положение существенно изменилось. Сохранились изображения, где сам василевс, преклоняя колени перед Христом Пантократором, повергал к Его стопам посвященную Ему державу. Империя — по крайней мере на официально-знаковом уровне — знала лишь одну цель и одну обязанность: служить Христу и быть Его «обиталищем». Разумеется, эта победа — результат долгой борьбы за истину, плод христианского мученичества, устранившего былую раздвоенность языческой «теократии» и «экзорцировавшего» ее нечистые элементы. Сама концепция «Православия», ставшая к концу ранневизантийской эпохи определяющим элементом общественного сознания и в силу этого основой всех византийских «законоуложений», фактически была прямым результататом этой долгой борьбы и наиболее прочным ее итогом.

Все сказанное выше относится, конечно, к области общего видения и теории. В реальной жизни теория не раз терпела неудачу и слишком часто предавалась. Здесь незачем вспоминать историю этих неудач, которую мы найдем в любой книге по византологии. Я не ставил своей задачей ни апологию, ни «идеализацию» Византии. Всякий, кто знаком с любой из моих работ, должен признать, что я далек от какой бы то ни было подобной идеализации. Главная же моя мысль заключается в следующем. Видеть в истории византийского христианства всего лишь частный случай «цезаропапизма» и сводить ее к простой «капитуляции» Церкви перед государством — значит не только исказить самоочевидную историческую истину, но и окончательно закрыть для себя перспективу, позволяющую почувствовать дух и психологический «настрой» того общества и того мира, который на протяжении всего своего более чем тысячелетнего существования был христианским не только в теории, но и по сути.

7

Мы говорили о «теории». Обратимся теперь к «сути». В каком смысле и до какой степени она может быть названа «христианской»? Ответ зависит от того, что мы разумеем под словом «христианский», поскольку именно различное его

понимание вызывает раскол в сердцах и умах современных христиан. И потому единственно объективный подход предполагает оценку византийского общества и его опыта в свете их собственных критериев и предпосылок, после чего мы можем задаться вопросом, насколько прочной и ценной оказалась та или другая сторона этого опыта.

Как мы видели, термин «христианская» в применении к Империи означал для византийца, что она приняла известную «истину», вполне определенное видение мира и истории. В том, что Империя и в самом деле приняла это видение, мы уже могли убедиться. Но возникает и другой вопрос: прилагала ли она это видение к жизни и жила ли в согласии с ним? И где доказательство, что православная интерпретация обращения Константина — не наивно-благочестивый домысел и что Церковь не стала жертвой обмана со стороны ее партнера по «симфонии»?

В поисках доказательства обратимся к явлению, которое имело для восточного «опыта» государства столь же решающее значение, как и обращение первого христианского императора. Таким явлением было *монашество*, точнее, его место и функция в византийском мировоззрении, усвоенные им едва ли не с первых шагов. Здесь, как и применительно к обращению Константина, речь пойдет не о содержании монашеской духовности как таковой, а о том, каким образом монашеский идеал был воспринят византийской традицией.

Все более или менее «радикальные» теории происхождения монашества, выдвинутые либеральными историками XIX века, можно считать устаревшими и опровергнутыми. В последнее время авторы нескольких первоклассных исследований выявили несомненную внутреннюю связь раннего монашеского идеала с духовным укладом первоначальной Церкви. Для нас наиболее существенно то, что эта связь выражала единое эсхатологическое мировоззрение, единую веру, сконцентрированную в опыте, чаянии и предвосхищении Царства Божия. Разница была в «ситуации», не в «сути». Ранняя христианская община, как отметил К. Хойсси[12], на фоне языческого окружения, в котором она жила, сама во многих отношениях выглядела «монашеской». Чтобы выйти из мира, не было нужды покидать его физически. Что же касается монашеских «исхода» и «отшельничества» IV–V веков, то в них нужно видеть реакцию все того же христианского максимализма на духовную опасность, каковую таило в себе «примирение» Церкви с миром, и прежде всего на самую реальную угрозу номинализации и «облегчения» христианской жизни. Необходимо отметить — как одно из основных измерений всего восточного «опыта» — почти парадоксальное приятие монашества Империей, а Империи — монашеством.

С другой стороны, монашество при всем своем максимализме и отрешенности от мира не осуждало и не отрицало самый принцип «христианизации» мира, начатый обращением Константина. Напротив, монахи, ведя духовную брань, «оставляли мир» в известном смысле ради самого же христианского мира, чтобы сохранить «мартирию», то есть свидетельство о Царстве Божием, которым этот мир спасен. «Что Церковь? В каком состоянии Империя?» — вот первые вопросы,

[12] Хойсси, Карл (1877–1961), протестантский богослов и историк Церкви. — *Прим. сост.*

которые преподобная Мария Египетская, величайшая героиня византийской духовной письменности, задает монаху, встретившемуся ей в пустыне после сорока лет полного уединения. И это вовсе не риторические вопросы. В отличие от некоторых быстро сошедших с исторической сцены радикальных и квазиманихейских течений, классической монашеской традиции совершенно чужд всякий утопизм, милленниаризм и тому подобные сектантские умонастроения; ничем не напоминает она и более поздние секты, с фанатическим упорством отвергающие государство. Вчитываясь в тексты, впоследствии запечатлевшие эту традицию (например, византийское «Добротолюбие»), не устаешь поражаться ее взвешенности, свободе от всякого рода передержек или «радикализма». Мир, от которого отреклись монашествующие, это то, от чего должен отречься всякий христианин — и монах и мирянин, ибо он, этот мир, в нынешнем своем состоянии есть самоцель, «идол», заявляющий свои права на всего человека. В основе отречения лежала все та же изначально-христианская антиномия: в мире, но не от мира. И, однако, это отречение, эта постоянная борьба нацелены не против «плоти и крови» мира, но против сил тьмы, разлучивших творение с Творцом. Они суть орудия освобождения и восстановления, а не отрицания или разрушения. Каждый, кто всерьез изучал восточнохристианскую мистику, отмечает ее позитивный, радостный и, так сказать, «космический» дух — тот самый дух, что всего лишь столетие назад так дивно просиял в простом русском монахе, преподобном Серафиме Саровском. И вот этот-то дух, эта «радость и мир о Духе Святом» на протяжении веков привлекали в монастыри многие миллионы паломников, жаждавших еще «в мире сем» вкусить неизреченной красоты и благ «мира грядущего». Таким образом, монашество находилось в преемственной связи с тем же эсхатологическим мировоззрением, носителями которого были апостол Павел и первые христиане, боровшиеся против обожествления государства, но вместе с тем молившиеся об императоре и о «предержащих властях».

Еще показательнее отношение к монашеству самой Империи и олицетворяемого ей общества. Народившийся вслед за обращением Константина христианский мир не только не отверг монашеское движение, но, как ни странно, сделал монашеский идеал, монашескую «шкалу ценностей» центром всей своей жизни и самосознания. В самом деле, «пустыня», прежде считавшаяся безлюдной окраиной «обитаемого мира», в виде бесчисленных монастырей и обителей внедряется в деловые кварталы крупнейших городов и с тех пор служит местом духовного окормления и поощрения к подвигу. Монахи-пустынножители стали «героями» всего общества, а их *vitae* (жития) — «бестселлерами» византийской народной литературы. Монастырское богослужение, монастырское благочестие насытили и преобразили всю литургическую жизнь той Церкви, которая — можно без преувеличения сказать — «вручила» себя монашеству, как в свое время (хотя и в ином смысле) Империи.

Таким образом, монашество было «канонизировано» государственно-церковным организмом как органическая часть и выражение истины, лежавшей, как мы уже видели, в самом основании византийской «симфонии». И нет, наверное, лучшего подтверждения этому факту, чем символическое пострижение в монахи

находившихся на пороге смерти византийских императоров. Этот обычай раскрывает истинную иерархию ценностей, принятую Империей, ее всецелую подчиненность трансцендентному Царству Божию — тому Царству, которого она, сама будучи от «мира сего», не наследовала, но чьим орудием и служительницей в этом мире имела возможность быть, — Царству, требовавшему от своих наследников решительного оставления всего «земного».

Мое настойчивое стремление видеть в монашестве важнейшее обнаружение византийского мира как мира христианского может показаться странным и недостаточно обоснованным. Но мысль, которую я пытаюсь при этом выразить, очень проста. Это «приятие» монашества Империей означало в действительности признание высшей *свободы* человека — разумеется, не в сегодняшнем формальном значении этого слова, но в смысле трансцендентности человеческого удела и призвания, принадлежности человека Богу и Царству Божию, а не чему бы то ни было «от мира сего». Не случайно императоры-иконоборцы — провозвестники секулярной государственности и культуры — восставали не только и не столько против иконопочитания, но едва ли не в первую очередь против монашества. Они хорошо сознавали, что его влияние в христианском обществе направлено именно на утверждение трансцендентной свободы человека от государства, на сохранение эсхатологического взгляда на мир, который только и делает мир христианским. Иконоборцы потерпели поражение — как и все, кто хотел перевернуть традиционную «иерархию ценностей» христианского Востока. Вот почему мы можем сказать, что Империя, несмотря на бесчисленные ее неудачи, жила в согласии с девизом, начертанным по приказу Юстиниана на престоле константинопольской Софии: «Твоя от Твоих Тебе приносят Юстиниан и Феодора».

8

Закономерная и «естественная» поляризация Империи и «пустыни» и напряженность в их отношениях — таково должно быть адекватное определение византийского духовного мира, того контекста, который делал его христианским. И итогом этой напряженности, самым осязаемым результатом христианской *politeuma* (общности) стали цивилизация и культура, заново открываемые сегодня в их истинной глубине и значении. Эта культура при всей ее ограниченности может быть названа христианской не только по имени, но и по сути. То был плод, принесенный Церковью в «мире сем». Заметим, что интерес Запада к византийской цивилизации имеет сравнительно недавнее происхождение, ибо слишком затянувшийся там период культурно-психологического эгоцентризма мешал разглядеть в ней не просто экзотический и даже по-своему пленительный мир, но и нечто иное. И лишь сегодня, благодаря усилиям небольшой группы византологов, различные аспекты византийского опыта — искусство, общественная мысль, социальная и политическая организация и т. п. — начинают исподволь проникать в западную науку. Несмотря на полную невозможность предложить здесь даже самый поверхностный очерк или анализ этой культуры, хотелось бы все же выделить три ее аспекта, прямо связанные с нашей темой.

Выше я уже говорил об особой концепции *истины* как краеугольном камне теории и практики церковно-государственных отношений в Византии. Но эта концепция — не простой набор сухих ученых формулировок или «символических» текстов. Она пронизывала собой всю жизнь византийского общества, составляя ее сущностно-христианский «коэффициент». Не случайно византийский период церковной истории совпадает с эпохой Отцов — уникальной и поистине непревзойденной попыткой человеческого «логоса» войти в «Логос Истины» и при содействии (синергии) благодати обрести «богоприличные» слова. То, что с чисто формальной точки зрения виделось как синтез Афин и Иерусалима, эллинизма и христианства, на более глубоком уровне означало постепенную и творческую трансформацию самого человеческого разума, созидание новых фундаментальных форм мышления — и не только для богословия (в узко-специальном значении этого слова), но и для всего интеллектуального поприща человека в целом. Для византийского сознания христианство было откровением не только Божественной Истины, но и «соответствия» ей самого человека, — откровением его онтологической способности воспринять, познать, усвоить эту Истину и претворить ее в жизнь. Великие богословские споры эпохи Отцов никогда не были «абстрактными» и чисто «интеллектуальными», но всегда — *сотериологическими* и *экзистенциальными* в самом высоком значении этих определений, ибо они затрагивали природу человека, смысл его жизни и цель его *praxis* (деятельности).

Экзистенциальный характер отеческого богословия, его убежденность в том, что Истина всегда есть Жизнь, отсутствие в нем всякого деления на «теоретическое» и «практическое» — все это не худо бы вспомнить в наши дни, когда многие христиане поклоняются «практике» как некоей самоценности, не имеющей никакого отношения к «теории», то есть к всестороннему видению Бога, человека и мира. Когда православные богословы нашего времени настаивают на «возврате к Отцам» (и этот призыв по большей части звучит как глас вопиющего в пустыне), они зовут именно к такому видению, а не к повторению формул, произвольно выхваченных из святоотеческого контекста. Вслед за Отцами они утверждают, что «все это» в конечном итоге зависит от истины, то есть от знания, осмысленного как жизнь и преображение. Современному человеку — даже христианину — бесконечные византийские споры об *enhypostaton* (во-существлении) или о двух волях и двух энергиях во Христе могут казаться классическим примером «неактуальности». Но именно в этих спорах, в стремлении «усвоить» великую Богочеловеческую тайну православный Восток видел корни и предпосылки подлинно христианского «гуманизма» и миросозерцания. И, возможно, считать это бесполезным с точки зрения наших сегодняшних проблем и нужд грузом — величайшая опасность для современного христианства.

Следующий аспект, тесно связанный с первым, но вместе с тем имеющий самостоятельное значение, предполагает запечатление, воплощение все той же истины как красоты — иначе говоря, *литургическое* выражение византийской цивилизации. Но «литургия» здесь означает больше, чем богослужение или культ как таковые. Она поистине путь жизни, где «сакральное» и «мирское» неразлучны и вся жизнь мыслится как продолжение, «развитие» того, что было явлено и

сообщено в литургии. Ибо подлинная цель богослужения в том, чтобы являть Царство Божие, приобщать человека небесной Красоте, Истине и Благу, дабы его жизнь, сколь возможно, протекала в свете этого уникального опыта. Всякий, кто посетит константинопольскую Софию даже в нынешнем, «кенотическом» ее облике, может прикоснуться к тому опыту и видению, из которых она возникла и которые призвана была сообщать. Это и в самом деле то *Небо на земле*, то Присутствие, что превосходит всякий человеческий опыт и все человеческие категории, относит их к Себе, раскрывает мир как Космос, где небо и земля воистину исполнены божественной славы. Пасхальный, доксологический, «преображающий» и вместе с тем глубоко покаянный характер византийской литургии, которая как бы втягивает в себя храмовую архитектуру и песнопения, время, пространство и движение и имеет целью включить в свой ритм и сферу всего человека, а через него и весь мир, — все это делает ее больше, чем «культом». Это — опыт «мира грядущего», явленного в «мире сем». Он объемлет все творение целиком — вещество, звук, цвет — и преображает его в таинственном *восхождении* и *вознесении* во славу присутствия Божия.

Покидая храм, православные христиане поют: «Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго», — и, по замыслу, именно в этом свете, в этом приобщении Духу нам надлежит воздействовать и на самую жизнь, преображая ее, по слову русского религиозного мыслителя, в «литургию за стенами храма». Именно потому, что в тайне литургии нам впервые дано было увидеть *новое* творение и приобщиться ему, мы и можем стать служителями этой тайны в «мире сем». Взирая с точки зрения восточного «опыта» на современный литургический хаос, на непонимание самой природы и назначения христианской литургии, хочется сказать, что не литургию нужно «приспосабливать» к миру, но, напротив, сам мир должен быть заново открыт в этом уникальном литургическом опыте — в его свете, истине, красоте и силе, и открыт как место, «приспособленное» для христианского действия.

И, наконец, третий аспект византийско-христианской культуры следует назвать *аскетическим*. Человеческий грех и отчуждение от Бога как коренной недуг «мира сего», узкий путь спасения — вот основные компоненты религиозного опыта, определявшие многие стороны жизни византийского общества. Это было, как я уже сказал, «монашеское» общество — в том смысле, что монашеский идеал воспринимался им как самоочевидная норма и критерий христианской жизни. Отмеченный нами доксологический характер богопочитания не только не исключает, но, наоборот, подразумевает как предварительное условие глубоко покаянный его акцент: «Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду вонь»[13]. Но было бы ошибкой видеть в аскетическом и покаянном настроении проявление страха и пессимизма. Мы правильно поймем этот аспект, подходя к нему с точки зрения главной цели христианской аскезы, то есть соот-

[13] Экзапостиларий первых трех дней Страстной седмицы: «Чертог твой вижду Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду вонь: просвети одеяние души моея Светодавче, и спаси мя». — *Прим. сост*.

нося его с центральной для восточной духовности темой *теозиса* — обожения человека благодатью Духа Святого. Ибо поистине не было более высокой идеи человека, чем та, которой в конечном итоге жило и которой измеряло себя византийское общество. Аскетизм считался здесь «искусством искусств». В нем видели путь, возводящий человека к его истинной природе и призванию, к его вечному предназначению. И если современный христианин отвергает этот путь как «антигуманный» и «антиобщественный», как эскапизм (бегство от реальности), то потому лишь, что при всем своем настойчивом стремлении быть «человеком-ради-других», то есть служить «человеку» и «человечеству», он донельзя равнодушен к вопросу: а *какому* человеку и во имя *какого* его предназначения следует служить? Ведь абстрактные понятия «свобода» и «освобождение» задолго до своего превращения в расхожие словечки вошли — в очень конкретном, очень высоком и истинно «трудном» для сегодняшнего восприятия наполнении — в самое сердце целой цивилизации как обозначение ее конечного стремления и цели.

Да, в византийском обществе, которое по нашим, современным меркам было скорее авторитарным, чем демократическим, и слыхом не слыхивали ни о каких гражданских свободах и правах, в нем было много несправедливостей и жестокостей. Византия, безусловно, не решила всех своих политических, экономических, социальных и даже этнических проблем. Но это общество — если пользоваться центральным для современной интерпретации этих проблем понятием — не знало «отчуждения», и не знало именно в силу общего для всех его сочленов видения человека, человеческой природы и назначения — того видения, которое, несмотря на все несовершенства этого общества, скрепляло его в одно целое. Ибо, согласно этому видению, нет большего равенства, чем равенство призванных к «почести горнего звания». Это видение сообщалось день за днем, неделю за неделей в литургии — общем и согласном торжестве Царства Божия и человеческой причастности ему.

Всестороннее — и, увы, сильно запоздавшее! — изучение социальной структуры византийского общества, более пристальный анализ византийского законодательства, новый взгляд на византийские учреждения, — одним словом, новая оценка, основанная на достоверных выводах науки, без сомнения, покажет, что Византия — как впоследствии и другие православные государства — при всей видимой жесткости ее социальной и политической системы знала и чувство спаянности, и крепость межличностных связей, и дух человеколюбия, и постоянную открытость всецелому человеческому опыту, — словом, все то, что так редко встречается в истории человечества. Разумеется, и там богатые оставались богатыми, а бедные — еще чаще — бедными. Но в самой сердцевине византийского опыта как вдохновляющий идеал стоял образ не богача, но нищего. Простое знакомство с заупокойными песнопениями Иоанна Дамаскина и с богородичной гимнографией погружает нас в глубочайший и даже в обыденной жизни византийца никогда не иссыхавший до конца поток сострадания и участия, милосердия и братолюбия. То было, несомненно, доиндустриальное и, следовательно, «аграрное» и «примитивное» общество. Но могут ли эти характеристики обесценить *все* принципы и идеалы, на которых оно строилось, как «не соответствующие» нашим сегодняшним нуждам? Напротив,

следовало бы выяснить: а не разрушили пришедшие им на смену принципы и идеалы что-то наиглавнейшее в человеке и не они ли истинные виновники сегодняшнего его «отчуждения»? В любом случае, я глубоко убежден, что нет никаких причин пренебрегать опытом, который, как видно из всего сказанного, может оказаться и поучительным, и вдохновляющим.

9

Восточный опыт ни в коей мере не пресекся с гибелью Византийской империи в 1453 году. Он имел продолжение и творческое развитие у стран и народов, которые приняли из византийских рук христианство, а с ним и византийский «теократический» идеал. И это продолжение с особой ясностью проявилось в самосознании новых христианских наций, в котором те отождествляли себя с собственными своими Константинами, чей основополагающий опыт обращения был воспринят как дело Божественного Промысла и избрания. Первый христианский «каган» Болгарии Борис, креститель Киевской Руси Владимир, покровитель православной Сербии Савва — каждый из них в памяти своего народа остался его «отцом во Христе», живым символом его посвящения Христову делу в мире.

Мы найдем здесь и ту же философию истории, укорененную в той же «эсхатологической» перспективе, которая относит целые народы и царства к Церкви не в силу юридических «соглашений», но по общей их с ней «отнесенности» к высшему Царству. Несмотря на соблазнительную возможность объяснить большинство этих фактов «политическими мотивами», для историка наших дней куда важнее их постепенное превращение в национальный миф, их интерпретация в национальном самосознании, — словом, все то, что является решающим фактором образования души православной нации.

Турецкое завоевание положило безвременный конец теократическим мечтам южных славян, и потому самой значительной и творчески богатой главой в истории послевизантийского православного мира естественным образом стал русский опыт. Ограничимся лишь несколькими замечаниями по поводу этой главы.

Мусульманское иго, на много веков изолировавшее и лишившее свободы православный мир, толкало его на специфический путь «внеисторического» выживания, так или иначе подразумевавшего отказ от истории, которая, как мы знаем, стояла в центре византийско-теократического сознания. Чувство вселенской миссии, космического и исторического призвания Церкви, ее динамических отношений с «миром сим» и ответственности за него — все это исчезло (если не на уровне догматического знания, то по крайней мере в «психологическом» переживании), а на смену явился своеобразный внеисторический «квиетизм», в котором и православные, и инославные постепенно привыкли видеть «сущность» Православия.

Не замечая громадных политических и культурных изменений, стремительной трансформации почти всех элементов «мира сего», православные долгое время жили, а некоторые и поныне живут в призрачном, символическом и абсолютно «статичном» мире, в столь же статичной, сколь и ирреальной «Империи». Древняя эсхатология, давшая жизнь этому миру и всем своим содержанием «открытая»

для истории и Божественного действия в ней, оказалась «перевернутой», сориентированной уже не на настоящее и будущее, а на некую особую «ситуацию» в прошлом, а потому и утратившей свой смысл. Бывшие политические и церковные центры Империи — Константинополь, Александрия, Антиохия, превратившиеся в столицы нехристианских государств или в глухие восточные деревеньки, — все еще удерживают былые громкие титулы и как ни в чем не бывало отстаивают свои древние «права», словно не «преходят» и время, и естество, и самый «образ мира сего», словно Божественный замысел и Божественная воля раз и навсегда осуществились в одном-единственном обществе, одном-единственном государстве и одной-единственной культуре. Приходится признать, что православные историки и богословы, по-видимому, не вполне еще осознали всю глубину этой метаморфозы восточнохристианского сознания, трагического разрушения того, что составляло самый его стержень. Уяснить причину этой метаморфозы — значит понять уникальное значение и всю важность «русской главы».

Во всем православном мире лишь Россия избежала изоляции и исторического «кенозиса» — неизбежных следствий турецкого завоевания и господства. Ее политическая независимость и территориальный рост, с одной стороны, и падение Византии, равно как и претендовавших на ее наследие эфемерных православных «империй», с другой, порождали новое историческое сознание, выдвигали новые проблемы, формировавшие, в свою очередь, русскую культуру. И в конечном счете именно этот исторический «вызов» привел Россию к творческому переосмыслению исходного византийского опыта. Но это переосмысление вряд ли могло осуществиться без другого «вызова» — на сей раз со стороны Запада. Войти в поле зрения Церкви и ее миссии, стать предметом отнесения к ключевому «опыту» Царства Божия история могла лишь через восстановление вселенского сознания и видения, через возврат в то, что, собственно, и есть история. Насильственный и радикальный поворот России на «западный» путь при Петре Великом вынуждал русское сознание к поискам аутентичности, к решительной переоценке как «западного», так и «восточного» исторического и религиозного опытов, встретившихся теперь внутри одной культуры. И именно из этого поиска, из трагической его глубины и неотвратимо сопутствующих ему страданий шаг за шагом возникало то видение, та духовная и интеллектуальная перспектива, которая пронизывает и объединяет русскую культуру XIX века при всей пестроте и противоположности многих ее проявлений и которая определяет то, что Бердяев называл «русской идеей».

Нет единодушия ни по поводу содержания этой идеи, ни относительно ее значения для православного богословия. Исследователи русской истории и культуры, богословы и философы спорят и толкуют ее всяк на свой лад. Для одних она была творческим развитием православного сознания, для других — пагубным уходом от византийской модели. Никто, впрочем, не отрицает, что Россия в начале нынешнего столетия — накануне крушения Империи — переживала небывалый и многообещающий духовный подъем (в том числе и возрождение богословской мысли). Общее направление этого процесса ни у кого не вызывает сомнений. А направление это как раз и подразумевало синтез *эсхатологии* и *истории*,

вторичное включение «мира сего» — практической деятельности, творчества и культуры — в перспективу Царства Божия.

Как бы мы ни оценивали все известные до сих пор ответы, но поднятые этим движением проблемы, весь его пафос и целеустремленность снова возвращают нас к исходной точке христианского опыта мира с его антиномическим сопряжением «да» и «нет». Светозарная пасхальная духовность преподобного Серафима Саровского, антиномичный и профетический мир произведений Достоевского, смелые прозрения русских религиозных мыслителей, грезы русских поэтов — каждый из этих компонентов «русской идеи» можно и должно изучать, оценивать и интерпретировать порознь. Но, собранные воедино, все они безошибочно отражают и являют общее видение, ставят перед нами все те же «конечные вопросы» — о Боге и мире, о Царстве Божием и истории. В этом смысле русский духовный феномен куда ближе подлинно восточной и подлинно византийской традиции, ее эсхатологическим корням и пафосу, чем псевдоконсерватизм тех, кто мыслит мир Византии и святоотеческого богословия замкнутым, жестким и самодостаточным «миром в себе», а задачу сегодняшних христиан ограничивает механическим воспроизведением внешних форм и археологической каталогизацией. Эта преемственная связь подтверждается фактами. Именно в России после нескольких веков насильственного «вколачивания» ее в западные формы православное богословие заново обрело свои подлинные истоки: святоотеческую мысль, литургическое предание, мистический реализм, духовное созерцание. Не случайно на Востоке, как, впрочем, и на Западе, сейчас все больше и больше жаждущих и взыскующих подлинного христианского видения, в котором вечная и трансцендентная истина оказывается «созвучной» и нашему времени, находят его в этом русском «источнике».

Но как все же быть с вопросом, которым мы начали статью? Как быть с историческим крушением этого «восточного мира», его катастрофической метаморфозой в бастион атеизма и материализма, государственного тоталитаризма и подавления всякой свободы? Нет ли и впрямь какой-то изначальной ущербности в самом «мировоззрении», которым жил этот мир и которое, как мы старались показать, было его духовным стержнем? В поисках ответа мы наталкиваемся на давнее и в настоящее время, пожалуй, особенно упорное непонимание Востока Западом, как всегда коренящееся в фатальной неспособности понять восточную реальность с точки зрения иного, незападного сознания. Ведь именно Запад, а не Восток (во всяком случае, не русские), отождествляет Россию и коммунизм, Россию и советскую политическую систему и отстаивает такое отождествление как основную предпосылку всех своих контактов с коммунистическим миром. В самой России задолго до революционного взрыва он, этот взрыв, был пророчески предсказан, а затем истолкован и осмыслен как явление преимущественно западного происхождения, как результат отречения России — в лице и имперской бюрократии, и «интеллигенции» — от собственных исторических и духовных основ и как результат раболепства перед чуждыми идеями и «видениями». Именно здесь проявляется поистине непостижимая слепота Запада и всех его «экспертов» и «аналитиков». По-видимому, им не дано понять, что нет ничего более чуждого

«Востоку», чем тот психологический, интеллектуальный и эмоциональный тип личности, к которому принадлежали Ленин и Троцкий; что именно большевики явили миру самый совершенный пример оторванности от корней и традиций; что движущей силой большевизма была и остается громадная и прямо-таки иррациональная ненависть к «России». Будь эти «эксперты» получше знакомы с русским языком, они обнаружили бы, что даже «русская», с позволения сказать, речь советского официального мира глубоко отчуждена от русской культуры и звучит как топорный перевод искусственных и потому не имеющих эквивалента «западных» конструкций.

Все вышесказанное не следует понимать как попытку возложить на Запад главную ответственность за крушение России, а ее выставить невинной жертвой западного «заговора». Гибель прежней России есть следствие русского греха, и Россия должна держать за него ответ сама. Я утверждаю лишь, что это был грех *против* упомянутой нами «русской идеи», а никак не естественный ее итог или порождение. Грех же — и это необходимо понять — состоял прежде всего в некритическом усвоении «западной», а не «восточной» идеи. То было усвоение специфически западной эсхатологии, то есть эсхатологии без *eschaton*'а (ожидания мира грядущего), Царства без Царя, где человек сведен к сплошной материи, к общественно-историческим проявлениям, а его духовный и интеллектуальный горизонт замкнут «миром сим». Эта редукция человека — его непрерывно углубляющееся отчуждение от своей божественной и трансцендентной судьбы — началась на Западе со времен Ренессанса, продолжалась в эпоху Просвещения и достигла апогея в жизнерадостном утопизме XIX в., всецело проникнутом духом «мира сего». И именно эта редукция стала объектом острой критики со стороны наиболее самобытных и глубоких русских мыслителей от Чаадаева до Достоевского. С другой стороны, та же редукция всячески приветствовалась «западничающей» русской либеральной интеллигенцией. Последняя, как верно определил ее Бердяев, «совсем не политикой занята, а спасением человечества без Бога»[14], в чем и состояло всегда главное содержание западного секуляризма, засасывающего нынешних христиан Запада. Пришло время понять, что российская революция и выросший из нее лжемессианский тоталитаризм были победой западной идеи на русской почве, доведением до абсурда западной мечты, буквальным применением к России западных программ.

В том, что эта идея «имела успех» на «Востоке», а не на «Западе», в России, а не в Западной Европе, сказалось действие многих факторов, одним из которых было изначальное восприятие революции многими русскими людьми как исполнения «эсхатологических» народных чаяний и интерпретация ими «западной» идеи в «восточных» понятиях — и все это вопреки той удивительной, буквально обезоруживающей искренности, с которой сами большевики последовательно и упорно отметали подобную интерпретацию. Александр Блок, самый прославленный поэт русского Серебряного века, в своей знаменитой поэме «Двенадцать» изобразил Христа во главе отряда красногвардейцев, шагающих сквозь метель и снег, кровь и убийства. Но если в России это заблуждение сменилось скорым и трагическим прозре-

[14] См.: *Бердяев Н.А.* Размышления о русской революции. — *Прим. перев.*

нием, то на Западе — и это чрезвычайно важно! — оно сохранялось еще долго (а во многих отношениях сохраняется и по сей день), мешая разглядеть нынешнюю русскую действительность в ее истинном свете. Осознав всю глубину той духовной лжи, которую он невольно выдал за истину, Блок изнемог от отчаяния и перед смертью умолял жену уничтожить все экземпляры поэмы. Есенин и Маяковский, каждый на свой лад разделившие вину Блока, покончили с собой. В своих «Размышлениях о русской революции» Бердяев уже в 1924 г. разоблачил последнюю как совершенно чуждую русской традиции, утверждая, что Россия стала тем, чем она никогда не была прежде... Тем не менее миф о специфически «русских» (и хорошо еще, если не «православных»!) корнях и природе советской реальности остается на Западе генеральной предпосылкой всех подступов к проблеме «русского коммунизма» и самих контактов с предполагаемыми его адептами.

Основной же факт, которого в силу своего интеллектуального «априоризма» упорно не замечает Запад, есть *неприятие* советского коммунизма подавляющим большинством русского народа, а значит, и самой Россией. Непреложность этого факта, подкрепляемого множеством печатных и иных свидетельств, столь очевидна, что непробиваемая слепота Запада вызывает в памяти евангельские слова: «Если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят» (Лк.16:31). Как это ни парадоксально, но христиане Запада, торжественно и со всей свойственной им обстоятельностью готовящиеся к «диалогу» с марксистами, будут, пожалуй, горько разочарованы, узнав, что никаких «марксистов» за железным занавесом не осталось.

Вот почему надо отбросить, как явно нелепое, истолкование русской «катастрофы» в категориях того западного «опыта», который мы пытались описать выше. Судьба России — одно из явлений величайшего кризиса западной цивилизации, который не только не закончился, но лишь вступает в решающую фазу. В самой же России под обломками этого духовного крушения различается новое и творческое стремление ко второму обретению «русской идеи» вкупе с питающими и образующими ее православными истоками. Возвращение «западничающей» русской интеллигенции на свою духовную родину, начавшееся еще до революции, но ограничившееся тогда проповедью нескольких новых «пророков», ныне стало важным, хотя и всячески замалчиваемым фактором жизни России. Неопровержимым доказательством тому служит творчество Солженицына и других русских писателей, обширный поток «самиздата», вновь пробудившаяся тяга к русской религиозной мысли и множество других знамений, равно как и относящееся к реальности иного уровня — поистине чудесное, невзирая на полувековые гонения, выживание Русской Православной Церкви. Все это едва ли дает право с пренебрежением отбросить восточный опыт или назвать его «несостоятельным».

10

Одной из самых бесспорных примет наших дней нужно признать невозможность мыслить будущие судьбы человечества в категориях «христианского государства». *Секуляризация* мира, то есть разрыв его не только с Церковью, но и с религиозным мировоззрением как таковым, стала фактом, а значит, и самооче-

видной предпосылкой всякого христианского размышления и прогноза относительно этого мира.

Именно в трактовке и оценке этой секуляризации, в самой реакции на нее словом и делом христианский Запад и христианский Восток — каждый сообразно своему опыту — пришли к более или менее разным выводам. Уяснение этого различия, обмен суждениями, восстановление (если оно возможно) общего христианского видения мира и христианского действия в нем — вот что могло бы стать одной из важнейших «экуменических» задач дня.

С православной точки зрения, западных христиан все больше и больше увлекают (если не обуревают) мир, общество, история и т.п. Эта увлеченность может быть «радикальной» или «умеренной», «революционной» или «эволюционной», но все ее разновидности сходятся в убеждении, что пришло время переориентировать Церковь на мир, его нужды и проблемы. Отсюда и усвоение если не «секуляризма» как такового, то по крайней мере термина «секулярный» в качестве само собой разумеющегося и однозначного определения христианской мысли и христианского действия, внутренней мотивировки и критерия всякого христианского «обновления».

Такое единодушие — постольку, поскольку оно все больше определяет атмосферу экуменического движения, — буквально навязывается теперь и Православию, и именно здесь может возникнуть очаг новой экуменической «болезни», хотя ни «западные», ни «восточные» пока еще не осознали это в полной мере: «западные» в силу убеждения, что именно их категории, их стиль богословствования универсальны по определению; «восточные» же потому, что они за малым исключением в богословском плане безмолвны, а в экуменическом — пассивны.

Но за безмолвием и пассивностью большинства православных стоит неизбывное ощущение глубокой неправды всей этой не то увлеченности, не то одержимости (с православной же точки зрения вернее последнее) «миром» и его проблемами. Это ощущение еще не нашло адекватного выражения в богословских терминах, богословской интерпретации и обоснования. Реакция православного мира, как не раз бывало и раньше, колеблется между резким осуждением западного отношения к миру, которое искажает и затемняет православное видение, сводя его к псевдоапокалиптическому отвержению мира, и поиском компромисса, который, как всякий компромисс, лишь усугубляет противоречия. Настала пора переработать «ощущение» в более детализированную и конструктивную критику, которая немыслима без соотнесения нынешнего западного пути с восточным «опытом» во всей его целостности.

Приступая к сравнительному описанию двух «опытов», мы с самого начала определили их как *юридический* и *эсхатологический* и при этом заметили, что юридический опыт воплотился в западную модель церковно-государственных отношений в том виде, в каком она сложилась после обращения Константина и примирения Церкви с Империей. Сейчас нужно подчеркнуть, что этот юридический подход не ограничивался государством, но предполагал куда более широкое, фактически универсальное мировоззрение, которое с точки зрения «восточных» можно определить как *не-эсхатологическое*.

Средневековый западный синтез основывался на постепенном изживании раннехристианской концепции Царства Божия — разумеется, не самого термина, но его первоначального смысла, предполагающего антиномичное пребывание в «мире сем» — «мира грядущего», а вместе с тем учитывающего и заложенное в этой антиномии напряжение. Именно эта антиномичность и особая напряженность святоотеческого переживания тайны утрачиваются в западном понимании веры, в западной интуиции Бога и Творения, в богословии Таинств, в учении об освящении, в экклезиологии и сотериологии Запада. Если все прежние споры православного Востока и латинского Запада — о *filioque*, о первородном грехе, о тварной природе благодати, о сущности и энергиях, о чистилище и даже о папстве, — невзирая на мнимую их «неактуальность», перевести в экзистенциальную плоскость и рассмотреть со стороны «практической» ценности, то мы ясно увидим, что с точки зрения восточного сознания общим их знаменателем окажется западное отвержение тайны, то есть сопряжения — больше в мистическом и экзистенциальном, чем рациональном, синтезе — абсолютной трансцендентности Бога и Его реального присутствия. Но ведь эта тайна и есть тайна Царства Божия, тайна веры и благочестия Церкви, которые укоренены в опыте пребывания здесь и теперь того, что еще должно явиться; в приобщении через «мир сей» Тому, Кто всегда «в вышних»; в подлинной причастности «радости и миру в Духе Святом».

По причинам, которые мы не можем сейчас рассматривать, Запад рационализировал тайну, то есть лишил ее антиномической, или эсхатологической, глубины. Вследствие этого важнейшее для раннехристианского сознания напряжение между «нынешним» и «грядущим», «ветхим» и «новым» заместилось статичным, формальным и по существу своему вневременным различием между «естественным» и «сверхъестественным», «природой» и «благодатью». Со временем же и сама благодать, во имя окончательного утверждения абсолютной трансцендентности Бога, стала рассматриваться не как Божественное *присутствие*, а как тварное «орудие». Эсхатология, таким образом, стала всецело «футуристической», а Царство Божие — той реальностью, что лишь «грядет», но не опознается уже «теперь» как новая жизнь в Духе Святом, как реальное предвосхищение новой твари. В этом новом теологическом обрамлении «мир сей» уже не воспринимается как «переход», как «конец», который должен быть преобразован в «начало», как реальность, позволяющая прикоснуться к Царству Божию. Он, этот мир, жаждет обрести свой собственный, стабильный, чуть ли не самодостаточный смысл, имеющий, правда, Божественную санкцию (*causa prima*[15], *analogia entis*[16]), но в то же время стремящийся стать автономным объектом познания и осмысления.

---

[15] Causa prima (*лат.*) — первопричина. — *Прим. сост.*

[16] Analogia entis (*лат.* подобие бытия) — в схоластике отношение между вечным бытием Бога и преходящим бытием Его творения, которое представляет собой подобие Его сущности, причем Бог возвышается над этим подобием. Analogia entis была сформулирована на IV Латеранском соборе в 1215 г. — *Прим. сост.*

При всей своей «неотмирности» западный средневековый синтез основывался на отчуждении христианской мысли от ее эсхатологического истока, точнее, на ее собственной секуляризации.

Итак, еще до формального «освобождения» мира от гегемонии и контроля Церкви, до его «секуляризации» в узком значении слова, западный «мир» был секуляризован самой христианской мыслью. В раннехристианском мировоззрении «мир сей» не тождествен миру «секулярному». В своем отпадении и бунте против Бога он мог быть миром недугующим, достойным осуждения и умирающим; находясь во власти «князя мира сего», он мог впасть в ослепление, подвергнуться растлению и порче, но он никогда не был миром «автономным». Термин «мир сей» обозначает состояние, а не природу, творения, и именно по этой причине «мир сей» является местом эсхатологического напряжения между «ветхим» и «новым» и может быть пережит во Христе как преображенная «новая тварь». Эсхатология, таким образом, есть самый способ отношения Церкви к миру, ее присутствия и действия в нем. Отрекаясь от этой эсхатологической перспективы, Запад фактически отверг всякую возможность реальной «взаимосвязи» Церкви и мира, или, говоря богословским языком, реального освящения мира. А единственная альтернатива такой связи Церкви и мира — связь *юридическая* в самом глубоком значении этого слова, то есть такая связь, при которой обе стороны остаются онтологически чуждыми друг другу. В соответствии с этим Церковь может доминировать в мире и править им, как это было в средневековом обществе, может быть и отделена от него в законодательном порядке, как это произошло и до сих пор происходит в новейшее время. В обеих ситуациях мир как таковой остается «секулярным».

С этой точки зрения «секуляризация», начавшаяся в эпоху Ренессанса и непрерывно совершающаяся на протяжении всей «современности», была на самом деле «второй» секуляризацией, или, лучше сказать, естественным и неизбежным результатом первой. Дело в том, что мир, в котором средневековая Церковь политически и интеллектуально доминировала, был миром «секулярным». Обе ее претензии — в политическом плане быть выше государства, а в интеллектуальном — быть источником знания, превосходящего человеческий разум, — были по сути своей юридическими, то есть внешними относительно природы того общества, в котором она хотела первенствовать. Секуляризация изменила соотношение сил, но не смысл их отношения. «Мир» (то есть государство, общество, культура) все решительнее отвергал внешнее подчинение авторитету Церкви, ее высшую «юрисдикцию» над собой, но не «христианскую» идею государства, культуры и пр. Каким бы мятежным и преступным ни было это отвержение в глазах Церкви, свыкшейся с ролью носительницы божественной «власти», само по себе оно вовсе не говорило о радикальном изменении западного мировоззрения как такового. И в этой связи Реформация с ее радикально «секулярным» пониманием мира на самом деле куда ближе средневековому синтезу, чем посттридентскому католичеству с его запоздалой борьбой за власть и авторитет.

Из всего сказанного следует, что подлинная новизна духовной ситуации современного Запада заключается не в «секуляризации» (если понимать последнюю

как автономию мира от власти Церкви или даже как автономию культуры от «религиозных ценностей»). Как ни парадоксально, эта новизна состоит в усвоении (сравнительно недавнем) христианским Западом или, по крайней мере, западным богословием такой установки, которую можно назвать секулярной эсхатологией современного секулярного мира. Это и вправду новый факт, отразивший всю богословскую и экуменическую ситуацию Запада. Мы определили ее как парадоксальную, ибо западная Церковь именно во имя мирского «закона и порядка» фактически отказалась от своего эсхатологического мировоззрения, заменив его незыблемыми и абсолютными нормами и осмыслив «мир сей» как мир, заключенный в четко определенные границы с ясным и замкнутым горизонтом. Человеку же в виде награды за соблюдение, то есть ненарушение, этого «закона и порядка» обещано спасение в «мире ином». В той мере, в какой человек берег этот «закон», то есть поддерживал необходимый баланс между своим «мирским» и «религиозным» долгом, он был «в ладу» с Богом, Церковью и миром.

Такое решение не дало, однако, желанного результата. Самым ироническим, но вместе с тем, пожалуй, и трагическим зигзагом всей «христианской» истории стало странное перемещение эсхатологического мировоззрения из Церкви в светскую культуру. Именно Церковь, христианская вера «заразила» человеческий разум определенным видением и переживанием космоса и времени, материи и истории, сделала «мир» понятием и опытом, соотнесенным с Царством Божиим, а человека поставила перед своего рода «невозможной возможностью». И именно западная Церковь отвергла это видение и заменила его такой моделью мира, где не было места истории и движению, исторически уникальному и неудержимому, динамичному и беспокойному дыханию Духа. Но изгнанный из Церкви вирус этого видения не только не погиб, но мало-помалу переродился в сам дух, саму мотивацию «секуляризации», то есть освобождения мира от Церкви. Начиная от средневековых сект и всякого рода «обновлений», на протяжении всего Ренессанса и эпохи Просвещения, во времена рационализма, романтизма и социально-политических утопий идея Царства всегда стояла в центре секулярного сознания, но то было царство — и здесь корень всей трагедии! — все более отделяющееся от своего Царя и отождествляющее себя с «миром сим» как таковым. Секуляризованная эсхатология, вера в непременное осуществление всех чаяний и стремлений человечества, в «историю», «справедливость», «свободу» и другие ложные абсолюты — вот чем была и до сих пор остается секулярная вера секулярного человека, которая непостижимым образом перемалывает и преодолевает все более или менее регулярно сотрясающие ее приступы пессимизма и усталости.

Похоже, что западные христиане — католики и протестанты — не просто усвоили эту «секуляризованную эсхатологию», но приняли ее на всех ее условиях, то есть в качестве критерия христианской веры и христианского действия, в том числе и всякого «обновления» христианства, как надежное обрамление и бесспорное содержание христианской эсхатологии. После нескольких веков почти полного забвения «эсхатология» снова становится модной темой западного богословия. Однако мода эта диктуется не интересом к ранней эсхатологии, где *eschaton* — не мир, но трансцендентное Царство Божие, а поисками общего языка с секуляр-

ным миром. Даже там, где видны усилия сберечь идеал этого Царства, его осознают лишь как «горизонт надежды», а не как главную *реальность* христианского опыта. Погоня за «соответствием» духу времени, «вовлеченность» в самые невероятные попытки отыскать у Христа признаки социального или политического «радикализма», вдохновенное «переосмысление» христианства в категориях секулярных утопических идеологий — все это позволяет думать, что христианский Запад, однажды допустив «секуляризацию» мира во имя абсолютной трансцендентности Бога, готов теперь пожертвовать и «трансцендентным» содержанием христианства.

11

В свете всех предыдущих утверждений едва ли нужно говорить, что восточному христианству такая перспектива совершенно чужда. Верно, что усиливающееся порабощение Запада «секуляризованной идеологией» до сих пор не встретило согласного и внятного отзыва православных, если не считать таковым общее настроение тревоги и озабоченности. И цель настоящей статьи — хотя бы в общих чертах показать, что корни этой озабоченности не в пресловутом «безразличии» к миру и его проблемам (том самом безразличии, которое на Западе любят выводить из «литургического», «сакраментального» и «созерцательного» характера Православия), но в совершенно ином мировоззрении, ином опыте и ином видении этого мира. Мы называем его *эсхатологическим*, но отнюдь не в том смысле, какой вкладывает в это определение находящееся под сильным воздействием Запада послеотеческое богословие. Это эсхатологическое мировоззрение обретается в целостном опыте Церкви и прежде всего в ее литургическом опыте, равно как и в ее непрерывной духовной традиции. Именно здесь — подлинные истоки и живое содержание святоотеческой мысли, в отрыве от которых нельзя уяснить истинное ее значение.

Суть этого мировоззрения выражается простой формулой: целиком пребывая *в* мире, будучи в различных отношениях полезной ему, выполняя свою историческую, вселенскую и прочие функции, Церковь и каждый отдельный христианин вместе с тем должны быть совершенно *не* от мира. В этом «не» нет, однако, ничего негативного и ничего общего с бегством от мира, презрением к нему, квиетизмом и т.п., — словом, с тем, что можно назвать «спиритуалистическим» безразличием. По своему наполнению оно глубоко позитивно, ибо означает причастность Царству Божию — духовной реальности, уже возвещенной Духом Святым, данной *теперь* и вместе с тем *грядущей*. Знамением и таинством такой реальности и является Церковь, пребывающая «в этом эоне». Вне этой реальности все сущее в мире не имеет конечного смысла и ценности. Таким образом, именно то, в чем христианский активист Запада усматривает причину восточной «неотмирности», — «литургическое», «сакраментальное», «созерцательное» — и есть на самом деле главное условие всякого истинного открытия мира, источник настоящего богословия христианского действия и вовлеченности в дела мира.

Здесь совершенно неуместен вопрос о практическом значении возврата к эсхатологическому мировоззрению, то есть о том, насколько способно оно «содей-

ствовать» решению «животрепещущих» мировых проблем. Главная мысль нашего рассуждения — в том, что вне этого опыта невозможно опознать ни одно проявление подлинно христианской мысли и действия. До тех пор пока Церковь пленена миром и его идеологиями, пока она воспринимает все «проблемы» человечества в их секулярной и мирской постановке, нам не выйти из порочного круга. Прежде чем «оперировать» понятием «Царства Божия», следует очистить его от всякого «утилитаризма». И как только мы, по слову литургического гимна, «всякое ... житейское отложим попечение», мир и все его проблемы вновь откроются нам как предмет христианской любви, как поприще христианской миссии и действия.

Но по крайней мере одну мысль можно и нужно высказать. На «секуляризованную эсхатологию» современного мира христианам возможно ответить лишь новым обретением своей эсхатологии. В самом деле, не является ли исступленная приверженность христианского Запада этой «секуляризованной эсхатологии» оборотной стороной трагического непонимания и ложной интерпретации эсхатологии подлинной? Пока христиане в своем горячем стремлении к «актуальности» переносят акцент с «трансцендентного» на «имманентное», в мире усиливается жажда того, что могло бы *трансцендировать* жизнь, то есть наполнить ее высшим смыслом и содержанием. За дешевым или романтически наивным бунтом против «систем» и «истеблишмента», за риторикой «революции» и «освобождения» стоит не только глубокая тоска по абсолюту, но и тяга к причастности и реальному обладанию им. А за «юридическим» проглядывает тоска человека наших дней по «эсхатологическому», то есть по Царству Божию. Но разве не мы «видехом свет истинный», разве не мы «прияхом Духа Небеснаго»? И кто, кроме Церкви, может насытить эту жажду, наречь Царя и провозгласить Царство?

О ЦЕЛИ ЖИЗНИ*

О чем бы люди ни спорили — по существу, конечно, серьезно, — они в конце концов ищут ответа на вопрос: в чем смысл жизни, для чего мы живем? Вопрос этот и составляет, в конечном итоге, тему *культуры*, то есть совокупности исканий, творчества, «рефлексии» человечества на самого себя, в отличие от «обывательской» жизни, состоящей главным образом в поисках своеобразного забвения.

Действительно, хотим ли мы этого или не хотим, центральным фактом человеческого сознания, опыта и подсознания является знание человека о своей смертности. «Я умру» — по существу это единственное безошибочное утверждение, какое я могу произнести. Все остальное, в том числе и то, что произойдет со мною через пять минут, — покрыто мраком неизвестности. Но вот этот основной факт неизбежного конца — ясен и очевиден. Поэтому есть, конечно, доля правды в утверждениях, например, антирелигиозной пропаганды, что религия питается страхом смерти, невыносимостью для человека этого непонятного, но неизбежного конца. Только к этому нужно прибавить, что не одна религия, а в каком-то смысле вся культура, все системы «ценностей» тоже питаются этим же самым сознанием и знанием о смерти.

Можно сказать, что детство человека кончается в тот момент, когда он осознает свою смертность. Ребенок этого не знает и не сознает. И поэтому у него есть возможность полного, беспримесного счастья, счастья, не знающего о своей мимолетности. Взрослый же человек — и это относится ко всем эпохам, ко всем культурам — сознательно или подсознательно определяется сознанием своей смертности. Для него вопрос, что значит эта жизнь, которая *кончится*, приобретает решающее значение. И на последней глубине все то, что он делает, является попыткой так или иначе преодолеть бессмысленность, ужас, неизбежность этой обреченности.

Пушкин сказал: «Нет, *весь* я не умру»[1], — и так же, пусть по-другому, хочет сказать каждый человек. И поэтому всякое изучение человека, человеческого общества, человеческой культуры, которое не принимает во внимание этой, можно сказать, трагической глубины, трагического измерения культуры, исканий, творчества, — всякое такое изучение неполно, половинчато и, в конечном счете, ложно.

---

* Вестник РСХД, № 91–92. Париж, 1969.

[1] Из стихотворения «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...»: «Нет, весь я не умру — душа в заветной лире / Мой прах переживет и тленья убежит...». — *Прим. сост.*

Ибо, повторяю, совсем не только одна религия говорит о смерти, пытается ее объяснить и с ней примирить человека. То же самое делает, например, и любая так называемая «идеология». Поскольку смысл и назначение идеологии — раскрывать человеку цель его жизни и деятельности, она тоже ищет, прежде всего, того, чтобы человек примирился со своей смертной судьбой и нашел оправдание своего кратковременного существования.

Нам говорят, например, что вред религии в том, что, перенося центр тяжести на иной, загробный мир, она отрывает человека от заботы об этом мире, делает его равнодушным к этой жизни. Но ведь совершенно то же самое можно сказать, например, и о марксистской идеологии, которая цель человеческой жизни полагает в усилиях, направленных на идеальное общество будущего. Ведь это идеальное будущее — тоже своего рода другой и даже «загробный» мир, поскольку те, кто его строит и ради него сейчас умирает, — сами-то его не знают и в нем не участвуют.

Если религия, во имя будущего, призывает отказаться от многого в настоящем, то этого же требует и всякая идеология, направленная на какие-то идеальные ценности в будущем. Французский неверующий писатель Марсель Пруст буквально довел себя до смерти теми нечеловеческими усилиями, которые он делал, чтобы закончить свой знаменитый роман «В поисках утраченного времени». И для него этот роман означал преодоление своей смерти, то есть бессмертие в творчестве. Поэтому спор, вечный спор идет не о загробном мире, не о том, есть ли он или его нет, а о том, в чем человек видит свое последнее назначение и — еще проще — как преодолевает он бессмыслицу смерти.

Спор идет о реальности, о действенности того *идеала*, которым человек живет и для которого он готов отдать свою жизнь. Ибо то, ради чего человек готов отдать даже жизнь, и есть то, что для него преодолевает бессмыслицу смерти. А это значит, что человек *религиозен* по существу. И если он отказывается от религии трансцендентного, то есть надмирного, Бога, то он необходимо принимает религию имманентного Бога, имя которому может быть Социализм, История, Культура, все что угодно. И тут, и там мы имеем проекцию человеческой жизни в какой-то идеал, в идеальное будущее, опытом, каждодневностью нам не «данное». И тут, и там, иными словами, мы имеем веру, и только вера, каков бы ни был ее объект, по слову Евангелия, «двигает горами».

Давно пора понять, что материализм, например, — тоже вера, ибо сказать: «Материализм построит идеальное общество» — значит высказать априорное, религиозное суждение. Объекты веры могут быть разными, но вера как движение человеческого сознания — та же самая. Поэтому в мире идет спор не между верой и неверием, а между разными верами. Те же, кто «ни во что не верит», — просто оппортунисты, ловкачи и обыватели, в конечном итоге выпадающие из сферы человеческой нравственности.

Особенность нашей эпохи не в том, что она менее религиозна, чем другие, ибо это неправда, а в том, что она, в отличие от других религиозных эпох, лишена единого объекта веры, единой системы религиозных ценностей, которые были бы безоговорочно приняты всеми. Наша эпоха, как это ни звучит странно, — это

эпоха новой религиозной войны, ибо в ней сталкиваются разные религиозные идеалы, разные понимания смысла человеческой жизни. Прежние религиозные войны решались огнем и мечом. И мы знаем, что это решение провалилось. В наше время оно невозможно, ибо если что-нибудь можно считать доказанным, так это как раз полную невозможность истребить или замолчать идеи. Превосходство идеи над силой есть, собственно, потрясающее «открытие» нового времени. Поэтому если сталкиваются на последней глубине разные теории о смысле и цели человеческой жизни, подлинный и свободный спор между ними все равно окажется единственным полем сражения, и победит в этом сражении тот ответ, который сумеет обнять собой всю бесконечную глубину человеческого искания, человеческой жажды. Так именно, по Евангелию: «Ищите, и обрящете... Стучите, и вам отворят...»[2].

---

[2] См.: Мф. 7:7. — *Прим. сост.*

БОГОСЛУЖЕНИЕ В СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК*

Tout est ailleurs[1].
Julien Green

1

Сама постановка рядом — для их соотнесения — понятий «богослужение (богопочитание)» и «секулярный век» предполагает, что мы хорошо понимаем каждое из них и ту реальность, которая за ними стоит, и поэтому будем строить наши рассуждения на твердой основе. Но так ли это? Я начинаю свой доклад с вопроса, поскольку убежден, что, несмотря на всеобщий интерес к «семантике», существует большая неясность относительно точного значения понятий, которые мы собираемся обсуждать.

Не только среди христиан в целом, но даже среди православных нет единого понимания, общей системы представлений в отношении и богослужения, и секуляризма, а тем более проблемы их соотношения. Мой доклад, главным образом, является попыткой не столько решить проблему, сколько прояснить ее и сделать это, по возможности, в рамках православного учения. Мне кажется, что православные в обсуждении злободневных проблем слишком легко заимствуют их западные формулировки, как будто они не понимают, что в православной традиции существует прежде всего возможность, а значит, и необходимость «переформулировки» этих проблем, помещения их в контекст, отсутствие или искажение которого в западном сознании могли послужить причиной такого количества современных «тупиков». И, по-моему, эта задача нигде так не насущна, как в кругу проблем, связанных с секуляризмом, а точнее — с нашим так называемым секулярным веком.

2

Секуляризм за последние годы анализировали, описывали и определяли всевозможными способами, но, насколько мне известно, ни один из них не акцентирует момент, который я считаю принципиальным и который как ничто другое раскрывает истинную природу секуляризма и, следовательно, может задать нашему исследованию нужное направление.

---

* Перевод с английского Елизаветы Гиппиус. Опубликовано в журнале «Православная община». 1995 г., № 27. Доклад был прочитан на VIII Генеральной ассамблее СИНДЕСМОСа 20 июля 1971 г. в Греческом колледже в Бруклайне, шт. Массачусетс. Впервые опубликован в St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 16, № 1, 1972. При редактуре использован черновик автора, написанный по-русски.

[1] «Все иное». Жюльен Грин. — *Прим. сост.*

Секуляризм, на мой взгляд, — это прежде всего отрицание богопочитания, богослужения. Подчеркиваю: отрицание не существования Бога, не какой-либо трансцендентной реальности и, следовательно, не той или иной религии. Если секуляризм, с точки зрения богословия, является ересью, то в основном это ересь по отношению к человеку. Это отрицание человека как существа поклоняющегося Богу — homo adorans, того, для кого поклонение — это основной акт, который одновременно определяет его человеческую природу и формирует ее. Это принципиальное онтологическое и эпистемологическое отрицание слов, которые, цитируя древнее определение Предания, «всегда, всюду и для всех» знаменуют предстояние, то есть слов, определяющих истинную «эпифанию» человеческих отношений к Богу, к миру и к себе самому: «Достойно и праведно Тя пети, Тя благословити, Тя хвалити, Тя благодарити, Тебе поклонятися на всяком месте владычествия Твоего...».

Конечно, такое определение секуляризма нуждается в пояснениях, так как очевидно, что оно сегодня не может быть принято многими, кто сознательно или бессознательно сводит христианство к интеллектуальным («будущее веры») или социоэтическим («христианское служение миру») категориям и поэтому думает, что можно не только приспособить друг к другу, но даже установить глубокую гармонию между «секулярным веком», с одной стороны, и богослужением, с другой. Если сторонники того, что по существу является принятием христианством секуляризма, правы, тогда от нас требуется только найти способ сделать богослужение более приемлемым, более «значимым» для секулярного мировоззрения современного человека. И таково, действительно, направление, которого сегодня придерживаются большинство реформаторов богослужения. Они стремятся найти такие формы и содержание богослужения, которые отвечали бы нуждам и чаяниям человека с секулярным сознанием или, лучше сказать, секуляризму как таковому, потому что, еще раз подчеркну, секуляризм ни в коей мере не то же самое, что атеизм, и, как это ни парадоксально, в нем всегда можно было увидеть особое стремление к «литургическому» самовыражению. Однако если мое определение верно, то это исследование теряет всякий смысл и упирается в тупик. Тогда в самой теме — богослужение в секулярный век — обнаруживается внутреннее противоречие, которое требует пересмотра всей проблемы и ее полной переформулировки.

3

Чтобы доказать, что мое определение секуляризма (отрицание богослужения) правильно, я должен остановиться на двух моментах. Один касается богослужения: необходимо показать, что истинное представление о богослужении заключает в себе идею об определенном отношении человека не только к Богу, но и к миру. Другой связан с секуляризмом: нужно доказать, что секуляризм эксплицитно или имплицитно отрицает именно эту идею богослужения.

Сначала рассмотрим богослужение. Парадоксален, но и, как мне кажется, довольно показателен для современного состояния нашего богословия тот факт,

что основное «доказательство» здесь мы находим не у богословов, а в «науке о религии» — в этой истории и феноменологии религий, чье научное изучение форм и содержания богослужения практически игнорируется богословами. Уже на стадии формирования «наука о религии», будучи еще в плену антихристианских предубеждений, знала о природе и смысле богослужения больше, чем богословы, которые сводили таинства к категориям «формы» и «материи», «причинности» и «действительности», фактически исключая литургическую традицию из своих богословских построений.

Однако совершенно очевидно, что если богослужение вообще и христианское богослужение в частности рассматривать в свете этой на сегодня методологически зрелой феноменологии религии, то мы должны будем признать, что принцип, который лежит в их основе и определяет их развитие, — это сакраментальный характер мира и места человека в мире.

«Сакраментальный» здесь означает, что глубинная и изначальная интуиция, которая не только находит свое выражение в богослужении, но благодаря которой все богослужение действительно есть «phenomenon» (букв. «являющееся») — действие и переживание, — эта интуиция говорит человеку, что мир как Вселенная в целом или как жизнь в ее развитии в историческом времени есть Богоявление, означает Его откровение, присутствие и силу. Иными словами, она не только «утверждает» идею Бога как рационально приемлемую причину собственного существования, но свидетельствует о Нем и сама по себе есть основное средство знания Бога и общения с Ним, и в этом состоит ее истинная природа и конечное предназначение. Но тогда богослужение — это воистину существенный акт, и человек действительно является существом поклоняющимся, потому что только в богослужении он имеет источник и возможность получения того знания, которое является причастием, и того причастия, которое исполнено совершенного знания — знания Бога и потому знания мира, причастия Богу и потому всему сущему. Итак, само понятие поклонения, служения Богу основано на интуиции и опыте мира как откровения о Боге, и мир в богослужении выявляется в своей истинной сущности как «sacrament» (таинство).

А надо ли напоминать об этих вещах, таких очевидных, таких «само собой разумеющихся», что они почти не упоминаются в наших высоконаучных эпистемологиях и полностью игнорируются в дискуссиях о «герменевтике», но от которых непосредственно зависит само наше существование как Церкви, как нового творения, как народа Божьего и храма Духа Святого? Нам нужны вода и елей, хлеб и вино, чтобы входить в общение с Богом и познавать его. В то же время — и это следует если не из современных богословских трудов, то из самого богослужения — именно это причастие Богу посредством вещества обнаруживает истинное значение вещества, то есть самого мира. Мы можем служить только во времени, но именно служение в конечном счете не только открывает смысл времени, но поистине обновляет его. Не может быть богослужения без участия тела, без слов и молчания, света и темноты, движения и покоя, но только в богослужении и благодаря ему все эти проявления человека в его отношении к миру получают свое конечное осмысление, обретая высший и глубинный смысл.

Таким образом, понятие «сакраментальный» означает, что для мира быть средством поклонения и благодарения — это не что-то случайное, а то, что раскрывает его смысл, восстанавливает его суть и исполняет его предназначение. Именно «естественная сакраментальность» мира, находящая свое выражение в богослужении, и делает последнее существенным действием человека, основой и источником его жизни и деятельности как человека. Будучи эпифанией (откровением) Бога, богослужение есть поэтому и эпифания мира; будучи общением с Богом, только оно есть истинное общение с миром; будучи знанием Бога, оно являет вершину человеческого знания.

4

Прежде чем перейти к следующему моменту — секуляризму как отрицанию богослужения — необходимо сделать одно замечание. Я упомянул ранее «науку о религии» потому, что она предлагает, на своем уровне понимания и в соответствии со своей методологией, именно такое истолкование природы и смысла не только христианского богослужения, но богослужения «вообще», богослужения как изначального и универсального явления. Христианский богослов, однако, должен, по-моему, признать, что это особенно верно по отношению к христианской литургии, уникальность которой определяется ее происхождением из веры в Воплощение, из великой и всеобъемлющей мистерии «Слово стало плотью». Для нас очень важно помнить, что уникальность, новизна христианского богослужения состоит не в том, что оно не имеет никакой преемственной связи с богослужением «вообще», как пытались доказать некоторые не в меру усердные апологеты, в то время как «наука о религии» просто сводила христианство и его богослужение к языческим культовым мистериям, а в том, что во Христе эта истинная преемственность достигается, получает свой высший и поистине новый смысл, с тем чтобы действительно привести все «естественное» богослужение к завершению. Христос есть исполнение богослужения как поклонения и молитвы, благодарения и жертвы, причастия и познания, потому что Он — высшая и окончательная «эпифания» служащего Богу человека, полнота проявления и присутствия Бога посредством этого мира. Он — истинное и совершенное Таинство, потому что Он есть воплощение неотъемлемой «сакраментальности» мира.

Если, однако, эта «преемственная связь» христианского богослужения со всем человеческим богослужением содержит в себе равно неотъемлемый принцип «*разрыва*», если христианское богослужение, будучи завершением и окончанием всего богослужения, является в то же время *началом* радикально *нового* богослужения, то это происходит вовсе не из-за какой-либо онтологической невозможности для мира быть Таинством Христа. Нет, это происходит потому, что мир не принял Христа, убив Его, и, совершив это, отверг свое «осуществление» и свое предназначение. Поэтому, если в основе христианского богослужения лежит Воплощение, истинное его содержание всегда — Крест и Воскресение. Через них новая жизнь во Христе, воплотившемся Господе, «сокрыта со Христом в Боге» и становится жизнью «не от мира сего». Мир, который отверг Христа, должен сам уме-

реть в человеке, чтобы снова стать средством общения и участия в той жизни, которая воссияла из гроба, в Царстве, которое «не от мира сего» и которое, на языке сего мира, наступает незаметно. И тогда хлеб и вино — пища, вещество, самый символ этого мира и потому содержание нашего «приношения» (prosphora) Богу — для того, чтобы быть претворенными в Тело и Кровь Христовы и стать причастием Его Царству, должны в анафоре быть вознесены, отделены от этого мира. И только когда Церковь в Евхаристии оставляет этот мир и восходит к Престолу Христа в Его Царствии, она видит и возвещает, что небо и земля полны славы Бога, «наполняющего Собой все сущее». И еще раз отмечу, что этот «разрыв», это видение всего сущего внове становится возможным прежде всего потому, что в его основе лежит преемственность, а не отрицание, потому что Дух Святой «все обновляет», а не «творит вновь». Христианское богослужение — всегда *воспоминание* Христа «во плоти», и именно поэтому оно также может быть памятью, то есть ожиданием и предвосхищением, Его Царствия. И именно потому, что литургия Церкви космична, то есть предполагает сотворение всего во Христе, всегда исторична, то есть предполагает во Христе все времена, она также и эсхатологична, то есть в ней мы становимся истинными участниками грядущего Царствия.

Таково содержание идеи отношения человека к миру, заключенной в истинном представлении о богослужении. Богослужение по определению и действию — это реальность с космическим, историческим и эсхатологическим измерениями и поэтому является не просто выражением «благочестия», но всеобъемлющим «мировоззрением». И те немногие, кто взял на себя труд изучения богослужения как такового и христианского богослужения в частности, наверняка согласятся, что по крайней мере на историческом и феноменологическом уровнях такое понимание богослужения подтверждается объективно. Поэтому если сегодня люди называют богослужением действия и проекты, не имеющие в действительности с этим пониманием ничего общего, то связано это с глубоким семантическим заблуждением, типичным для нашего путаного века.

5

Перейдем ко второму положению. Секуляризм, как я уже говорил, это прежде всего отрицание богослужения. В самом деле, если верно то, что мы сказали о богослужении, то не так же ли верно и то, что секуляризм состоит в отрицании, явном или неявном, именно той идеи о мире и человеке, выразить и передать которую и является целью богослужения? Более того, это отрицание лежит в самой основе секуляризма, является его внутренним критерием. Однако, как я уже сказал, секуляризм — это ни в коем случае не то же самое, что атеизм. Современный секулярист весьма часто принимает идею Бога. Но в то же время он настойчиво отрицает именно сакраментальность человека и мира. Секулярист считает, что мир в себе самом содержит свой смысл и принципы познания и действия. Он может приписывать Богу смысл и происхождение мира и законов, которые им управляют, он даже может спокойно признать возможность Боже-

ственного вмешательства в существование мира. Он может верить в жизнь после смерти и в бессмертие души. Он может связывать с Богом свои стремления к высшему, например к справедливому обществу, свободе и равенству всех людей. Другими словами, он может «относить» свой секуляризм к Богу и делать его «религиозным» — включать его в экклезиологические программы и экуменические проекты, делать темой церковных соборов и предметом исследования в «богословии». Все это ничего не меняет в его принципиально секулярном понимании человека и мира, мира, понятого, прочувствованного и действующего на основе своих собственных внутренних установок, ради собственной внутренней цели. Это ничего не меняет в его фундаментальном отвержении «эпифании» — изначальной интуиции, что все в этом мире и сам мир не только имеют *где-нибудь вовне* причину и законы своего существования, но *сами* являются выражением и присутствием этого *где-нибудь вовне* и что это и есть воистину жизнь их жизни, так что все не имеющее связи с «эпифанией» — только тьма, бессмыслица и смерть.

И нигде эта суть секуляризма как отрицания богослужения не раскрыта лучше, чем в его отношении именно к богослужению, потому что, как это ни парадоксально, секулярист в каком-то смысле просто одержим проблемой богослужения. Масонство — высшая точка религиозного секуляризма на Западе — почти целиком состоит из весьма развитой, насыщенной «символизмом» церемонии. Современный проповедник идеи «мирского града» Харви Кокс[2] счел необходимым вслед за своим первым бестселлером написать книгу об отправлении церковной службы. Эта тема сегодня и в самом деле в большой моде. Причины этого на первый взгляд необычного явления очень просты. Они не только не опровергают, но, наоборот, подтверждают мою точку зрения. С одной стороны, это явление доказывает, что человек, какова бы ни была степень его секуляризма или атеизма, остается по природе существом «участвующим в богослужении», вечно тоскующим по ритуалам и обрядам, вне зависимости от того, насколько пустой и искусственный эрзац ему предлагается. С другой стороны, показывая неспособность секуляризма создать истинное богослужение, это явление выявляет первичную и трагическую несовместимость секуляризма с сущностью христианского мировоззрения.

Эта неспособность видна прежде всего в самом подходе секуляризма к богослужению, в его наивном убеждении, что богослужение, как и все остальное на свете, может быть рассудочным построением, результатом планирования, «обмена мнениями» и дискуссий. Довольно типичный пример этого — очень модные сейчас дискуссии о новых символах, как будто символы могут быть, образно говоря, «произведены», созданы путем коллективных обсуждений. Все дело в

---

[2] Кокс, Харви (р. 1929) – американский протестантский теолог, профессор теологии Гарвардского университета, с 1956 г. баптистский пастор. Известность ему принесла книга «Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте» (1965), переведенная на многие языки (в том числе на русский, опубликована в Москве в 1995 г. в издательстве «Восточная литература»). В этой книге Кокс последовательно истолковывает секуляризацию как законное дитя библейской религии и как результат действия христианской Вести в истории. — *Прим. сост.*

том, что секулярист органически не в состоянии видеть в символах что-либо кроме «аудио-визуальных средств» для передачи идей. Прошлой зимой группа студентов и преподавателей из одной очень известной семинарии посвятила целый семинар «работе» над «литургией», сосредоточенной на следующих «темах»: S.S.T.[3], экология и наводнение в Пакистане. Конечно, с самыми добрыми намерениями. Проблема в том, что они ошибочно считают, что традиционное богослужение не может иметь ничего общего с этими темами и ему нечего о них сказать и что если какая-то тема не звучит на литургии или даже не поставлена в ее центр, то она находится вне духовного воздействия литургической практики. Современный секулярист очень любит такие понятия, как «символизм», «таинство», «преображение», «служба» — весь набор культовой терминологии. Однако он не понимает, что как раз то, как он ими пользуется, говорит о смерти символа и распаде таинства. И не понимает он этого потому, что, отвергая «сакраментальность» мира и человека, он сводит видимые символы только к чистым иллюстрациям идей и концепций, каковыми они ни в коем случае не являются. Не может быть церковной службы идеям или концепциям, будь то «мир», «справедливость» или даже «Бог». Евхаристия — это не символ дружбы, единения или любого другого состояния, как бы желательно оно ни было. Пост, конечно, «символичен»: он всегда выражает, проявляет и осуществляет Церковь как ожидание, он сам есть это ожидание и приготовление. Превратить его в «символ» политического или идеологического утверждения, использовать его для того, что не является его «целью», думать, что литургические символы можно использовать произвольно, — означает смерть богослужения, несмотря на очевидный успех и популярность этих опытов.

Каждому, кто хоть однажды пережил опыт подлинного богослужения, сразу становится ясно, что все это только эрзац, заменитель. Он знает, что секулярист-ское богослужение «на тему дня» просто несовместимо с истинной сущностью богослужения. И именно здесь, в этом полном литургическом провале, плачевные результаты которого мы только начинаем замечать, особенно видна религиозная пустота и, не побоюсь сказать, абсолютно антихристианская сущность секуляризма.

6

Значит ли это, что наша тема «богослужение в секулярный век» тем самым снимается? Значит ли это, что нам, православным, в это секулярное время не остается ничего другого, кроме как исполнять по воскресеньям наши красочные древние обряды, а с понедельника по субботу спокойно жить секуляризованной жизнью, которая не имеет ничего общего с этими обрядами? Моим ответом на этот вопрос будет твердое «нет». Я уверен: принять такое «мирное сосуществова-

[3] Supersonic Transport — сверхзвуковой самолет. Оживленные споры велись о том, насколько экологически вредны такие самолеты. — *Прим. сост.*

ние»[4], что одобряется сегодня многими мнимо добронамеренными христианами, — значит не только предать нашу веру, но и допустить, что рано или поздно — и скорее рано, чем поздно, — будет разрушено именно то, что мы хотим сохранить и преумножить. Более того, я убежден, что такое разрушение уже началось, но только оно тщательно скрывается за надежными стенами наших церковных учреждений (как всегда занятых отстаиванием своих древних прав и привилегий и обвиняющих друг друга в неканоничности), мирных священнических домов и самодовольного благочестия. К последнему пункту я вернусь несколько позже.

Нам надо прежде всего понять, что эта проблема осложняется одним моментом, который наши благонамеренные консерваторы не хотят осознать, несмотря на все их неприятие секуляризма. Речь идет об очень тесной связи между секуляризмом — его возникновением и развитием — и христианством. Секуляризм — и мы должны еще и еще раз это подчеркнуть — это «пасынок» христианства, так же как и, при внимательном рассмотрении, все секулярные идеологии, которые сегодня господствуют в мире. Не законный ребенок, как заявляют западные поборники принятия христианством секуляризма, но *ересь*! Ересь, однако, — это всегда искажение, преувеличение и потому повреждение в своей основе чего-то истинного, утверждение одного «выбора» (airesis — по-гречески «выбор»), одного элемента в ущерб другим, раздробление кафоличности истины. Но тогда ересь — это всегда и вопрос, обращенный к Церкви, который требует напряжения христианской мысли и совести. Осудить ересь легко. Значительно труднее определить вопрос, который в ней содержится, и дать на него однозначный ответ. Но именно такой была всегда борьба Церкви с ересями — она всегда побуждала Церковь к творческим усилиям, так что осуждение в конце концов оборачивалось расширением и углублением самой христианской веры.

В борьбе с арианством св. Афанасий Александрийский отстаивал понятие «единосущный», которое ранее, в другом богословском контексте, было объявлено еретическим. Это встретило яростную оппозицию не только у ариан, но и у «консерваторов», которые увидели в св. Афанасии новатора и «модерниста». В конце концов, однако, стало ясно, что именно ему мы обязаны сохранением Православия и что слепые «консерваторы» сознательно или бессознательно способствовали арианам. Итак, если секуляризм является величайшей *ересью* нашего времени, в чем я убежден, то от Церкви требуется не просто анафема ее и, разумеется, не компромиссы, а стремление понять эту ересь и ответить на нее, и тогда в конце концов можно будет победить ее с помощью истины.

Уникальность секуляризма, его отличие от великих ересей эпохи Отцов состоит в том, что последние возникали вследствие столкновения христианства с эллинизмом, в то время как секуляризм является результатом «расстройства» внутри

---

[4] А оно нигде так наглядно не проявляется, как в классическом аргументе приверженцев «старого календаря»: 25 декабря мы вполне можем отмечать секуляризованное западное Рождество — собираться за праздничным столом под елкой, дарить подарки, а 7 января у нас будет наше, «истинное», «религиозное» Рождество. Приверженцы такого взгляда, конечно, не понимают, что если бы ранняя Церковь разделяла такое понимание отношения к миру, то она никогда не установила бы праздник Рождества, целью которого было именно преобразование и христианизация существовавшего языческого празднества.

самого христианства, его собственной глубокой метаморфозы. Недостаток времени не дает мне возможности остановиться на этом более подробно. Поэтому я ограничусь одним «символическим» примером, имеющим прямое отношение к нашей теме. В конце одиннадцатого столетия латинский богослов Беренгар Турский[5] был осужден за свое учение об образе присутствия Христа в Таинстве Евхаристии. Он утверждал, что поскольку присутствие Христа в элементах Евхаристии «мистическое» или «символическое», оно не *реально*. Римский собор, который осудил его, просто перевернул формулировку, и в этом, по-моему, вся проблема. Он объявил, что поскольку Христос присутствует в Евхаристии *реально*, то это значит, что *не «мистически»*. Решающим здесь является разъединение и противопоставление двух понятий — verum и mystice и принятие в обоих случаях, что они взаимно исключают друг друга. Таким образом, западное богословие объявило, что «мистическое» и «символическое» не является реальным, а то, что реально, не может быть символическим. Это было, по существу, разрушением фундаментальной христианской тайны (mysterion), антиномически «содержащей вместе» реальность символа и символизм реальности. Это было разрушением фундаментального христианского понимания творения на языке *онтологической сакраментальности*. С тех пор христианская мысль, в схоластике и после, всегда противопоставляла эти понятия и явно или неявно отрицала «символический реализм» и «реалистический символизм» христианского мировоззрения. «Как если бы Бога не было» — эта формула придумана не Бонхёффером[6] или каким-либо другим современным приверженцем «безрелигиозного христианства». Она уже заложена в томизме с его эпистемологическим различением causa prima и causae secundae. Именно здесь подлинный источник секуляризма, который в конечном счете есть не что иное, как утверждение автономии мира, его самодостаточности в смысле причины, знания и действия. «Падение» христианского символизма ведет к противопоставлению «естественного» и «сверхъестественного» только как границ христианской мысли и опыта. И связаны ли как-то эти понятия по analogia entis, как в латинском богословии, или такая аналогия полностью отрицается, как в бартианстве[7], в конечном счете не имеет значения. И там, и там мир переста-

---

[5] Беренгар Турский (ок. 1000 — 1088), католический богослов, представитель ранней схоластики. — *Прим. сост.*

[6] Бонхёффер, Дитрих (1906–1945), немецкий лютеранский богослов. По его мнению, христиане утратили язык, понятный современному миру, и вся традиционная церковность (в данном случае протестантская), или, по его выражению, «религиозность», перестала удовлетворять «повзрослевший» мир, готовый обойтись без религии. В посмертно опубликованных письмах из гитлеровской тюрьмы Бонхёффер наметил контуры некоего «безрелигиозного христианства», не успев развить своих мыслей до конца. — *Прим. сост.*

[7] Барт, Карл (1886–1968), швейцарский протестантский богослов. Ранний Барт, написавший комментарий на Послание к Римлянам (1918), исходил из противоречия между Богом и миром. Божественная весть о спасении — это «не религиозная весть, не известия и указания о божественности или об обожении человека, а весть о Боге, который совершенно другой, о котором человек как человек никогда ничего не будет знать и которым он никогда не сможет обладать, и от которого именно поэтому исходит спасение». В соответствии с этим, *analogia entis* для Барта, согласно знаменитой формулировке в предисловии к первому тому его «Церковной догматики», — «изобретение антихриста» и единственная серьезная причина не становиться католиком. — *Прим. сост.*

ет быть «естественным» Таинством Бога и сверхъестественным Таинством, имеющим какое-либо «продолжение» в мире.

Но не будем заблуждаться. Эта западная богословская мысль была принята и православным Востоком, и с конца эпохи Отцов наше богословие становится гораздо более «западным», чем «восточным». Если секуляризм можно назвать западной ересью, непосредственным следствием главного западного «уклонения», то и наше собственное схоластическое (догматическое) богословие пропиталось им, несмотря на громогласную критику Рима и папизма. И парадоксально, но далеко не случайно, что наиболее «западные» по духу сегодня среди православных — именно ультраконсервативные «суперправославные», мышление которых, с одной стороны, — законническое и формализованное, а с другой стороны, определяется этими самыми противопоставлениями, введение которых в христианскую мысль было «первородным грехом» Запада. Как только эти дихотомии усвоены, уже неважно, богословски говоря, принимается ли мир, как, например, в западном секулярном христианстве, или отвергается, как у крайне правых православных проповедников конца света. Оптимистический позитивизм одних и пессимистический негативизм других — это, по существу, две стороны одной медали. И отрицание естественной сакраментальности мира, и радикальное противопоставление естественного и сверхъестественного лишают мир *благодати* и в конечном итоге приводят к секуляризму. И именно в этом духовном и психологическом контексте проблема соотношения богослужения и современного секуляризма приобретает свою истинную значимость.

7

Очевидно, что именно такое, сильно «озападненное» богословие ставило под очень серьезный удар переживание и понимание богослужения, которое я в другом исследовании определял как литургическое благочестие[8]. И происходило это вполне закономерно, поскольку соответствовало подспудному влечению человека утвердиться в «законнической» религии, питающей его потребность в «освященной» (Божественное одобрение и поручительство) жизни и в то же время не препятствующей его «светской», то есть естественной и секулярной, жизни, как бы защищенной от постоянного призыва и абсолютных требований Бога. Это был возврат к такой религии, которая гарантирует, посредством регулярных и упорядоченных сообщений со «священным», чистую совесть и безопасность этой жизни, а заодно и неплохое положение в «жизни той», к религии, которую Христос осуждал каждым словом Своего учения и которая в конце концов распяла и продолжает распинать Его. Действительно, намного легче жить и дышать, когда есть четкое разграничение между священным и мирским, естественным и сверхъестественным, чистым и нечистым, когда религия понимается на языке священных «табу», законнических предписаний и обязательств ритуальной правильности и канонической «справедливости». Значительно труднее понять, что такая ре-

[8] См.: *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. Киев, 2003. — *Прим. сост.*

лигия не только не представляет никакой угрозы секуляризму, но, наоборот, парадоксальным образом является его союзником.

И именно это произошло с нашим «литургическим благочестием». Не с богослужением как таковым — не с его формами и структурами, которые слишком традиционны, слишком стали частью церковной жизни, чтобы на них можно было как-то существенно повлиять, но с нашим восприятием этих форм, с тем, что мы ожидаем и, следовательно, получаем от богослужения. Если богослужение, определяемое литургической традицией, этим lex orandi Церкви, не изменилось, то его восприятие верующими стало все больше и больше определяться теми самыми категориями, которые православная литургическая традиция явно или неявно отвергает каждым своим словом, самим своим характером. И вся трагедия в том, что введение этих категорий сегодня принято до такой степени, что любая попытка оспорить их, показать их несовместимость с истинным духом и смыслом литургии вызывает обвинения в модернизме и других смертных грехах. И все же это не просто пустой спор, не одна из тех академических бурь, которые обычно обходят Церковь стороной. Это поистине вопрос жизни и смерти, потому что здесь и только здесь страшная ересь секуляризма может получить свой точный диагноз и быть излечена.

Недостаток времени заставляет меня ограничиться одним примером, чтобы показать, что упомянутые выше дихотомии, которые, безусловно, привели к глубоким изменениям в нашем литургическом благочестии, не только не связывают и не соотносят друг с другом Бога, человека и мир, объединяя их в одно целостное мировоззрение, но, напротив, нарушают все связи и соответствия между ними. Так, например, освящение воды, делающее ее «святой водой», может иметь два совершенно разных значения. Оно может, с одной стороны, означать преобразование чего-то *мирского* и потому, с точки зрения религии, лишенного силы или нейтрального в нечто *священное*, и в этом случае основной религиозный смысл «святой воды» в том и состоит, что она больше суть не вода и фактически противоположна ей, как священное — мирскому. Здесь акт освящения ничего не открывает о воде, а значит — и о материи или о мире, но, напротив, делает их ненужными по отношению к новой функции воды как воды «святой». Освящение расценивает мирское именно как мирское, то есть религиозно бессодержательное. С другой стороны, тот же акт освящения может означать раскрытие, выявление истинной природы и предназначения воды и, следовательно, мира; он может быть «эпифанией» и «осуществлением» их сакраментальности. Будучи возвращена через освящение к своему подлинному назначению, святая вода являет себя как истинная, полноценная, настоящая вода, и материя опять становится средством причастия Богу и Его познания.

Тот, кто знаком с содержанием и текстом водосвятного молебна, совершаемого на Крещение и Богоявление, конечно, знает, что они относятся ко второму из двух упомянутых выше значений, что они подчеркивают не противопоставление священного и мирского, но «сакраментальную» потенциальность творения, как в его полноте, так и в каждом из его элементов. В то же время тому, кто знаком еще и с нашим современным литургическим благочестием — в нашем случае с понима-

нием большинством верующих смысла святой воды, хорошо известно, что тут преобладает первое значение, целиком вытесняя второе. Такой же анализ может быть применен — и с теми же результатами — по отношению практически к каждому аспекту богослужения: к Таинствам, литургии времени, богословию праздников и т. д. «Сакраментальность» всюду заменяется «сакральностью», эпифания — почти магической «инкрустацией» «сверхъестественного» на времени и материи («естественной»).

Особенно тревожно здесь то, что такое литургическое благочестие, такое понимание и объяснение богослужения, не только никак не противостоит секуляризму, но фактически является одним из его непосредственных источников. Ибо оно оставляет мир неосвященным, то есть именно секулярным в самом глубоком смысле этого слова — совершенно неспособным на какую-либо связь со священным, какое-либо подлинное преобразование и преображение. Ничего не открывая о мире и материи, о времени и природе, оно ничего не «затрагивает», не ставит никакого вопроса, никакого вызова и поистине ни к чему «неприменимо». Поэтому оно может спокойно сосуществовать с любой секулярной идеологией, с любой формой секуляризма. И практически нет никакой разницы между литургическими «ригористами», то есть теми, кто отстаивает долгие службы и буквальное соответствие уставу и Типикону, и литургическими «либералами», всегда готовыми сократить и упростить богослужение, приспособить его к «нуждам сегодняшнего дня», так как в обоих случаях отрицается, прежде всего, связь между религией и жизнью, само назначение богослужения как силы, способной преобразовывать, судить и менять. Парадоксально и трагично, но, еще раз повторю, такой подход к богослужению и этот вид литургического опыта являются прямыми источниками и поддержкой секуляризма.

8

И это происходит в то время, когда секуляризм начинает давать трещину изнутри! Если я правильно понимаю, в чем состоит основная сложность нашего времени, то это прежде всего глубокий кризис секуляризма. И, по-моему, просто нелепо, что столь многие христиане стараются приспособиться к секуляризму именно тогда, когда он начинает проявлять свою полную духовную несостоятельность. Мы видим все больше свидетельств в пользу очень важного факта — знаменитый «современный человек» уже ищет путь в обход секуляризма, он снова жаждет и алчет «чего-то еще». И так часто этот голод удовлетворяется едой сомнительного качества или всевозможными суррогатами. Духовная смута достигла высшей точки. И не из-за того ли, что Церковь и сами христиане так легко отказались от уникального дара, который только они одни — и никто другой! — могли предложить духовно алчущему и жаждущему нашему миру? Не потому ли, что христиане более, чем кто-либо сегодня, оправдывают секуляризм и приспосабливают его к своей вере? Не потому ли, что, имея доступ к истинной *мистерии* Христа, мы предпочитаем предлагать миру смутные и второстепенные «социальные» и «политические» советы? Мир отчаянно нуждается

в Таинстве и Богоявлении, в то время как христиане занимаются пустыми и безрассудными земными утопиями.

Мои выводы просты. Мы не нуждаемся в каком-то *новом* богослужении, приспособленном к новому секулярному миру. Что нам нужно — так это открытие заново истинного смысла и силы богослужения, а это означает раскрытие его космического, экклезиологического и эсхатологического измерения и содержания. Это, конечно, предполагает большую работу, большую «чистку». Это предполагает отказ от того мертвого груза, который мы несем с собой, слишком часто принимая его за подлинное содержание наших «традиций» и «обычаев». И когда мы откроем истинный lex orandi, то есть закон молитвы, истинные смысл и мощь нашего *литургического действа*, когда оно вновь станет источником всеобъемлющего видения мира и источником энергии жизни согласно этому видению, тогда и только тогда единственное противоядие секуляризму будет найдено. И нет ничего важнее сегодня этого открытия заново и этого возвращения — не к прошлому, но к Свету и Жизни, к Истине и Благодати, которые вечно осуществляются Церковью, когда она становится — в своей *литургии* — тем, что она есть.

МОЖНО ЛИ ВЕРИТЬ, БУДУЧИ ЦИВИЛИЗОВАННЫМ?

Доклад на съезде РСХД в Бьевре под Парижем в июне 1973 года

Вы выбрали сегодняшнюю тему в виде вопроса: «Можно ли верить в Бога, будучи цивилизованным человеком?» И сделали это не без иронии. Я понимаю, что у вас был текст Достоевского, но даже если Достоевский сформулировал этот вопрос, то все равно в наши дни он звучит, во всяком случае для меня, иронически. Ибо есть нечто смешное, наивное, отдающее базаровскими лягушками в этом столько лет всплывающем на поверхность вопросе: «Можно ли верить в Бога?» И еще, может быть, более смешное и даже жалкое есть в попытках серьезно и объективно на этот вопрос ответить.

Недавно я прочел книгу, в которой около двадцати чрезвычайно цивилизованных ученых — биологов, физиков, генетиков, психологов, социологов и так далее, многие из которых Нобелевские лауреаты, — объясняют свой атеизм. «Есть ли Бог?» — «Нет!» — отвечают они и объясняют это чрезвычайно цивилизованно. Совершенно очевидно, что если бы даже по какой-нибудь случайности они здесь сегодня сидели или прочли бы мой доклад, будь он напечатан, то вряд ли эти цивилизованные люди моментально сдались бы и сказали: «Можно, слава Богу, верить в Бога, и, мол, за это — мерси, вопрос решен».

Обычно верующие доказывают верующим, что можно верить в Бога, будучи цивилизованным, а неверующие доказывают неверующим, что нельзя верить в Бога, будучи цивилизованным, и такова судьба наших так называемых диалогов. Однако можно было бы издать, и, кажется, вскоре будет издана вторая книга на эту же тему, в которой столько же физиков, биологов, генетиков, психологов, социологов ответят на этот вопрос утвердительно: «Можно верить в Бога», — так что каждый останется на своих позициях, причем не забудьте, что и те, и другие знают аргументацию обратной стороны и не убеждаются ею. Поэтому мне кажется, что речь идет о чем-то другом, более глубоком. О чем же? Я думаю, что речь идет или, может быть, должна идти не столько о противоположении цивилизации и религии, это была в сущности тема девятнадцатого века, а о противоположении веры и неверия внутри нашей цивилизации, которое, по моему убеждению, является специфической и, может быть, самой глубокой, самой знаменательной ее чертой. В том-то все и дело, что Нобелевские лауреаты делятся, так сказать, поровну — на одного неверующего генетика всегда можно найти верующего генетика. Вообще все респектабельно. И вера респектабельна, и неверие респектабельно, а наши старые лагеря и траншеи — наука, с одной стороны, и вера и религия — с другой,— мне кажется, больше не существуют в чистом виде, как существовали они всего несколько десятилетий назад.

Я бы сказал даже, что, хотя мы все знаем о страшных гонениях на религию в некоторых частях нашего мира, в сущности и борьбы настоящей больше нет; борьбу с религией, как, например, в Советском Союзе, нельзя считать научно серьезной, это полицейское предприятие, и от такого типа борьбы тошнит даже цивилизованных западных коммунистов. Напротив, если чем-нибудь на глубине наша современная цивилизация характеризуется в этом плане, то, мне кажется, некоторой предельной вежливостью. Все мы помним, как почти на руках носили Тейяра де Шардена всякие неверующие ученые, а Ватикан даже основал особый секретариат для диалога с неверующими. И очень характерно, что почти ни один из корифеев, цивилизованных корифеев от атеизма из упомянутой мною книги не выводит прямо своего неверия, своего атеизма из науки. Нет, все они очень далеки от недавнего триумфального «наука доказала, что Бога нет!» Это твердит еще советская пропаганда, а на Западе уже больше не принято так грубо говорить, и многие из этих ученых смиренно признают возможность наличия какой-то непонятной для них «тайны в космосе».

Мне кажется еще более знаменательным, что почти таким же смиренно-елейно-вежливым тоном говорят и верующие в наши дни. Если цивилизованный атеист почти сожалеет о своем неверии, то верующий тоже как бы извиняется за свою веру, и нет у него более страстного желания или стремления, чем сделать ее как можно более безобидной и приемлемой для своего неверующего коллеги. Не будет большим преувеличением сказать, что в нашей цивилизации — и я считаю это крайне примечательным и, может быть, самым примечательным в ней — неверие и вера все менее и менее отличаются друг от друга. На высотах нашей цивилизации они уже, в сущности, согласились, что у них одна и та же цель и, как это ни странно, одни и те же способы достижения этой цели.

Вы, конечно, все знаете цель... Цель эта — счастье человечества на земле, как бы его ни понимать. О методах же спорят. В этих спорах участвуют верующие и неверующие с одинаковым энтузиазмом и восторгом. Поэтому, как теперь говорят, все «люди доброй воли», верующие и неверующие, могут работать одной дружной и счастливой семьей. Таков в сущности консенсус нашей цивилизации. Но этот консенсус и должен быть, по моему глубочайшему убеждению, предметом оценки и обсуждения со стороны нас, верующих, если таковыми мы дерзаем себя называть. Ибо настоящий вопрос не в том, совсем не в том, можно ли верить в Бога, будучи цивилизованным, поскольку наша цивилизация отвечает: «Можно, сколько угодно можно, верьте себе на здоровье», — а в том, во что, собственно, превращается, во что уже превратилась эта вера внутри нашей цивилизации, в том, какую цену мы заплатили, сами того не сознавая, за то, чтобы верить в Бога, будучи цивилизованными.

Взлетов, удач, потрясающих достижений цивилизации оспаривать не приходится, и я уверен, что почти никто из нас, сидящих здесь, если он в здравом уме и твердой памяти, не захотел бы вернуться даже в самое романтизированное Средневековье. Но, если говорить с религиозной точки зрения, вряд ли можно оспаривать то, что постоянной доминантой в истории нашей современной цивилизации, отличительным ее свойством было с самого начала систематичес-

кое возвеличивание человека — парадоксально — путем систематического умаления, урезывания самого понимания человека, интуиции его природы, призвания и замысла. В этом — специфический парадокс нашей цивилизации. С одной стороны, наш мир более чем какой-нибудь другой мир, предшествовавший ему, можно назвать антропоцентрическим. С другой стороны, этот окончательно оказавшийся в центре человек — явление очень небольшого калибра. Попробую пояснить эту мысль.

Почти все цивилизации, предшествовавшие нашей, в сущности, смотрели вверх — на высшее, горнее и идеальное. И в этом высшем, горнем и идеальном видели меру и объяснение всего: мира, человека, жизни. Спор всегда шел только о том, как понимать это «горнее» и как жить им. Это могли быть очень горячие споры, но споры внутри того же смотрения вверх. Поэтому, несмотря на всю глубочайшую разницу между Афинами и Иерусалимом, между Библией и Элладой, христианство все же смогло в так называемый «святоотеческий век», век святых отцов, воплотить и выразить себя на языке, в категориях и формах эллинизма, создать христианский эллинизм. Поэтому, несмотря на радикальное отвержение язычества и языческой священности, Церковь смогла в час победы над язычеством выразить свою веру, свою надежду и свою любовь в символах дохристианской священности. И именно на этой почве, на этом общем устремлении вверх выросла та христианская цивилизация, которую сегодня принято развенчивать и обвинять во всех смертных грехах, от которой принято отрекаться как от чего-то постыдного и изжитого и которую, по всей вероятности, так ненавидят сегодня за то, что в самом сердце ее, как бы мы ее ни анализировали, как бы ни сводили ее к тому или иному принципу, сияет высокий, такой неизреченной красоты и глубины образ человека — человека, пронизанного божественным светом.

Для меня нет сомнения в том, что с отречения от этого образа неизреченной славы началась наша, пока что последняя по счету, цивилизация. Началась с того, что в богословской аналогии следовало бы назвать вторым грехопадением. Христианское богословие открыло нам, что человек пал потому, что хотел стать как Бог, но без Бога, что он хотел удовлетвориться своей человечностью, а это значит — урезать и ограничить в самом себе свою жажду абсолютного. Уже тогда, в раю, змей нашептал ему слова: «Человек есть мера всех вещей». Уже тогда, в раю, змей внушил ему, что смирение, в котором больше, чем в чем бы то ни было, раскрывается божественность человека, — это рабство, а вот гордость маленького человечка — это свобода и царство. И по аналогии с этим первым грехопадением я говорю и о втором грехопадении, более страшном, ибо это второе грехопадение, этот отказ от образа неизреченной славы произошел после того, как Христос просиял в мире, уже после того, как раздались все слова, все молитвы, все гимны о подлинном Небесном призвании человека.

Поль Азар в своей «Истории европейской мысли» хорошо показал, как именно с этого умаления, урезывания образа, призвания, жажды человека началось становление нового мира. У него там есть замечательная глава, которая называется «Процесс христианства». Оказывается, процесс этот был связан не с тем, что наука что-то доказывает, но с отказом от христианского максимализма, сведени-

ем его к «простому счастью», «простому разуму», с отказом от свойственной христианской культуре жажды трансцендирования всего.

Не будем искать того, чего искать невозможно, [будем держаться] подальше от того, что звучало в мире как соблазн для иудеев, а для эллинов — как безумие. Главное — отрезать все то, что беспокоит человека, что зовет вверх — туда, куда ему в сущности совсем не хочется идти, ибо твари вверх идти не хочется. Для этого нужно, чтобы в ней воссияло сверхтварное и увлекло ее вверх. Таково свойство нашей цивилизации при всех ее потрясающих удачах — согласие с самого начала не смотреть выше определенного уровня, а по возможности смотреть вниз. Заметьте, что так это никто не называет, все думают, что они вверх смотрят, луна-то наверху. Поэтому многим кажется, что идя на луну, мы идем вверх, но это еще требует доказательств, что луна наверху и что то, что находит на ней человек, есть обязательно высшее, а не то же самое, что мы находим в самом низу.

Но, конечно, осталась и сквозь все развитие нашей цивилизации все время звучала великая тоска. Нельзя так просто отказаться от того замысла, что дан был человеку. Может быть, вся глубина, вся острота и вся единственность этой уникальной культуры девятнадцатого века в том, что она пронизана тоской и светом, которые в ней остались. В этом ее единственность, она уже не христианская культура, но еще и не нехристианская, она вся в этой памяти какого-то небывалого видения, которое появилось в мире, которое приходится развенчивать и уступить, потому что оно оказалось иллюзорным, но без которого жить стало в этом мире страшно скучно. Повторяю, в этом, может быть, единственное значение последней великой культуры, культуры девятнадцатого века, распадающейся и разлагающейся на наших глазах. В ней была цельность тоски, цельность памяти, если не устремления, цельность этого знания о чуде при неверии в него.

Теперь мы можем вернуться к вопросу: «Может ли верить цивилизованный человек?» Да, может, и очень часто верит. Не надо думать, что неверие нарастает в нашу эпоху, это было бы, может быть, легче. Гораздо хуже развитие внутри цивилизации, я бы не сказал — псевдоверы, скорее — маленькой веры. Он верит, но его нужно спросить, во что он верит. В кого он верит? Для чего он верит? Чем его христианство отличается от того, что и во всех религиях без исключения находил человек? Чтобы найти это, совсем не нужно христианство. Всякое почтенное язычество вполне хорошо удовлетворило бы нужду человека кому-то помолиться, кому-то поведать свою печаль, от кого-то получить убеждение, что жизнь имеет какую-то опору где-то. В конце концов, в какой-нибудь деревне, куда приезжал христианский епископ в четвертом веке, давно уже люди верили в Бога. Гораздо труднее было эту веру в Бога наполнить новым содержанием. И вот, спустя две тысячи лет, мы спрашиваем себя: «Да наполнилась ли эта вера новым содержанием?» Не вернулись ли мы, верующие, в этой цивилизации, очень гордой цивилизации, не вернулись ли мы к принципиальному минимализму? Мы бы хотели, чтобы нам дали право верить, и нам дают его, не всюду, но кое-где дают строить церкви и продолжать свою маленькую религиозную жизнь, не замечая никаких бурь и треволнений, царящих в мире.

Мы, православные, часто любим на экуменических съездах говорить: «Православие — это преображение мира и жизни», — а на самом деле все ограничивается приходским чаем. Преображение жизни — это хорошо для экспорта, этим хорошо непреображенного протестанта по голове тяпнуть. Ведь Христос пришел не для того, чтобы двух-трех святых спасти, причем святые есть во всех религиях, а для того, чтобы создать внутри этого мира, в этом эоне, на этой земле очаг, на котором бы Его огонь никогда не погас, но всегда опалял. Как мы читаем в молитве перед причастием: «Попали невещественным огнем грехи моя, и насытитися еже в Тебе наслаждения сподоби, да ликуя возвеличаю два пришествия Твоя». Красиво по-славянски молимся, вдумаемся — о чем! «Да ликуя возвеличаю два пришествия Твоя», чтобы сделать этот мир ареной, о нет! совсем не тихого и благополучного жития, а борьбы, последним театром, в котором сжигается это тварное «ничто» и человек наполняется божественным Светом и восходит в Царство Небесное.

Если богословы об этом и говорят в очень «гладких» книгах, то в церковной жизни Востока и Запада это почти выветрилось, это не составляет двигателя церковной жизни. Недавно в конфликте, который произошел не здесь у нас, а в России, из-за одного письма, все сразу возопили, что от всего надо охранять Церковь. И Церковь может стать идолом, и для охраны Церкви можно предать огонь христианский.

Когда начинают жить земными идеалами и их называют Небесными и христианскими, то Небо, которое мы, верующие, должны были бы воочию являть в наших земных цивилизациях, кажется очень маленьким и даже не очень нужным. Тогда понимаешь этого цивилизованного человека, который такой веры, собственно, и не хочет. Она ему совсем не нужна. Цивилизация спустилась вниз, и вера спустилась вниз, и встречаются вера и неверие на каком-то низком уровне и там даже готовы примириться и друг другу больше не мешать, установить общий календарь, общий порядок. Что нам сделать? Мы сделаем то-то и то-то... Мы освободим какую-то страну где-нибудь... Потом еще что-нибудь сделаем, добьемся того, что все на земле будут сыты. Но только никогда не спрашивайте, для чего это нужно в конечном итоге, куда все это идет, где всему этому конец. Тут мы «экуменически» договорились не тревожить друг друга. Не будем тревожить неверующего каким-то «неотмирным» Царством Божиим, не будем тревожить верующего тем же Царством Божиим, вообще не будем никого тревожить. А тут мы спрашиваем: «Может ли верить цивилизованный человек?» Но, может, не стоит ему верить? Зачем ему советовать какие-то вещи? И наоборот, в этой цивилизации, в конечном итоге, мы находим такое разложение человечности, что, может быть, и не стоит стремиться к тому, чтобы верующий стал цивилизованным?

В этой деструктивной части моего доклада я хотел показать, что эти старые, от девятнадцатого века унаследованные категории, в общем, неприменимы к нашей теперешней ситуации. Речь идет о том, чтобы, во-первых, прочитать изнутри цивилизацию, понять, что в ней совершается; во-вторых, чтобы почувствовать снова, понять снова, если еще не сердцем, то хотя бы умом, что после-

дние две тысячи лет означает или должно было бы означать — верить, ибо совсем не всякая вера хороша, не всякая религия хороша, совсем не все, что религиозно, обязательно хорошо. Надо почувствовать, что произвело христианство, какой замысел дало оно цивилизации тем, что обновило и изменило глубочайшим образом изнутри понятие веры. И поэтому надо ставить вопрос сегодня не столько о том, можно ли верить, а — как веришь, во что веришь? Я бы назвал содержание подлинной веры, и ради Бога, не поймите меня неправильно, православием. Я имею в виду не сумму тех эмпирических явлений, черт, которые составляют Православие. Лично я считаю, что Православная Церковь глубочайшим образом больна на всех уровнях своей жизни. Всякий православный триумфализм мне абсолютно чужд.

Недавно мы переживали Страстную и Пасху, когда поется: «Да молчит всякая плоть человеческая, и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет». В эти дни Сам Бог и Человек во Христе, сама тварь в этом Таинстве Воплощения, Воскресения и Пятидесятницы прославленная, входят в нас.

Нужно, чтобы снова засиял этот высокий замысел, чтобы снова человек не книжно, а всей своей жизнью, всей своей радостью сказал: «Вот призвание человека в мире — богообщение, радость, мир и праведность в Духе Святом». Это и только это составляет смысл и глубину человеческой жизни.

Такой веры и ищет, в сущности, современный человек. Эта цивилизация не могла до конца забыть, из какого источника она выросла. Даже в ее отречении есть какой-то суд над той половинчатой верой, которую мы, верующие, представляем в мире.

Не будем слушать тех мрачных христианских апокалиптиков, которые зовут нас в несуществующие пустыни и высчитывают дату второго пришествия Христа. Не будем идти за теми, которые предлагают красить внешность Церкви в цвета этого мира. Какой сейчас цвет, зеленый? — В зеленый крась! Красненький? — В красненький покрасим!

Очень может быть, что за этой волной модернизма, которая сейчас разливается в мире, очень скоро придет новая мода, мода консерватизма. Поэтому надо идти не к будущему и не к прошлому, ибо в том, что было, интересно только одно: «И Слово плоть бысть», — а в том, что будет, важно только одно: «И паки грядущего со славою судити живым и мертвым». Все остальное между этим прошлым и будущим, в сущности говоря, — тот образ мира, который проходит. Но если углубить нашу веру, то мы волей-неволей снова сослужим ту службу, которую только и может сослужить вера цивилизации, — надстроить тот недостающий этаж — «горé имеем сердца», которого сейчас так ей недостает. Человечество после христианства уже не может удовлетвориться никакой законченной цивилизацией, никакой «системой ценностей», ибо теперь она разлагается уже не снизу, а сверху. И мы, христиане, должны были бы стоять у этого выхода на Небо, ибо так и апостол называет нас: «Братья и святые, участники в небесном звании». Вот определение верующего человека — «участник в небесном звании»!

Несколькими сильными высказываниями о. Александр задел сторонников «охранительного православия», и ему был поставлен вопрос: как относиться к «церковной старине»?

Ответ: Хотя я и очень люблю старину, но никогда не мог принять категорию старины в качестве абсолютной принадлежности религии. В религии важна не старина, а истина. То, что было истиной вчера, то истина сегодня, то будет истиной завтра.

Мы никогда не должны быть Иванами, не помнящими родства своего; всякое разрушение традиции, всякие легкие от нее отходы, всякое отречение от нее есть всегда признак духовного заболевания нации и человека. У нас в Америке вышла книга «Вера наших отцов», где предлагается хранить веру отцов. Ну, а если вера отцов была неправильной верой? Тоже хранить ее? Храните иудаизм, если вы иудей; храните атеизм, если вы безбожник.

На старину также направлена вера-судящая, «различающая духов». Культ руин и развалин очень недавно появился — с романтизма, с христианской точки зрения явления еретического. Человечество раньше не жило развалинами. Всегда, когда люди начинают жить развалинами, — это признак разваливаемости их самих. Поэтому я предлагаю не обзывать что-либо новшеством, а вникать, хорошо ли это, правильно ли это, соответствует ли это истине, нужно ли это нам, и так же относиться к старине. Христианство всегда направлено не на хронологию, а на сущность вещей. Иногда мы о чем-нибудь думаем, что это древнее церковное предание, а оно возникло в девятнадцатом веке, а какой-нибудь модернизм может быть апостольским преданием. Поэтому нам нужны сейчас не эти крайние позиции, а кафоличность, цельность, полнота Церкви.

Далее о. Александру был сделан упрек, что он недостаточно сказал о том, что же есть «единое на потребу», и попросили его ответить.

Ответ: Почему мы не сделали съезд на эту тему? Я бы целый доклад прочитал. Я надеялся, что все это знают, а если не знают, то надо начинать все сначала. В Евангелии на это дан абсолютно ясный ответ: «Ищите прежде Царствия Божия, и остальное приложится вам». Вот что есть «единое на потребу». Может возникнуть вопрос, что есть Царство Божие, и меня всегда удивляет, до какой степени мы мало на эту тему думаем. Царство Божие есть, конечно, то, для чего создан мир, то, для чего создан каждый человек, то, для чего существуют все культуры, все цивилизации. Это есть та полнота, которой Бог наполняет все во всем, когда Он действительно воцаряется окончательно в Своем творении. Это есть «единое на потребу».

Теперь можно делать ударение на спасении. Человек имеет высокое предназначение. Когда человек чувствует, что погибает и должен быть спасен, это есть признак высокого предназначения. Именно потому Царство Божие приходит к нам как спасение, что человек отказался от Царства Божия. Ушел от него, отрекся, забыл о нем, и поэтому спасение является нам в лице Иисуса Христа, Который

нам открывает, что Царство Божие прежде всего в Нем Самом. Он — совершенный Бог в Человеке, совершенный Человек в Боге и «полнота Наполняющего все во всем».

Царство Божие есть знание Бога, знание Истины, общение с Богом, радость о Боге, совершенное исполнение всего того, что в нас заложено, того, что нам дал Бог, даруя нам жизнь, — вот что есть «единое на потребу».

Теперь — почему называется «единое на потребу»? В этом мире Царство Божие заслонено тысячами разных идолов, разных вторичных ценностей, разных соблазнов, а Христос пришел именно для того, чтобы нам открыть главное, вокруг чего все остальное становится на свои места. Поэтому действительно нельзя в нашей жизни к этому «единому на потребу» обратиться, не отрекшись от многого, что его заслоняет, как отрицательного, так, очень часто, и положительного, но ставшего идолом.

Вопрос: Возможна ли христианская культура?

Ответ: В самом начале своего доклада я сказал, что считаю ее не только возможной, но и существующей. Причем под христианской культурой я совсем не разумею культуру, которая безостановочно говорит на благочестивые темы. Я ее чуть-чуть определил в одной статье, которую написал о Солженицыне. Существует то, что называют триединой интуицией, когда к реальности (к человеку ли, к миру ли, к природе ли) подходят, держа вместе три вещи: сотворенное Богом и, значит, доброе; падшее и, значит, искривленное, исполненное зла и смерти, и искупленное Христом. Культура, которая на наших глазах если и не совсем кончилась, то кончается, все-таки этим триединым вдохновением жила. Но есть некоторые намеки, что она по милости Божией и возрождается. Я имею в виду как раз такого человека, как Солженицын. Есть радостные признаки того, что эта христианская культура, которую почти отпели и в гроб положили, продолжает жить и, что особенно радостно, она из ада вырастает, из того места, где как раз, казалось бы, отреклись от всего. Там-то и приходится о главном думать, к главному и возвращаться приходится, а именно — к христианской культуре.

Христианская культура никогда не может быть стопроцентной удачей, она всегда имеет в себе элемент символический по отношению к тому — «единому на потребу», — что рано или поздно совершится, но все-таки я думаю, что если мы можем говорить о красоте, добре и истине, то это не только в каком-то абсолютном смысле, но потому что и в человеческом творчестве эта красота, это добро и эта истина так или иначе были воплощены.

Вопрос: Как нам веровать в нашу эпоху?

Ответ: Так и веровать, как мы веровали две тысячи лет, как же еще веровать? Ведь не выдумаешь веру заново каждые два года!

На одном экуменическом собрании был грузинский патриарх-католикос. Там тоже обсуждали, как веровать в двадцатом веке, как можно веровать, когда авто-

мобили есть, телефоны и т.д. Он все слушал, слушал, а потом говорит (переводчику): «Переводите: молиться, значит, нужно так: утром встать и протрезвиться. Потом надо сказать: во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, аминь. Переводите, — говорит, — потом сказать: Слава Тебе, Боже наш, слава Тебе. Переводите». И так он им все утреннее правило изложил, причем переводивший его очень культурный, цивилизованный православный богослов от стыда умирал: «Что подумают умные протестанты с проблематикой?» Он, понимаете, говорит: «Переводите: Аллилуйя три раза». А эти протестанты, шведы какие-то, норвежцы, они сроду не видели человека, который серьезно молится каждое утро и говорит, что никакой проблемы нет, только бы вовремя встать и протрезвиться...

Вот если утром встал и — проблема, телефон есть: как же мне молиться? Ведь это же анекдот какой-то. Почему собственно оттого, что что-то изобрели, молиться нельзя? Уверяю вас, мы не верим и не молимся больше всего от лени, а совсем не оттого, что проблемы возникли.

Ничего в этом мире без аскезы сделать нельзя. Царство Божие усилием берется. Потому оно и нудится, что человек пал. Нам легче лежать, чем сидеть, сидеть, чем стоять. Я в прошлом году на этом же самом месте говорил о том, что крест — это не только вера в Голгофский крест, но то, что вошло в нашу жизнь как постоянное, ежеминутное распятие наших природных желаний, природных оценок, это тот предел, перед которым мы все время стоим. Поэтому на вопрос, как верить, я бы сказал: так, как учит нас катехизис. Как Символ веры учит. Повторяя: «Верую в Единого Бога», попробуйте подумать, что это означает, и увидите, что это очень и очень глубокая вещь — верить в Единого Бога.

Вопрос: Нужна ли современная цивилизация?

Ответ: Вы знаете, это вопрос такого типа: нужно ли мне ходить одетым? В общем, все ходят одетыми. А цивилизация — это не есть то, что я могу сегодня принять, а завтра отвергнуть. Это есть моя жизнь, я сам член этой цивилизации. Цивилизация — в сущности вся жизнь, как мы едим, спим, разговариваем. Мы ни одной минуты не оказываемся без цивилизации...

УПАДОК ИЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ?*

Кризис религии в мире усилился и углубился и, главное, впервые начал подвергаться обсуждению, стал объектом попыток понять и объяснить, что, собственно, происходит в нашем мире с религией. С одной стороны, не случайно, конечно, все чаще и чаще повторяется в разговорах, дискуссиях и книгах о религии слово «упадок». Действительно, несомненный упадок налицо. И состоит он, прежде всего, в том, что все меньше и меньше сторон своей жизни — семейной, профессиональной, умственной — связывает современный человек со своими религиозными убеждениями, даже если эти последние у него и сохранились.

Возьмем хотя бы один пример: борьбу за узаконение аборта, которая более или менее успешно ведется во всем мире, так что в некоторых странах — США, Франции — аборт вошел уже в человеческое сознание как нечто правомерное, стал повседневным явлением. А ведь еще сравнительно совсем недавно хотя бы эти первичные, основные сферы человеческой жизни — рождение новой жизни в мир, тайна любви и брака, тайна смерти — находились в самоочевидной зависимости от религиозных верований, как если бы общество было согласно, что здесь оно соприкасается с той высшей сферой, в которой ему чисто земных, рациональных возможностей недостаточно. Вот именно это чувство тайны, чувство прикосновения к чему-то высшему — именно оно-то, как будто, и испаряется. Сторонники аборта совсем не какие-то безнравственные циники и отнюдь не преступники, сознательно насаждающие беззаконие. Напротив, весь их пафос предельно пронизан гуманизмом. Во имя чего они (с такой страстью, с такой настойчивостью) борются за аборт? Конечно, во имя счастья, свободы и человечности. Но сами-то эти понятия — счастье, свобода, человечность — стали другими, до конца, безвозвратно оторвались от некогда пронизывавшего их религиозного содержания и вдохновения. Счастье теперь состоит в том, чтобы не ограничивать своей жизни нежеланными детьми; свобода — в том, чтобы делать только то, что мне нравится, независимо от извне навязанных мне моральных кодексов; и, наконец, человечность — в том, чтобы не обрекать, так сказать, случайных детей на бедное и несчастное существование в перенаселенном мире. И вот в наши дни сторонники узаконения аборта уже выглядят как защитники человечности, а носители религиозных верований как ретрограды, цепляющиеся за какие-то мертвые и обременительные правила.

---

* Зарубежье. Мюнхен. Июнь–сентябрь 1975 г.

Другой пример: с какой легкостью население целых стран, веками жившее в христианской традиции, от традиции этой отрекается и отпадает, с какой легкостью, я бы сказал — беспамятностью, соглашается на легковесные, неглубокие идеологии и теории счастья! А Церкви? Разве не живут они в каком-то постоянном, уже привычном страхе перед государственной властью, перед общественным мнением, перед наукой, перед модой? Вот на протяжении уже многих лет на одной шестой части земной суши открыто насаждается атеизм и преследуется — иногда открыто, иногда более прикровенно — религия. И это в XX веке, не при каких-то там древних варварах. И что же? Служители Церкви только и делают, что раскланиваются перед этой безбожной, совершенно открыто и откровенно антирелигиозной властью и благодарят ее за то унизительное, страшное положение, в котором они сами находятся. И целому миру нет, кажется, до этого никакого дела. А вот когда на исходе Средневековья церковная власть подавила научную свободу Галилея (заметим: заставила подчиниться, но не убила и не сослала), то весь мир как начал кричать, так и до сих пор кричит о страшном, опасном религиозном мракобесии и порабощении ума...

С другой стороны, никогда, кажется, за последнее столетие не чувствовалось в мире такого напряженного духовного искания, такой подлинной религиозной жажды. За все мое, уже тридцатилетнее, священство не встречал я так много, как теперь, людей, ищущих от религии последних ответов на последние вопросы, а не только, так сказать, бытового обслуживания: свадеб, крестин, похорон, молебнов и панихид. Одновременно с упадком — и этого нельзя уже не чувствовать — поднимается из глубины какая-то таинственная волна — еще неясная, еще мутная, но какой силы!

Устал, бесконечно устал человек от плоских идеек, которыми кормят его идеологи счастья, устал от бессмыслицы и страдания, царящих в мире, устал, главное, может быть, от все более очевидной *пустоты* жизни. Нам все говорят, как нужно устроить жизнь. Но нам уже совсем больше не говорят, в чем же состоит сама жизнь. И вот о самой жизни, а это значит и о смерти, о вечном и непреходящем, о том, что могло бы заполнить эту ноющую пустоту, все очевиднее задумываются люди в мире... Упадок или возрождение? Может быть, и то и другое. Упадок чего-то, но и возрождение чего-то... Так или иначе, стоим мы у какого-то*порога* нашей духовной истории. И задуматься о нем, подумать, поразмыслить — необходимо.

Все более очевидное исчезновение религии из сферы общественной, все более очевидное возрастание и усиление личного религиозного искания — так, мне кажется, можно определить парадокс современного состояния религии в мире или, иначе, религиозного состояния мира. Я говорю «парадокс», потому что положение это буквально противоположно тому, которое существовало на протяжении тысячелетий, которым в известном смысле определялось само содержание религии. Ибо в том-то и вся парадоксальность нынешнего положения, что в истоках своих религия была именно «общественным» явлением, больше того, основной силой, основным двигателем именно человеческого общества. Если само латинское слово «religio» означает, в первую очередь, *связь*, то связь эта ощущалась не только как связь каждого отдельного человека, личности с Богом, но и как связь

людей между собою, как форма и содержание их совместной, общественной жизни. На основании того, что мы знаем сегодня о так называемой «первобытной религии» (а изучение ее за последние десятилетия сделало огромные шаги вперед), этот «общественный» момент в религии неизмеримо сильнее, чем «личный». Именно религия определяет место человека в мире, связь его с другими людьми, семейную, общественную, экономическую, и смысл его существования, и соотношение всех сторон жизни в целом. В своей основе и истоках государство, например, не только «религиозно», связано с религией, но есть и плод религии, ибо оно отражает и исполняет на земле волю и закон Бога. Также и культура и искусство: они рождаются именно из «культа», они есть прежде всего выражение людьми их религиозного восприятия мира и жизни. То же самое относится и к семье, и к той области, которую мы называем теперь экономической, и к отношениям народов между собою, и т. д. Последняя «связь», «religio», всего этого — именно религиозна. Но если так (а это именно так), то постепенный отрыв всего этого — то есть человеческого общества во всех его измерениях и проявлениях от религии, от религиозной основы и сознания — составляет, конечно, величайшую «революцию» в истории человечества. А потому понимание этой революции, ее причин, сущности и последствий составляет первую и самую насущную задачу для всех тех, кто хочет разобраться не только в современном религиозном положении, но и в положении человечества как такового. Слишком многие не понимают еще, что именно тут — в отрыве не отдельного человека, а именно всего общества и его жизни от своих религиозных истоков, в том, что называют сегодня *секуляризмом*, — подлинный, глубокий корень того кризиса сознания, которым отмечена современная жизнь. Ибо, отрекшись от одной основы, как бы потеряв ее, человечество не нашло другой, способной ее заменить. Секуляризм — это, прежде всего, отказ от религиозного обоснования всех форм человеческой жизни, это утверждение, что *смысл и закон* — будь то семьи, будь то политики, будь то форм общественного устройства — можно найти независимо от каких бы то ни было религиозных предпосылок. Пока что единственное, в чем согласен секуляризм, это то, что религиозные предпосылки нужно заменить *научными*. Секуляризм апеллирует к науке. Но если в том, что касается природы, наука в основном согласна и однозначна, то в том, что относится к человеку и его жизни, такого «научного» согласия нет. Отсюда разделенность самого секуляризма по идеологиям, отрицающим одна другую и одна с другой борющимся.

Именно в этом переходе религии от функции «общественной» к функции предельно «личной» заключается, может быть, самое огромное, действительно судьбоносное явление нашей эпохи, явление, по-настоящему еще и не уясненное во всех его причинах и следствиях, а также и в самой его сущности. Если бы, согласно классической марксистской схеме, религия просто *отмирала* как отжившая, больше ненужная база общества и общественной жизни, то положение было бы крайне просто. Но на деле, действительно теряя свое значение как явление «общественное», религия не только не отмирает, но со всей силой возрождается как средоточие *личной жизни*. Раньше религиозными были государство, общество, культура, и они как бы «навязывали» религию человеку. В «Анне Карениной»

неверующий Левин *должен* исполнить обряды религии, чтобы жениться. Это «навязывание» приводило очень часто именно к *личному* протесту против этой «общественной» и «государственной» и потому «казенной», так сказать, религии. Часто в атеизме, в неверии человек утверждал свою личную свободу. Теперь же наоборот: государство, общество, культура не только не навязывают религии, но, напротив, открыто или прикровенно отрицают ее и борются с нею. Но на это личность отвечает «выбором» религии не только как протеста против ставшего казенным атеизма и секуляризма, но и как самой сущности, самого содержания личной жизни. Вот в этот парадокс, составляющий, повторяю, глубинную революцию нашей эпохи, мы и должны постараться вдуматься, иначе не понять нам, почему в современном мире одни говорят об упадке и кризисе религии, а другие с такой же уверенностью говорят о ее возрождении и углублении. Действительно, и то и другое явление налицо. Только вопрос, которым нам придется рано или поздно заняться, есть вопрос о том, можно ли действительно свести религию только к общественному или только к личному. Во всяком случае, вопрос этот во всей своей глубине и остроте ставится по отношению к религии христианской, религии предельно личной и, с другой стороны, религии, в которой все время говорится о спасении мира.

МИР В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ И ОПЫТА*

1

Тот факт, что после почти двухтысячелетнего присутствия Церкви в мире мы вынуждены поставить вопрос о значении этого присутствия и о роли богословия в свидетельстве о нем, ясно доказывает: «произошло» нечто (с Церковью ли, с миром ли), требующее от богословия новой попытки осмысления, нового «прочтения» Предания. Итак, что же, собственно, произошло? Цель моего доклада — найти ответ на этот вопрос, для чего необходимо обозначить столь насущную для нас всех проблему и хотя бы в самых общих чертах определить мое понимание путей ее решения.

Незачем и говорить, что эта задача не из легких. Странным и даже парадоксальным кажется прежде всего то, что сами понятия «Церковь» и «мир», взаимоотношение и взаимопроникновение (то есть присутствие друг в друге) которых мы должны выяснить, лишь недавно вошли в православное богословие как объекты специально богословского изучения и анализа и как самостоятельные «отделы» богословских систем. Мы еще только начинаем расставаться с продолжительной богословской эпохой, характеризующейся (без всякого преувеличения) именно отсутствием *экклезиологии*, то есть такого осмысления Церкви, которое начинается с принципиального различия Церкви и мира и потому настойчиво выдвигает проблему их взаимоотношения.

И первая наша трудность состоит в том, что всякое обсуждение проблемы немыслимо без предварительной расшифровки этого «экклезиологического молчания». Многие сейчас склонны видеть здесь всего лишь некий изъян нашего богословия, изъян, который, как бы он ни был серьезен, излечивается новой солидной инъекцией западной теологии, прививкой себе характерной для сегодняшнего Запада увлеченности (если только не одержимости) дихотомией «Церковь — мир» и вытекающей отсюда проблематикой. Но, быть может, это молчание нужно рассматривать как часть нашего Предания, и тогда это уже не просто молчание или отсутствие чего-либо, но показатель — и весьма красноречивый — существенно иных, чем у Запада, опыта и видения. Очевидно, и само понимание обсуждаемой нами проблемы, и ее формулировка будут определяться в первую очередь тем, какую точку зрения мы изберем и как сумеем обосновать этот выбор.

---

* Доклад, подготовленный ко второму Конгрессу Православных Духовных школ, проходившему в Афинах в августе 1976 г. Первая публикация: St. Vladimir's Theological Quarterly 21.1 (1977), pp. 3–17. Включен в сборник: Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Св.-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод и примечания Ю.С. Терентьева.

Каким бы соблазнительным ни казался первый подход (а православному богословию долгое время суждено было «соблазняться» Западом и «обретать себя», противясь его соблазнам), не подлежит сомнению (по крайней мере, для меня), что его надо отвергнуть. Ибо при всем множестве изъянов (и нередко серьезных), при всей поистине трагической односторонности нашего послеотеческого (и в значительной степени именно «озападненного») богословия пресловутое «экклезиологическое молчание» Восточной Церкви имеет свои предпосылки и свое развитие, будучи укоренено в более глубоком уровне православного сознания, так что остается лишь спросить, в чем же именно. Я отвечу: в том «христианском мире», который сформировал историческое сознание Православия и до сих пор определяет основной контекст православного опыта Церкви, мира и их отношения друг к другу. И если на протяжении нескольких веков наше богословие не нуждалось в осмыслении такого отношения (а это значит — не стремилось провести четкое различие между Церковью и миром), то объяснение этому нужно искать в самой христианской «экумене», которая возникла из примирения и союза Церкви с греко-римской Империей и на протяжении всего Константинова периода оставалась единственным самоочевидным выражением и опытом присутствия Церкви в мире. И потому именно этот опыт, точнее, его экклезиологический смысл, его место и значение в нашем Предании и подсказывают столь же самоочевидный исходный пункт православного осмысления Церкви в ее отношении к миру.

2

Но сказать так — еще не значит решить проблему.

Ибо если историческое изучение этого «христианского мира» в его различных аспектах и измерениях — политическом, культурном, социальном и т.д. — сделало большие успехи, то с богословским его пониманием дело обстоит иначе. И едва ли даже ставился когда-нибудь вопрос о его экклезиологическом значении, вопрос, от которого зависит и наше собственное осмысление Церкви и мира. Мы знаем, что примирение Церкви с Империей выразилось не в юридическом соглашении — не в контракте, определявшем права и обязанности обеих сторон и вместе с тем оставлявшем в неприкосновенности их структурные различия. Мы знаем, что результатом этого примирения была такая интерпретация Церкви и Империи, их структур и функций, которая последовательно выражала все это в терминах органического единства, подобного единству души и тела. Знаем мы и то, что этот излюбленный образ византийской словесности не был риторическим преувеличением, что христианская «экумена» и в теории и в народном сознании, равно как и в реальности, была организмом, в котором ни Церковь, ни мир — государство, общество, культура — не имели отдельного бытия и не могли «конституционально» отличаться друг от друга. Все это мы знаем, и знание наше подтверждается горой книг и диссертаций. Не знаем мы одного: какое значение имеет все это для наших собственных богословских раздумий о сегодняшнем присутствии Церкви в мире?

Причина этого незнания проста, и, обозначив ее, мы одновременно укажем вторую и, пожалуй, главную трудность, коренящуюся в том влиянии, которое *ушедший*

«христианский мир» по-прежнему оказывает на форму и склад *нынешнего* православного сознания, оставаясь, по сути дела, абсолютно уникальным, хотя и неосознанным его источником. Говоря проще, мы, православные люди, все еще живем в том «христианском мире», игнорируя исторический факт его крушения и исчезновения. А игнорируем мы его не только потому, что «христианский мир» продолжает для нас свое существование в Церкви и через Церковь, но и потому еще — и в этом все дело! — что поистине главной, если не единственной функцией Церкви стало именно поддержание в нем жизни и обеспечение его продолжающегося «присутствия».

Нужны ли тут доказательства? Разве не очевидно, что для большинства православных — будь то отдельные верующие или целые Церкви — само слово «православный» звучит бессмысленно или абстрактно без предикатов, которые указывают на реальность, относящуюся к «миру», но, однако же, неотделимую от восточнохристианского «переживания» Церкви и очень точно его выражающую? Греческая, Русская, Сербская... — все эти обозначения в их церковном употреблении переходят границы обычного национализма (под которым мы понимаем естественную привязанность и заинтересованность в судьбах своей нации, страны, культуры). Если православная диаспора что-нибудь и доказала, то в первую очередь следующее: православные, даже добровольно покинувшие свое православное отечество, даже утратившие свой родной язык и полностью отождествившие себя с жизнью и культурой другой нации, тем не менее, считают и нормальным, и желательным, чтобы их «православие» оставалось греческим, русским, сербским и т.д. И происходит это не потому, что они не в состоянии вообразить какое-то иное проявление, иную форму Православия, но как раз потому, что это та самая квинтэссенция «эллинизма» (а не греческое Православие) или «русизма» (а не русское Православие), единственным «присутствием», единственным символом которой в современном мире является Церковь, — и это присутствие, этот символ и есть то, что они любят в Православии и что составляет для них предмет самых сильных и сокровенных переживаний.

Все сказанное относится не только к диаспоре, которая просто-напросто отражает и усиливает (иногда до *reductio ad absurdum*) православную ментальность, но и к Православию в целом. Православие переживается всюду главным образом как присутствие «иного мира» — мира прошлого, который, хотя и может быть спроецирован в будущее как мечта или надежда, в принципе остается отчужденным от мира настоящего. Даже основоположные канонические структуры Православной Церкви по-прежнему определяются всюду географическими границами и административной организацией этого былого мира, язык, форма мышления, культура, словом, весь этос которого до сих пор формирует и окрашивает собой православное сознание. И именно это отождествление, это переживание самой Церкви как идеального и символического существования несуществующего мира мешает нам уяснить реальное значение и ценности ушедшего мира, значение нашего *прошлого* для *настоящего*.

Прежде всего, такое отождествление едва ли позволяет православному сознанию оценить этот «христианский мир» в экклезиологических понятиях, установить в нем различие между тем, что открывается как его «успех» и остается для нас

нормой, истинной частью церковного Предания, и тем, что в своем отступлении от Предания и искажении его может быть обозначено как «неудача». Именно эта неспособность к такого рода оценке и позволяет нам понять уникальное и поистине решающее значение события, которое игнорируется православным сознанием и которое именно потому, что оно игнорируется, по-прежнему владеет этим сознанием. Это событие — конец и распад христианской «экумены».

В самом деле, падение одного за другим прежних органических православных миров, начиная с их общего истока и архетипа — Византийской империи, вызвало глубокую трансформацию их *переживания* в православном мышлении. А центральным моментом, своего рода фокусом этого переживания — мы еще скажем об этом в дальнейшем — была вера в то, что христианский мир, рожденный под эгидой победы (*en touto nika*[1]), не может пасть, не может разрушиться и в соответствии с его призванием пребывает таковым до последнего дня, то есть до конца мира. Именно поэтому вызванное его падением потрясение привело, как ни парадоксально, к *отрицанию* этого падения — разумеется, не в исторической его реальности, но как «решающего» события, бросающего вызов устоявшемуся православному миропониманию. Ввиду того, что «христианский мир» *не может* исчезнуть, он и *не* исчез. Внешнее его падение есть лишь временное «смущение», Богом попущенное искушение. Таково неизменное с тех пор содержание (и смысл) этого отрицания, которое позволило — и до сих пор позволяет — православным жить так, будто ничего не произошло и не изменилось.

В действительности же изменилось само православное сознание. Именно *после* крушения христианского мира и *вследствие* отрицания этого крушения «христианский мир» превратился в мифический и архетипический «золотой век», который надлежит «восстановить» и к которому надо «вернуться». Идеальное прошлое, таким образом, проецируется как идеальное будущее, как единственный горизонт церковного видения истории. При такой трансформации первоначальный опыт оказывается перевернутым: если до падения этого мира его ценность для Церкви заключалась в том, что он видел в ней свою душу, то есть высшее содержание и критерий собственного существования, то теперь Церковь переживается уже как тело, выражаемое и оживотворяемое христианским миром как ее душой.

Здесь — корень того экклезиологического молчания, о котором говорилось в начале статьи, и причина неспособности нашего богословия установить различие между Церковью и миром, оценить ключевой для Православия опыт «христианского мира» с его «успехом» и его «неудачей».. Это молчание не нарушалось и не преодолевалось в шуме беспорядочных споров по поводу прав и привилегий той или иной Церкви, каноничности тех или других путей развития — споров, которыми сегодня, увы, вроде бы и исчерпывается жизнь Православной Церкви. Более того, сами эти споры являются следствием такого молчания и говорят об отсутствии в сегодняшнем православном сознании ясной экклезиологической перспективы, проясняющей те самые термины и понятия, которые так неразборчиво используются спорящими, и соотносящей их с православной верой и православным опытом в целом.

---

[1] Сим побеждай (*греч.*).

Это молчание не побеждается и столь же шумными столкновениями православных из-за «мира». Православное сознание представлено здесь как бы двумя полюсами — с оптимистами на одном и пессимистами на другом. Но главная особенность этой поляризации в том, что она по-прежнему обусловлена, а лучше сказать — сама есть результат все той же психологической плененности прошлым, тем образом золотого века, который, как ни удивительно, служит источником и православного «оптимизма», и православного «пессимизма». Ибо по большому счету разница между ними в следующем: если «оптимисты» верят в грядущее воскресение ушедшего православного мира, то «пессимисты» оставили эту надежду, так что очевидно-неизбежное торжество «злого современного мира» обретает, с их точки зрения, апокалиптический смысл как знамение приближающегося Конца.

«Оптимисты» могут осуждать «пессимистов» как фанатиков. «Пессимисты» могут анафематствовать «оптимистов» как отступников. И те и другие в известном смысле даже могут быть правы: ведь если православный «оптимизм» чаще всего превращается в некритическую, пассивную и бессознательную капитуляцию перед «миром сим», то православный «пессимизм» оборачивается манихейством и дуалистическим неприятием мира. Но все это, по большому счету, не имеет ни к чему никакого отношения и совершенно неважно, ибо в столкновении этих позиций отсутствует сам мир как предмет богословского размышления, как необходимое и существенное понятие экклезиологии, которая есть размышление Церкви о себе и, следовательно, о своем присутствии в мире и отношении к нему.

3

И лишь теперь мы вправе задать главный вопрос: если такова теперешняя наша экклезиологическая ситуация, то где и как отыскать объективное и вместе с тем православное основание, контекст и точку отсчета для обсуждения проблемы «присутствия Церкви в мире», которой посвящен настоящий доклад? «Православное» предполагает здесь укорененность в православной вере и опыте, а не в нескольких искусственно выделенных категориях западного происхождения; «объективное» подразумевает свободу от того рабства «христианскому миру», которое, как мы старались показать, препятствует должной экклезиологической оценке собственного прошлого и его значения для нашего настоящего. Наше затруднение происходит здесь от кажущейся несовместимости понятий «объективный» и «православный». В самом деле, казалось бы, не имея ясного понимания ситуации, нельзя верно сформулировать и основной вопрос; но, с другой стороны, именно такое понимание и делает невозможным ответ. И вместе с тем настоящий доклад задуман как попытка доказать, что именно эта трудность, именно этот порочный круг, будучи верно осмыслены, откроют перед нами ту единственную перспективу, которая только и может удовлетворить обоим вышеназванным требованиям — и «объективности», и «православия» — и приведет нас к адекватным (то есть богословским) постановке и решению нашей проблемы. Действительно, реальная выгода, извлекаемая нами из этого порочного круга и, следовательно, из всего анализа, убеждающего в его существовании, состоит в том, что он в буквальном смысле влечет нас к открытию,

а точнее, к новому обретению третьей «реальности». Бесконечно превосходя «реальности» Церкви и «мира», она открывает христианской вере точку отнесения их обоих, а следовательно, единственно-неизменный принцип и критерий их различения, равно как и соотнесения друг с другом. Эта реальность есть *Царство Божие*, провозглашение которого именно как реальности, а не как идеи или доктрины, является центральным моментом Евангелия, а лучше сказать, само есть Евангелие, и в то же время вечный горизонт, источник и содержание христианского опыта. До тех пор пока мы не соотнесем все наши реальности с этой последней реальностью, пока надеемся понять и выразить присутствие Церкви в мире в категориях безнадежно «мирского» видения и опыта, то есть не увидев Церковь и мир в свете Царства Божия, мы обречены — вольно или невольно — пребывать в тупике или порочном круге. Ибо нет и не может быть никакой истинной экклезиологии, то есть истинного понимания Церкви, мира и их взаимоотношения, без эсхатологии, то есть без православной веры в Царство Божие и опыта этого Царства.

Здесь уместно и даже необходимо подчеркнуть, что под эсхатологией мы разумеем не только главу, обычно завершающую школьные курсы богословия и почти целиком посвященную судьбам человеческой души после ее выхода из смертного тела. Эта футуристическая и индивидуалистическая редукция эсхатологии — действительно один из крупнейших недостатков нашего послеотеческого богословия, худший плод длительного «западного пленения». Эсхатология в ее истинном понимании — не столько отдельная «глава» или «доктрина» (которая, будучи отличной от всех других христианских «доктрин», может и должна рассматриваться сама по себе), сколько неотъемлемое измерение самой христианской веры и опыта и, следовательно, христианского богословия во всей его целостности.

Христианская вера по сути своей эсхатологична, ибо события, которые ее породили и которые являются ее «объектом», равно как и «содержанием» — жизнь, смерть, Воскресение и Вознесение во славе Иисуса Христа, сошествие Духа Святого и основание Церкви, — видятся и переживаются в ней не только как цель и завершение истории спасения, но еще и как начало и дар новой жизни, содержание которой — в Царстве Божием, и содержание это есть знание Бога, общение с Ним, возможность, находясь еще в «мире сем», вкусить «радости, мира и правды» мира «грядущего» и реально участвовать в них. Таким образом, эсхатология, будучи основной отправной точкой христианской веры как таковой, пронизывает все христианское богословие и, по сути дела, является залогом самой возможности богословия, то есть преобразования наших человеческих и потому безнадежно ограниченных слов в *theoprepeis logoi* (богоприличные слова), верно выражающие вечно трансцендентную Божественную Истину.

И еще одно: именно эсхатология, утверждая истинное понимание Церкви и мира, раскрывает и природу их отношения друг к другу. И в первую очередь она раскрывает Церковь как *эпифанию*, как явление, присутствие и дар Царства Божия, как его «Таинство» в этом мире. Кроме того, Церковь в целом — и как «институт», и как «жизнь» — эсхатологична, ибо не имеет иного основания, иного содержания, иной цели, кроме раскрытия трансцендентной реальности Царства Божия и приобщения к ней. В ней нет разделения на «институт» и «жизнь»: как

институт, она — символ Царства, как жизнь, она — Таинство Царства, исполнение символа в реальности, опыте, общении. Будучи в «мире сем» (*in statu viae*), она живет своим опытом «мира грядущего», которому уже принадлежит и в котором она уже «дома» (*in statu patriae*).

Эсхатологическое «бытие» Церкви объясняет «экклезиологическое молчание» Православия в классическую, то есть святоотеческую, эпоху нашего богословия. И если Отцы, как нередко отмечалось, не дали определения Церкви, не сделали ее объектом богословского размышления, то это потому, что ни одно из таких определений не могло вполне охватить и адекватно выразить сущностную тайну Церкви как *опыта* Царства Божия, как его эпифанию в «мире сем». Даже новозаветные образы Церкви — Тело Христово, Невеста Христова, Храм Духа Святого — не поддавались перетолкованию в «дефиниции». Совершенно бессмысленно говорить, что Церковь — Тело Христово, тем, у кого нет опыта Церкви и ее жизни.

Таким образом, Церковь для Отцов — не «объект» богословия, но сам «субъект» их богословствования, та неотъемлемая реальность, которая через раскрытие Царства Божия, то есть последней спасительной истины, делает возможной новую жизнь и свидетельство о ней. Отцы не дали определения Церкви, ибо она, абстрагированная от опыта этой реальности, стала бы чистой формой, о которой нечего сказать по существу. И из последующей истории богословия, особенно западного, мы знаем, что происходит, когда экклезиология, лишенная эсхатологического измерения, эсхатологической основы и содержания, избирает своим объектом именно *форму* Церкви, усваивает ей, так сказать, «жизнь в себе» и, проделав все это (то есть превратив экклезиологию в «экклезиопоклонство»), извращает весь «опыт» Церкви. Все это, как мы увидим далее, очень важно для правильной оценки «христианского мира» и места Церкви в нем.

4

Открывая миру Церковь, ее природу и призвание, эсхатология по необходимости открывает мир или, лучше сказать, видение и понимание его в свете христианской веры. Если существенный опыт Церкви есть опыт новой твари, новой жизни в обновленном мире, то он предполагает и утверждает некий основоположный опыт мира. И прежде всего — это опыт мира как творения Божия и потому позитивного по своему происхождению и своей сути, мира, запечатлевшего в своем устроении и бытии мудрость, славу и красоту Того, Кто его создал: «Исполнь небо и земля славы Твоея». В христианской вере, являющей полноту библейского прославления Бога в Его творении, нет ни онтологического дуализма, ни космического пессимизма. Мир «добр зело».

Далее, эсхатологический опыт Церкви показывает мир как мир *падший*, подвластный греху, тлению и смерти, работающий «князю мира сего». Это падение, хотя и не могло упразднить присносущную благость Божия творения, все же вызвало его отчуждение от Бога, превратило его в «мир сей», который, став «плотью и кровью», гордостью и самостью, сделался не только чуждым Царства Божия, но и

активно противостоящим ему. Отсюда и неизбывно трагический взгляд христиан на историю, отвержение христианством той разновидности исторического оптимизма, которая отождествляет мир с прогрессом.

И, наконец, последний опыт — опыт *искупления*, которое Бог совершил, пребывая посреди Своего творения во времени и истории, и которое, освобождая человека, делая его *capax Dei*[2], способным к новой жизни, — есть спасение всего мира. Ибо как только мир отвергнет — в человеке и через человека — свою самодостаточность, как только он перестанет быть самоцелью и таким образом истинно *умрет* как «мир сей», он станет таким, каким задуман от сотворения и каким воистину становится во Христе: объектом и орудием освящения, приобщения и приведения человека к вечному Царству Божию.

5

А теперь снова обратимся к «христианскому миру», который, как мы уже говорили, всецело завладев современным «православным» сознанием, не дает ему двигаться вперед. Эсхатологическая перспектива, как общая почва христианского опыта и понимания Церкви и мира, позволяет нам верно оценить наше *прошлое* и на основе этой оценки распознать наше *настоящее*: важнейшие нормы православного отношения к миру в том виде, в каком он ныне существует и бросает нам вызов. Если «оценить» означает установить различие между «успехом» и «неудачей», то оценка сложной реальности прежнего «православного мира» требует отделить его подлинно христианские и потому по сей день значимые достижения от того, что было в нем изменой христианскому идеалу. Но уже сам этот идеал явился, по моему глубокому убеждению, первым и существенным «успехом» христианского мира и его непреходящей ценностью для нас в нашей теперешней ситуации. Если Церковь с такой готовностью, с таким энтузиазмом, без всяких оговорок, без каких бы то ни было юридических или «конституционных» условий приняла «мир», который на протяжении двух с лишним веков отрицал само ее право на жизнь, — итак, если она приняла его как форму своего собственного существования и во всех практических нуждах сливалась с ним, то лишь потому, что поначалу и сам этот мир, то есть греко-римская Империя, *принял* христианскую веру и, следовательно, подчинил себя, свои ценности, все свое самосознание главному объекту и содержанию этой веры — Царству Божию. Иными словами, он воспринял христианскую эсхатологическую перспективу как точку отсчета для собственного существования.

И это произошло не только в теории, не только номинально. Мы до того привыкли к «западной» оценке «христианского мира», сформулированной почти сплошь в понятиях церковно-государственных отношений, а точнее, с точки зрения взаимодействия двух *сил* — *imperium* (политической власти) и *sacerdotium* (священства), что не в силах уже разглядеть истинный *locus* (истинное значение) этого беспримерного союза Церкви и мира — принципиальное согласие по поводу того, что составляет конечную ценность, конечное назначение, конечный гори-

[2] букв.: способным к Богу; выражение блж. Августина.

зонт человеческого бытия во всех его измерениях. Доказательство существования и, вопреки всем человеческим неудачам и изменам, *действенности* этого неписаного, но, тем не менее, реального «соглашения», безусловно, требует детального анализа всей культуры и этоса «христианского мира», но такой анализ выходит за пределы нашей статьи. Однако не подлежит сомнению, что такой анализ выявил бы фундаментальную *открытость* и этой культуры, и породившего ее общества христианскому эсхатологическому видению, в котором нельзя не усмотреть единственное в своем роде вдохновение, истинную «душу» их существования. Какой бы аспект этого мира мы ни взяли — искусство, которое в каждом конкретном обществе по преимуществу выражает его отношение к жизни; образ жизни; весь (употребим еще один излюбленный термин современности) «дискурс» его культуры — мы обнаружим, что его внутренняя согласованность, самый стиль (в глубочайшем значении этого слова) в конечном счете вырастают из эсхатологического опыта Церкви, ее видения и знания Царства Божия. Так, если монашество стало для этого общества тем идеальным полюсом, тем «предобрым» путем к совершенству, на основе которого сформировалось его богослужение, его благочестие, — словом, весь его «менталитет», то это вызвано тем, что монахи олицетворяли собой эсхатологическую природу христианской жизни, всю невозможность свести христианство к чему-либо от «мира сего», чей «образ проходит». В этом смысле покаяние (в радикальном его понимании, как евангельская *metanoia*) сделалось основной тональностью «христианского мира», пронизывающей его молитву, его мысль и все глубочайшие символы его бытия. Эту истину слишком легко забывают современные христиане, хотя в свете присущего современной цивилизации редукционизма именно ее надлежало бы крепче всего запомнить.

6

Если все, о чем мы только что говорили, есть, без сомнения, «успех» «христианского мира», то явившая его нашему взору эсхатологическая перспектива обнажит и его фундаментальную «неудачу». Я называю ее «фундаментальной», чтобы отличить от других изъянов, которыми христианский мир, как и всякое человеческое общество, обладал в полной мере. Но все эти «человеческие, слишком человеческие» недостатки и трагедии превзошла внутренняя измена христианского мира — измена своему высшему видению и постепенное подчинение видению совсем иного свойства, которое совершилось вполне бессознательно и от этого кажется еще более трагическим. Используя понятные нам сегодня категории, эту измену можно определить как *отказ от истории*, то есть от того опыта времени, от такого его значения и функции, которые заложены в христианской эсхатологии. В самом деле, отличительная особенность христианской эсхатологии в том, что, открывая *eschaton*, последнюю *цель* и, следовательно, высшее *назначение* мира, она видит мир как *историю* и как осмысленный процесс, протекающий внутри линейного времени. Христианское мировоззрение динамично. Оно освобождает мир от рабства статичной «сакральности». Открывая Царство Божие как Горнее, которое, тем не менее, присутствует во времени как его закваска, как то, что придает ему ценность, смысл и

направленность, Церковь пробуждает в человеке жажду и алкание Абсолюта, неутолимое желание и стремление к совершенному.

Первоначальное «соглашение» между Церковью и «миром» не только предполагало это динамичное мировоззрение, но и основывалось на нем. Принимая эсхатологическую веру Церкви, «мир» соглашался быть «шествием» к Царству, миром, *открытым* пророческому видению, пророческому гласу Церкви. Пусть греко-римской «экумене», согласно приложенной к ней Церковью библейской схеме, суждено было стать последней в череде великих империй, составляющих дом и пространство истории спасения; пусть по восприятии Христа как верховного Василевса и Пантократора она стала мыслить себя христианской *politeuma* (общностью), то есть наилучшим ответом, приношением мира Богу, — в глазах Церкви Империя по-прежнему оставалась историчной в самом своем существе, то есть принадлежащей миру, «образ» которого «проходит».

Однако со временем это видение начинает меняться. Из динамичного оно, мало-помалу и почти бессознательно, превращается в статичное. Не имея возможности даже бегло перечислить различные обстоятельства, приведшие к этой метаморфозе, мы убеждены, что они укоренены в общей всем социальным организмам инерции, в их «естественном» стремлении отделять свою форму от того содержания, которое служит единственным оправданием этой формы, и в конечной абсолютизации формы как самоцели, как священной «формы навеки». Лучшей иллюстрацией этой метаморфозы является смещение (и опять-таки бессознательное!) эсхатологических акцентов. Именно теперь начинается индивидуалистическая и почти исключительно футуристическая редукция эсхатологии, которая лишает эсхатологического измерения даже Таинства Церкви (в том числе Евхаристию) и, попросту говоря, вытесняет Царство Божие (по крайней мере на уровне богословского осмысления) в область будущего, превращает его в простое учение о посмертных наградах и наказаниях.

Истинный контекст этой редукции не исчерпывается богословием. Она отражает нарастающие изменения в самом сознании христианского мира, постепенное оставление им эсхатологического видения. С одной стороны, его самосознание как последнего земного царства, как провиденциального *locus* (места) победы Христовой привело к тому, что он стал переживать (скорее, чем мыслить) себя и как конец истории — не времени, но именно «истории», то есть того времени, которое открыто новым событиям, целенаправленному развитию. Все проявления такого развития, все исторические происшествия надлежало теперь так или иначе втиснуть в статичную и неизменную схему, отрицающую их специфику и неповторимость. С другой стороны, наряду с углублением внеисторичности в христианском мире укреплялось чувство собственного совершенства, подразумевавшее, конечно, не его членов, оставшихся грешниками, но его формы и структуры, которые чем дальше, тем больше переживались как окончательные, богодарованные и потому не подлежащие никакому изменению.

Все это, повторяю, совершалось шаг за шагом, и скорее бессознательно, чем осознанно, менялась не теория, а лишь ее «опыт». Но последствия этой перемены составляют, без всякого преувеличения, величайшую трагедию истории христиан-

ства. Указанная перемена вызвала к жизни растущее отдаление человеческого разума (с привитыми ему христианством «жаждой» и «гладом») от «христианского мира», а затем и его «секуляризацию» и бунт против самого христианства. Связанный в своем развитии рамками — религиозными, культурными, психологическими — «христианского мира», скованный его самоабсолютизацией и вместе с тем сформированный и вдохновленный христианским эсхатологическим максимализмом, человеческий разум увидел в «христианском мире» главную помеху этому максимализму, структуру угнетения, а не освобождения. Печальная повесть о разрыве между человеком с его «исканиями» и христианским миром звучала неоднократно. Для нас же всего важнее неизгладимая христианская метка, оставленная этим разрывом на физиономии «современного мира», несмотря на его бунт, а порой и апостазию. Это воистину *постхристианский* мир, ибо самые секуляристские, самые антирелигиозные и антихристианские идеи и идеологии, в той или иной мере волновавшие его, все эти «обезумевшие христианские истины» — на самом деле плод секуляризованной эсхатологии. Именно христианская вера, влившая в ум и сердце человека мечту — видение Царства Божия, сделала возможным и фундаментальный утопизм современного сознания, и его обожествление истории, и его чуть ли не параноидную веру в грядущее царство свободы и справедливости.

7

И, наконец, последний вопрос: какое значение все это имеет для нас, для нашего богословского размышления о присутствии Церкви в современном мире? Наша задача состояла в том, чтобы определить экклезиологическую перспективу, скорее заложенную, чем прямо выраженную, в центральном для Православия опыте — опыте христианского мира, его успеха и неудачи, выявить его смысл, его нормативное значение для нынешних наших задач.

Я полагаю, основной смысл того, что мы определили как успех, заключается в самом факте существования «христианского мира», который являет веру Православия в возможность освящения мира, другими словами — в то, что мир — это не безнадежно «внешняя» реальность, несоотносимая со всецело «религиозными» интересами Церкви и чуждая ей, но объект ее любви, попечения и действия. И это — самое главное, особенно ввиду распространенной сегодня среди православных опасной и потенциально еретической тяги к манихейскому, дуалистическому миропониманию, к превращению Церкви в самодостаточное и лишь собою занятое религиозное гетто. Наше собственное прошлое, наше собственное Предание не только говорит о возможности «богословия мира», но сообщает такому богословию ему подлинно экклезиологическое измерение.

Но если этот успех освобождает нас от манихейского дуализма, то он же должен освободить и от противоположного соблазна, весьма распространенного и столь же опасного, — соблазна безоговорочной капитуляции перед миром, приятия этого мира как единственного содержания церковной жизни и действия, диктующего «повестку дня» для Церкви. Этот успех — в той мере, в какой он оказался успехом, — показывает: функция Церкви в мире определяется тем, что-

бы раскрывать его *eschaton*, возвещать Царство Божие как последнюю цель и, таким образом, относить к нему всю жизнь человека и мира. Церковь — не агентство по разрешению бесчисленных проблем, захлестывающих мир; вернее, она может содействовать их разрешению постольку, поскольку по-прежнему исполнена веры в свою природу и в свое неотъемлемое призвание — являть в «мире сем» то, что, будучи «не от мира сего», есть единственно абсолютный контекст видения, осмысления и разрешения всех человеческих «проблем».

Что же касается «фундаментальной неудачи» христианского мира, то она помогает в полной мере осознать, что есть лишь один настоящий грех, одна настоящая опасность. Это — грех и опасность идолопоклонства, вечно актуальный и вечно притягательный соблазн абсолютизации и обожествления «мира сего», с его эфемерными ценностями, идеями и идеологиями, — соблазн забвения того, что мы, как народ Божий, «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:14). Именно неудача «христианского мира» позволяет нам, вглядываясь в современный мир и порождающую его духовную реальность, распознать в нем и доброе — плач, идущий из его христианского подсознания, и темное — его поистине сатанинский бунт против Бога.

Впрочем, для всего этого есть одно непременное условие, «необходимое и достаточное». Оно состоит в том, что и сама Церковь должна вернуться к «единому на потребу» — к истинной эсхатологической природе ее веры и ее жизни. Богословское размышление о мире не только бесполезно, но и просто невозможно до тех пор, пока мы не откроем для себя заново и не обретем как истинно «нашу» ту реальность, которая только и составляет Церковь и является источником ее веры, ее жизни, а значит, и ее богословия, — реальность Царства Божия. Церковь находится *in statu viae* — в странствии в мире сем, посланная к нему как его спасение, но смысл этого странствия, как и самого мира, открывается лишь тогда, когда Церковь исполняет себя как пребывающая *in statu patriae* — поистине у себя дома, за Трапезой Христовой, в Его Царстве.

Конечно, это предварительное условие требует радикального переосмысления нашей богословской деятельности, ее структуры и методологии, самых ее корней, всего того, что делает ее возможной. Недостаточно просто цитировать Отцов, прикрывая их авторитетом любое наше богословское утверждение, ибо богословие стоит не на цитатах — будь то библейские или святоотеческие, но на *опыте Церкви*. И поскольку Церковь в конечном итоге не имеет иного опыта, кроме опыта Царства, поскольку в этом уникальном опыте укоренена вся ее жизнь, то у богословия, если оно и вправду есть выражение веры Церкви и размышление об этой вере, не может быть никакого другого источника, никакой другой основы, никакого другого критерия.

Все это возвращает нас к одной очень старой, подлинно вечной истине. Присутствие Церкви в мире всегда полнее, а «польза» миру от Церкви всегда больше там, где полнее ее свобода от мира, и не только «внешняя» свобода (то есть независимость от структур и властей), но также (и главным образом!) «внутренняя», то есть свобода от добровольного рабства его ценностям и сокровищам. Но достичь такой свободы нелегко, ибо она предполагает, что наше сердце обрело то единственное подлинное сокровище — опыт Царства Божия, которое возвратит нам полноту Церкви и полноту мира и даст силы исполнить свое предназначение.

ВЕРА В БОГА, ВЕРА В ЧЕЛОВЕКА*

Недавно один французский коммунист сказал, что коммунисты так же верят, как и христиане, только верят они не в Бога, а в человека. Вера в человека, сказал тот же коммунист, несовместима с верой в Бога. Тут «или–или». Если есть Бог, человек — раб, свобода его призрачна, он не хозяин своей судьбы и не творец своего мира. Поэтому вера в Бога не только ошибочна с научной точки зрения, она — вредна и опасна. В этих словах французского коммуниста мы находим — в который раз — самое глубокое обоснование антирелигии. Бороться с религией нужно во имя человека, во имя его свободы и его полного господства в мире. Между тем христианство утверждает приблизительно то же самое, то есть то, что для полноты человечности нужен Бог и что именно без Бога человек — раб, бессмысленная песчинка, которая сегодня есть, а завтра нет, песчинка всецело, до конца подчиненная стихиям и законам безличной материи. Коммунизм призывает во имя человека бороться с Богом, христианство — на вере в Бога строит величие человека. И поскольку, по утверждению христианства, бытие Божие недоказуемо, как доказуема всякая эмпирическая истина, поскольку вера, в конечном счете, есть дар, то остается сравнивать два этих утверждения и спрашивать себя, чье утверждение — безбожника, ратующего за человека, или христианина, тоже ратующего за человека, — более последовательное, более логическое и, следовательно, более научное. Первый вопрос, который хотелось бы задать французскому коммунисту, чьи слова мы только что процитировали, это вопрос о том, что означает «верить в человека». На чем может быть основана и в чем может заключаться такая вера? И далее — о каком человеке идет речь? О каком-то отвлеченном, сборном человеке с большой буквы, которого еще нет и который явится, так сказать, в будущем? Или же о каждом отдельном, живом, конкретном человеке? С христианской точки зрения здесь никаких трудностей нет. Когда оно говорит о человеке, оно имеет в виду действительно каждого отдельного живого человека. Ради него, сказано в Евангелии, нужно оставить девяносто девять других людей, он облечен образом и подобием Божиим, он призван к вечности, и потому его судьба, судьба пускай самого незначительного и общественно ничтожного человека, так же важна, как важна судьба вождя, гения, ученого. Даже христианское учение о гибели и спасении, учение, над которым так любят издеваться пропагандисты безбожия, основано на вере в личную

* Зарубежье. Мюнхен. Февраль–апрель 1977.

ответственность каждого человека и на вере в его свободу: хочу — спасаюсь, хочу — гибну; и никто, даже Бог, ничего против этой свободы сделать не может. Повторяю: когда христианство говорит о вере в человека — это ясно. Это учение можно не разделять, с ним можно спорить, но невозможно отрицать того, что в основе его стоит утверждение каждой отдельной человеческой личности как бесконечной ценности, и ценности, притом, вечной. С коммунистической же точки зрения эта «вера в человека» решительно ни на чем не основана. Прежде всего, человек, по коммунистическому учению, есть, как и все в мире, продукт одного лишь материального процесса, такая же часть материи, как и всякая другая. Ничего, как говорит философия, «трансцендентного» в нем нет. Он появляется и исчезает, и его больше нет. Таким образом, отпадает значение человека как вечной ценности и, вместе с тем, как личности. Далее, пока человек живет и поскольку он, как и все в мире, подчинен тем же абсолютным законам материи — он не свободен. Всякий его поступок, всякая его мысль, всякий его выбор обусловлен причиной, которая, в свою очередь, обусловлена другой причиной, и так без конца. Где же тут свобода? Христианство утверждает, что, в отличие от всего другого в мире, человек имеет дух. А про дух в Евангелии сказано, что он «дышит где хочет... и не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3:8). Дух, таким образом, есть в человеке носитель подлинной, а не видимой или иллюзорной только свободы, такой свободы, которая действительно ставит человека над законами материи. Но человек диалектического материализма этой свободы лишен, потому что ее нет вообще в природе вещей. Но что же тогда значит *верить* в человека? С этой точки зрения можно *знать*. Знать, как поступит буржуй или пролетарий. Но это знание не нуждается ни в какой вере, ибо буржуй и пролетарий поступят одинаково в силу железной, неумолимой логики законов природы. Следовательно, можно утверждать, что коммунистическая вера не направлена на отдельного, живого и конкретного человека. Но тогда на кого? На человечество? Но человечество, как ни верти, состояло, состоит и будет состоять из живых и конкретных людей. В кого же мы верим? Нам говорят, что в итоге развития и создания коммунизма создается коммунистический человек, но, насколько можно судить, это будет человек, до конца подчинивший себя коллективу, то есть безличный, бесцветный и серийный, И, если правда вся история движется вот к этому безличному человеку — равному до неотличимости всякому другому, то почему это, прежде всего, хорошо, желательно и ценно? Но допустим, что подлинного своего учения о человеке, того, что принято теперь иногда называть «коммунистическим гуманизмом», коммунизм еще не создал, не определил. Все-таки предпосылки этого учения ясны. Нет личности и нет свободы. Но что тогда остается? Это трагический вопрос, и мы задаем его серьезно. Целым поколениям предлагается бороться за *человека,* а вместе с тем никакого учения о ценности человека, о том, что же составляет объект этой борьбы, нам не дано. Бесклассовое общество? Но это ведь определение отрицательное, оно ничего не говорит о положительном содержании человеческой жизни, той жизни, которой живет каждый, а не только все. Отсутствие эксплуатации? Да, но тогда присутствие чего? Кто же, в конце концов, верит в человека? Те, кто

отрицает его вечную и личную ценность, или те, кто, вслед за Христом, говорит, что весь мир был создан для каждого отдельного человека и что нет ничего, ничего более ценного в мире, чем его душа?

Французский коммунист говорит, что коммунисты тоже верят, только верят не в Бога, а в человека. Но оказывается, что без Бога нет и не может быть веры и в человека. Может быть знание о нем, много знания. Может быть даже симпатия или любовь к нему, может быть борьба за его хлеб и благополучие. Но веры в него как в носителя единственной и вечной ценности быть не может. Не может быть того, последнего, ради чего стоит жизнь свою отдать за него. И вот почему борьба с религией, в конечном итоге, всегда оказывается борьбой и с вечным и божественным в человеке.

МЕЖДУ УТОПИЕЙ И ЭСКАПИЗМОМ*

Сегодня вечером я буду говорить о вещах безусловно спорных, мне это прекрасно известно, и к тому же я не вполне уверен, что ход моих мыслей правилен во всех деталях. И все же мы не можем оставаться на поверхности, мы должны попытаться понять нашу эпоху на глубине, хотя — Боже мой! — сколько пророков уже пыталось нам ее объяснить. Мы переживаем очень волнующий момент в истории Соединенных Штатов. Мы не знаем, какова ценность той или иной философии, приходящей на смену предыдущей, и все мы в той или иной мере переживаем ощущение тревоги. Но в усилии проникнуть глубже и понять, что же с нами происходит, мне постоянно приходит на ум мысль о противостоянии — и не только в пределах индивидуального разума или же личного опыта, но и во всей нашей культуре, во всей нашей ситуации — двух полюсов, которые я называю утопией и эскапизмом, то есть бегством от действительности. Я уверен, что в этом есть нечто, заслуживающее анализа. Позвольте мне вкратце объяснить, что я разумею под этой поляризацией, как я понимаю утопию и как — эскапизм. Поскольку все языки символичны, следует объяснить символику, в рамках которой мы пользуемся этими терминами.

Следует сразу же сказать, что эти два возможных отношения к жизни, утопия и эскапизм, конечно же, существовали и раньше. Мы обнаруживаем их присутствие почти в любом обществе, в любой культуре. Всегда находятся люди, одержимые каким-то одним особенным взглядом на мир и фанатически ему преданные, которые добровольно покидают основное русло культуры. И также всегда, в любой культуре и в любом обществе, существуют другие — их можно назвать «пасовальщиками», — которые по разным причинам пытаются выйти из-под давления нашего общества, убежать от действительности. Новое в нашем случае, я думаю, состоит в том, что эта утопия, с одной стороны, и уход от действительности, с другой, перестали быть маргинальными явлениями.

Религии, секты и культы существовали всегда. В христианской религии, в истории Церкви каждый век давал своих утопистов и своих эскапистов. Во втором веке мы находим, например, монтанистов[1]. И, тем не менее, это были явления

---

* Беседа состоялась в Гринвилле, шт. Делавэр (США), 22 мая 1981 г. Перевод и примечания Ларисы Волохонской-Певеар.

[1] Ересь, утверждавшая, что в Христе мы не получили полноту откровения, что откровение не закончено, но находится в процессе завершения действием Святого Духа. Основатель монтанизма Монтан отвергал иерархическую организацию Церкви. Монтанисты отличались нетерпимостью и нравственным экстремизмом.

маргинальные. Типичным же для нашего века является то, что эти две реальности, эти две позиции, два отношения к действительности, переживания действительности — утопия и эскапизм — перестали быть маргинальными и переместились в центр. Они стали движущими силами нашего общества. Конечно, я не намерен утверждать, что каждый продавец пирожков является либо утопистом, либо беглецом от действительности, но, тем не менее, я считаю, что наша культура движима этими двумя реальностями.

Итак, как же следует понимать утопию? Утопия — это прежде всего некая максималистская проекция в будущее. Это обещание или идея, что история в целом и существование людей в их личных судьбах движутся к совершенству и исполнению, к прекрасной — и не только прекрасной, но и близкой — победе над всяческими опасностями и несовершенствами. Очевидна, например, привлекательность утопии в политике, не говоря уже о таких утопиях, как марксизм. (Власть марксизма над умами сама по себе, конечно же, парадоксальна, это нечто совершенно удивительное! Каким образом эта теория, ничем по сей день не доказавшая своей правильности, удерживает свою власть? Есть люди, для которых отказ от марксистского взгляда на время, на историю предполагает настоящее «самораспинание».) Но, даже оставляя в стороне такие утопии, как марксизм, не выпавшие на долю нашей страны, мы обнаруживаем этот утопический «коэффициент» и в политической культуре нашего сегодняшнего общества. Ведь не случайно каждые четыре года, во время очередных президентских выборов, неизбежно появляются такие лозунги, как «Великое общество» или же «Новые рубежи». И в них всегда присутствует что-то великое, решающее, окончательное, и лозунги эти подразумевают веру, что мы способны свершить и обязательно свершим нечто радикальное.

Нет, мировая история не дает нам оснований к такому образу мыслей. Все Наполеоны всегда терпели неудачу, и все их мечты оканчивались на всяческих Святых Еленах[2]. И тем не менее вера эта в наше время очень важна. Никакой политический деятель не придет и не скажет: «Да, мы бедные, ограниченные, заблуждающиеся люди, живущие во тьме. Мы постараемся все сделать как лучше, но, разумеется, наши возможности невелики...». Такой политический деятель далеко не пойдет. Ему необходима утопическая харизма. Он должен, по словам одного французского поэта-марксиста, вести нас в «поющее завтра». Наше завтра должно петь. С какой стати завтра должно петь? Ведь люди будут умирать, кладбища расширяться и т. д. Сегодняшняя политика кормится если не ложью, то по крайней мере утопическими заявлениями.

Утопический поиск преобладает и в нашей повседневности. Существует утопия, которую я называю терапевтической. В ожидании поезда на Пенсильванском вокзале в Нью-Йорке я зашел в книжную лавку, и там была огромная полка со множеством книг (которые, наверное, кто-то покупает, иначе непонятно, зачем их издают), провозглашающих возможность совершенного здоровья и сулящих его, книг, которые всю нашу жизнь рассматривают с точки зрения того, что полезно для этого утопического здоровья,

[2] Остров Святой Елены — место изгнания и ссылки Наполеона.

Вам, конечно, известно новейшее открытие, что кофе вредно для здоровья. Мы избавились уже практически от всякой еды, как жидкой, так и твердой. Теперь очередь за кофе. И люди набрасываются на эту информацию, верят всему! Смерть, разумеется, является величайшим препятствием на пути к утопии, и в наше время с ней тоже обращаются совсем особенным образом. Поверьте мне: это величайшее событие, о котором возвещает христианская вера, говоря, что Христос попрал смертию смерть, скоро получит гражданство и займет свое место в системе, подобно уже известным вам чудотворным диетам и рецептам здоровья... Будет у нас и система смерти, и тогда смерть перестанет стоять уничтожающим знаком вопроса надо всеми утопиями.

Огромным успехом пользуются также разные психотерапевтические системы, совершенно всерьез принимающие американское конституционное право (которое, боюсь, скоро станет обязанностью) на счастье как самоочевидную цель жизни. Не знаю, существовали ли когда-либо в прошлом культуры, в которых бы так последовательно проповедовалось, что счастье возможно и что оно должно быть единственной реальной целью человеческого существования,

Все существующие системы взглядов, даже самые пессимистичные, уделяли место радости, но счастьем всегда считалось что-то совсем иное. Никому и в голову не приходило, что жизненной целью человека должно быть счастье, и притом счастье, понимаемое как принятие исключительно пищи, одобренной Министерством сельского хозяйства США, и воздержание от таких опасных продуктов, как вода, хлеб, мясо, кофе, чай, не говоря уже о табаке и прочих вещах подобного рода. Радость находили скорее в небольших нарушениях всяких предписаний: побольше выпить, побольше посмеяться, иногда покуролесить по случаю праздников... Не удивлюсь, если скоро у нас будут в ходу рецепты, утопические рецепты, как веселиться, не нанося себе вреда, блюдя пресловутое счастье. Утопия — вещь всепроникающая, повсеместная, хотя мы еще не вполне всего достигли. Мы все еще загрязняем воздух, но завтра мы непременно станем благороднее. По какой-то таинственной причине у нас все еще иногда болят зубы. Полистайте-ка журналы, лежащие на столике в приемной у зубного врача. Вы обнаружите, что в будущем все наши страдания исчезнут и вся медицина станет профилактической. И последнее об утопии: если вы откажетесь от этого счастья, не захотите профилактического лечения зубов и будете упорно продолжать пить кофе, боюсь, что вы подвергнетесь гонениям. За то, что вы не гонитесь за счастьем, вас погонят в суд. Вот какую утопию нам навязывают...

Все утопии в нашей постиндустриальной культуре, от самой кровавой до самой безобидной, содержат это великое обещание, в соответствии с которым мы должны жить, — обещание поющего завтра.

Странным дополнением к утопии является вторая существенная тенденция нашего времени — бегство от действительности, или эскапизм, своего рода антиутопия. Наш сегодняшний мир — это мир не только людей, активно занятых погоней за утопическими мечтаниями, но также — в неизвестном прошлым эпохам масштабе — это мир «пасовальщиков» всякого рода, всех полов, всех социальных положений. Всем нам это явление знакомо. Мы все пережили 60-е годы,

когда люди вдруг испытали новое, небывалое ощущение гнета, который зовется Системой, и стремление отложиться от этой Системы, выйти из нее.

Я — ректор богословского института. В 50-е годы у меня были студенты, молодые люди, которые готовы были сказать «Аминь» всему, что я ни пожелал бы им внушить. Сегодня, когда студенты читают в расписании: «9:00 — 10:00. Догматическое богословие», — они уже испытывают какое-то угнетенное чувство, даже если посещение лекций не обязательно. Уже самый факт, что расписание вывешено, раздражающе напоминает о Системе.

Было время, когда люди думали так: «Боже мой, я принадлежу Церкви, которая очень архаична, литургически и в других отношениях». Им хотелось бы избавиться от этой архаичности, упразднить ее. А сегодня? Сегодня каждая пара, пожелавшая вступить в брак, считает себя вправе написать текст для своей брачной церемонии[3]. Они хотят найти свои собственные слова. И пойдите попробуйте объяснить им, какие неслыханные пошлости они выдумывают в попытке выразить себя! Для них все что угодно лучше, чем гнет навязанной «системы»!

Уход от действительности начинается с некоего умственного расположения и продолжается как поиск разного рода духовного опыта. Всем известно, что Бога не найдешь на Бродвее в Нью-Йорке, Бога нужно искать на синих горах в Индии, в ашрамах[4], в методах созерцания. В качестве ректора богословской школы я опять же могу очень хорошо судить обо всем этом, потому что, к несчастью, мое исповедание, Восточное Православие, очень часто принимают за источник разного рода мистических приемов, которые так услаждают сердце «пасовальщика» в его поиске личного блаженства за пределами общепринятой системы.

Существуют еще и новый культ гуру, и общая тенденция к мироненавистничеству, существовавшая всегда, но никогда еще в нынешних формах и такой интенсивности.

Сегодня на Пенсильванском вокзале человек, с которым я был знаком много лет назад, подошел ко мне и сказал: «Здравствуйте, отец Александр!» — «А кто Вы такой?» — спросил я, потому что на нем был надет какой-то черный балахон и он чуть не путался в собственной бороде. Все в нем было не так как у людей, от волос до странной шляпы... Наверное, он разыгрывал из себя афонского монаха или кого-нибудь в этом роде, но мне-то было известно, что он родился и вырос в Бруклине. Среди моих знакомых многие из обратившихся в Православие думают, что, став православными, они должны одновременно стать русскими монархистами и думать, что восстановление династии Романовых есть обязательное условие спасения мира.

Беглецы от действительности готовы принять все что угодно, лишь бы только оно находилось вне пределов столь страшной «системы». Мы можем шутить по этому поводу, но за этими шутками стоит очень серьезная реальность. С одной стороны, идея утопии все растет и растет в сознании современных людей, а с другой стороны — существует вот этот огромный соблазн ухода от реальности, эскапизма.

---

[3] Такая практика действительно существует в протестантских церквах на Западе.

[4] Индийские центры созерцания, особенно популярные в США в разгар движения хиппи, в 60-х годах.

Во Франции в наши дни возникло выражение, предполагающее осуждение навязанного нам в XX веке образа жизни. Французы говорят, что их жизнь состоит из «метро, було, додо», в переводе «метро, работа, баиньки». Вот и вся жизнь. Так не лучше ли бежать от всего этого?

Очень часто в наши дни утопия говорит языком революции. Для примера спрошу: слыхали ли вы хоть об одном африканском правительстве, которое не объявило бы себя революционным? У них всегда есть революционный фронт или освободительное движение или что-нибудь в этом роде. Революция — их пароль. У нас в Соединенных Штатах это «освобождение», или «перемена», или «качество жизни». Единодушие утопистов и эскапистов состоит в том, что для них жизнь, такая, какой мы ее знаем, невозможна. Абсолютно невыносима. И если вчера вечером мы все не покончили жизнь самоубийством, то просто-напросто из-за своего рода лицемерия. Нормальные люди должны идти и в революционном раже бросать бомбы или же уходить от реальности, как тот монах на вокзале, отращивать длинную бороду,. созерцать... Созерцать что? Никто вам не скажет. Созерцание стало самоцелью, средством ухода от действительности. Вы не Бога ли созерцаете? Ш-ш-ш! Мы не знаем, мы заняты созерцанием.

Я говорил до сих пор наполовину шутя, но, поверьте мне, это совсем не шуточное дело. В наше время впервые в истории происходит отрицание культуры с двух сторон. От нее не осталось никакой сущности. Для утопистов культура — это нечто ненавидимое, осуждаемое, ниспровергаемое. Слава возможна только в будущем. Эскаписты же бегут от культуры, отрицают ее, для них это предмет отвращения и ничего более.

И все же, как мы знаем, в этом мире перед нами стоит несколько проблем. Как же мы можем решить их, как можем даже думать о них, если воображение молодежи, да и не только молодежи, находится в плену у этого дуализма?

К этому мы можем добавить анализ современного искусства, которое тоже несет в себе либо утопическую, либо эскапистскую тенденцию. Искусство перестало быть тем, чем оно было на протяжении веков: преображающим принятием действительности, своего рода таинством видения реальности. Сегодняшнее искусство, будь это Сальвадор Дали или даже Пикассо, передает прежде всего переживание нарушенности целого. И через эту нарушенность опять приходит к нам нечто в виде либо обещания, либо бегства от действительности.

К чему же я все это веду? Мне думается, что если мы сумеем понять природу утопии и эскапизма, мы сможем начать размышлять о том, какое это имеет отношение к нам самим. Нам необходимо понять, как они возникли, когда и почему. И тут я подхожу к моему первому положению, состоящему в том, что оба этих подхода к действительности, утопия и эскапизм, которые никогда так сильно не преобладали ни в одной органичной культуре прошлого, оба этих подхода — фундаментальные, экзистенциальные, идеологические — являются, по выражению английского философа, христианскими истинами, сошедшими с ума[5]. Как уто-

[5] Мысль о том, что многие современные идеи суть не что иное, как христианские истины, сошедшие с ума, принадлежит английскому писателю и журналисту Г.К.Честертону (1874–1936).

пическое, так и эскапистское отношение к реальности коренятся прежде всего в самой христианской вере, в Благой Вести, которую группа людей, называвших себя апостолами, распространила во все концы земли две тысячи лет назад. Оба они коренятся в том, что я бы назвал принципиальным дуализмом христианского мироощущения. Дуализмом не философским и не онтологическим, а экзистенциальным. Две цитаты, всего лишь две цитаты, и вы поймете, что я имею в виду.

Первая цитата из Евангелия от Иоанна: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Для меня особенно важна вечная музыка слов «так возлюбил Бог мир». Это «возлюбил Бог мир» восходит к самой первой главе Книги Бытия: «И был вечер, и было утро: день один, ...день второй, ...день третий». И каждый день Бог видел: «все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1: 5–13, 31). Это был божественный мир. В книгах современных исследователей Библии содержатся всякого рода редукции библейского текста. Некоторые сводят его к набору абсурдных утверждений, к «скандалу частностей», как они об этом выражаются. Но если мы читаем Писание, не зная о библейских исследованиях — а нет совершенно никакой необходимости о них знать, — мы видим, что это прежде всего потрясающее исповедание славы Божией. «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1:12, 18, 21, 25, 31).

Вторая цитата из Послания апостола Иоанна: «Не любите мира, ни того, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская...» (1 Ин. 2:15–16).

В Евангелии свет божественной любви к миру сосуществует со страхом катастрофы, Апокалипсиса: « Но Сын Человеческий пришед найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8).

Итак, в христианстве присутствуют эти два разных, взаимоисключающих подхода. Один состоит в том, чтобы постоянно отвечать Богу «Аминь». «И увидел Бог, что это хорошо». Аминь. «Я возвещаю вам великую радость» — в начале Евангелия от Луки (2:10), а также в конце: «Они... возвратились в Иерусалим с величайшей радостью, и пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога. Аминь» (Лк. 24:52–53). Этот центральный акт церковного богослужения и называется Евхаристией, благодарением. И в центре этого благодарения стоит ангельская хвала: «Свят, свят, свят Господь Бог Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея!..»

С другой стороны — это постоянное «не соблазняйтесь», ««не обольщайтесь», «похоть плоти, похоть очей и гордость житейская». Веками Церковь удерживала вместе эти два важнейших аспекта одной и той же реальности. Но когда в истории христианства между ними образовалась трещина, человеческий разум тоже расщепился, и люди стали выбирать один из путей — утопию или уход от реальности.

Когда же это произошло? По правде сказать, совсем, совсем недавно. В XVIII веке, знаменитом веке Просвещения, были впервые заложены основы утопии как реакции на пессимистическую средневековую идею христианства. Такие слова, как «рассудок» и «счастье», начали формировать людские умы. За XVIII веком пришел XIX, когда был открыт прогресс в истории. В начале христианской эры на смену античному пониманию истории как кругового движения времени пришло

осознание истории как линии, ведущей нас в грядущее Царство. Мы начали рассматривать историю — каким бы антихристианским нам это ни казалось — как историю, имеющую направление. Уже тогда возникла в зародыше эта идея «прогресса», движения к все большему и лучшему, большему и лучшему, к вышеупомянутому «поющему завтра». Все эти Гегели и Шеллинги и наконец Маркс и все философы, обожествлявшие историю, всецело принадлежали, сами того не зная, к миру христианского возглашения. И хотя они отрицали трансцендентное и отвергали Бога, история для них оставалась по-прежнему не просто движением, но и движением к абсолютному. Один может понимать абсолютное как отсутствие зубной боли, для другого это равенство и справедливость, для третьего — мир во всем мире, для четвертого еще что-нибудь... Но всегда остается тот факт, что каждый из них проецирует свою утопию в будущее: христианская истина, сошедшая с ума.

Таким же образом можно говорить и о грехе. Извращенное утопическое представление, что причина зла кроется в отсутствии знания, восходит опять же к христианским и библейским источникам и интуиции. Это же представление удерживается в великом мифе американского народного образования, в конечном итоге искореняющем всякое зло. Начните обсуждать проблемы пола с трехлетними девочками, и им не придется проходить через ужасные табу и травмы, через которые прошли мы. Учиться, учиться, учиться до тошноты — и человечество освободится от греха.

Христианское же и библейское понятие о грехе воплощено в рассказе о грехопадении и в понимании личности дьявола. Дьявол ни в коей мере не невежда. Сатана — это не какой-нибудь аспирант, еще не защитивший диссертацию, — а то бы он, знаете, пошел бы, конечно, на компромисс с Богом и Христом: немножко добра тут, немножко зла там... Вовсе нет! Дьявол — это тот, кто знает все. Он мудрейший, он —Люцифер, носитель света. И, обладая полным знанием Бога, он все же говорит Богу: «Нет!» Есть в книге Достоевского «Записки из подполья» место, где автор критикует эту великую западную идею, что в конце концов образование принесет людям счастье. Все специалисты, все люди, знающие все больше и больше о все меньшем и меньшем, объединенными усилиями создадут научно обоснованное общество. Достоевский пишет (примерно) так: «И тут появится человек с саркастической улыбкой, который посмотрит на этот рай и скажет: "А почему бы нам не послать все это к черту?"» Зная, что весь этот прогресс удобен, стерильно чист, гигиеничен, продуктивен, правозащитен и т. д., он скажет это просто потому, что зло иррационально, зло — это бунт, зло — это ненависть света. А света не найдешь в книгах. Бог есть свет.

Бегство от действительности коренится в понимании зла как абсолюта. С таким настроением ума вы чувствуете, что не можете жить в этом обществе, падшем и злом. Вы просто обязаны освободиться от него! Уйти! Не связываться с этим миром! Положите хоть мизинец в эту машину порабощения злу — и вся ваша жизнь погибнет.

Как утопия, так и уход от действительности восходят к тому уникальному религиозному опыту, который мы называем иудео-христианским. К сожалению,

согласившись с миром по поводу этого дуализма, христиане, те, кто называет себя верующими, в конечном итоге предаются либо одной, либо другой тенденции. И тут мы подходим к реальной трагедии, как я ее понимаю. Я часто думаю об одном протестантском богословском институте в Новой Англии, в котором, во славу утопий 60-х годов, преподаватели и студенты собрались и принесли покаяние перед Богом. Грех их состоял в том, что они проводили слишком много времени в часовне, славя Бога и совершенствуя свои сердца, и пренебрегали проповедью таких людей, как Гарви Кокс[6], призывавших строить города, освобождать мир и так далее. И этот институт превратился в богословствующую говорильню с семинарами, что-то вроде происходившего в Париже в мае 1968 года[7]. Вскоре после этих событий я приехал в Париж и увидел повсюду группы людей, которые беспрерывно что-то обсуждали. Возможно, это карикатура на великую веру XX века, что обсуждение к чему-то приводит. Я сам думаю, что обсуждение ни к чему не приводит, это мое крайне личное мнение. А если и приводит, то к созданию реальностей, которые иначе никогда бы не существовали. И вот в результате появляются христиане, считающие грехом, что христианство породило святого Франциска, или «Мессу» Баха, или «Мессию» Генделя, или же систему символов, в которой одна минута времени может вместить целую вечность и в которой не счастье, не равенство, а радость, духовная радость, радость видеть свет Преображения на горе Фаворской есть истинное человеческое призвание. Вместо этого половина христианского мира ударилась в то, что я называю утопией «я тоже». Совсем недавно, будучи в Париже, я зашел в свою любимую книжную лавку религиозной литературы и там обнаружил книги с такими, например, названиями: «Марксистское прочтение Евангелия от Матфея», «Фрейдистское прочтение книги Бытия» и т. п. Разумеется, этот подход подготавливался веками, с тех самых пор, когда люди начали думать, что человеческий ум, человеческая наука или же знание позднесирийской грамматики наконец-то помогут нам понять, что именно Христос разумел под Царством Божиим. А до того, как доктор Шнуклемюкле написал свои три авторитетных тома на эту тему, никто этого никогда не понимал.

Итак, в наши дни принимают как само собой разумеющееся, что христианство нуждается в утопизме. Мы должны принести покаяние — но в чем? В том ли, что предпочли трансцендентное имманентному? В том, что мыслили о Царстве Божием в категориях «не от мира сего»? А теперь мы обязаны мобилизоваться и примкнуть ко всякого рода активизму, называют ли его «богословием освобождения», или «богословием урбанизма», или «богословием полового удовлетворения». Слово «богословие» когда-то означало «слова о Боге». В наши дни оно может означать слова о сексе или же о противозачаточных средствах. Именно в такой обстановке христиане отступают и предаются утопии «я тоже».

---

[6] Американский публицист и преподаватель богословия в Гарвардском университете, особенно популярный в 70-е годы как проповедник так называемого «богословия освобождения».

[7] Так называемые «события мая 1968 года» были широким политическим, социальным и культурным движением протеста, начавшимся во Франции и развернувшимся в Европе весной 1968 года.

Одновременно у нас происходит существенный подъем эскапизма, бегства от действительности, которое в религии принимает самые разнообразные формы. Люди поворачиваются спиной к миру и бросаются едва ли не во что угодно. В качестве православного священника я наблюдаю формы, которые это принимает в нашей Церкви. Например, есть среди нас люди, которым нет дела до происходящего в мире. Они открыли для себя икону. Или же есть еще одна область, куда можно бесконечно уходить от действительности, — это обсуждение литургической практики, высокой, низкой и средней церкви[8]. Облачения... Современные или архаичные... Вы слышите слова: «Но это не так: в восточном Египте в третьем веке..», — и вы немедленно чувствуете, что преображение мира уже началось. Третий век в Египте, в Месопотамии или где угодно — только бы не в Чикаго, не в Нью-Йорке, Лондоне или Париже. Только бы это Богоявление или Благовещение происходило в какой-нибудь невозможной стране. В Кесарии Каппадокийской!.. Какая музыка!.. Одно лишь слово «Каппадокия» дает вам чувство, что вы принадлежите к правильной религиозной школе. Скажите «Чикаго» — и вы испортите всю религию: вся мечта, все удовольствие уже не те.

Таким образом, либо у нас иезуиты, переодевшись профессиональными безработными, гуляют по улицам Чикаго[9], и тогда — прощай, Каппадокия, или же, наоборот, люди организованной процессией уходят от действительности опять в ту же Каппадокию. И вот в этом-то и состоит трагедия христианского ответа утопии и эскапизму. Итак, что же теперь?

Что же теперь? Что, в самом деле, стоит за всем этим? Я уже говорил, что тут мы имеем дело с двумя сторонами одного и того же мироощущения: «так возлюбил Бог мир», с одной стороны, а с другой — «не любите мира, ни того, что в мире». С одной стороны, апостол Павел говорит: «...имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше, а оставаться во плоти нужнее для вас» (Флп. 1:23–24). С другой стороны, он же говорит: «... ни смерть, ни жизнь... не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе Господе нашем» (Рим.8:38–39). Каким же образом удавалось Церкви удерживать эти оба мироощущения в едином целом? Каким образом Церковь способна день за днем радоваться, что Бог так возлюбил мир, что отдал на смерть Своего единородного Сына, с одной стороны, а с другой стороны — примирять это с утверждением: «не любите мира, ни того, что в мире»? Уходите из мира! «Не собирайте сокровищ на земле... собирайте себе сокровища на небе... Ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф.6:19–21). Как примирить эти два утверждения? Некоторые, как, например, выдающийся профессор богословия Адольф фон Гарнак[10], пытались объяснить это, не обладая истинным пониманием сути происходящего. Гарнак

---

[8] В Англиканской Церкви существует два подразделения, Высокая и Низкая Церковь, в зависимости от практикуемой формы обряда, в большей или меньшей степени сохранившей католические или протестантские черты. Средняя церковь — саркастическая выдумка отца Александра.

[9] Иезуиты любят подделываться под людей, среди которых они проводят свою миссионерскую деятельность, переодеваясь индусами, нищими и т. п., в зависимости от ситуации.

[10] Адольф фон Гарнак (1851–1930) — протестантский богослов и историк, специалист по раннему христианству.

говорит о существовании двух родов христианства, светлого и темного, радостного и печального. Это неверно.

Христианство сводит воедино три основные истины. Прежде всего, как Библия, так и Церковь провозглашают истину, которую я называю интуицией *творения*. Разумеется, я вовсе не имею в виду того, как был явлен сотворенный мир в течение семи дней, или же посредством белковых структур, или сколько лет было Адаму, когда его сотворил Господь, — ничего подобного. Для меня слово «творение» важно тем, что открывается нам каждый вечер при пении 102-го псалма «Благослови, душа моя, Господа, и вся внутренность моя имя святое Его...». Это есть утверждение, что мироздание по сути своей хорошо, «добро зело», что оно несет в себе божественный образ. «Небеса поведают славу Божию!» Быть может, авторы Библии никогда не были травмированы? Никогда не переживали психологических нервных срывов? Разумеется, в этом мире люди страдали всегда. Как же появилась тогда эта Книга, этот бесконечный гимн славословия?

Вот первое утверждение: все хорошо, все «добро зело». Греческие отцы говорят: «Не смейте никогда говорить, что дьявол плох. Он плох по своему поведению, но он хорош по природе». Иначе вы опять впадете в дуализм крайностей: «хороший бог, плохой бог». Дьявол есть самое совершенное творение Божие. Именно поэтому, говоря онтологически, он и стал таким могущественным и таким плохим.

Теперь второе утверждение. Этот мир — падший мир. Не из-за одного маленького прегрешения со знаменитым яблоком. (Почему яблоком? Не знаю, кто это решил, что запретный плод был яблоком. Я пытался это выяснить, но мне не удалось.) Этот мир падший, потому что он отверг добро, отверг прежде всего Бога, Который есть добро. И поэтому пал весь мир целиком, не только какие-то его части. Не внебрачные половые отношения, скажем, в противоположность брачным, не коньяк в противоположность томатному соку — пал весь мир целиком. Наш брак — падший. И томатный сок тоже падший, а не только виски. Самая прекрасная религия — главное из всего самого падшего в мире! Ибо религия подменяет радость о Боге вычислениями: сколько свечек, сколько долларов на пожертвования, сколько заповедей, сколько отцов Церкви, сколько Таинств?.. «Вычислительное богословие»! Итак, все пало, все погрузилось во тьму. И тут православный христианин немедленно скажет: « Да, мир болен, изувечен, глубочайшим образом изувечен грехом. И все же он воспевает славу Божию! Он все еще "способен к Богу!"»

И, наконец, третье утверждение: этот мир *искуплен*. Но искуплен он не ради гарантии успеха, даже если это успех превосходной бюджетной политики господина Стокмана[11]. Мир искуплен не ради того, чтобы обеспечить нам «поющее завтра». Наше искупление происходит сейчас, сию минуту. Суть христианской эсхатологии в том и состоит, что это эсхатология не только будущего. Каждый день, несколько раз в день мы говорим: «Да приидет Царствие Твое». И оно приходит *сейчас*. Замечательная французская формула «метро, работа, баиньки» имен-

[11] Дэвид Стокман — директор по вопросам американского бюджета в правление Рональда Рейгана, в начале 1980-х годов.

но и есть то, что искупается. Искупление не означает замены всей этой неизбежной обыденности осмысленной работой. А кстати сказать, какая работа — осмысленная? Всякая работа, у которой на счету три понедельника, уже становится если не бессмысленной, то по крайней мере в какой-то степени гнетущей. Искупление означает как раз то, о чем апостол Иоанн пишет в своем послании: «О том, что было от начала, что мы слышали, что мы видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни... о вечной жизни, которая явилась нам» (перифраза 1 Ин.1:1–2). И вот этот парадокс, эту антиномию, это сообщение христиане не сумели вынести, это было для них чересчур. Намного легче иметь небольшую религию прошлого, настоящего и будущего, религию заповедей и предписаний. Религию, которая говорит, что Бог возлюбил не мир, а только все хорошее в этом мире, возлюбил людей, которые ходят в церковь, возлюбил людей, жертвующих на церковь (хоть пожертвования и списываются с налогов, все равно — жертвовать очень хорошо). И так далее и тому подобное. Искупление же означает, что грядущее Царство уже пришло, оно посреди нас.

Великая драма искупления происходит все время. И эту точку зрения, эту эсхатологию, эту доктрину, эту веру в предельное ранняя Церковь умела исповедовать. Церковь была гонима, была отвергаема. Римская империя говорила христианам: «Вы не должны существовать». Но почитайте ранние христианские молитвы, и вы увидите, что они одновременно и космичны, и историчны. Нерон! Боже мой, какой это был ужасный тип! И как раз во время правления Нерона Павел пишет Тимофею: «Прежде всего прошу совершать молитвы... за царей и за всех начальствующих...» (1 Тим. 2:1–2). Он не говорит: «Протестуйте!» Он говорит: «Молитесь за них». Почему? Потому что Церковь — это не форум для обсуждения социальных реформ. Церковь снова и снова сообщает нам один-единственный факт, что история мира — это история искупления, за которое мы несем ответственность, потому что оно происходит в наших сердцах, и что нет иной власти, кроме этого Царства, этого света, приходящего к нам, —осуществленной, во всеуслышание объявленной эсхатологии Царства и в то же время реального знания этого Царства. Знания того, что никакие рецепты и курсы лечения ничего не решают, но что если кто-то хочет познать истину вещей, он, подобно св. Антонию Египетскому, великому основателю монашества (IV век), обращается к Богу. Антоний отправился в пустыню и попросил Бога даровать ему способность всегда видеть дьявола. Потому что дьявол всегда принимает форму ангела света. Дьявол всегда говорит что-то сентиментальное, милое, доброе. И Бог в конце концов даровал Антонию способность видеть дьявола. И тогда для этого святого, все еще в пределах его земного бытия, мир стал Царствием.

Этот предельный опыт Царства удерживает в едином целом то, что я называю триединой интуицией *сотворенного*, *падшего* и *искупленного*. Сотворенного — значит хорошего. Это значит, что в основании всего, что мы ставим под вопрос нашими утопиями и бегством от действительности, лежит добро. Однако все может также быть и плохим. Системы? Метро, работа, баиньки? Но, быть может, все наши системы — просто карикатуры на то, что является истинным предназначением человека? Некто придет ко мне и скажет: «Не могу больше выносить эту

бессмысленную жизнь. Это метро, эту повседневность, эту еду и т. д. и т. п.» А я отвечу ему: «Христос тоже не мог ее выносить. Он умер на кресте. И апостол Павел сказал: "Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте во славу Божию" (1 Кор. 10:31)». На днях я говорил проповедь в Монреале, и ко мне подошел человек и сказал: «Спасибо Вам за то, что научили меня, что даже [газету] "Уолл Стрит Джорнал" можно читать во славу Божию». Да, разумеется, можно. Поверьте мне, слава Божия обитает не только в конторе господина Ральфа Нэйдера[12]. Слава Божия там, где человек хочет, чтобы она была.

Кроме этой интуиции *сотворенности* есть еще интуиция, что этот мир — падший. Давайте смотреть трезво. Невозможно согласиться с мыслью, что вот еще один институт, еще один «мозговой центр», еще одно открытие, еще один курс лечения — и со злом будет покончено. Зло— здесь, повсюду, оно окружает нас со всех сторон. Но не нужно предаваться панике. Вовсе нет причин все бросать и спасаться бегством! Мне на ум приходит рассказ о шестилетнем французском мальчике, игравшем в мяч. Какой-то монах-иезуит подошел к нему и сказал: «Вот ты играешь в мяч! А что если бы Христос опять пришел сегодня? Что бы ты сделал?» И мальчик ответил: «Играл бы в мяч!» Он ничего плохого не находил в игре в мяч.

Иногда у меня бывает ощущение, что я являюсь членом какого-то метафизического Корпуса Мира[13], перекроенного из христианства. Не раз в Женеве, во время экуменических встреч, мне приходилось слышать выражение «церкви, синагоги и другие учреждения». Я не был крещен в учреждение. И я полагаю, что каждый человек свободен не принадлежать никакому учреждению. Избавьте, пожалуйста.

Итак, существует это ощущение мира как сотворенного, падшего и искупленного. И пока это триединое ощущение не распалось, наша культура, укорененная в Евангелии, никак не способна была впасть до конца ни в утопию, ни в эскапизм. И сегодня реальная интеллектуальная и духовная работа, стоящая перед нами, христианами, состоит вовсе не в том, чтобы просто сделать выбор между утопией и бегством от действительности, не в том, чтобы преподнести религию как некую успокоительную пилюлю, что-то вроде святой валерьянки. Настоящая наша задача — заново обрести то, что я называю фундаментальной христианской эсхатологией. Каким бы ни был «мир иной» (а нам ничего о нем не известно), этот «мир иной» прежде всего открывается нам здесь и сейчас. Если мы, я повторяю, не можем найти Царство Божие в Чикаго, Вильмингтоне, на Таймс-Сквере и т. д., то мы никогда не найдем его нигде. И пусть те, кто надеется обрести его где-нибудь в Трансваале, поедут туда, если они могут себе это позволить. Они обнаружат, что там все то же самое, что и здесь.

---

[12] Нэйдер, Ральф (род. 1934) — американский экономист и адвокат, известный своими делами по защите потребителей от злоупотреблений бизнеса, таких, как продажа недоброкачественных товаров, реклама несуществующих продуктов и пр.

[13] Организация, созданная в США в 1960-е годы, во время войны во Вьетнаме, дававшая возможность альтернативной военной службы на добровольных началах в странах третьего мира. После прохождения подготовки волонтеры могли заниматься преподаванием английского языка, оказывать парамедицинские услуги, заниматься гигиеническим образованием населения.

Когда мой друг социолог Питер Бергер недавно критиковал современную идею о том, что рай всегда находится где-то вдали от Манхэттена и от всяких заводов и фабрик, но по какой-то неведомой причине его всегда обнаруживают в общине в Северном Вермонте, где члены сообща пекут хлеб и воспитывают общих детей, он сказал так: «Прошу прощения, дамы и господа! Когда Бог говорит о Царстве Божием символически, это всегда город, а не хуторок в Вермонте». «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим, сходящий от Бога с неба» (Откр. 21:2). Иерусалим, конечно же, город.

Эта фундаментальная христианская эсхатология нарушается как оптимизмом, ведущим к утопии, так и пессимизмом, ведущим к бегству от реальности. Если есть два еретических слова в христианском словаре, то это оптимизм и пессимизм. Эти два понятия совершенно противны Библии и христианству.

Нам, христианам, необходимо восстановить эту единственную в своем роде веру, которая не имеет никаких, совершенно никаких иллюзий относительно зла. Мы попросту не можем позволить себе дешевенькую веру, требующую от нас всего-навсего бросить пить и курить, маленькую религию, обещающую нам «поющее завтра», лишь только мы перестанем разрушать свое здоровье употреблением утреннего кофе. Наша вера основана на двух главных откровениях: «так возлюбил Бог мир» и «этот падший мир таинственно искуплен».

Мы все принадлежим к определенной традиции, определенной культуре. Я не имею в виду специфически религиозное наследие нашей культуры, соборы Богоматери в Шартре или в Париже или нашу великую религиозную поэзию. Я говорю о нашей единой общей культуре, о ее реальности и о вере, которая произвела таких людей, как Данте, Шекспир и Достоевский, о вере, в которой все, что я сейчас пытался сказать, выражено с совершенной ясностью: есть реальное добро и есть реальное зло. Есть мир, который можно любить, и есть мир ненавистный. Существуют вертикальное и горизонтальное измерения человеческой жизни. Ничто не предано. Ничто не изувечено. Когда мы радуемся, это полная радость. Когда мы грустим, это полная грусть. Нельзя сводить жизнь ко всякого рода психологическим соусам и социологическим интерпретациям. Я реально ощущаю, что единственно истинная религия — это религия космическая, религия, которая не отрицает грехопадения. Религия, которая свидетельствует не только о вере в будущее искупление, но и об опыте искупления, происходящем здесь и сейчас. И эти вера и опыт осудят эти две ереси: и утопию, и бегство от действительности.

«Сын Человеческий пришед найдет ли веру на земле?» (Лк. 18:8). Быть может, мы движемся к катастрофе. Не христианской Церкви давать гарантии, что все будет больше и лучше. Это утопия. С другой стороны, мы должны исключить и уход от действительности как предательство Бога, Который возлюбил мир. Эти две реальности — мир, который при сотворении был хорош, и мир, который пал грехом, — должны быть удержаны вместе, антиномично. Это есть conditio sine qua non[14], которое христиане всегда могли найти в самых действиях, которыми опре-

[14] Conditio sine qua non (*лат.*) — обязательное условие.

деляется Церковь. Одно из этих действий — провозглашение Евангелия, Благой Вести. Другое — Таинство благодарения, великая Евхаристия, которая учит нас: «Ты хочешь понять, что есть что? Конечно, ты можешь купить словарь, энциклопедию. Хочешь узнать о человеческом теле? Тогда купи анатомический атлас... И так далее. Но если ты действительно хочешь узнать правду об этом мире — начни с принесения Богу благодарности за него. Тогда ты не впадешь в ересь редукции: человека — к экономике и сексу, природы — к детерминизму. Тогда ты узнаешь, что человек стал человеком не потому, что он изобрел колесо, как бы это колесо ни было важно. Не потому, что он Homo Sapiens, и не потому, что он открыл Аристотелеву логику. Он стал человеком, когда он стал Homo Adorans, человеком, приносящим благодарение. Человеком, который не говорит Богу: "Мне это причитается, по конституции мне всегда положено иметь это и то". Человек благодарящий — тот, кто вдруг восклицает: "Исполнены небо и земля славы Твоей!"» Если бы только мы вернулись из нашего отпадения, наших компромиссов, нашей меланхолии, нашего дешевого оптимизма к духовному кислороду космического благодарения, которое одно лишь дает нам точки отсчета, контекст для нашего бытия, преображая это всем известное «метро, работа, баиньки»! Если бы только мы могли вернуться ко всему этому — а возможностей у нас, слава Богу, хватает, — мы не были бы тогда пассивными участниками все растущей поляризации: либо утопия, либо уход от действительности. (Под «мы» я разумею верующих, тех, для которых Бог еще не перестал быть реальностью.) Мы стали бы активными участниками спасения мира, мира, сотворенного Богом, мира, падшего грехом, мира, который искупается для тех, кто верует в искупление.

ПРАВОСЛАВИЕ*

1

На протяжении последних пятидесяти-шестидесяти лет мы наблюдаем новую и поистине беспрецедентную встречу христианского Запада (как католического, так и протестантского) с Православными Церквами Востока. И тем не менее я убежден, что вообще на Западе и в особенности в Америке, несмотря на все многочисленные и разнообразные «контакты» и «диалоги», несмотря на их открытость, столь характерную для этой встречи, Православие как таковое, то есть его духовную сущность и глубину, знают очень мало, а понимают еще меньше. Я пришел к такому убеждению после двадцати пяти лет чтения лекций в католических и протестантских семинариях, а также участия в дебатах, дискуссиях и конференциях. И потому мне кажется, что в этой краткой попытке «представить» Православие западному христианину первый вопрос, требующий ответа, звучит именно так: «Откуда такое неведение?»

Причин этому, несомненно, много. Однако здесь я буду говорить только об одной, которая, по моему мнению, включает в себя тем или иным образом и все остальные и которая продолжает, так сказать, «действовать» и сегодня в наш так называемый «экуменический» век.

Окончательное разделение, или, говоря богословским языком, раскол, между Римом и Константинополем (центрами, соответственно, латинского Запада и греческого Востока) произошло в 1054 году. И с тех пор, почти уже тысячу лет, две половины первоначального христианского мира развивались не только в изоляции друг от друга, но и совершенно разными путями. Латинский Запад вступил на путь расцвета и экспансии, который — через великий средневековый синтез, Возрождение и Реформацию, открытие Нового Света и, наконец, громадные успехи в науках, технологии и промышленности — привел его к превращению в могущественную и поистине универсальную цивилизацию, в безусловную мировую державу. А для греческого православного Востока начался долгий период «темных веков», отмеченный постепенным ослаблением и закончившийся падением Константинополя в 1453 году и длительным турецким владычеством, под которым Православные Церкви в Малой Азии, на Ближнем Востоке, в Египте и на Балканах просто пытались выжить. Таким образом, Запад буквально «забыл», так сказать, Восток, в первое тысячелетие христианства доминировавший в развитии богословия, духовности и богослужения. Ранний (*святоотеческий*) подход

---

* Перевод и примечания Е..Ю. Дорман. Статья из архива автора, без указания даты написания.

к учению Церкви постепенно заменили великие схоластические системы с их точными определениями, жесткими категориями и лексикой. Объединившийся вокруг Рима Запад считал восточных православных раскольниками, которых следовало рано или поздно просто присоединить к западному *Christianitas*[1]. Именно это западное «нечувствие» истинной восточной традиции привело к неудачам таких попыток объединить Запад и Восток, как Лионский (1274) и Флорентийский (1439) соборы. Завоевание Константинополя латинскими крестоносцами в 1204 году превратило взаимное отчуждение двух христианских миров в глубоко укоренившуюся враждебность и подозрительность.

Я вспоминаю эту печальную историю не для того, чтобы вдохнуть жизнь в старые споры и обиды. Задача моя — выявить истоки западного незнания Православной Церкви. Слишком долго Православия не было на исторической сцене, и это придало Западу чувство самодостаточности и эгоцентричности, и это заставляет его подходить к Востоку лишь в рамках своих собственных, западных категорий и умозрений. Великая трагедия Запада — Реформация и Контрреформация — вызвала к жизни дихотомию «католики — протестанты», единственную, которую западный христианин знает и понимает «экзистенциально». И даже когда он «открывает для себя» Восточную Церковь, независимо от его искреннего желания ее понять, он бессознательно пытается свести ее к собственному опыту, к собственным «категориям». Несколько упрощая сложную ситуацию, можно сказать, что протестант стремится «свести» Православие к некоему роду протестантизма, а католик — к некому роду католицизма. Таким образом, в первую очередь нам следует освободить Православие от обеих редукций, увидеть его прежде всего таким, каким оно «видит себя».

2

Не случайно, конечно, в момент отделения от латинского Запада и противопоставления себя ему Восточная Церковь назвала себя *Православной*. Этот термин подразумевает нечто гораздо большее, чем просто формальное «самоопределение». Какая религиозная община когда-либо заявляла себя «не православной»? В Восточной Церкви это самоназвание означает в первую очередь определенное понимание самой Церкви, ее сущности и ее жизни. В греческом языке слово «православие» означает как «правую», истинную веру, так и «правое», истинное прославление Бога, то есть «эпифанию», актуализацию веры как новой жизни, дарованной во Христе тем, кто верит в Него, жизни, которую в «этом мире» дарует и являет именно Церковь. В богословии греческих Отцов от св. Афанасия Александрийского до св. Иоанна Дамаскина и св. Григория Паламы *истина* — это не просто «цель» и «объективно» правильное утверждение о Боге, мире и человеке, но превыше всего это — *сотериологическая* реальность и сила. Истина спасает, преображает, «обоживает», ибо она — общение с Богом, присутствие и действие в нас Духа Святого. «Ересь» же, наоборот, — это не только и не просто «ошибка», но, будучи искажением живой Истины, она ставит под угрозу спасение. В свете этого великие вероучительные

[1] христианскому миру (*лат.*).

споры IV–IX веков, касавшиеся Троицы (о двух природах и двух волях во Христе, об исхождении Святого Духа и природе «благодати», споры, которые современному христианину кажутся «не имеющими отношения» к «истинным задачам» Церкви в мире), всегда были и остаются для православных поистине «экзистенциальными», принципиально важными для самоосуществления Церкви. Таким образом, «православие» — это не только верность «прошлому», которое раз и навсегда «определило» христианскую веру, но это — образ жизни в ненарушенной целостности Церкви, Церкви как новой жизни, как причастии Богу и, в Нем, Его вечному Царствию.

3

Отсюда — важность для православных, центральное место *Предания*. Внешне, в том, что касается центральной власти, административных структур и процедур, Православная Церковь менее «едина», чем некоторые протестантские образования. Сегодня она состоит из пятнадцати независимых или автономных «поместных» Церквей — патриархатов, митрополий, архиепископий и т.д., некоторые из них — Церкви национальные, другие — многонациональные, и единственная видимая центральная власть — традиционное «первенство чести» (но не юрисдикции) Константинопольского патриарха в Стамбуле. Но что же тогда объединяет все эти Церкви? Что делает их, несмотря на многообразные различия и периодические конфликты и разногласия, одной Церковью? Ответ на это один: *Предание*, непрерванная целостность общей веры, общего богослужения и, превыше всего, общего опыта Церкви.

Предание легко может быть спутано или даже отождествлено с простым «традиционализмом», с приверженностью внешней обрядности, обычаям, «прошлому» как таковому. И именно этот «традиционализм» чаще всего и видит западный человек в Православной Церкви. Но, хотя такая опасность действительно существует, было бы неправильно не увидеть значения истинного православного Предания. Ибо его функция в том и состоит, чтобы освободить Церковь от полного отождествления с любой случайной и преходящей «ценностью» мира сего, будь то «современный мир», или «национализм», или «культура» и т.п., и капитуляции перед ней. Какова бы ни была степень такого отождествления и капитуляции, всегда остается возможность обращения к Преданию, которое сильнее всех этих «ценностей», обращения к Церкви, *явленной* и *созданной* этим Преданием.

Другими словами, Предание — это та целостность богодухновенной памяти Церкви, которая — в постоянно меняющихся условиях, культурах, идеологиях, умозрениях — исполняет и сохраняет Церковь как всегда одну и ту же *Церковь*, одну и ту же *веру*, одну и ту же *жизнь*, одно и то же *спасение*. Таким образом, в первую очередь это *Предание* самой веры. Православная Церковь не имеет органа церковной власти, обладающего непогрешимостью *ex sese*[2]. Для православных Церковь *непогрешима* не в том смысле, что в ней есть *magisterium*[3], чьи ука-

[2] из себя (*лат.*).
[3] учительство (*лат.*).

зания обладают гарантией непогрешимости, но потому, что Дух Святой обитает в ней и ведет ее ко «всей Истине». Однако сохранение этой живой Истины — общая ответственность всех членов Церкви, как клира, так и мирян. И только *принятие* Церковью (процесс, который не может быть определен в юридических терминах) *запечатлевает* вероучение как откровение *Истины*. Но руководящие принципы этого процесса находятся в Священном Писании, в принятом учении святых отцов, в литургии и в решениях семи Вселенских соборов. Следует тут добавить также, что не только священнослужители могут обладать богословским призванием и что некоторые из величайших православных богословов были мирянами.

4

Богослужение, литургическая традиция занимает в Православной Церкви поистине *центральное* место. Нигде более древняя формула *lex orandi lex est credendi* (закон молитвы есть закон веры) не является столь самоочевидной. Литургия для православных в самом глубоком смысле есть главное и основное выражение *опыта* Церкви, ее веры, ее знания Бога и общения с Ним. Литургия — это прежде всего опыт рая, опыт *Царствия Небесного*, истинного *дома* человека, в который привел его Христос, Сам став человеком, приняв нашу природу и вознеся ее вместе с Собой на Небо. Литургия, и в особенности Евхаристия, — самое средоточие эсхатологической природы христианской веры и Церкви. Наша истинная жизнь сокрыта со Христом в Боге. В Церкви мы уже становимся свидетелями и участниками Царствия, которое для «мира сего» еще только *грядет*, но которое в Церкви уже присутствует, является, подается как *радость*, мир и праведность в Духе Святом.

Но этот литургический опыт «рая» — не бегство от мира, от его жизни и его проблем. Наоборот. Именно потому, что Церковь знает конечный «результат», то есть судьбу и смысл (в Боге) всех вещей и превыше всего конечную судьбу человека, она может *в мире сем* свидетельствовать об этом смысле, звать человека к исполнению его высокого предназначения, помогать распознавать волю Божию. В своем богослужении она есть «Таинство Царства», икона, присутствие в мире сем новой твари, новой жизни. Таким образом, она есть *Таинство мира*. Назначение Церкви — *освящать* мир и жизнь, а это значит — относить их к их истинному смыслу, их истинной «цене» в Боге. В своем «богослужении времени» (дневной, недельный и годовой циклы) Церковь освящает *время*, делает его паломничеством, путем к исполнению всех вещей в Боге. В Таинствах Крещения и Миропомазания она освящает жизнь человека и вводит его в воскресшую и бессмертную жизнь Христа. Церковь — это всегда *переход* от *старого* к *новому*, сила изменения и преображения. Преображенная жизнь, восстановленный образ Божий, Христоподобное человечество сияет на иконах, исполняется в обрядах, словах и музыке. Пребывая в общении с Богом, Церковь, таким образом, находится в общении со всем Божиим творением, в центре которого она видит и почитает как его живую икону, смысл и красоту — Богородицу и сонм святых.

5

Православная Церковь твердо верит, что мир спасен в человеке, в конкретном и единственном в своем роде призвании каждого человека. В то время, когда человека сводят к безличным «структурам», к «обществу», «классу», «истории» и т.д. и когда даже христиане принимают эти редукции, чрезвычайно важно подчеркнуть присущий Православной Церкви *персонализм*. Не индивидуализм с его самовлюбленным поиском бессмысленной свободы и «самореализации», не личные религиозные чувства и переживания, но зависимость всего — спасения, освобождения, самореализации и т.д. — от личного принятия креста Христова, «узкого пути», непрекращающейся борьбы между Богом и «князем мира сего».

Так, если вера и видение Церкви космичны и эсхатологичны, то ее духовность (призыв, обращенный ею к каждому из своих членов) — аскетична. «Спасись сам, и тысячи вокруг тебя спасутся...». Эти слова св. Серафима Саровского, русского святого XIX века, очень точно выражают этот призыв. Способы и методы этой личной борьбы, этой «жизни во Христе» известны из писаний великих духовных учителей, писаний, собранных в «Добротолюбии». В этом смысле *монашество* (источник этого духовного учения) занимает в Православной Церкви и ее Предании совершенно особое место. Не все, конечно, должны становиться монахами, но евангельский призыв «Ищите же прежде Царства Божия...» (Мф. 6:33) обращен ко всем, и каждому следует ответить на него лично и экзистенциально. К каждому человеку обращен призыв «поступать по Духу» (Гал. 5:16) и неустанно искать «путь еще превосходнейший» (1 Кор. 12:31). Ибо, по словам св. Серафима, вся жизнь христианина — это прежде всего «стяжание Духа Святого». Мы призваны к святости, потому что Бог свят, и именно «святость», а не «идеологии», приносит миру спасение.

За последние сто лет Православная Церковь «вырвалась» из своей изоляции и освободилась от почти полного отождествления с «Востоком». Политические, социальные и экономические факторы привели к появлению и постепенному росту православной диаспоры почти в каждом уголке мира. Только в Северной Америке сегодня проживают не менее двух миллионов православных христиан. Так, в наши дни Православная Церковь живет под двойным знамением — преследования и экспансии на Запад.

Преследование. Девяносто процентов православных христиан живут сегодня при откровенно и воинственно антихристианских режимах. В России после коммунистической революции 1917 года новая власть попыталась насильственно уничтожить Церковь как таковую. Сотни епископов, тысячи священников и буквально десятки тысяч мирян были казнены или умерли в концентрационных лагерях. И хотя эти кровавые преследования прекратились, христианство, как и все другие религиозные объединения, остается *ограниченным*, запрещенным для преподавания в школах, обсуждения в печати и т.п. После Второй мировой войны такая же политика была принята и в других атеистических государствах Восточной Европы. И несмотря на все это — *Церковь выжила*. И это факт громадного значения. Сегодня можно говорить уже и о религиозном *возрождении*. И не слу-

чайно, что величайшие писатели, родившиеся или по крайней мере выросшие при «безбожном» режиме, — Пастернак, Солженицын, Максимов и многие другие — не только считают себя христианами, но опираются на христианскую веру как на главную мотивацию и вдохновение своего труда.

Экспансия. Не менее значима и новая встреча между Православием и Западом, встреча, которая происходит в православной *диаспоре*. Православная Церковь на Западе, и особенно в США, теряет свой «иммигрантский» характер. Все чаще использует она в своем богослужении английский язык и становится постоянной и неотъемлемой частью западного религиозного ландшафта. Эта встреча, эта «имплантация» Православия в мире, где его до того просто игнорировали, — и для самих православных, и для западных христиан процесс совсем не легкий. Мы еще не совсем понимаем язык друг друга. Мы разделены многими веками взаимного незнания и непонимания, иногда даже открытой вражды. Но мы верим, что эта встреча Востока с Западом происходит по воле Божией. Христианство переживает кризис. Мир переживает кризис. Но кризис (в христианском пониманию этого слова) — это всегда суд Божий, призыв очистить нашу веру, наше видение, нашу жизнь. Так пусть такое очищение и станет «содержанием» нашей встречи, ее внутренним стимулом и целью.

БОГОСЛОВИЕ
И БОГОСЛУЖЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ В БОГОСЛОВИЕ

Курс лекций по догматическому богословию 1949–1950 гг.

ВВЕДЕНИЕ

Введение в богословие — в этом курсе нужно сказать понемногу обо всем. Мы живем в иное время, чем то, когда Григорий Богослов не мог войти в баню или лавку за хлебом, не будучи схваченным кем-нибудь за рукав и не спрошенным: «Скажи, что правильнее — "омоусиос" или "омиусиос"?» Теперь так не богословствуют и к богословию относятся неприязненно или с недоверием. Богословие стало уделом одних богословов, специалистов, которые рассуждают о вопросах, никого больше не интересующих. Большинство христиан ограничивается простой верой и с подозрением смотрит на богословие, боясь, чего доброго, впасть посредством его в ересь. Это отношение способствовало превращению богословия в чистую науку, интеллектуальное занятие, цель которого — в самом себе и которое не имеет никакой связи с жизнью. Даже большая часть священников, при обязательности для них богословского образования, из знаний, полученных за пять лет своего обучения, используют лишь те, что касаются устава и некоторых практических моментов. Прочее же никак не увязывается у них с реальностью. Здесь встает вопрос о целях и задачах богословия.

Я принадлежу к тем людям, которые верят, что богословие есть высшее призвание, что без него нет и не может быть христианства. И теперь, когда жизнь зовет к практическим делам, я скажу, что нужно богословское призвание, нужно искусство богословия, нужен возврат к прежнему богословию, что без этого не будет подлинного христианства, той веры, о которой говорится: «сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин. 5:4).

Богословие, или *теология (греч.),* есть учение о Божестве; оно существовало и до появления христианства. Теологами в древней античности называли тех поэтов, которые занимались происхождением мира (космогония) или богов (мифология), в отличие от философов, которые рассматривали вещи сами по себе. Даже в более поздние времена Платон богословием называл мифологию, как учение о богах и их происхождении. Только с появлением стоицизма, последнего цветка на древе греческой философии, понятие «богословие» получило тот смысл, который оно имеет и теперь: учение о природе и сущности Божества. В Римской империи глагол «богословствовать» означал «обожествлять императора, признавать его богом». В христианстве термин «богословие» появился не сразу. Вначале он имел для христиан слишком языческий, мифологический привкус. Они с трудом привыкали обращаться с остатками языческих культов, как, например, воскурение ладана — каждение. Еще в III в., то есть через двести лет после Рождества Христо-

ва, Климент Александрийский и Ориген по-прежнему называли богословами греческих поэтов. Однако у них уже появляется предчувствие, что подлинное богословие принадлежит христианству, что если у римлян оно есть культ императора, признание его богом, то у христиан оно должно означать провозглашение Богом Христа. Только в IV в. это слово вошло в христианский обиход.

Евсевий Кесарийский называет богословом евангелиста Иоанна и сам богословствует, развивая учение о Христе как Боге. У греческих Отцов богословие постепенно стало определяться как учение о *правильном* Боге, и с тех пор слово это прочно вошло в христианский словарь. Авторы аскетических произведений (Евагрий, Максим Исповедник) называют богословие третьей ступенью совершенства, богопознанием через молитву, ибо только так и возможно истинное познание Божества. Наконец, особое понимание того, что есть богословие, возникло на Западе. Для схоластов оно приобрело точный, научный смысл, и такое рационалистическое отношение к богословию существует на Западе и по сей день. Что касается Православия, то у нас богословием называют многое (как и проповедью: ею считается всякое слово священника, сказанное с амвона; на самом же деле в истинном смысле проповедью, *киригмой (греч.)*, может быть только слово о Христе). Такое злоупотребление словом, или расслабление слова, есть первородный грех, яд которого отравляет и нашу церковную жизнь. Любое слово мы употребляем в любом смысле. Например, кто угодно может по-своему истолковывать слово «соборность», в то время как слово это — *кафолики (греч.)* — есть одно из определений Церкви и только Церкви и нельзя оперировать им в душевно-психологическом, неясном смысле. Прежде чем начать заниматься богословием, нужно принести обет не произносить слов вне их точного смысла, ибо какою кровью платила Церковь за нахождение слов, выражающих то таинственное, что заключено в ней, и какие это были «богоприличные» (Василий Великий) слова! И что такое догматы, как не те, в длительном процессе выработанные и высказанные словом, понятия о вере христиан, про которую, в свою очередь, говорится: «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди!»

Можно точно разграничить, что в богословии является богословием и что — богословской наукой, то есть теми подпорками, которые служат для утверждения здания. Эти подпорки и леса часто заслоняют само здание веры, без которой не может обходиться христианская душа, однажды погруженная в крещальную купель.

Что является объектом богословия и каковы его методы? Каждая наука должна найти то поле, которое она возделывает. Что же является объектом богословия? Для того чтобы ответить на это, нужно задать себе вопрос, что такое христианство. Именно отсюда надо начинать изучение богословия. Скажут, что это самоочевидно, элементарно. Между тем, происходит постоянное смешение понятий, ибо Христос и вера постоянно смешиваются. Верить в Бога — еще не значит быть христианином. Вера в Бога есть просто деизм, а не христианство. Людей, верующих в Бога, миллионы, и такие люди были и тогда, когда пришел на землю Христос, и тогда, когда проповедовали апостолы. Но с пришествием Христовым все

стало иным, ибо христианство — не просто утверждение, что Бог есть, а проповедь того, что пришел Христос Сын Божий и спас людей, что это событие совершилось в нашей человеческой истории. С точки зрения историка, есть, может быть, факты важнее этого, но для христианина вера в то, что произошло спасение мира — в захолустье, где-то на задворках, в среде маленького народа, — является самым важным и заключает в себе полноту всего. Для христиан христианство даже не религия, как это было в понятии римлян, то есть связь человека с Богом, для христиан оно есть живая вера в Иисуса Христа Сына Божия. Когда я говорю, что я верую, то я этим утверждаю не новое учение, не новую мораль, не новый принцип. Я утверждаю, что акт этот веры спасителен, и через это утверждаю некое богословие, за которым стоит определенный опыт, ибо только вера узнает, кто этот Спаситель, этот Мессия. То, что в этом утверждении уже есть богословие, мы видим из слов Христа, когда Он проповедовал ученикам перед своим Вознесением: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф, 28:19). Филарет Московский говорит, что прежде чем христиане стали называться христианами, они назывались учениками, и если христиане ими быть не хотят, то не для них было проповедано Евангелие.

Когда мы говорим: «Иисус Христос», мы исповедуем нечто. Если взять слово, которое можно найти в катакомбах, всего лишь слово или даже только знак, то оно одно уже было целым богословием. Слово это — IXQYS , а знак — рыба, ибо по-гречески оно значит «рыба». Древние христиане расшифровывали его так: I — Иисус, X — Христос, Q — Божий, Y — Сын, S — Спаситель. В этом знаке заключено все последующее христианское богословие. «Иисус» было самое распространенное в те времена имя. Но к данному имени здесь прибавлено слово «Христос», то есть «Помазанник», «Мессия». Сказать «Иисус Христос» значит утверждать, что Иисус, то есть простой человек, есть Помазанник Божий. Ко дню явления Мессии, дню великому и страшному, шел весь Ветхий Завет. Но Ветхий Завет не узнал Его. А узнать Его значит исповедать. Мессию ждали и знали, что Он будет от Бога. Но Христос пришел и сказал, что Он *есть* Бог.

Таким образом, один знак этой рыбки, одно имя «Иисус Христос» может наполнить всю нашу жизнь. Но это не дано нам сразу в нашем опыте, так как не есть нечто самоочевидное. Опыт этот приобретается, если каждое утро, просыпаясь, мы будем произносить имя Спасителя так, как будто мы слышим его первый раз в своей жизни. Ибо вера рождается ежеминутно и ежеминутно возобновляется (верующий «жить будет Мною» — Ин. 6:57), ибо ошибочно говорить: «Я поверил навсегда». Вера есть постоянное обновление того ядра, которое составляет объект веры. В Первом послании к коринфянам апостол Павел напоминает им, что «Евангелие, которое я благовествовал вам, есть то, которым и спасаетесь» (1 Кор. 15:1–2). В Евангелии заключена весть о жизни, смерти и Воскресении Христа. Она-то и есть объект нашей веры.

Здесь проходит строжайшая грань между богословием, и особенно христианским богословием, и философией. У нас есть тенденция смешивать богословие и философию. Однако философия не основывается на вере во что-то. Исходным пунктом ее являются какие-либо принципы (скажем, платоновское учение об

идеях), которые она развивает; она есть интеллектуальное занятие. Христианство же — иное. В учении апостолов мы не найдем ничего абстрактного, никакой философии; даже слов «Троица», «богочеловечество» мы там не встретим. Христианство не было учением, оно было узнаванием факта, которого люди раньше не знали. Оно было вестью о новой жизни, данной человеку. Как эту жизнь описать, как дать о ней понятие? Какое-либо учение можно воспринять интеллектуально. Христианство же есть новая весть, факт, который совершился в мире. Поэтому все христианское богословие основано на Откровении. И Откровение это дается человеку больному и падшему. Всякий философ, поскольку он мыслит логически, считает, что он возвещает истину. Христианство говорит о том, что истину возвещает с Неба Бог, ибо все пало. Религиозная философия удалась и привилась в русской культуре. Но профессора богословия должны оградиться от религиозной философии, которая не есть богословие, ибо богословие знает только Откровение, истину от Бога, данную не снизу, а сверху.

Прежде, чем мы это поймем, мы сами должны измениться. Многие возражают: «Но Евангелие написано людьми!» Да, однако не наши потребности определяют богословие: мы должны приспосабливаться к истине, а не она к нам. В античном мире человек считался мерой всех вещей, в христианстве мера всех вещей — Бог. И богословие есть наука, которая своим объектом полагает Бога и все Божественное. Оно есть раскрытие Откровения на основании самого Откровения — Евангелия, Благой Вести о жизни и смерти Христовой. Глубочайшее внутреннее тождество богословия и Откровения постигается через определение природы богословия. Последнее берет человека и ставит его перед дверью Откровения, где должна молчать «всякая плоть человеческая», ибо «входит Царь царствующих и Господь господствующих»[1]. Откровение является специальной сферой богословия; *назначение* богословия — раскрытие этого Откровения. Каждый из нас призван сделать это богословие своим жизненным источником и защищать его от замутнения.

Богословие есть продукт сложного развития, связанного частью с историей Церкви, частью — с патрологией. В развитии богословия имеется несколько периодов:

1. Церковь живет первохристианской общиной без научного богословия. Этот период заканчивается Оригеном, который есть первый из больших богословов отеческого стиля. Ориген не удержался в православии, и некоторые составные части его учения осуждены Церковью. Его роль в истории Церкви была роковой, и он не входит в число святых отцов. Но этот человек любил Христа и имел гений богословия. Лучшая книга о нем принадлежит перу профессора патрологии Католического института в Париже Жана Даниэлу[2] и озаглавлена «Ориген».

---

[1] «Да молчит всякая плоть человека и да стоит со страхом и трепетом, и ничтоже земное в себе да помышляет: Царь бо царствующих и Господь господствующих приходит заклатися и датися в снедь верным» (песнопение, исполняемое на литургии Великой Субботы вместо Херувимской песни). — *Прим. сост.*

[2] Даниэлу, Жан (1905–1974), иезуит, кардинал, богослов, патролог, один из создателей монументального собрания «Христианские источники», чем способствовал возвращению к авторитету отцов Церкви после II Ватиканского собора. — *Прим. сост.*

2. Золотой век Православия, век святых отцов (IV–VIII вв.). В этот период жили великие отцы Церкви: свв. Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, создавшие золотой фонд православного богословия.

3. Византийский период. В нем выделяется имя патриарха Фотия. Этот период приходится на IX век; относительно него можно говорить о фотиевском богословии, идеи которого были впоследствии разработаны Церковью.

4. XV–XVII вв.. В XV в. пала Византия, но до своего падения она успела передать свое наследие славянам. Болгария разделила судьбу Византии — турецкое иго. Судьба России тоже была тяжелой в эту эпоху (см. книгу о. Г. Флоровского «Пути русского богословия»).

5. Новая история, XVIII в. Школа русского богословия зарождается в Киеве под сильным влиянием Запада, которое шло через Польшу. Это новое, «школьное» богословие, куда входит догматика, Новый и Ветхий Завет, другие разделы, выработано на Западе и находится под влиянием западной школьной традиции. В этих науках есть внутренняя солидарность, что полезно, но может быть и опасным.

Дадим общее представление о каждом из вышеупомянутых периодов.

1. ПЕРВОХРИСТИАНСКАЯ ОБЩИНА

Крещение как основная черта первого периода

Первоначальный «заряд», то есть то, с чем вышло христианство в мир, не был какой-либо философской системой. Это была проповедь о некоторых фактах, имевших место в истории, и проповедь эта сама приводила к некоторым фактам. То есть: из фактов, о которых проповедовалось, нужно было сделать соответствующий вывод — нужно было креститься. Таким образом, неразрывная связь проповеди и крещения является особенностью раннего христианского богословия, которое не было богословием кабинетного типа. Предпосылкой для дальнейших выводов из него являются слова Христа: «Научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (Мф. 28:19). Поэтому первый тип богословия, который мы находим в Церкви, это исповедание веры, произносимое крещаемым перед крещением. Великая функция восприемника есть, по сути, страшная вещь; в настоящее время люди относятся к ней слишком легко. Восприемник обязан отвечать за крещаемого. Сегодня же это сводится лишь к участию в домашних, семейных праздниках, и только, восприемник даже не считает обязанностью довести свое «обязательство» до конца.

Вот первое, что мы встречаем по этому поводу в Деяниях апостолов: возвращавшийся из Иерусалима вельможа, сидя на своей колеснице, читал пророка Исаию. Апостол Филипп, который встретился ему по дороге, благодаря Промыслу Божьему, спросил его: «Разумеешь ли, что читаешь?» — и объяснил ему место из Писания, которое читал тот человек, благовествуя таким образом ему о Христе. Когда, продолжая путь, они приехали к воде, эфиопский евнух (а читающий был им) сказал: «Вот вода; что препятствует мне креститься? Филипп ответил ему:

Если веруешь от всего сердца, можно. Вельможа сказал: Верую, что Иисус Христос есть Сын Божий. И Филипп крестил его» (Деян. 8:26–40). Слова вельможи, *мужа ефиоплянина*, являются, таким образом, уже жизненным исповеданием, кратким символом веры.

Раннее богословие имело свои крещальные символы. Для евреев Иисус был Мессия, для язычников — Бог. Чтобы стать христианином, от человека, иудея или эллина, требовалось признание одного или другого; Церковь никогда не обходилась без элементарного богословия (то есть без самого основного: «элементарное» мы употребляем здесь во французском понимании: *element* как составляющее основу чего-то).

Слово «Господь» как символ. Если одна часть христиан в раннюю эпоху придерживалась иудейских традиций, то другая была разбросана в греко-римском мире. Мир этот стал гнать христианство, и одной из причин, в данном случае, явилось христианское понятие слова «Кириос», то есть «Господь». В этом слове было заключено некое исповедание. Римская власть в целом была терпима к другим имевшимся на территории Империи религиям. Единственное, чего она требовала от своих подданных, — это признания цезаря Господом. Поэтому, когда престарелого Поликарпа Смирнского привели на форум, от него требовали лишь: «Скажи, что цезарь — Кириос». Слово «Кириос» имело до II в. в христианстве совершенно особый религиозный смысл. «Господом» назывался тот хозяин, с которым человек был пожизненно связан и которому служил до смерти. Исходя из этого надо понимать и слова Христа: «Никто не может служить двум господам» (Мф. 6:24). «Кириос» писалось в катакомбах во время гонений как имевшее этот особый смысл. Когда власть стала обожествлять императора и он стал «Кириос», «имеющий власть», христиане должны были особенно против этого насторожиться. Ибо с принятием христианства и крещением они переходили в новое «подданство» («Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса» — Деян. 2:36). Это новое подданство обязывало их оставить все прежние привязанности, существовавшие до сих пор в их жизни, или допускать таковые постольку, поскольку они не противоречат ему. И если римская власть, будучи религиозно терпимой, требовала лишь поклонения императору, то христиане в этом отношении как раз и не могли быть терпимы, так как для них Господство, Церковь, Христос были реальностями. Не понявший истины о том, что Христос пришел разрушить державу дьявола, не мог быть христианином и становился изменником.

Теперь мы не придаем того значения словам, какое придавали им в те времена. Сегодня, когда священник произносит: «Благословенно *Царство*», мы переносим Царство в другой, загробный мир, который наступит после нашей смерти. В древние же времена все слова, все знаки были реальны, и за слово «Царство», за эту весть о нем христиане умирали. Стать христианином значило перейти из одного мира в другой. Мы не чувствуем реальности вещей мира сего, так как на них не стоит особого знака. Мы можем ходить на базар, покупать любые вещи, читать любые книги (допустим, произведения Сартра), потому что на них не стоит антихристианского знака. Но первохристианин не мог пойти в баню с язычниками или на базар, где продавалась окропленная идоложертвенной кровью пища. Он

как бы вычеркивался из жизни этого мира, он действительно принимал другое подданство.

Итак, слово «Господь», как крещальный символ, с самого начала входило в жизнь христианина. Это слово — такой же источник богословия, как и слово «Христос». И если первый источник богословия есть крещение, то исповедание Господа — тоже огромное богословие.

Богословие стало развиваться по-настоящему, когда началась борьба с ересями. Можно жить одним знаком рыбы, глубокий смысл которого: Иисус есть Христос, Сын Божий, Спаситель. Можно жить одним словом «Господь», также содержащим в себе огромную богословскую глубину. Зачем же Церковь создавала еще и громоздкие системы богословия? Они понадобились тогда, когда Церковь должна была оградить себя от всех тех ядов, которые начали проникать в нее из языческого мира. Это не было абстрактной защитой, как теперь, когда у нас проходят богословские споры. Вспомним недавний спор о богословии о. Сергия Булгакова: он тоже носил абстрактный характер, спорящие не указывали, что именно губительно в данном богословии. А в первые века Церковь защищала от ядов не некую теоретическую истину, а самую сущность веры.

Одной из первых ересей был докетизм, учение о призрачности Христа как человека. Эта ересь опиралась на слова Священного Писания о том, что Спаситель принял «образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек» (Флп. 2:7). Но, возражал на это Игнатий Антиохийский, если Христос не был человеком, то зачем же страдаю я? В том и сладость, продолжает он, что Христос был человеком. «Сладость — в том, что Он Эммануил, "с нами Бог"» (*Игнатий Антиохийский*. Послание к римлянам). Для такого человека, как св. Игнатий, Христос действительно был Эммануил, Игнатий чувствовал Спасителя в своей плоти и крови, а потому и защищал всей своей жизнью.

Так защищала Церковь саму себя — кровью святых мучеников. «Где сокровище ваше, там и сердце ваше будет» (Лк. 12:34). Это и создало силу отеческого богословия.

Итак, богословие основывается на самой *вере в Церковь*, которая есть не просто вера, утверждающая бытие Божие, — она утверждает *факты, бывшие в истории*. Из этой веры вырастает сложное и многоветвистое дерево, называющееся богословием. Одной из главных причин, заставивших Церковь изложить эти свои утверждения, была борьба с ересями. Но чем она их обосновывала? С самого начала своего существования Церковь обладала Ветхим Заветом, на который ссылались и Сам Христос, и апостолы. Первое время она вообще была сектой внутри иудейства. «Исследуйте Писания», — говорит Христос (Ин. 5:39). И сейчас перед нами снова стоит проблема Ветхого Завета.

Перерыв, когда христианское сознание отошло от традиции, закончился, и христиане всех исповеданий вновь обращаются к Ветхому Завету. В наших современных учебниках по богословию нет, например, объяснений того, как пророчество о Святой Троице связано с явлением трех ангелов Аврааму; история Ноя часто излагается лишь в качестве морального поучения; образ трех отроков в печи приводится только как пример веры. А между тем Христос и апостолы свое дело

понимали в свете Ветхого Завета: «Исследуйте Писания... а они свидетельствуют о Мне» (Ин. 5:39). Под Писаниями здесь подразумевается Ветхий Завет. Христос был его исполнителем, совершителем, увенчанием. И то, что Иисус был Мессия, нельзя понять вне Ветхого Завета.

Христос есть главная надежда Ветхого Завета. Вначале Он тот, кто должен спасти еврейский народ от плена. С течением времени вера в Мессию приобретает все более духовные очертания — Христос как последнее откровение Истины. Само имя Иисуса Христа есть уже ссылка на Ветхий Завет. Но как раз в этой точке и произошел разрыв между иудейством и христианством, так как Иисус, пришедший на землю и умерший на кресте, не был признан иудеями Мессией. В связи с этим непризнанием многие думают, что в настоящее время Ветхий Завет сделался ненужным. А между тем в первые века христианства Ветхий Завет был насущной пищей христиан, чтение и объяснение его являлось ежедневным занятием.

Вообще, I–III вв. не знают иного богословия, чем истолкование Священного Писания, то есть богословия экзегетического. Первое, что имела Церковь, было той верой, которой жили иудеи, верой, основанной на фактах. В наше время многим они кажутся мифологией, но мы, христиане, продолжаем верить, что иудеи — богоизбранный народ, что их история — некое Божественное Откровение. Поэтому Ветхий Завет важен для нас прежде всего не с точки зрения морали, а как подготовка к принятию обетования Мессии.

Первое в составе Евангелий, Евангелие от Матфея, начинается перечислением тех ветхозаветных людей, которые дали плоть будущему Христу. Это не есть история святых — наоборот, в этом перечне мы встречаем имена грешных и даже многогрешных людей, причем они как бы подчеркнуты. Подчеркнуты для того, чтобы показать: никто из них сам по себе не заслужил Божественного избранничества. Бог сам избрал их для проведения через этот грешный, но избранный Им народ Своего Промысла о мире. Весь Ветхий Завет есть история измен и отпадений народа от своего Бога, но плодом этого еврейского древа явилась Пренепорочная Дева Мария, которая Ветхий Завет и закончила. В Новом Завете к огромному материалу, дающему представление о Боге и вере в Него народа Израильского, прибавляется еще утверждение, что все обещанное человечеству Ветхим Заветом совершилось в Иисусе Христе. Поэтому апостольская Церковь долгое время обходилась без собственных книг. Ориген говорит в III в.: «Все — в Ветхом Завете. Все есть учение о Нем (о Христе. — *А.Ш.*)». И действительно, если мы возьмем, например, псалмы, написанные за тысячелетие до возникновения христианства и вне специальной религиозной цели, мы увидим, что все в них проникнуто мыслью о грядущем Спасителе. В любом тексте, в любой книге Ветхого Завета мы можем встретить поразительные откровения о Христе. И вне этой предпосылки, то есть вне веры в то, что Иисус есть Христос, Ветхий Завет теряет свой смысл, и становится непонятно, для чего он написан. Для нас же, верующих, Ветхий Завет есть как бы постепенно проясняющийся и возрастающий образ Христа. И когда Иисус сказал: «Совершилось!» (Ин. 19:30), то это значило, что истина пророчеств о Нем исполнилась. Наступили «последние времена». Иоанн Богослов постоянно повторяет: «Дети! Последнее время!» (например, 1 Ин. 2:18).

Теперь говорят, он ошибался. Но, утверждая это, мы, тем самым, навязываем первохристианам наши мысли, ибо если святой Иоанн ошибался в этом пункте, то, значит, он ошибался и во всем остальном. Церковь в те времена жила эсхатологическими чаяниями, то есть ожиданиями конца (*та эсхата*, конец — *греч.*). А мы? Когда мы повторяем: *Да приидет Царствие Твое*, о чем мы думаем при этом? Конец уже наступил. Христос есть Альфа и Омега, Начало и Конец, и в Нем все открыто и все дано. Никакой новой истины уже не будет даровано людям, ибо вся полнота ее уже дана. Это последнее время может длиться миллионы лет. Церковь есть то странное общество людей, где все обращено к одному и тому же, тому, что уже было. Церковь всегда обращена к прошлому и одновременно к будущему — к тому Дню «великому и страшному», дню Страшного суда. И Страшный суд будет то, что всякий признает, что Иисус есть Христос. Церковь есть те младенцы, которые знают все, которым открыто все («Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам» — Лк. 10:21). И дни ранней Церкви запечатлены этим откровением, этим ожиданием, заключающимся в том, что Христос уже пришел. Всю суть перво-, да и вообще христианской веры можно выразить словами: «Господь пришел, Господь приходит, Господь придет!» («Маранафа», Ей гряди! — *др.-евр.*). Все то, что сейчас видно «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор. 13:12), станет явным в день Второго Пришествия. И «последние времена» — это время Церкви, живущей этим ожиданием.

Но время шло, и становилось необходимо считаться с окружающим миром. Человек не есть *tabula rasa*. У него имеются какие-то предпосылки; поэтому истина о Церкви была дана миру на том языке, на котором он был способен ее воспринять. Апостолы не сразу начали записывать свои воспоминания о Христе, не сразу появились и Евангелия, которые есть лишь малая часть того, что было написано и передавалось устно о Спасителе в то время. Очень много из этого осталось в апокрифах, не попавших в разряд канонических книг.

Евангелия писались по разному поводу и с различными целями. Евангелие Иоанна Богослова написано на греческом языке и открывается словами: «В начале было Слово». Слово — или, по-гречески, «Логос» — есть термин греческой философии (см. сочинение кн. С. Трубецкого «Учение о Логосе»). С какой удивительной простотой апостол Иоанн берет этот ходячий в греческой философии термин и применяет его в отношении Спасителя, как бы говоря грекам: «Вот видите, Логос, о котором вы столько слышали, — это и есть Христос!» Далее апостол Иоанн не употребляет этого нового, введенного им в христианскую терминологию слова, однако его пролог уже есть тот мост, по которому христианская мысль получила возможность двигаться, когда она хотела объяснить внешнему миру смысл христианства.

Столкнуться с ним, с этим миром, Церкви пришлось очень скоро, и столкновения эти были двоякие. С одной стороны, они были связаны с гонениями на христиан, с другой — со всей его культурой, заключавшей в себе в то время яд гораздо более тонкий, чем содержавшийся в гонениях. Эрнест Ренан называет греческий мир той эпохи «le miracle grec», греческое чудо; мы и теперь поражаемся красоте и законченности форм этого мира. «Греческое чудо» продолжает владеть

умами людей до сего дня, а в XV в., например, Возрождение хотело целиком погрузиться в него. И вот простые галилейские рыбаки бросили вызов такой культуре.

Чем жил этот мир? Какова была его философия, его понимание Бога? Мы не найдем здесь грубого язычества, которое можно было, как Перуна, стащить в Днепр. Никто в I в. нашей эры не верил в истуканов. Здесь имела место вера в нечто гораздо более глубокое, а именно — вера в природную гармонию. Греческая мысль всегда стремилась уйти от всего случайного к гармоничному. Гармоническое и было для нее вечным. Греки не интересовались историей, не любили и не ценили ее; они любили то, что существует в мире всегда, и за отдельным фактом, за отдельной человеческой личностью стремились увидеть общий закон. Все в мире циклично, все постоянно возвращается: весна, лето, осень, зима; все гармонично, все повторяется. Греки гнушались всем конкретным и историческим. Какая же это была разница с христианской проповедью, учившей, что мир во зле лежит и что смерть — позорная казнь Христа — спасет мир от этого зла!

Христиане верят, что спасение совершилось в истории, «при Понтийском Пилате». Это указание соединяет в себе абстрактную теорию спасения с жизнью мира. Так христианское богословие и греческий мир противостояли друг другу, друг друга не понимая. Христианство хотело, с одной стороны, оградить себя от него, а с другой — взорвать этот мир культуры. Данный период христианской истории можно охарактеризовать как *христианизация эллинизма* или *эллинизация христианства*.

Христианство было изложено на языке греческой философии. Все чудо древней Церкви заключалось в том, что эллинизм был воцерковлен. Парадоксально, но все еврейское ветхозаветное наследие — с рассказами о коленах Израильских, о битвах, победах и поражениях Израильского народа, с повествованиями о том, как Бог действовал в нем, — нашло себе выражение в языке эллинской культуры. Соединение этих двух разноприродных величин и создало раннее христианское богословие.

Но перед тем, как произошло это слияние, христианству пришлось испытать период борьбы с *гностицизмом*. Древний мир к I в. н.э. в большинстве случаев уже предпочитал иррациональной вере идею высшего знания, которое Бог дает лишь посвященным (что мы встречаем теперь в антропософии, теософии и т. д.). Тайные секты с различными ритуальными действиями, возникавшие в греческом мире под влиянием восточных культов, были очень распространены. Они давали пищу воображению, привлекали своей таинственностью. Христианство тоже несло в себе тайну, но эта тайна была иной, ибо Христос учит: «Что на ухо слышите, проповедайте на кровлях» (Мф. 10:27). Гностики заинтересовались христианством, так как оно казалось им новым союзником (христиане собирались по ночам, совершали какие-то таинственные обряды), и пытались вобрать христианство в свои учения. Христианство распространялось очень быстро, и к нему часто присоединялись люди без особой, соответствующей подготовки. Поэтому гностикам удавалось внушить некоторым из них, что главное в христианстве не то, что Христос принес спасение, а то, что Он даровал тайные знания, которым можно научиться, став посвященным. Появились мифы, созданные на противопос-

тавлении злого и доброго начал, хотя и несущие в себе какие-то отголоски христианского учения, но при этом в корне извращающие его. Гностики учили, что Христос не был человеком и пришел на землю не для того, чтобы вселиться в грязную и грешную человеческую плоть, но для того, чтобы сообщить людям некую тайну. Такое понимание порождало различные искажения христианства. Одним из них явился докетизм, который учил о призрачности явления Христа в мир.

Ощущая реальную опасность раствориться среди всех этих учений, Церковь решила точно оформить канон Священного Писания. Из большого, как мы уже говорили, христианского материала, который был распространен среди верующих, она выбрала четыре книги, названные ею Евангелиями. Протестанты считают, что Православие подчиняет Евангелие Церкви. Но мы верим, что если Евангелие есть Благая Весть о Христе, то Церковь никогда не была без Евангелия; просто в определенный момент она почувствовала необходимость зафиксировать эту Весть. И лучшим доказательством этой необходимости является то, что Евангелий у нас четыре, а не одно, что во всех имеется та же весть о Христе и что весть эта передается по сообщению того или иного евангелиста, то есть засвидетельствована им. Поэтому, когда появились извращения Евангелия, Церковь сочла нужным сказать: «Вот Евангелие, вот засвидетельствованная истина». Потом к Евангелиям были прибавлены Послания, а к IV в. был оформлен весь канонический свод Священного Писания Ветхого и Нового Заветов. Итак, 1) вначале Церковь выявила основное ядро своей веры — Иисус есть Христос — в изобразительных символах (катакомбные знаки), 2) затем это ядро развернулось в Евангелия и 3) появился Символ веры, в котором была зафиксирована вера в Бога как Отца и Творца (реакция на неприятие греками идеи творения из ничего), Вседержителя (отрицание дуализма самодовлеющих сил добра и зла), и во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Который стал человеком (а не призраком), и в Духа Святого (член Символа, никогда не получавший полного раскрытия); далее сразу говорится о Церкви и тем самым указывается на то, что Духом Святым Господь пребывает среди нас и живет в Церкви.

Во II в., как реакция на гностический яд, Церковью была определена и ее собственная структура, которая зиждилась на *апостольском преемстве*. Иерархия явилась еще одним пунктом, через который Церковь определила свою веру. В дальнейшем христианская доктрина уже развивается как наука, но фундаментом не только ее учения, но и литургического опыта всегда остаются: Символ, Евангелие и апостольская преемственность.

Церковь когда-то жила без записанного Евангелия и без оформленной иерархии, но она никогда не оставалась без Евхаристии. Это Таинство с большой буквы, дарующее Церкви в живом опыте ощущение вечного присутствия, вечного повторения того, что составляет саму ее сущность: Христос есть Бог, Он жил на земле, пострадал, умер и воскрес. В этом мистическом опыте присутствуют и творение мира, и его падение, и его спасение. В литургии мы приобщаемся самого Источника живой веры, Он есть живое Евангелие. Какие бы тяжелые минуты ни переживала Церковь — сохраняя литургию, она сохраняет и свой объективный

опыт. Основанием и критерием этого опыта являются не отвлеченные данные, а сама жизнь Церкви. И драма нашего времени та, что миряне перестали понимать, что такое богослужение. Только через литургию можно вернуть и возродить богословие и церковное благочестие. Внутреннее единство Символа, Евангелия и иерархии дано нам в Таинстве Евхаристии, непрестанно совершающемся, в полноту которого мы можем войти в меру наших сил.

Таким образом, источниками богословия и его основой являются: Священное Писание, Священное Предание и учение об иерархии, как они были определены Вселенскими соборами и у святых отцов. Вспомогательное же назначение богословия — раскрытие и защита того, что уже существует в Церкви во всей полноте. Викентий Лиринский[3] определил Священное Предание и богословие как то, что всегда, всеми и всюду принимается. Богословие есть свидетельство не от моего таланта, а от той полноты, в которой я крещен. Всякий христианин поэтому — в какой-то мере богослов, свидетель Иисуса Христа пред Богом и миром, исповедующий, что Христос есть Сын Божий. Мы посланы в мир как апостолы; в этом плане спасение мира зависит и от самих нас, ибо нам дано то, что мы должны передавать и другим, — Предание. Церковь есть такое общество, которое должно продолжать дело Божие на земле.

Обозначим круг источников церковного богословия, который остается *неизменным*. Его составляют: Священное Писание, Священное Предание и литургический опыт Церкви. Если мы присоединяем к первым двум последний, это не означает, что богослужебный чин, в смысле обряда, остается одним и тем же. Неизменен источник литургического церковного опыта. По отношению к этому неизменному ядру все остальное в богословии есть обработка или раскрытие с той или иной целью тех или иных фактов или идей, которые составляют предмет богословия. Но, прежде чем переходить к рассмотрению неизменных источников богословия, скажем еще несколько слов об исторических судьбах самого богословия.

К концу раннего периода Церкви, когда составлялись и оформлялись сами источники богословия, то есть приблизительно к середине III в., мы замечаем отдельные попытки дать систематическое изложение того, что Церковь имеет в своем опыте. Родиной этого первоначального систематического богословия была Александрия, в которой происходила интенсивная богословская жизнь и где в ту эпоху уже существовал неоплатонизм. Там, под защитой блистательного александрийского Училища, или Музея, как его тогда называли, и родилась школа Климента Александрийского и Оригена (подробно с учениями этих богословов вы ознакомитесь в курсе патрологии, а сейчас мы лишь отметим отдельные течения богословской мысли). Итак, Климент Александрийский и Ориген могут считаться родоначальниками систематического богословия. Потребность богослов-

---

[3] Викентий Лиринский (Vincentius Lirinensis; ум. ок. 450), христианский церковный писатель, монах на острове Лирин. В сочинении «Первое предостережение, или трактат в защиту древней и вселенской кафолической веры против всех безбожных еретических новшеств» сформулировал критерий истинности церковного предания: «во что верили повсюду, всегда, все». — *Прим. сост.*

ствовать родилась впервые в Александрии — не только из желания защиты веры от ее врагов, но и из какой-то внутренней необходимости, из некоего богословского эроса. В наше время богословие часто противополагают святости, но ранние Отцы являют нам на своем примере, что это не разнородные величины, не имеющие друг к другу никакого отношения; в то время богословие само приводило к святости, а святость — к богословию. Сам Ориген был фанатик аскезы, а не кабинетный ученый. Он еще с детских лет пытался удостоиться мученического венца, будучи сыном мученика; его письмо к отцу, брошенному в тюрьму за свои убеждения, — характерный образец религиозной установки Оригена.

Ориген прикован к Священному Писанию, которое является для него единственным источником как любых умозрений, так и самой святости. Он утверждает, что есть два способа причащения Христу: один — через вкушение Плоти и Крови Спасителя, другой — через Слово Божье. И эта любовь к Божьему Слову делает его богословие прежде всего экзегезой (то есть истолкованием). Полагая, что истолкование Священного Писания есть основание как богословия, так и христианской жизни вообще, Ориген почувствовал необходимость научного изучения его текстов. И если Ориген — отец систематического богословия, то он может считаться также и основоположником исследовательского подхода к Священному Писанию. Он изучил еврейский и греческий тексты Библии, сличил различные переводы Ветхого и Нового Заветов, пользуясь шестью колонками переводов, собрал в Александрии большое количество рукописей и версий текстов всего Ветхого Завета. Ориген оставил последующим поколениям богословов много различных толкований Священного Писания. Этим он задал тон дальнейшему изучению Писания и самому характеру богословия. Основным утверждением Оригена является следующее: все содержание Священного Писания — как Нового, так и Ветхого Завета — есть Сам *Христос*. Данный подход привел дальнейших истолкователей к так называемому типологическому методу изучения Священного Писания (типологию не нужно смешивать с аллегорией, так как первая есть нахождение прообразов, которые типичны для того или иного события и остаются зафиксированными навечно; аллегория же — продукт времени, который не всегда совпадает с действительностью и исчезает, когда эпоха, его породившая, проходит). Пользуясь типологическим методом, Ориген находит прообразовательный смысл всего Ветхого Завета по отношению к Новому: ветхозаветная Пасха есть прообраз новозаветной, о которой апостол Павел пишет коринфянам: «Пасха наша, Христос, заклан за нас» (1 Кор. 5:7); освобождение иудеев из египетского и вавилонского плена есть прообраз спасения Христом рода человеческого и т. д.

Говоря о типах и аллегориях, уместно заметить, что в христианстве присутствуют еще и символы; в этом отношении вся наша православная литургия до конца символична. Очень часто эти символы понимаются как аллегории, то есть как аллегорические изображения жизни Христа. К ним обычно относят малый вход, свечу, выносимую перед Евангелием, и т. д. Однако эти принятые истолкования — позднейшего происхождения. Подлинный символ имеет реальное значение; он есть не просто знак, но знак, наполненный смыслом. Так, только через

символ нам дана возможность приобщиться Телу и Плоти Христовой, и в церковной практике, если священник на дискосе видит вместо хлеба-символа тело, то подобного рода явление признается Церковью состоянием прелести (искушением). Итак, аллегория есть нечто поверхностное, преходящее, типология же раскрывает внутренний смысл того или иного явления в его отношении к Христу, Церкви и к самой душе человеческой.

Пользуясь этим методом, Ориген в своем сочинении «О началах» попытался объяснить начала христианской веры. Он сам подчеркивает, что система, предлагаемая им, является новой, и поэтому Ориген ее отнюдь не навязывает, а лишь предлагает. Учение его можно рассматривать как опыт философского объяснения веры. В сочинении «О началах» Ориген говорит о творении мира и падении человека. Оно имеет огромное значение в качестве первого опыта догматического богословия.

Климент Александрийский, как и Ориген, также имел огромное влияние в деле определения будущей структуры богословия.

2. «ЗОЛОТОЙ ВЕК» ПРАВОСЛАВИЯ

С IV в. начинается новая эпоха в истории христианства. Во внешнем плане это эпоха секуляризации, то есть примирения Церкви с государством, а внутри Церкви — начало длинного периода богословских споров, которые привели к более точному определению ее учения. К данной эпохе относится появление на церковном горизонте тех титанов богословия, которых принято называть *отцами Церкви*. До этого жили Климент Римский, Игнатий Богоносец и другие почитаемые Церковью учителя, но собственной школы они не создали. Что касается отцов Церкви в специальном значении слова, таковыми называют богословов, живших в период между IV и XII вв. и выковавших нашу православную догматику. Их произведения составляют золотой капитал Церкви, которым она пользуется до нашего времени.

Потребность в нахождении и изложении точных формул веры появилась с началом *арианства*. В его основе лежал спор о божественности Иисуса Христа, поднятый — не позднее 315 г. — александрийским пресвитером Арием. В учебниках по богословию изложение его сути обычно несколько упрощено: в них, как правило, говорится, что Арий отрицал божественность Иисуса Христа. На самом деле, этот спор возник не из сомнений веры, а из некоего расхождения между актом веры и ее философской интерпретацией. Становясь христианином, человек должен был как бы перековать свой ум, сделать его способным к восприятию истины о божественности Спасителя. Старые инструменты, которые имелись в наличии, не годились для объяснения истин христианской веры. В факты рождения, жизни, смерти и воскресения Христова Церковь поверила раньше, чем стала думать о них, и жила радостью своей веры в реальность этих событий до того, как стала эту веру формулировать. Ум же необходимо было воцерковить и просветить верой. Эта перековка ума, перековка античных форм мышления на новые, нахождение нового языка для новой истины и есть заслуга Отцов. Опять вспомина-

ется Василий Великий, говоривший о «богоприличных словах». Нам с нашей практической установкой по отношению к жизни трудно понять, почему люди так спорили из-за каких-то слов. Трудно понять, так как мы не представляем себе, что эти слова (такие, например, как «омоусиос», то есть «единосущный») были исповеданием тех неизреченных истин, которые нужно было одеть в специально сшитую для них одежду.

Арианский спор длился шестьдесят лет — между I и II Вселенскими соборами — и привел к определению Тринитарного догмата (то есть догмата о Святой Троице). В выковывании этого догмата участвовали Афанасий Великий, каппадокийские Отцы — Василий Великий, Григорий Богослов — и некоторые другие учители Церкви. Это первое поколение Отцов отдало свои силы формулированию догмата Троицы, который выражается одним словом: «единосущие». Оно было внушено свыше Афанасию Великому; в дальнейшем каппадокийские Отцы занимались постижением его смысла.

Не успел кончиться этот спор, как начался новый, *христологический*. После того, как Церковь определила тайну Святой Троицы, немедленно возник вопрос о другой тайне: как сочетаются во Христе две природы — Божественная и человеческая? История этого спора делится на два этапа, первый из которых связан с ересью *Нестория*.

Богословие Нестория не надо упрощать, сводя его к одному отрицанию Богоматери, так как на самом деле речь шла прежде всего о Божественности Христа. Несторий — проповедовавший из Сирийской пустыни, а затем ставший архиепископом первопрестольной кафедры Константинополя — учил об Иисусе как о величайшем из пророков, в котором вся полнота Христова обитала телесно. Это учение многим импонировало. Против несторианского богословия восстал и победил его один из величайших отцов Церкви — *Кирилл Александрийский*. Святой Кирилл первый дал формулу о богочеловечестве Иисуса Христа и исповедал, что Божия Матерь была действительно Матерью *Бога*, назвав ее Богородицей.

Второй этап споров о двух природах Христа связан с *монофизитством*, обратной несторианству ересью, — ее сторонники видели во Христе одного Бога. Против этой ереси восстал целый ряд богословов, самым крупным из которых был папа Лев Великий. Их защита богочеловечества Христа привела к определению IV Халкидонского собора (451 г.), утверждающему во Спасителе полноту Бога и человека «неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно». Эта соборная формула называется «орос», то есть «ограда» или «определение».

Так возник христологический догмат, догмат о богочеловечестве Спасителя, вероопределение Вселенских соборов, составляющее нечто неизменное и абсолютное. Если мы возьмемся за груды материала, сохранившиеся от Вселенских соборов, то невольно встанет вопрос: что являлось основой их творчества? Отцы этих соборов брали за такую основу *Священное Писание*. В настоящее время глубина понимания Священного Писания, которая имела место в описываемую эпоху, утеряна, и мы не питаемся им так, как питалась Писанием древняя Церковь. Ранние же Отцы кроме объяснения тех или иных его мест и полемических писем против еретиков, базирующихся на том же Священном Писании, ничего после

себя не оставили. Поэтому упреки протестантов относительно того, что в Православии недостаточно изучается Писание, неуместны, ибо все предание отцов Церкви пропитано и освящено им. Отцы были бы даже удивлены, скажи им кто-нибудь, что существует иное богословие, кроме скриптуального. И если для протестантов Библия не просто книга, а Слово Божие, то и для православных каждый раз, когда во время службы произносится «И о сподобитися нам слышанию Святого Евангелия...», Слово Божие также является подлинной реальностью.

Итак, основным ключом к объяснению догматов веры всегда служило Священное Писание. Дальнейшая работа Отцов заключалась в том, чтобы сочетать истины веры с понятиями греческой философии, то есть в приспособлении философии к восприятию христианства, или в воцерковлении умов. Когда возник спор с арианами, православный мир мучительно думал о том, что противопоставить этой ереси, диалектика которой, казалось, была сильней. Арий ссылался на целый ряд текстов из Священного Писания, обосновывавших, по его мнению, его утверждения («Отец Мой более Меня» — Ин. 14:28); «О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» — Мк. 13:32). И вот, когда богословы пытались научно ответить Арию, базируясь на Священном Писании, Афанасием Великим было внезапно выдвинуто слово «омоусиос». Оно отсутствовало в Писании и было совершенно новым в богословии, но только это слово, лишь оно одно могло спасти Церковь от арианской ереси. Только это слово подходило для того, чтобы догмат о Божественности природы Христовой был утвержден окончательно.

В течение некоторого времени один Афанасий Великий, скрываясь от преследований в египетской пустыне у Антония, поддерживал эту истину; даже Василий Великий не был тогда еще сторонником понятия «омоусиос». Пятидесятилетний путь компромисса, сначала Восточной, а потом и Западной Церквей, завершился, в конце концов, тем, что вся Церковь во главе с братьями Василием Великим и Григорием Нисским вернулась к Афанасию. Волнующее впечатление производит переписка Отцов по этому поводу и особенно тот момент, когда Афанасий увидел возвращение всей Церкви к истине, которую он всю жизнь отстаивал. Афанасий не был ни философом, ни особенно образованным человеком, но, несмотря на это, оставил церковное выражение истины. В подобного рода явлениях и заключается сила отеческого богословия; когда нужно было исповедание тех фактов, о которых повествует Священное Писание, то для выковывания «богоприличных слов» Отцы не пренебрегали и профанным языком и, обращаясь к языку своего времени, употребляли его на служение истине. Как, по выражению Климента Александрийского, «вся медь язычества, все золото Египта пошли, по возвращении иудеев из плена, на украшение храма Единому Богу», то же произошло с созданием богословской терминологии. В этом отношении отцы Церкви имеют первенствующее значение, и не было и не может быть подлинного богословия, которое исходило бы не из Отцов. То, что создали они, остается фундаментом на все времена; богословие не может быть понято без вхождения в мир Отцов, хотя это другой мир и другая среда. Священный фундамент отеческого богословия ценен для нас тем, что он есть синтез правил веры и жизни.

3. ВИЗАНТИЙСКИЙ ПЕРИОД И ПАДЕНИЕ ВИЗАНТИИ

После отеческой настала эпоха, связанная с печальным фактом разделения Церквей. Как таковой, он имел место в 1054 году, однако процесс разделения был более длительным — общение между Церквами не прервалось тотчас после этой даты. Можно сказать, что это разделение происходило постепенно и закончилось только в XII в., во время Крестовых походов, когда Церкви встретились и увидели друг друга в неблагоприятном свете. После окончательного разделения Восточной и Западной Церквей начинается так называемый *византийский* период богословия.

Византийское богословие известно, по преимуществу, как богословие полемическое, направленное специально против Западной Церкви, против так называемых «латинян». Некоторые вопросы, кажущиеся нам теперь центральными, не ставились тогда вовсе. Раннее богословие (например, Ириней Лионский) было тоже полемическим, однако там Церковь отстаивала факты; в византийском же богословии маленьким обрядовым проблемам зачастую отводится больше места, чем, скажем, проблемам Filioque, возникшим в споре Михаила Керуллария. Вообще византийское богословие, насколько оно известно широким кругам, питается, главным образом, ненавистью к Риму. Но это мнение широких кругов основано преимущественно на западных оценках. Подлинного же византийского богословия никто не знает, и существуют целые залежи рукописей Марка Эфесского, Григория Паламы (даже здесь в Париже, в Национальной библиотеке), которые до сих пор не переведены на современные языки (правда, часть творений святителя Григория Паламы недавно были переведены на русский язык архим. Киприаном Керном). Главной ценностью этого богословия является переплавка догматического богословия Отцов на литургический язык, язык молитвы. Отражением этого творчества являются наши богослужебные книги. Два тома *Октоиха*, например, обнимающие восемь гласов и служащие основой нашей службы, насквозь догматичны, а так называемые «догматики» восьми гласов являются настоящими догматическими формулами, цитатами из святых отцов. На основании же воскресных канонов можно написать целый трактат о Воскресении.

Турецкое иго прервало византийское богословие до XIX в. Молодые греки, жаждущие знаний, отправляются учиться на Запад, в иностранные университеты, и живое предание Православной Церкви прерывается. Но, прервавшись в Греции, оно — в конце XVII в. — возрождается в России, а в наши дни — и в других православных странах. Чтобы понять, каким образом святоотеческие предания возродились в Русской Церкви, нужно проследить историю развития западного богословия, ибо указанное возрождение произошло у нас не без западного влияния и не без западных методов.

Запад пошел совсем иным путем, чем Восток. С варварскими нашествиями Imperium Romanum раскололась на две части: Западная империя оторвалась от Восточной. И если последняя продолжала развиваться как греческое православное государство, то западная часть Империи потонула в варварском море. С V по IX вв. здесь тянутся так называемые «темные века богословия»: происходят подпольные процессы, результатом которых является возведение стройного здания западного хри-

стианства, отличного от того, которое было воздвигнуто на Востоке. Если символом восточного богословия может служить храм Святой Софии, то на Западе в результате иного духовного опыта появляется Шартрский собор, обойдя который, можно ясно видеть картину развития католического богословия. Независимо от правильности или неправильности путей того или иного богословия, остается трагическая острота самого вопроса о разделении Церквей. И здесь, на западном пути, неким ответом на данный вопрос служит образ того, кто считается отцом западного богословия.

Он жил в ночи «темных веков» при зареве пожаров, освещающих нашествия варваров, в маленьком городке Северной Африки. Погруженный в богословие, он старался не замечать, как орды вандалов переходили Гибралтар и как разрушалась его родина, цветущая Африка, в то время блестящий рассадник римской культуры. Имя этого человека — Августин, епископ Иппонский. Нельзя ничего понять в западном богословском творчестве, если не знать так называемого августинизма. Блаженный Августин имел такое же влияние на Западе, как Ориген на Востоке. Он создал яркую и законченную систему, которая положила печать на все последующее западное богословие и вместе с тем породила трещину, приведшую к разрыву между западным и восточным христианством. А родоначальником западных ересей, духовным отцом Лютера и Кальвина был Фома Аквинат, вся богословская система которого вышла из богословия блаженного Августина.

Вторым после августинизма источником западного богословия является *школьная традиция Рима*. В этой традиции было два цикла: низший и высший. Метод заключался в вопросах и ответах. Аргументы приводились сначала от разума, потом — из Священного Писания. Это был так называемый *схоластический* метод, в котором интеллектуальное жонглирование представляло серьезную опасность и который Фома Аквинат довел до высшей точки развития. Его «Summa theologica» по необычайной стройности своих доказательств — высшее достижение схоластики. Этим методом в ту эпоху было проникнуто все, включая архитектуру. Если, как я уже говорил, обойти Шартрский собор, то можно найти в нем всю «сумму» западной схоластики, вплоть до чертиков на водостоках.

Но когда наступает высший расцвет чего-нибудь, тотчас же появляются и признаки распада. В схоластике таковым явилась победа внешнего формализма над внутренней содержательностью. Последний период Средневековья (до Ренессанса) есть в этом отношении уже эпоха падения. Ренессанс представляет из себя острый приступ, взрыв неоязычества. Это источник всех болезней, которыми мы сейчас болеем. Следствием Ренессанса была Реформация и появление Мартина Лютера, когда вспыхнула та солома, которая уже загоралась. На реформу Римская Церковь ответила контрреформой (Тридентский собор 1545 г.). С тех пор путь западного богословия раздваивается: католичество и протестантизм, два близнеца августинизма, ведут между собой бесконечный спор.

Новое западное богословие характеризуется, прежде всего, *повышенным интересом к истории*. Ввиду того, что весь пафос Лютера заключался в желании возвращения к чистому христианству, протестантам необходимо было доказывать, что оно имеет место у них. Католики настаивали на обратном. Из этой полемики родились «Магдебургские центурии», в которых протестантские богословы пи-

сали, что католичество с каждым веком (отсюда и название «центурии») все больше и больше отходит от первохристианства. Кардинал Бароний ответил им от лица Рима своими «Анналами» (то есть «Хроникой событий»). Таким было начало научного историзма в новом западном богословии.

Вторым отличительным признаком этого богословия является *по-новому поставленное изучение Священного Писания*. Лютер провозгласил догматичность Писания как единственного источника богословия. Отсюда возникла вся так называемая «библейская наука» с ее разветвлениями. Но как только реформаторы отказались от Священного Предания, как само Священное Писание стало распадаться в их руках. В наши дни заметно начало некоторого возвращения к Преданию даже в протестантизме. Но в те времена все было неустойчивым, все предавалось критическому анализу, вследствие чего протестантизм частью выродился в либерализм, частью — в слащавый пиетизм, представляющий из себя некое адогматическое христианство, форму дешевой сентиментальной взволнованности. Появилось бесконечное количество сект и т. д.

Таков был сложный путь западного богословия, в результате которого и определилась вся его нынешняя структура. Когда по окончании турецкого (в Греции) и татарского (в России) ига Восточная Церковь начала возвращаться к богословию, эта структура была привита ей через Киевскую академию, находившуюся тогда под влиянием иезуитов.

4. ШКОЛА РУССКОГО БОГОСЛОВИЯ

Мы дошли до того момента, когда западное богословие попадает в Россию. Я уже говорил, что в итоге средневековой драмы и всех несчастий, постигших Православную Церковь на Востоке, богословие как живая культурная и школьная традиция было прервано. Голубинский[4] говорит даже, что древнерусские богословы были всего лишь грамотеями, но это неверно. До татарского нашествия на Руси начала нарождаться своя оригинальная традиция. Профессор Федотов[5] в книге «The Russian Religious Mind» доказывает, что именно Киевская, а не Московская, Русь есть золотой век русской православной культуры. Его можно определить как побеги византинизма, привитые на русской почве. О том же говорит и прот. Г. Флоровский[6] в «Путях русского богословия».

---

[4] Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912), российский историк, профессор Московской духовной академии, академик Петербургской АН (1903). Автор свыше 70 работ по истории русской и южнославянских Церквей. Основной труд «История русской церкви». — *Прим. сост.*

[5] Федотов Георгий Петрович (1886–1951), религиозный мыслитель, историк, публицист; в эмиграции с 1925 г., преподавал в Св.-Сергиевском институте в Париже (1926–1939), в 1943 г. переехал в США, профессор Св.-Владимирской семинарии. Имеется в виду его книга «Русское религиозное сознание». В 2 т. — *Прим. сост.*

[6] Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979), протоиерей, богослов, патролог; в эмиграции с 1920 г., с 1926 г. профессор Св.-Сергиевского института в Париже, с 1947 г. в США, в 1951 г. стал деканом Св.-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, профессор Гарвардского и Принстонского университетов. — *Прим. сост.*

Как русский язык, или, вернее, славянский, был осколком греческого, так и русская душа была, по выражению проф. Вейдле[7], как бы оформлена византийской культурой — благодаря значительнейшему культурному акту Кирилла и Мефодия, составивших славянскую азбуку и переведших греческие книги на славянские языки. Такие слова, как «благодушие», «благообразие», которым нет эквивалента в западных языках, суть слова, переведенные с греческого и являющиеся отображением греческой стихии и греческого способа мышления. И если в домонгольский период Русь и не успела создать своей богословской системы, то она, во всяком случае, была близка к этому. Есть много свидетельств того, какие замечательные побеги дало в православной культуре крещение русского народа. Наличие одного такого произведения, как «Слово о полку Игореве», уже показывает, как высоко была в то время способна подняться русская душа.

Исторические события сделали из России военно-сторожевую цепь, которая, волею судьбы, защищала Европу от вторжения азиатских орд. Это превратило Россию в тоталитарное государство с крепостным правом и всеми его последствиями, за спиной которого Западная Европа могла продолжать благодушно развиваться. В России же всякое самостоятельное развитие мысли было прервано. Оставались живая вера и благочестие русского народа, чему свидетельством как сонм русских подвижников, оставивших нам свой опыт богопознания, так и русская икона, показывающая, что опыт Церкви продолжал питать русские души изнутри, несмотря на отсутствие школьного опыта. Результатом этого отсутствия явился религиозный крах, ознаменовавшийся в XVII в. старообрядчеством. Старообрядчество было именно продуктом отсутствия у нас богословской науки, богословского размышления. Сейчас споры о том, как писать — «Исус» или «Иисус», могут показаться нелепыми. На самом же деле старообрядчество имело законченную систему, которую нельзя было трогать без того, чтобы она не разрушилась и не потеряла ценность.

Таким образом создавалась особая русская культура, в которой отсутствует школьное богословие, но зато имеется прекрасное, законченное богослужение, канон иконы, освященный быт. Но так долго продолжаться не могло (что и показало старообрядчество), и еще задолго до Петра начались встречи с Западом, сближение с которым Петр лишь завершил. Уже при Алексее Михайловиче Россию наводняла масса европейцев и назревал кризис культуры, ознаменовавшийся таким бурным переломом. И тут, на его пороге, произошла *богословская встреча с западным христианством*.

Эта встреча имела место в Киеве. Западнорусское христианство было поставлено в другие условия, нежели те, которые существовали в Москве, оно испытывало постоянный напор воинствующего богословия католиков и протестантов, продукта недавней Реформации. Польшу наводнили иезуиты, в связи с чем в Малороссии очень рано почувствовалась необходимость сражаться за свое Пра-

---

[7] Вейдле Владимир Васильевич (1895–1979), критик, эссеист, поэт, в эмиграции с 1924 г., профессор Св.-Сергиевского института, выдающийся знаток европейского искусства и культуры. — *Прим. сост.*

вославие. Стали выковываться богословские школы, так как со стоявшими на большой богословской высоте иезуитами надо было сражаться тем же оружием. Большую роль в этой борьбе сыграла Киевская академия, связанная, в свою очередь, с именем Петра Могилы. Он создал свою школу, которая получила известность как «могилянское богословие». Шляхтич Могила много лет учился у иезуитов и был проникнут этой системой и даже манерой думать, богословие в Киевской академии преподавалось по-латыни. Вследствие этого Петр Могила ввел в свою защиту Православия западную манеру. Но все же, несмотря на это, Православие в Киеве было очищено и защищено от ереси римского католицизма.

В XVII в. многие киевские ученые приезжают в Москву. Среди них наиболее выдающимися могут считаться Симеон Полоцкий и Вишневецкий, продукты ополяченного дворянства, явившиеся родоначальниками первой духовной школы, открытой в Москве. Вскоре там открывается и академия, которая получила название «словено-греко-латинской»; преподавание в ней, так же как и в киевской, велось на латинском языке. Ее возникновение положило начало целой сети духовных академий, семинарий и школ, покрывшей всю Россию. Система преподавания в них была целиком перенята с Запада; еще сто лет назад, до середины XIX в., наши сельские священники учились по-латыни. Митрополит Филарет Московский всю свою «богословию», как тогда выражались, учил на этом языке. От языка же многое зависит. Поэтому, как говорил о. Г. Флоровский, люди «молились по-славянски, а думали и богословствовали по-латыни». Язык Церкви не стал языком школы, а язык школы не стал языком Церкви, в результате чего между ними возникло разделение, и школу приучились искать на Западе. Даже фамилии поступавших в духовные семинарии студентов переделывали на латинский лад (например, Беневоленский, Бенедиктов, Бенефактов); отсюда пошли как «поповские» фамилии, так и особый «поповский» язык. Само слово «семинария» было взято с Запада. Оттуда же был взят и весь особый мир духовной школы, и между ним и жизнью Церкви получился разрыв.

Богословие, которое сложилось в результате этих влияний, можно охарактеризовать двумя чертами.

Во-первых, это специфически *школьная* наука без намека на другую, кроме развития ума, роль, что является чисто западным влиянием. Для святых отцов богословие не есть лишь наука, но нечто иное. В семинариях же того времени целью ставилось просто приобретение некоторого запаса знаний. Все старые школьные богословские учебники, катехизисы писались под влиянием западной традиции. Она ощущается в этой области и по сей день, начиная с системы вопросов и ответов наших катехизисов: «Что есть Закон Божий?» — задается вопрос ребенку.

Во-вторых, в это школьное богословие проникло и содержание западного богословия. Суть знаменитой диссертации Самарина[8], посвященной Феофану Прокоповичу и Стефану Яворскому, сводится к тому, что «католик» Яворский и «протес-

[8] Самарин Юрий Федорович (1819—1876), публицист, философ и общественный деятель; славянофил. См.: *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович (1844 г.) // *Ю. Ф. Самарин.* Избранные произведения / Сост., вступ. статья Н. И. Цимбаева. М., 1996. — *Прим. сост.*

тант» Феофан крушили друг друга, один — католическими, а другой — протестантскими аргументами, и о Православии мыслили с протестантско-католической точки зрения. Даже такая фигура, как святитель Тихон Задонский, пользовался книгами западного богословия, например «Подражанием Христу» Фомы Кемпийского[9] или работами Арндта[10]. И если Тихон Задонский сумел переварить эти западные влияния, то исключительно благодаря тому, чем билось его сердце как внутренне православного человека. Архиепископ Димитрий Ростовский тоже испытал на себе влияние западного богословия.

И все-таки, попадая на русскую православную почву, методы западного богословия оставались чуждыми духу Православия, даже если и воспринимались умом. Сам же ум, однако, формировался как тем, каким образом ставились богословские вопросы, так и тем, какие ответы давались на них. Возьмем, например, догмат Искупления, один из центральных догматов нашей веры. «Кому была принесена жертва Христова?» — задает вопрос западное богословие. Отцы Церкви так вопроса бы не поставили. Но такая постановка вопроса до сих пор может быть присуща православному сознанию, чему примером служит хотя бы книга на тему об Искуплении, написанная недавно митр. Антонием Храповицким[11]. То же можно сказать и по поводу других вопросов нашей веры. «Каковы атрибуты Бога? Каковы свойства Божьей справедливости?» Подобного рода схоластическая постановка вопросов искажала то, что было выращено Православием, и постепенно удаляла русских богословов от истоков православного богословия.

Подлинное Православие оставалось жить в быту. Никому до Собора 1917 г. не приходило в голову, что богослужение само по себе (литургия или всенощное бдение) может быть источником богословия, настолько ум привык искать его лишь в учебниках. Но надо отдать справедливость поколению Бенефактовых и Туберозовых[12], над которым теперь подсмеиваются, — если бы его представители, увлекаясь «модным» богословием, забыли то, что хранилось их предками, может быть, до нас бы и не дошло все ценное, что мы имеем сейчас. Ибо, несмотря на западные влияния, это поколение сохранило для нас — через быт и богослужение — нечто исконно православное, что легло в основу нашего школьного богословия, пусть и облеченного в то время в латинские одежды.

Помимо латинских каналов, по которым к нам проникало школьное богословие, была еще вторая струя школьного богословия, которую можно назвать *бого-*

---

[9] Фома Кемпийский (ок. 1379, Кемптен —1471), нидерландский монах и священник, предполагаемый автор трактата «О подражании Христу» (переведенного на русский язык К. П. Победоносцевым). — *Прим. сост.*

[10] Арндт, Иоганн (1555–1621), немецкий лютеранский теолог и религиозный писатель. — *Прим. сост.*

[11] Антоний (Храповицкий Алексей Павлович; 1863–1936), митрополит Киевский и Галицкий, видный церковный деятель России в начале XX в.; первый председатель Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей. Здесь имеется в виду его работа «Догмат Искупления» (Богословский вестник. Сергиев Посад, 1917. Октябрь–декабрь; переиздана в 1926 г. в Сремских Карловцах (Югославия). — *Прим. сост.*

[12] Протоиерей Савелий Туберозов, священник Захария Бенефактов — герои романа Н.С. Лескова «Соборяне». — *Прим. сост.*

словием светским. Постепенное выделение священства в особую касту было естественным следствием распределения по сословиям всего русского населения (факта, скрепленного даже государственным законом). Единство культуры и Церкви, которое существовало в Московской Руси, нарушилось. Русская культура после пресловутого окна в Европу, прорубленного Петром, была поставлена на другие рельсы. От Церкви же оставалась скорее ее бытовая сторона, и никто не связывал с ней какой-либо культурной проблематики. В середине XIX в. в связи с философским пробуждением в Германии, под влиянием Фихте, Гегеля, Шеллинга в России тоже начинается пробуждение философских интересов. В 40-х годах не Саровская пустынь привлекает русскую интеллигенцию и является для нее духовным центром, а Берлинский университет, где кафедру философии занимают представители идеалистического направления в немецкой философии. Сами проблемы идеалистической философии ставятся так, что рождают вопросы историософского характера: о смысле исторического процесса, о задачах отдельных стран и народов (см.: Чижевский «Гегель в России»[13]). И молодые русские студенты, окружавшие кафедры немецких профессоров, начинают задумываться над судьбами России и ее загадкой. Появляются славянофилы и западники, старавшиеся, каждый по-своему, дать ответы на вопросы, волновавшие современные русские умы. Славянофилы (А.С. Хомяков и др.) считали, что судьба России неотделима от Православия; западники (В.Г. Белинский и пр.) думали, что судьба России должна быть слита с судьбами западных стран. Так германская философия совсем по-новому оплодотворяла русскую мысль. Этим путем прошли сначала старшие, а потом и младшие славянофилы. Русская интеллигенция стала интересоваться Церковью, и начиная с А.С. Хомякова у нас появляется светское богословие (Владимир Соловьев и уже в наши дни — Н. Бердяев, о. С. Булгаков). Таким образом, любящие противопоставлять А.С. Хомякова и др. «гнилому Западу», не правы, ибо они забывают, что само славянофильство выросло из западной философии.

Одним из волнующих фактов, происшедших на наших глазах, явилась встреча путей, бывших столь долго разъединенными: пути Церкви и пути культуры. Произошло это в апокалипсические годы русской революции, и в наши дни мы видим сочетание священства и профессуры в одном лице (например, о. В. Зеньковский[14]) как некий символ участия русских культурных сил в жизни Церкви.

Богословие не является чем-то раз и навсегда готовым и очерченным, как бы упавшим с неба. Оно есть продукт непрерывного творческого процесса, который можно охарактеризовать как «творимая современность». Богословие всегда будет зависеть как от наших духовных потребностей, так и от степени слияния его с Православной Церковью и проникновения той Истиной, которую Церковь с собой несет.

---

[13] *Чижевский Д.И.* Гегель в России. Париж, 1939. (Чижевский Дмитрий Иванович (1894–1977), немецкий филолог-славист и философ русско-украинского происхождения.) — *Прим .сост .*

[14] Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962), протоиерей, историк, философ, педагог, в эмиграции с 1919 г., с 1926 г. профессор Св.-Сергиевского богословского института в Париже. — *Прим. сост.*

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В чем состоит богословская наука?

Основой всякого богословия является Священное Писание, а главными темами богословского размышления (из которых каждая в наши дни ставится по-новому): 1) тема Слова Божия, 2) тема Церкви, 3) тема истории.

Цикл «Введение в богословие» я закончу несколькими словами о методе, так как этот вопрос, самый сложный и трудный, является таковым особенно для богослова.

Богословие все больше и больше превращается в точную науку, стремится *быть* одной из наук. С одной стороны, от богослова требуется то же самое, что требуется от каждого ученого. С другой — у нас еще особое призвание служить Богу своим логосом. Теперь ум человеческий дискредитирован, люди говорят: «Сердце человеческое лучше и выше ума». Поэтому ум надо реабилитировать не по человеческому разуму (*ratio*), а по логосу, через который воплощается подобие Божие в человеке. Ум надо сначала воцерковить, и для этого необходимо усвоить те ценности простого научного метода, который теперь презирают.

Всякая наука, заслуживающая этого названия, отличается, прежде всего, честностью и требует интеллектуального критического подхода. Мы обычно пугаемся критики и думаем, что она противна христианской морали. Но, насколько она определялась трезвым взглядом на вещи и до того, как она стала разрушительной, критика составляла основную добродетель монаха и аскета, ибо главным моментом ее является рассуждение, трезвость. *Трезвость* есть то, что роднит ученого и монаха, ибо каждый монах призван очистить свое сердце, свой ум от того, что его загрязняет. То же должен сделать и честный ученый. В христианстве нам дается необычайное искусство этого очищения, указаны даже его ступени. И трезвость является одной из первых ступеней на пути христианского богословия. Эта трезвость заключается в критике себя, в проверке эмоций, сферы душевного. В древности обычно ученый-богослов был монахом, и обратно: монах становился богословом. Кто передал нам те ценные рукописи, которые служат сейчас основой нашего богословия? Монахи. Их труд, медленный труд пчелы, труд трезвенный и постепенный, является основой всякого христианского подвига.

Часто мы слышим враждебные нападки со стороны ученых на христианство и упреки в том, что в христианстве есть много нечестного, много поддельного. Действительно, христианами совершались ошибки, нужно признать это. И нужно сбросить те разноцветные бумажки, которые навешивались на христианство, ибо ложная защита христианству не нужна. Обычно христианство противопоставляют науке. Однако принципиального противоречия между ними нет. И путь науки лучше всего доказывает верность этого. Нам, христианам, есть за что принести покаяние перед людьми науки: Церковь сжигала людей за то, что они утверждали, что Земля вертится. И если наука отошла от Церкви, то не потому, что представителями ее были люди падшие. Это произошло потому, что Церковь хотела владеть этими людьми безраздельно, потому, что в ее давлении на мир, в данном случае, было слишком много нехристианских мотивов, потому,

что слишком часто ложь признавалась за истину. В результате произошел тот трагический разрыв, вследствие которого мы теперь пишем трактаты на тему «Христианство и наука», не отдавая себе отчета в том, что здесь виноваты обе стороны. Ибо мир один и тот же для них обоих. Уважение к правде, саму Правду принес Христос («Аз есмь Истина» — Ин. 14:6), поэтому уважение к своему делу и в лаической науке родилось в христианстве, так как Христос научил *быть до конца и во всем правдивым*. Есть какое-то недоразумение в подразделении науки на «просто науку» и высшую науку. «Просто наука» есть псевдонаука, вульгаризованная философией XIX в., и никакого отношения к подлинной научной высоте не имеет.

Сейчас наступает время показать в каждом деле, что мы свидетели Христовы, и жить так, как если бы сегодня был последний день нашей жизни. Христианство обязывает нас относиться по-христиански ко всему. Ипполит Римский сказал, что христианин должен быть лучшим во всяком деле. Мы мало думаем о Словах Божьих: «Яко Твое есть Царство, и Сила, и Слава». Господь есть Царь, и Ему принадлежит и Сила и Слава. Этого нельзя забывать. Нужно не только вернуться к христианской иерархии ценностей, забытой в нашем «лаицизированном» мире, но восстановить и примат Истины во Иисусе Христе, помня, что не будет подлинного богословия, если не будет жажды Его правды. Это есть *первая часть богословского* метода и основание его.

Вторым методологическим *принципом* является библеизм православного богословия, то есть живое отношение к Слову Божию, совершенно иссякающее в нашем обществе. Библеизм не есть протестантство, как это часто утверждают. Евангелие лежит у нас на престоле как Слово Божие, мы кадим перед ним и перед каждым чтением его слышим слова: «И о сподобитися нам слышанию» его. Ориген говорит, что есть два способа причащения Христу: через Слово Его и через Таинства.

Но как же пользоваться Словом Божиим? Здесь вопрос метода. Проблема толкования Слова Божия возникла в определенный момент истории и в Римской Церкви; много богословов ушло из Церкви из-за вопросов понимания Слова Божия и в эпоху модернизации знания. У нас этого еще не случилось, так как богословию предоставлена полная свобода критического подхода к Священному Писанию (иногда просто из-за равнодушия к Самому Логосу). Но вопрос по-прежнему остается мучительным, хотя он так вульгаризирован, что попадает в совершенно ложную перспективу. Проблема заключается в следующем: *что есть* Слово Божие, все ли факты, в нем заключенные, истинны или нет? В чем заключается роль Исаии, Луки, Павла и других, ибо у каждого из них есть свой индивидуальный «коэффициент», который входит в Божий план. Слово Божие не упало с неба, а прошло сквозь историю, сквозь мозг тех или иных людей. В понимании Писания могут быть отдельные разногласия, но в центр его, как в Ветхом, так и в Новом Завете, нужно всегда *полагать Христа* — это и есть действительный метод. Многие ссылаются на Священное Писание и оправдывают им свои личные выводы; любой текст в нем находит любое применение. Но мы должны в центре всего искать Христа. Только потому мы и сохранили Ветхий Завет и с любовью читаем

его рассказы, что вся ветхозаветная история озарена Христом, что весь Ветхий Завет говорит о спасении людей.

Подлинный богослов никогда не снимает Библию с письменного стола, питается Словом Божьим, в ней заключенным, однако питается им церковно, то есть в православном духе. И в этом заключается следующий — *исторический — пункт методологии*. Мы уже приводили определение Предания, данное Викентием Лиринским, как того, что всегда, всеми и всюду принимается. Викентию Лиринскому было ясно: все, что он понимал, как «всегда и всюду принимающееся» (например, почитание Божией Матери, возникшее в истории, или литургическое служение на антиминсе), не всегда существовало в Церкви. Но правильно ли считать, что это может быть выброшено, как думают крайние протестанты? И тут его слова получают свое значение. Да, все заключенное в Предании Православной Церкви всегда и всюду принималось, но принималось *implicite* (то есть внутренним образом). Так, мы могли знать или не знать, что Дева дала плоть Сыну Божию, но факт этот остается фактом и питает нас сознательно или бессознательно для нас. Таким образом, богословие не есть органическое развитие самих фактов, ибо они всегда были, а *познавание* их. Поэтому богослов обязан, прежде всего, знать факты, что приводит нас к необходимости признания исторического метода в богословии.

Обычно историю не любят, говоря, что история может разрушить веру, что лучше выбирать в истории Церкви светлые стороны, чем снова переживать все скандалы и недоразумения, что, так как история христианства есть больше история падений, чем побед, изучение ее может только ввести в соблазн. Но мы должны помнить, что история Церкви не есть арсенал фактов, а представляет собой органический пройденный путь, что главным в ней являются не отдельные факты и даты, а само ее существование, которое лежит в поле нашего знания и которое влияет на все остальное (как кто-то сказал: «La culture c'est ce qui reste, quand tout le reste est oublie»[15]). И мы сами, поскольку мы не крайние протестанты, для которых существует только Я и БОГ, мы сами включены в общую историю человечества. То, что нас отличает от животных, — это присущая человеку память истории. И в этом отношении христианство исторично от начала до конца, что связывает нас воедино одним историческим Преданием. Где мы находим Предание? Только в истории. Предание есть то, что передается от поколения к поколению, и в Церкви передача эта есть не просто передача традиции. В Церкви передается Сам Христос, Сама Истина. Что есть передача благодати, как не передача Христа? И апостольская преемственность, и передача богословских истин есть та же передача Христа. История Церкви так важна потому, что она есть история этих передач. Вне этой эмпирической церковной истории нет христианства. Чудо христианства не в том, что оно этих святых родило, а в том, что благодать, в нем живущая, остается в нем неизменно. И это не рассказ о прошлом, а некая чудесная тайна, каждым человеком в этой Церкви встречаемая, если он — член Тела Христова. Поэтому важны не подпорки исторического здания Церкви, а то, что за этими подпорками стоит.

---

[15] «Все проходит, культура остается» (*фр.*). — *Прим. сост.*

Система богословия есть учение святых и великих отцов Церкви и других богословов, вплоть до наших дней; всякое отдельное учение здесь таит в себе истину и никогда целиком ее не выражает. Христианство не стало систематическим осколком истории, оно находится в постоянном становлении. И истину мы схватываем не в разорванных, отдельных ее частях, а во всей ее совокупности («плирома» — цельность, полнота — *греч.),* как некое органическое целое. Проповедь христианства о Царстве Божием тоже дана нам в историческом аспекте. Символом Царства всегда является нечто такое, что может расти, развиваться, нечто органическое, а не являющее собой какую-то абстрактную систему понятий. Такими символами являются, например, семя, которое растет, дерево, под которым птицы могут укрываться. Такова тайна роста Царства Небесного. Относиться честно и правдиво к истории не значит мерить прошлым современную церковную жизнь, любить или не любить ее из-за ее прошлого (такой подход типичен для консерватора или активиста). Нужно любить то, что в ней истинно, любить в ней Христа, Который вчера, сегодня, вовеки тот же, Которому угодно было создать Свое Тело в истории. Таким образом, *третьим* фундаментом богословия является *история.*

Четвертым основанием и методом богословия является литургический опыт Церкви. Под ним разумеется не знание богослужебных книг, а само богослужение церковное как основная часть церковного Предания, как сам факт, что Церковь — это прежде всего Церковь молящаяся. Без этого момента Церковь как «единую, соборную и апостольскую» представить себе нельзя. Древо богословия — *lex credendi*[16] — всегда питается от *lex orandi*[17]; это закон питания Церкви. Мы живем в эпоху литургического возрождения, и христиане всего мира все больше и больше начинают понимать, что Церковь в своей основе является соборной и апостольской. О. Сергий Булгаков любил говорить, что свое богословие он черпает из евхаристической Чаши. Эти слова свидетельствуют о том, что подлинное свое вдохновение богослов черпает в храме, в молитве. Богословие есть только раскрытие открываемого Богом человеку в духовном опыте. Но раскрытие это всегда кафолично, как и вся Церковь, и наша жизнь в ней должна быть кафолична. На этом основана наша вера в «соборную» Церковь. Данное слово — греческого происхождения (*кафолон*) и означает целостность, согласие в целом. Позднейшее понимание этого слова закрыло смысл прежнего. Целое всегда предшествует части, и часть живет постольку, поскольку она согласуется с целым. В настоящее время каждый выбирает для себя в Церкви то, что ему кажется наиболее важным. А между тем, само слово «выбор» значит по-гречески «ересь».

Если Церковь есть Сам Христос, то все назначение христианства в том, чтобы сделать нас сообразными Христу. И оправдание себя тем, что я, мол, «такой человек и имею такой характер», является чистой психологией, с которой нужно бороться. Если семя, то есть мое «я», падшее в землю, не умрет, то останется одно. Но если «я» умирает, то возрождается в согласии с целым, как отображение согласия

---

[16] закон веры (*лат.*). — *Прим. сост.*

[17] закон молитвы (*лат.*). — *Прим. сост.*

с Христом, живущим в Церкви. В каждом христианине отображается весь опыт Церкви, и это есть основа христианства. Опыт каждого отдельного человека может быть расширен до пределов соборного сознания, и в этом основа нашего пути. Сообразовать свою жизнь со Христом, распять свое «я» нужно каждому христианину. Но особенно это необходимо богослову, ибо богословие есть отражение и свидетельство всей истины Церкви. Христианство в глубочайшем смысле не провинциально, не индивидуалистично, и поэтому, прежде чем что-нибудь в Церкви отвергнуть, надо убедиться, что оно не совпадает с истиной Церкви, а не с нашими вкусами и желаниями.

Путь богослова не есть безмятежный труд вне мира с его радостями и волнениями. Никакого разрыва между богословием и миром быть не должно. Богослов не должен замыкаться в своей личной жизни, так как путь его трудный и ответственный. Если в жизни мы призваны к риску, то этот риск особенно необходим в богословии, и каждый факт, каждый конфликт должен быть проверен Церковью. Эта внутренняя целостность, или кафоличность, достигается молитвенной жизнью, совокупно с аскетическим подвигом и жизнью в храме. Все призваны к почести высшего звания, и нет большего служения, чем служение Слову («Слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день» — Ин. 12:48). Но служение это не приводит богослова к горделивому чувству, так как гордость свойственна только ереси.

На этом можно закончить курс введения в богословие. Но важнее всего того, что я хотел сказать, является мысль о глубочайшем *единстве* всего со всеми. Богословие не есть только занятие, упражнение для интеллектуально настроенных людей, как и монашество не есть только призвание для волюнтаристов. Богословие есть путь перерождения всего человека сообразно Христу. И «Сеющий», и «Жнущий» плоды богословия есть тот же Христос.

ПОСТ И ЛИТУРГИЯ*

1

В богослужебном уставе Православной Церкви есть предписание в некоторые постные дни литургию совершать после вечерни, соединяя обе службы. Дни эти следующие: Великий Четверг, Великая Суббота, кануны Рождества и Крещения (если они не случатся в субботу или в воскресенье), Благовещение, когда оно совпадает с обычным — то есть опять-таки не субботним или воскресным — днем Великого поста. Литургия Преждеосвященных Даров также служится всегда после вечерни. Если же принять во внимание, что время вечерни определяется нашим Типиконом не по часам, а по солнцу[1], то уставным сроком для совершения таких вечерних литургий должны были бы быть, в зависимости от времени года, часы между вторым и пятым пополудни[2].

Всем известно, что это предписание устава сейчас почти повсеместно нарушается, то есть, вернее сказать, формально оно выполняется, но так, что не литургия переносится на вечер, а, напротив, вечерня в те дни, когда ее предписано служить до литургии, переносится на утро и служится иногда даже очень рано утром. Было бы неверно это нарушение устава объяснять одним снисхождением Церкви к «немощи плоти», желанием сократить время воздержания для причастников. Ибо то же явление можно наблюдать и там, где стараются всемерно соблюдать устав и не склонны приспосабливать его к человеческим слабостям. Мы здесь имеем дело с глубоко укорененным в современном церковном сознании убеждением, что литургия может и должна совершаться *только* утром. Служение ее в вечерние часы подавляющему большинству показалось бы неслыханным новшеством, чем-то гораздо более противоестественным, чем ставшее обычным и никого не удивляющее служение вечерни утром или утрени с вечера.

Между тем совершенно очевидно, что, связывая литургию с вечерней, составители устава имели в виду не связь эту саму по себе, то есть формальное сцепление двух служб, когда бы их ни совершать, а именно перенесение литургии на

---

* Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950–1951. № 1(28).

[1] Так, согласно Типикону, *малую* вечерню нужно служить «прежде солнечного захождения» (гл. 1), обычную или *вседневную* «пред вечером мало» (гл. 9), *великую* — «по еже зайти солнцу мало» (гл. 2).

[2] При соединении с литургией вечерня обычно служится немного раньше, но во всяком случае *никогда* до полудня. Ср. *Никольский К., прот.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. СПб., 1907. С. 150 и сл.

вечер, сознательное изменение обычного распорядка, в котором литургию действительно положено совершать в утренние часы. Очевидно также, что не исполняя это правило или исполняя его только формально, мы вдвойне нарушаем устав Церкви: специфически вечернюю службу мы служим утром, что, не говоря уже о «номинализации» молитвы, противоречит простому здравому смыслу, и мы явно пренебрегаем причинами, побудившими Церковь установить в определенные дни служение литургии именно *вечером*, а не утром. Но, быть может, вникнув в эти причины, мы увидим в них нечто большее, чем простую уставную «деталь», нечто нами забытое, но существенное для уразумения церковного.

2

Первое, самое общее объяснение мы находим в самом Типиконе. Оно состоит в том, что служением литургии в различные часы дня определяется время вкушения пищи, то есть соответственно удлиняется или сокращается предшествующий литургии пост. В восьмой главе Типикона даны следующие указания: «В неделю (то есть в воскресенье) в начале третьего (по-нашему девятого) часа должно есть начинати Литургию, яко да станет трапеза в начале четвертого часа. В субботы должно начинати Литургию в начале четвертого часа, яко да станет трапеза в начале пятого часа, в средние праздники и в прочие дни — в начале пятого часа, яко да станет трапеза в начале шестого». При этом самоочевидным считается, конечно, что до литургии пища вообще не вкушается и соблюдается пост. И общий смысл всех этих постановлений, следовательно, тот, что чем больше праздник, тем *раньше* совершается литургия и тем короче время воздержания. Заметим мимоходом, что и тут современная практика явно противоречит уставу: у нас теперь поздняя обедня кажется более приличествующей празднику, а ранняя — будням. Если же «раскрыть» эти сухие указания Типикона, могущие с первого взгляда показаться простыми «остатками» какого-то древнего монастырского устава, неизвестно почему перепечатываемыми из одного издания Типикона в другое, то в них мы находим целое *богословие* поста и его соотношения с литургией. И только поняв его, можно ставить и решать вопрос о том, является ли оно условным, относительным, временным или же в нем заключена непреходящая истина церковного предания, обязательная и для нас.

Раскрыть же — значит понять, что в указаниях этих скрывается то понимание и переживание поста, которое в основе своей восходит к самому Евангелию и с самого начала было воспринято Церковью. За этими, по внешности законническими, почти мелочными регламентациями внешней жизни (в них теперь и принято видеть «обрядоверие» и «уставничество», но таковыми они неизбежно становятся лишь в отрыве от своего духовного смысла и назначения) раскрывается глубоко продуманное понимание человеческой жизни в ее отношении ко Христу и Церкви. Его мы теперь и попытаемся кратко изложить.

В Новом Завете у всех трех синоптиков имеется рассказ об обличении фарисеями учеников Христовых за то, что они не постились (тогда как ученики Иоанно-

вы и фарисейские «постились много»), и ответ Спасителя на эти обличения: «Могут ли поститься сыны чертога, когда с ними жених? Доколе с ними жених, не могут поститься. Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься в те дни...» (Мк. 2:18–20; ср. Лк. 5:33–35, Мф. 9:14–16). В этих текстах устанавливается или раскрывается связь между постом и мессианским служением Иисуса Христа, пост получает, так сказать, «христоцентрический» смысл. Он свидетельствует об отсутствии Жениха, то есть Мессии, и невозможен в Его присутствии. И в другом месте Евангелия эта мысль уточняется: пост есть состояние *ожидания*, подготовления к явлению мессианского Царства. Спаситель противопоставляет Себя Иоанну Крестителю: «Пришел Иоанн Креститель, *ни хлеба не ест, ни вина не пьет*, и говорите: "в нем бес"; пришел Сын Человеческий, *ест и пьет*, и говорите: "вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам..."» (Лк. 7:33–34). Иоанн Креститель, образ и вершина постничества, есть потому и образ Ветхого Завета в его противоположении Новому. Ибо Ветхий Завет есть время приготовления и ожидания, и свое завершение поэтому он находит в *Постнике*. Но Сын Человеческий *ест и пьет*, и ученики Его едят и пьют (Лк. 5:33), и мы всегда видим Господа вкушающим пищу с мытарями и грешниками, в доме фарисея и с толпами народа. И это потому, что со Христом приходит и в Нем открывается мессианское Царство — «приблизилось Царство Божие». А по библейской типологии это Царство прежде всего изображается всегда как пир, как трапеза, то есть именно в образе разрешения и прекращения поста[3]. «И сделает Господь Саваоф на горе сей для всех народов трапезу из тучных яств, трапезу из чистых вин, из тука костей и самых чистых вин» (Ис. 25:6).

Вот это евангельское учение о посте как состоянии, соотносительном с явлением Спасителя, и определило место его с первых же дней существования Церкви. С одной стороны, Церковь есть уже начало и предвосхищение Царства, Жених присутствует в ней, и присутствие Его познается в Трапезе Царства, в преломлении хлеба. Поэтому в Деяниях апостольских Церковь изображается как постоянно пребывающая в учении апостолов, в «общении и *преломлении хлеба*...» (Деян. 2:42). В этом собрании и общении нет места посту: ожидание прошло, Господь пришел, приходит и пребывает. Но, с другой стороны, с Вознесением Господа началось *новое ожидание* — ожидание второго пришествия Христа во славе, исполнения Царства, «когда будет Бог всяческая во всем». Господь победил и прославлен, но история мира еще не кончена и ждет своего завершения и Суда. Как история Ветхого Завета была обращена к пришествию Мессии, так история Нового Завета обращена к возвращению Царя во славе для окончательного воцарения. И то, что знает и имеет Церковь *в Таинстве* уже сейчас, еще будет явлено как конец мира и Суд. И к этому концу христиане *готовятся*, *его ждут* и в свете его проводят свою земную жизнь: они бдят и молятся, потому что не знают, когда придет Сын Человеческий. А потому и это ожидание выражается в новом *посте*, в постоянном подготовлении себя к пришествию Господа.

---

[3] См. подбор библейских текстов и их толкований святыми отцами в прекрасной книге Ж. Даниэлу: *Daniélou J.* Bible et Liturgie. Paris, 1951, pp. 208 et suiv.

Но только это ожидание уже все время *разрешается* в радостном Таинстве присутствия Господа, в литургии. Живя в истории, во времени, Церковь в себе уже являет торжество вечности, предвосхищает славу грядущего Царства. И потому и пост — ожидание Господа — разрешается в литургии, в Таинстве Его Пришествия, когда мы одинаково *вспоминаем* и в этом воспоминании делаем *действительным* и Его первое спасительное пришествие, и второе пришествие во славе[4]. Отсюда и пост, и литургия составляют как бы два крайних полюса церковной жизни, антиномическое сопряжение двух сторон, двух «аспектов» Церкви — ожидания и обладания, полноты и возрастания, эсхатологии и истории.

Эта основная мысль и дает нам ключ к уразумению сухих и «технических» с виду указаний Типикона, наполняет их духовным смыслом и значительностью. Все они исходят из того основного принципа, что литургия несовместима с постом, *не может и не должна совершаться в постный день*. Ибо, будучи Таинством присутствия Жениха, она есть праздничное Таинство по существу, она сама и есть праздник Церкви или Церковь как праздник, а потому и мера и содержание всех церковных праздников. Праздник есть не просто воспоминание того или иного события земной жизни Господа, не психологизм, но именно реальность присутствия Господа в Церкви Духом Святым. Поэтому какое бы отдельное событие или личность мы ни вспоминали нарочито в данном празднике, это воспоминание неизбежно и неизменно разрешается в литургии, в том воспоминании, в котором вспоминаемое претворяется в присутствие. И в литургии раскрывается связь всех отдельных событий, каждого святого, каждого утверждения с единым спасительным делом Господа Иисуса Христа. Что бы мы ни вспоминали, что бы ни праздновали, мы всегда узнаем — и это совершается в литургии, — что в Церкви *все* имеет свое начало в Господе Иисусе Христе и все также ведет к Нему. В этой связи следует также заметить, что богослужение Православной Церкви не знает, в сущности, «простой», то есть «не праздничной» литургии, какую имеет Римская Церковь в своей missa privata. Также и ежедневная литургия, вернее, понимание литургии как естественной составной части дневного богослужебного круга возникло на Западе. В течение долгого времени литургия была по преимуществу воскресным священнодействием Церкви, ибо она всегда пасхальна по существу, всегда «смерть Господню возвещает, воскресение Его исповедует». И именно в связи с развитием *праздников*, то есть дней особого воспоминания каких-либо событий, и произошло ее постепенное распространение и на другие дни.

Но за этим первым принципом — о несовместимости литургии и поста — следует второй, также лежащий в основе богослужебного устава Православной Церкви, а именно — что литургия обязательно *предваряется постом*. Именно потому, что она есть Таинство пришествия и присутствия Господа, ей предшествует период *ожидания* и *приготовления*. В этом смысле так называемый *евхаристический пост* состоит не просто в том, что причащаться нужно натощак, а

---

[4] «Итак, вспоминая эту спасительную заповедь (сие творить в воспоминание Христа) и то, что свершено за нас, — крест, гроб, трехдневное воскресение, на небеса восхождение и второе и славное пришествие...» (Литургия св. Иоанна Златоуста).

именно в духовном приготовлении и ожидании, то есть он есть пост в полном, евангельском смысле этого слова: ожидание Жениха. Чем больше праздник, тем раньше *наступает* праздник, тем раньше во дне служится литургия. Приготовление и пост совершаются тогда в часы ночного *бдения* Церкви. И если нет этого ночного бдения, литургия служится позже, и подготовительные, постные часы переносятся на утро. Вся богослужебная жизнь Церкви, определяющая, в свою очередь, жизнь в Церкви каждого христианина, построена на этом ритме ожидания и исполнения, приготовления и увенчания. И церковный устав, регулирующий этот ритм, перестает быть для нас непонятным набором неизвестно когда, кем и для чего составленных «правил», но становится путем, ведущим нас в самые глубины церковной жизни.

3

Но пост имеет и другое значение, восполняющее первое, и этот второй аспект его был особенно хорошо разработан в истории Церкви монашеством. Это — пост как *аскеза*, как борьба с диаволом, как особый духовно-физический путь духовной жизни. Тут также основание было положено в Евангелии. Сам Господь до выхода Своего на служение постился сорок дней, и «приступил к Нему диавол» (Мф. 4:3), а далее на пост прямо указывается как на единственный вместе с молитвой путь победы над диаволом: «Сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф. 17:21). Ибо пришествие Господа не только увенчивает историю Ветхого Завета и ожидание Мессии, но есть и высший, решительный момент в борьбе с диаволом, ставшим «князем мира сего».

В связи с этим нужно вспомнить, что именно через вкушение пищи овладел человеком диавол и получил свое господство над ним. Человек съел запретный плод и тем самым стал рабом пищи, так что сама жизнь его в этом мире целиком зависит от питания, и это рабство и есть рабство диаволу. Напрасно думают, что пост равнозначен с «умеренной пищей», с «гигиеной питания». Настоящий пост, настоящее пощение — то, которое Церковь прославляет в своих святых постниках, — есть настоящий вызов «законам природы», и этот вызов обращен к диаволу. Ибо ничто так не противно диаволу, не разрушает так его владычества, как именно преодоление человеком «закона природы», в котором он убедил человека. Не питаясь, человек должен умереть, ибо он живет пищей, живет хлебом. Но в посте, то есть в вольном отказе от пищи, открывается человеку, что «не единым хлебом живет человек». Поэтому пост есть не только «регламентация» питания, умеренность, гигиена, но в пределе — отказ от необходимого, действительно «умерщвление плоти», той плоти, которая всецело и исключительно зависит от «железного закона необходимости». Постом человек прорывается к той свободе, которой лишил его грех, занимает снова то царственное положение в природе, которое он утерял, нарушив волю Божию. Пост есть вольный возврат к исполнению той заповеди, которую нарушил Адам. А исполняя его, человек снова получает пищу как Божий дар, и тогда она становится образом Трапезы Царствия, на которую призвал нас Господь. Вот это понимание поста, восходящее к евангель-

скому рассказу о сорокадневном посте Господа и встрече после поста «лицом к лицу» с диаволом, и есть основа *поста-аскезы*, который нужно отличать (но не отделять) от *литургического поста*, определенного выше.

И ничто лучше не раскрывает соотношение между ними в церковной жизни, чем Великий пост и особенности великопостного богослужения. Так, с точки зрения литургического поста, субботы и воскресенья не являются постными днями, так как это дни литургии, и потому в эти дни великопостный тип богослужения заменяется обычным. Литургический пост, таким образом, всегда ограничен во времени, ибо его пределом является литургия, к которой он относится как ожидание к встрече и присутствию Ожидаемого. Это бдение и приготовление к пришествию Господа в Таинстве[5]. И он завершается всегда в участии в полноте Церкви, являемой в евхаристическом собрании, — в преломлении хлеба. Что же касается поста-аскезы, то он «индивидуален»[6], есть личный подвиг *каждого* в Церкви, хотя и определяемый Церковью, но направленный прежде всего к последовательному, систематическому очищению себя и возрастанию в «духовного человека». Регламентация этого поста, различная в разные эпохи, относительна в том смысле, что она есть прежде всего свидетельство об «успешном методе» больше, чем непосредственное раскрытие учения самой Церкви. Она зависит от климата, нравов, условий жизни и т.д., и предписания есть в определенный день «вареный боб» или смоквы очевидно не могут считаться незыблемыми. Важно только подчеркнуть, что литургический пост есть пост Церкви, а пост-аскеза — пост человека в Церкви, призванного возрастать в полноту данных ему Церковью даров. И если литургический пост связан с ритмом «времени Церкви» как ожидания и исполнения, то пост-аскеза определяется человеческой природой, то есть теми подлинными открытиями о человеке и его духовной жизни, которые накопились в вековом опыте христианской аскетики. Поэтому, например, Великим постом если литургический пост находит свое разрешение каждое воскресенье в эсхатологической полноте литургии, то пост-аскеза не прекращается, ибо опыт показывает, что плоды поста растут медленно и одухотворение человека, подлинное очищение от страстей, победа над грехом совершаются только долгим и систематическим подвигом, не допускающим перебоев и перерывов. Но это не значит, что здесь есть противоречие. Только с первого взгляда может казаться противоречивым, что в воскресный — то есть специфически *не постный*, литургический — день Великим постом *пощение* все же продолжается. Ибо эти два поста совершаются как бы в разных планах, направлены на два разных аспекта единой духовной жизни. Так, монашеская трапеза в воскресенье после литургии может быть очень постной по своему качеству, но, увенчивая литургический пост и его исполнение в литургии, она, тем не менее, есть воскресная трапеза, радостное завершение определенного ли-

---

[5] Это относится ко всем Таинствам. Церковь предписывает пост священнику и восприемникам перед крещением, брачующимся перед браком и т.д. В древние времена, правда, все Таинства совершались в непосредственной связи с литургией и ею завершались.

[6] Он может быть «коллективным» в смысле употребления одного и того же устава о посте в монастыре, например, но это не меняет его природы как прежде всего личной аскезы.

тургического цикла, сосредоточенного на Таинстве присутствия Господа среди собранных во имя Его. Ибо с точки зрения аскетической Великий пост есть одно целое, требующее единого усилия, с точки же зрения литургической — в нем действует все тот же ритм ожидания и присутствия, в котором каждый член Церкви должен участвовать. И очевидно, что как в том, так и в другом случае пища имеет значение не сама по себе, а лишь по отношению к тому духовному состоянию, духовному усилию, которое и определяет смысл поста.

4

В богословии поста заключено целое учение о жизни христианина, о назначении и жизни Церкви на земле, в истории. В короткой заметке невозможно, конечно, изложить его сколько-нибудь полно, поэтому в заключение мы добавим два-три общих соображения, которые и вернут нас к нашей исходной точке.

Да, Церковь живет в двух измерениях, имеет два состояния. Она ждет — и она уже обладает ожидаемым. В истории, во времени, в становлении она еще только направлена к концу и к вечности, но она же есть и явление этой вечности, вечного Царства Христова, уже «пришедшего в силе». Но в том весь смысл ее жизни, что эти два состояния *не разорваны* в ней, не противостоят одно другому в некоей непримиримости, а, напротив, каждое обосновано в другом и без другого невозможно. Вечность не разрывает, не опустошает, не обессмысливает времени и нашей в нем жизни, но, напротив, она-то и дает им весь смысл и всю их подлинную ценность. Вечной Истиной Церковь наполняет время, смыслом, явленным в ней, наполняет бессмысленный вне его «поток времени». Ее ритм — ритм литургии, Дня Господня, вечно возвращающегося, вечно грядущего, — сообщает, наконец, смысл всему, все ставит на свое место. Христиане не бездействуют от литургии к литургии, их жизнь не пуста, она не «развенчана» в свете эсхатологии. Ибо как раз литургический эсхатологизм Церкви, введенный во время и в нем пребывающий, как закваска, придает нашей жизни и каждому ее моменту полновесность, ибо все судится, оценивается и понимается в свете Царства Божьего, которое есть цель и смысл всего сущего. И потому нет ничего противнее всему духу Православия, чем некий легковесный «литургизм» или «эсхатологизм», сводящий всю христианскую жизнь *только* к литургии и безответственно презирающий все остальное как не относящееся к «единому на потребу». Такое литургическое благочестие не видит, что назначение и смысл литургии именно в том, что в ее свете *вся* жизнь оценивается, преображается и становится бесконечно *важной*. Ибо литургия и есть исповедание Боговоплощения и явления Царства Божия, и с тех пор, как она *сопряжена* со временем, вошла во время, само время и каждое его мгновение должны быть исполнены смысла, то есть осмыслены по отношению к этому присутствию. Да, наша жизнь и все наши земные дела, великие и малые, перестали быть «самоцелью», но ведь именно как самоцель они и оказываются всегда в конечном счете бессмыслицей, и только в свете присутствия и пришествия Христа каждое из них может и должно стать знаком Царства Божия, свидетельством о нем и путем к нему.

Но потому-то и так важно, чтобы за напластованием литургического эстетизма или уставничества ради уставничества мы распознали всю глубину *литургического времени*, так сухо, так просто «зашифрованного» от мудрецов века сего в нашем церковном уставе, в котором воплотила когда-то Церковь всю силу своей любви, своей мудрости и своего боговедения. Богослужение Церкви должно освободиться от казенного «расписания служб» и стать снова тем, чем оно всегда было: *освящением времени и через него всей жизни присутствием в них Христа*. Только такое богослужение не делит жизнь христианина на две самозамкнутые части — «сакральную» в храме и «профанную» вне храма, но одной преображает другую, делая всю нашу жизнь свидетельством о Христе.

Отделив «сакральное» от «профанного», мы давно уже привыкли в храме жить в каком-то фиктивном, номинальном времени, где утро может стать вечером и наоборот, где «часы» по какой-то загадочной причине стали частью проскомидии, где подлинная жизнь заменяется неким литургическим «символом» ее, где не время освящается и наполняется светом и смыслом, причащается вечности, а мы попросту возвращаемся в мир, живущий в своем профанном времени, не имеющем отношения к тому, которое мы «изображали» в службе. Такой подход к богослужению, подход, в сущности, некоторой «литургической игры» есть развоплощение Христа, отрицание пришествия Христа в мир сей для его спасения, а не для «изображения» этого спасения.

Нужно понять, что богослужение Церкви глубочайшим образом *реалистично*, что вечерня, которую она служит, действительно и непосредственно *относится* к тому вечеру, который наступил и который нам надлежит, как христианам, прожить «совершенно, свято, мирно и безгрешно», что, больше того, этот вечер и все дела, которые мы еще будем делать, мы отдаем и посвящаем Богу, что, наконец, этот вечер, как всякий вечер, освещен для нас светом иного конца, иного завершения, которого мы ждем и страшимся и который нарастает в этом земном времени. Нужно понять, что Церковь действительно до конца «всерьез» принимает утро, день, вечер, еду, сон и все дела и все «житейские мелочи», стараясь все просветить светом Христовым, все наполнить памятью о Нем и Его присутствием. В мире, куда Он пришел, уже больше ничего не может быть отнято у Него, ибо Он все приобрел Себе.

Ожидание, встреча, обладание... В этом ритме живет Церковь и им наполняет и мерит время. Но есть дни в ее жизни, когда это ожидание «сгущается» до предела, — это и есть дни вечерних литургий, с которых мы начали. Вечерня завершает день, но для Церкви она есть и начало другого дня. И вот есть сугубо *постные* дни, дни, сознательно и целиком отданные Церковью ожиданию и приготовлению. Они не проходят в бездействии, они полны своими дневными делами и заботами. Каждый призван к своему делу и должен его делать. Но какими важными, какими ответственными тогда, в свете этого ожидания, становятся каждое слово, каждое дело! Как мы живет тогда действительно в свете грядущего, нарастающего во времени! Ожидание Рождества, белая тишина и покой Великой Субботы, покаянное самоиспытание великопостных дней, завершающихся Литургией Преждеосвященных Даров, — как все это могло бы, должно было бы созидать христианс-

кую душу, ведя ее к уразумению единого и всеобъемлющего Таинства спасения, преображать ее жизнь в мире. И когда наконец приходит вечер, когда весь этот *пост* — ожидание и приготовление — завершается Евхаристией, в эту Евхаристию действительно заключена вся наша жизнь и вся вознесена в радость и полноту Царства.

Все это, конечно, совсем не значит, что сама «буква» устава неизменна и абсолютна, что невозможно никакое согласование его с нашим *реальным* временем и, следовательно, реальной жизнью. Но для того, чтобы это приспособление было не компромиссом, но способом воплощения все той же истины, мы должны прежде всего проникнуть в дух «буквы», разгадать ее забытый смысл.

В том, что касается Церкви, нет маленьких вопросов. Все бесконечно важно, потому что все в Церкви имеет одно назначение — сообразование жизни со Христом. Очевидно также, что никакое исполнение устава, никакая литургическая жизнь не спасительны сами по себе, если в душе нет живого образа Христа как единственного мерила всей нашей жизни. Но как узнать этот образ и как хранить его, как не учась у Церкви, которая сама есть образ Христов, которая живет Его жизнью и нас приобщает к ней?

БОГОСЛУЖЕНИЕ И БОГОСЛУЖЕБНАЯ ПРАКТИКА*

Восточная богослужебная традиция, сохраненная Православной Церковью, по праву считается превосходящей все прочие по своему богатству, полноте и красоте. Это признают сами западные христиане, особенно те, которые участвуют в так называемом «литургическом движении». Но утверждение это относится преимущественно к *теории* православного богослужения, то есть к той действительно поразительной глубине, что раскрывается всякому, кто хоть немного погружался в изучение нашего литургического предания. Что же касается нашей *богослужебной практики*, то пора открыто признать, что она переживает острый кризис. Можно, конечно, закрыть глаза на этот кризис и утешаться «теоретическим» богатством нашего богослужения. Но нам думается, что положение нашей Церкви таково, вопрос настолько назрел, что его следует поставить, или, лучше сказать, его настоятельно ставит перед нами сама жизнь. Предлагаемая статья и есть не что иное, как такой вопрос, обращенный в первую очередь ко всем тем, на ком лежит ответственность не только за «внешний» порядок в Церкви, но и за верность ее своему назначению: спасать людей, приводить к Богу и преображать человеческую жизнь. Автор исходит не из отвлеченных теорий, а из действительности, увы, достаточно тревожной. Он готов отказаться от каждого своего утверждения, если оно ошибочно, но убежден, что ошибки его легко исправимы, равнодушие же губительно.

Дабы уяснить сущность того кризиса, о котором идет речь, напомним сначала несколько бесспорных фактов, которые стали до такой степени привычными, что их попросту перестали замечать и они всеми стали восприниматься как совершенно нормальные.

Ни для кого не секрет, что наш *церковный устав*, то есть порядок богослужения, изложенный и узаконенный в *Типиконе*, не только не соблюдается, но его полное и точное соблюдение *невозможно*. Известно, что когда в Киевской Духовной академии в начале этого века задумали отслужить «идеальную всенощную», то есть всенощную, построенную в согласии со всеми предписаниями устава, — одна подготовка ее заняла больше года (см. описание ее и всей подготовительной работы в приложении к «Толковому Типикону» М. Скабалланович). Когда в наши дни говорят об *уставной службе*, речь на деле идет о большей, чем в других местах,

---

* Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1952. № 2(35).

верности уставу, и то главным образом в стиле, в общем духе и тоне службы больше, чем по существу. Ибо никаким уставом не предусмотрено и не предписано служить, например, утреню вечером — даже до захода солнца, а вечерню подчас утром (например Великим постом), что, между тем, делается в самых «уставных» храмах. И подобных примеров привести можно было бы великое множество.

Эта невозможность выполнять все предписания устава привела не только к повсеместному *сокращению службы*, что было неизбежно, но и к фактической *анархии*, ибо, не пересматривая и не изменяя самого устава, Церковь, однако, не выработала никаких принципов однообразного его сокращения и применения к реальным условиям жизни, а предоставила на деле полную свободу регентам, псаломщикам и «уставщикам» править службу согласно своим вкусам, «мнениям» и склонностям.

Отношение же этих фактических хозяев и распорядителей богослужения Церкви можно свести к двум основным типам. Для одних Типикон есть абсолютный и непреложный закон, прикоснуться к которому с целью малейшего видоизменения равнозначно ниспровержению самой сущности Православия. Все, что когда бы то ни было и по любой, даже случайной причине попало в богослужебные книги, тем самым составляет для наших «типиконщиков» неотъемлемую часть Предания, по отношению к которой требуется только *охранение* и *сохранение*. А поскольку, как уже сказано, выполнить устав в целости невозможно, то охранение это на практике приводит к своеобразной «службе-схеме»: составные части богослужения, первоначально имевшие самостоятельный смысл, больше того, ради этого смысла и введенные в богослужение (например пение псалмов), теперь только «обозначаются» для целости схемы: чтение Псалтыри — богослужебной книги par excellence — сводится к двум-трем десяткам стихов, но из разных псалмов, дабы «обозначить» деление кафизм на «славы»; пение канона — к двум-трем тропарям, но из разных канонов, чтобы «обозначить» правила о сочетании канонов или предписания Марковых глав, и т.д., но все это с общей тенденцией «выпеть» и «вычитать» как можно больше положенных текстов, пускай даже в ущерб внятности чтения и пения.

Второй подход — более распространенный, чем первый, — определяется, в сущности, безразличием к уставу как таковому. Устав мыслится здесь не более как фон, позволяющий особенно выпукло и эффектно выделить и «исполнить» наиболее популярные моменты богослужения, в первую очередь всевозможные «концерты». Нередко приходится слышать, как регент просит чтеца затянуть то или иное чтение, дабы дать певчим отдохнуть и приготовиться к исполнению очередного «номера» (например «Разбойника» на утрени Великой Пятницы).

Нужно ли доказывать, что при обеих этих «установках» служба как целое — и в каждой своей части, и в их соподчиненности и согласованности — недоступна пониманию молящихся? В первом случае понять ее могут лишь те, кто ее непосредственно «ведет» и потому способен уловить и оценить тонкости всех сочетаний и «обозначений»; во втором же понимание вообще не считается необходимым или даже желательным и вся служба сводится к отдельным — доступным и потому любимым и музыкально «оформленным» — моментам. Но как раз в этом *непони-*

мании богослужения, исключающем и подлинное *участие* в нем, в этом разрыве между алтарем и клиросом, с одной стороны, и молящимися, с другой, я и усматриваю кризис нашей богослужебной практики и, больше того, одну из главных причин падения церковности вообще. Ибо утверждается, и совершенно правильно, что в богослужении заключена и раскрывается полнота нашей веры, что оно и есть источник нашей церковной жизни и богословия и духовности, а вместе с тем богослужение совершается так, что оно не только ничего не раскрывает, но само же и приучило верующих молиться своей частной, индивидуальной молитвой «под» то или иное пение или чтение, лишь изредка вырывая из него отдельные любимые моменты: «Херувимскую», «Ныне отпущаеши», «Величит душа моя Господа» и т.д. И нередко можно встретить человека, «обожающего» службы Страстной недели и отрицающего Воскресение Христово в теле, любящего воскресную всенощную за ее «уют», «полумрак» и «интимность» и не подозревающего, что она вся насквозь имеет пасхально-победный смысл...

Ревнители устава часто сокрушаются о литургической безграмотности мирян, об их равнодушии к смыслу и богатству службы. Но откуда и как они могут этот смысл постичь? Что «раскрывается» в нашей полуторачасовой всенощной, в которой «обозначена» всенощная древних времен? Откуда знать, что отпуст изобразительных в среду Великим постом относится к этому дню, а отпуст Литургии Преждеосвященных Даров через час в то же утро относится уже к четвергу, ибо когда-то эта служба служилась вечером? Что кроме номинализма и пренебрежения самым смыслом службы может раскрыть повсеместное у нас служение утрени с вечера, к чему прибавляется иногда служение вечерни утром? Почему при «говении» лучше приобщаться на «полной» литургии, а не на Литургии Преждеосвященных Даров, тогда как в любом учебнике можно узнать, что Литургия Преждеосвященных Даров только для того и установлена, чтобы не лишать христиан причастия Постом и что другого смысла она иметь и не может, так как Православной Церкви чуждо поклонение Святым Дарам вне литургии, то есть вне причастия? Короче говоря, что может «раскрыться» от сущности православной веры простому верующему при быстром и монотонном чтении повернутого к нему спиной (или часто отделенного от него оградой клироса) человека при ничем не обозначенных переходах из Октоиха в Минею, из Минеи в Триодь и т.д.? Да, ученому-литургисту, богослову, знатоку, любителю раскрывается очень много. Ибо, изучив все это теоретически и исторически, он с радостью ждет той или иной замечательной «подробности» в службе, он постиг герметическую поэзию Марковых глав, ему доступно разумение всех исторических причин и случайностей. Но тут вот и необходимо спросить: *для чего, кем* и *как* совершается служба и что же есть *богослужение Церкви*?

Богослужение есть соборная молитва, кафолическое священнодействие Церкви, в котором она *едиными устами* и *единым сердцем* исповедует свою веру, приносит молитву, ходатайствует, благодарит и славословит Бога. В нем каждое слово, каждый обряд, каждый момент, вся архитектоника — *все* направлено к тому, чтобы исполнить как можно полнее «служение в духе и истине», дарованное людям в Новом Завете, ибо «таких поклонников *ищет* Себе» Бог (Ин. 4:23). «Словес-

ная служба» (*logiké latreia*) — так определено оно в самом богослужении, и это значит, что в нем все причастно Логосу — Смыслу и Истине, воплощенной и явленной миру во Христе. Всякая бессмыслица, законничество, блюдение формы ради формы, буквы ради буквы, всякое уставничество, не вдохновленное Смыслом, противны самой сущности христианства, самой природе Церкви, и именно здесь-то и проходит грань между всеми религиями и Истиной Нового Завета. «Та́инственность» богослужения, на которую у нас так любят ссылаться, не только не исключает его «понятности», но ее прямо предполагает, ибо богослужение Церкви и есть исповедание и раскрытие «Таинства, от века утаенного и ангелам несведомого», но которое во Христе было раскрыто и даровано людям, — тайны спасения мира Сыном Божиим.

Богослужение Церкви, далее, совершается самой Церковью: не специалистами, не любителями, не профессионалами, а собранием народа Божьего, где все, что поется, читается, говорится и совершается, — творится всеми, хотя бы один и выражал, пел и исповедовал от имени всех. Священник поставлен в Церкви, чтобы приносить Богу молитву всех, но не для того, чтобы собою заменять собрание. Также и чтец, также и хор молятся от всех и за всех, но не «сами по себе». (Надо подчеркнуть: хор поет в Церкви Богу, *а не народу*. Между тем в современной практике каждое богослужение превратилось в религиозный концерт, долженствующий усладить слух молящихся, а это, в свою очередь, глубочайшим образом извратило саму природу церковного пения.) И, наконец, богослужение Церкви своей задачей имеет *созидание* Церкви — ее рост, ее воплощение в Тело Христово.

Все это означает, что богослужение по самой своей природе должно быть *понятно* и *осмысленно* и в каждой своей части, в каждом слове, и в целом. Спешим оговорить со всей силой: речь идет совсем не о *приспособлении* его ко вкусам верующих или «к духу нашего времени», еще менее — о его «упрощении». На наших глазах совершалось достаточно много попыток такого рода «модернизации» службы, и известно, к чему они приводят. Я бы даже сказал, что одно из главных зол нашей богослужебной практики — особенно русской — состоит как раз в бесконечном разнообразии «индивидуальных» вариантов. У нас слишком много говорят о том, что о. X «служит хорошо, проникновенно», а о. Y. плохо, и т.д. Здесь со всей силой нужно напомнить, что *богослужение* действительно составляет сердцевину Предания Церкви и мы не вправе его истолковывать сообразно с нашими вкусами, потребностями или даже «пастырскими нуждами».

Но как раз во имя этой природы, этого назначения богослужения — быть мерилом и воплощением церковного опыта во всей его полноте — и нужно стремиться к тому, чтобы оно было верно самому себе, своему собственному назначению. Иными словами, речь идет не о какой-либо «реформе» богослужения для «прикладных» целей, а об очищении его от всего того, что его извращает, затемняет и как раз «приспосабливает» к духу времени. От каждого верующего можно и должно требовать, чтобы он непрестанно расширял свое сознание до размеров кафолического опыта, входил в «разум Истины» и постигал «тайны веры». Но требовать этого можно только при условии, чтобы само богослужение не имело иного назначения и смысла как исповедание, раскрытие и воплощение этого опыта.

Не будем обманываться: уже началось и никем не может быть искусственно остановлено извращение и «приспособление» службы к «современным условиям». Два-три очага истового хранения устава не спасут положения. В современной приходской практике сохраняется «скелет» устава, и вкусы верующих, да и самих священников, не могущих ничего в этом «скелете» понять и получить назидание, стихийно влекутся к «не уставным», но зато доступным, простым и «теплым» формам богослужения — к акафистам, молебнам, пассиям и т.д.

Спасение только в углубленном, церковном, соборном и пастырском продумывании и медленном пояснении самой сущности православного богослужения. Если за это не примутся те, кому вверено блюдение чистоты церковной жизни, наше богослужение станет окончательно уделом непрошеных распорядителей и реформаторов.

В следующей статье мы и попытаемся, со своей стороны, уяснить те принципы, которые должны быть, по нашему разумению, положены в основу чаемого литургического возрождения Православной Церкви, возвращения ее к вечным истокам своего молитвенного и богослужебного предания.

ТАИНСТВО КРЕЩЕНИЯ*

Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? И так мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения... Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним (Рим. 6:3–5, 8).

Апостол при Крещении

ВВЕДЕНИЕ

1

Цель предполагаемого очерка — кратко и по возможности просто объяснить богослужение, совершаемое при крещении. Каждый православный христианин верит, что этим Таинством он был введен в Церковь и что в крещении началась его жизнь как христианина. Нам часто приходится присутствовать при крещении, а иногда быть восприемниками крещаемого, то есть принимать в Таинстве непосредственное участие. Но понимаем ли мы смысл Таинства? Не присутствуем ли мы при нем часто как зрители непонятной, древней церемонии, в необходимость которой верим, но обряд и язык которой перестали понимать?

А ведь если это Таинство, как с первого дня верила Церковь, есть действительно начало нашей христианской жизни, основа и источник нашего спасения, то каждое его слово, каждый обряд раскрывают нам смысл нашей жизни и содержание нашей веры. И быть христианином разве не означает в первую очередь — хранить и постоянно усваивать в своей жизни то, что получили мы в Таинстве Крещения? Но тогда, конечно, недостаточно просто знать, что мы были когда-то крещены, но необходимо всегда помнить и осознавать смысл и силу крещения. Лучший же способ для этого — вникать в смысл богослужения, совершаемого при крещении, и тем самым всегда снова и снова переживать его.

2

Правда, современному человеку столь многое в Церкви представляется «устаревшим», «надуманным», «архаическим»... Кажется, что Церковь застыла в своих обрядах, не соответствующих нашему времени и его нуждам, ничего не говорящих

---

* Первая публикация: Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1951.

современному сознанию и потому недействительных. Мы почти механически, часто с иронической улыбкой подчиняемся священнику, говорящему нам повернуться, «плюнуть и дунуть», сказать такие-то слова, идти за ним вокруг купели, но не понимаем, для чего все это нужно. Но если с любовью подойти к церковному богослужению, уделить ему хотя бы малую долю того внимания, какое мы уделяем на все вещи и дела «мира сего», то открывается, что эти с виду архаические и странные обряды имеют глубочайший и вечный смысл, что в них и ими совершается нечто вечное, чего иначе, «по-своему» выразить невозможно. Но, повторяем, для этого требуются усилия и любовь. Равнодушному ничего не откроется. Тому, кто судит Церковь, даже не постаравшись понять ее жизнь и сущность, она остается закрытым миром. Но «вкусите и видите...». Сделавший усилие и *вошедший* знает, что он касается Божественных тайн, несоизмеримых с нашими земными понятиями и суждениями и требующих для своего понимания веры, любви и смирения. Тому, кто мерит своими мерками и *себя* — свой разум, свою логику, свои домыслы — считает мерилом всего, никогда не понять церковной жизни. Но как только человек согласится смирить себя и слушать то, что говорит ему Церковь на языке своих молитв и обрядов, — ему открывается бездонная глубина церковной истины, та подлинно *новая* жизнь, которую Церковь дарует. И тогда древние слова и обряды оживают как вечно новые и нестареющие, и так ясно становится, что не Церковь нужно «приспосабливать» к миру, а наш больной, грешный и суетный мир, нашу жизнь следует «сообразовывать» с вечной истиной Церкви.

3

Прежде чем приступить к описанию и объяснению самого чина крещения, необходимо сделать несколько вводных замечаний.

1. В древности крещение новых членов Церкви совершалось в пасхальную ночь, было подлинно пасхальным Таинством. Такая внешняя связь между крещением и Пасхой теперь утрачена, но о ней следует помнить, так как по существу она остается неизменной и о ней напоминают нам слова апостола Павла, приведенные выше. Крещение есть таинственное участие человека в смерти и Воскресении Господа Иисуса Христа. Через «подобие» смерти — в крещальной купели — мы воссоединяемся с воскресшим Господом. Своей смертью Он побеждает нашу смерть, Своим Воскресением Он дарует нам залог воскресения, Своим присутствием в нас Духом Святым Он дает нам прощение грехов и силу побеждать всякое зло. Мы знаем, что обряд погружения в воду — один из самых древних, самых распространенных религиозных обрядов. И Господь не оставил нам другого знака, кроме того, которым само человечество с незапамятных времен выражало свою жажду новой, праведной жизни, тоску по прощении грехов и по соединении с Богом. Но этот знак Господь наполнил новым смыслом и сделал действенным. Он сделал его знаком Своей смерти и Своего Воскресения, и потому «если мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (Рим. 6:8), и уже больше «ни смерть, ни жизнь... ни настоящее, ни будущее... не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8:38–39).

2. Крещение совершалось всегда в собрании всей Церкви, всей общины, в нем участвовали все, и оно было делом всех. Ибо смысл его именно в том, что оно вводит человека в Церковь, делает его членом Тела Христова. И немедленно после крещения новокрещеный участвовал в литургии и приобщался со всеми вместе от Единой Чаши и Единого Хлеба. «Один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4:5). «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело... и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13). И, опять-таки, если внешне крещение стало совершаться вне собрания Церкви, то смысл его остается навсегда тем же: ввести человека в Церковь, соединить его во Христе с другими, включить в единую жизнь Церкви.

3. И, наконец, крещению предшествовал более или менее длинный период подготовления — так называемого *оглашения*, с которого мы и начнем объяснение современного чина Крещения.

ОГЛАШЕНИЕ

В древности подготовление к крещению включало в себя оглашение, то есть научение вере, церковную молитву об оглашенных и ряд «чинов», или обрядов, готовивших человека ко вступлению в новую жизнь.

Научение вере

Человек, ставший оглашенным, тем самым засвидетельствовал уже свою веру. Эта вера привела его к Церкви. И Церковь передает ему ту истину и ту жизнь, которые дал ей Господь и которые потому и называются *Преданием* (от греческого слова «парадосис» — то, что передано). Личная вера должна быть *включена* в веру Церкви, раскрыта и восполнена в ней. Жизнь в Церкви состоит в постоянной проверке «своего» — своей веры, своей истины — верой Церкви, ее Преданием, и это и есть основа *соборности*, то есть согласованности каждого с целым (таков первый смысл греческого слова «кафолический», означающего «согласный с целым»), а с другой стороны — эта передача Церковью истины каждому своему члену возлагает на него ответственность за ее охранение, делает его «хранителем веры и благочестия», по выражению послания Восточных Патриархов 1848 года.

Основой этого оглашения была передача будущему члену Церкви Священного Писания и его истинного смысла, хранимого Церковью. «Тогда отверз им ум к уразумению Писаний» (Лк. 24:45). Это значит, что для понимания Писания недостаточно «индивидуального» чтения. «Если бы простое чтение было достаточно, — говорит св. Иоанн Златоуст, — то как объяснить то, что евреи, читающие Ветхий Завет, до сих пор не поверили?» Это понимание дается только в Церкви — в предании, идущем от святых апостолов, которым Сам Христос «открыл ум», то есть открыл сокровенный смысл Писания как пророчества и свидетельства о Нем (см.: Ин. 5:39). Поэтому эта передача Писания совершалась в богослужебном собрании и состояла в чтении и толковании текста. Временем

специального подготовления к крещению был Великий пост, так как крещение совершалось в Пасхальную ночь. Вот почему великопостное богослужение до сего времени в очень большой своей части посвящено чтению Ветхого Завета, причем это чтение коренным образом отличается от чтения его в другое время церковного года: вне Великого поста Ветхий Завет читается только в «паремийных» отрывках, непосредственно связанных с данным праздником. Здесь же он читается подряд, то есть глава за главой, и так, что всегда параллельно идут чтения из Книги Бытия (творение мира, грех и избрание Израиля как начало спасения мира), из пророка Исаии (пророчества о Спасителе и спасении) и из Притчей (нравственный закон).

На основе Священного Писания и параллельно с ним шло раскрытие церковного учения, заканчивавшееся передачей оглашенному *Символа веры*, который он должен был в Великую Субботу перед крещальной купелью отдать Церкви, то есть исповедать его, свидетельствуя тем самым о своем включении в веру Церкви, принятии и обязательстве хранить ее. Следует заметить, что исторически Символ веры как раз и возник в связи с оглашением, из необходимости «резюмировать» Предание Церкви для исповедания его перед крещением.

И, наконец, оглашенному передавался «закон» церковной молитвы, то есть ему объяснялся смысл церковных таинств и обрядов, и прежде всего, конечно, смысл крещальных обрядов. Оглашенный поистине *вводился* в жизнь Церкви, готовился сознательно и ответственно войти в нее. До нас дошли образцы таких огласительных бесед — «тайноводств» — в творениях св. Кирилла Иерусалимского, св. Амвросия Медиоланского и многих других отцов и учителей Церкви. Из них видно, с какой любовью готовила Церковь своих будущих членов к «Таинству спасения», как с разных сторон и все глубже и глубже раскрывала им смысл имеющего совершиться с ними.

Теперь крестят почти исключительно младенцев, что, естественно, исключает возможность подготовления к Таинству и его объяснения. Эта практика очень древняя, свидетельства о ней мы имеем уже в апостольское время. В наши дни она осуждается сектантами-баптистами, но это осуждение есть плод ложной «рационализации» христианства, свойственной сектантам. Христианство есть, прежде всего, новая благодатная жизнь, данная Богом во Иисусе Христе, и эта жизнь, по вере Церкви, даруется всем, и, конечно, в первую очередь детям, про которых Сам Христос сказал, чтобы им не препятствовали приходить к Нему (см.: Мф. 19:14). Но если в эпоху, когда в Церковь вступали преимущественно взрослые, смысл этой новой жизни им естественно было объяснить до крещения, то теперь столь же абсолютно необходимо каждому крещенному в детстве этот смысл раскрыть, когда он будет способен принять его. Получив, по вере Церкви, этот дар, человек призван и должен принять его всем своим существом — разумом, сердцем и волей. И потому совсем исключительная ответственность лежит на священнике, родителях и восприемниках, *обязанных* передать ребенку, когда он вырастет, содержание крещальных обетов, истины христианской веры и образ христианской жизни. Преподавание Закона Божия и должно быть именно таким *послекрещальным оглашением*, то есть совершенно необходимым

дополнением к Таинству Крещения, раскрытием его смысла. И страшный грех совершают те родители и восприемники, которые не заботятся об этом научении детей и о введении их в церковную жизнь.

Церковная молитва об оглашенных

Приготовление к крещению сопровождалось особыми церковными молитвами об оглашенных. Эти молитвы и сейчас читаются в чине нашей литургии, и вся ее первая часть называется даже «литургией оглашенных», так как оглашенные присутствовали на ней, слушали чтение Священного Писания и проповедь, толкующую его. Этими молитвами собравшаяся Церковь просит Бога, чтобы Он в «нужное время сподобил оглашенных воды возрождения ("баня пакибытия"), присоединил их к Святой, Соборной и Апостольской Церкви, включил их в Свое избранное стадо» (Литургия св. Иоанна Златоуста). А Великим постом, когда приближался срок «просвещения», на Литургии Преждеосвященных Даров возносились еще особые прошения:

«Верные (то есть уже крещенные), помолимся о братиях, готовящихся к святому просвещению, о том, чтобы Господь Бог наш утвердил их и укрепил, просветил их просвещением разума и благочестия, сподобил их в нужное время воды возрождения, оставления грехов, одежды нетления (то есть бессмертия), родил их водою и Духом, даровал им совершенную веру, соединил их со святым Своим избранным стадом».

И прошения эти заканчивались молитвой: «Яви, Владыка, Лицо Твое на тех, которые готовятся к святому просвещению и хотят отрясти греховную скверну; озари их помышления, осуществи их веру, утверди в надежде, усовершенствуй в любви, покажи достойными членами Твоего Христа...».

Эти прошения и молитвы показывают, что крещение — вступление новых членов в Церковь — по самой своей сущности есть дело всей Церкви, всей общины, а не «частная», «семейная» треба, в которую оно так часто превращается в наши дни. Крещение не только совершалось в церковном собрании, в величайший из всех праздников, оно само есть праздник Церкви как нового единства *собранных* Христом и соединенных в Нем с Богом и между собой. «Один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4:5), и именно через крещение, то есть через таинственное соединение с Иисусом Христом, мы усыновляемся Одному Отцу и делаемся по-новому *братьями* для новой жизни в «единстве веры и любви» (св. Игнатий Антиохийский). И поэтому это Таинство, через которое новый брат вступает в церковную жизнь, касается всех и требует молитвенного участия всех. В древности Великим постом Церковь готовила не только оглашенных к крещению, но и себя к их приятию: постом, молитвой и покаянием. И было бы хорошо, если в наши дни, в тех случаях, когда невозможно по той или иной причине совершить крещение в церкви, священник доводил бы до сведения всей общины о имеющихся совершиться крещениях и призывал все собрание молиться о новых членах Церкви. Тогда молитвы об оглашенных оживут для нас во всем их значении и силе. Они будут каждый раз и напоминанием нам о смысле церковной жизни как преодоле-

нии и перерастании каждым себя и своего ради бесконечного возрастания в «единстве во Христе» — «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин. 17:21). Ибо такова природа Церкви, такова миссия ее в мире, такова цель, заповеданная Господом каждому из нас.

Чин (обряд) оглашения

Как уже сказано выше, оглашение и молитвы сопровождались на всем протяжении Великого поста еще особыми обрядами. Один из них сохранился и сейчас на вечерне перед Литургией Преждеосвященных Даров: это осенение молящихся светильником со словами «Свет Христов просвещает всех», означавшее озарение оглашенных светом богодухновенного смысла Священного Писания, которое в этот момент читается (тот же смысл имеет подобное осенение светильниками народа, совершаемое архиереем перед чтением Священного Писания на литургии). Все остальные обряды соединены теперь в один чин «во еже сотворити оглашенаго», совершаемый непосредственно перед крещением. Таким образом, приступая к его объяснению, мы переходим уже к нашему порядку «крестин».

Восприемник[1] приносит младенца в храм или, если крещение совершается на дому, к тому месту, где приготовлена купель.

1. Священник в епитрахили «разрешает пояс его, снимает верхнюю одежду и ставит его лицом к востоку в одной ризе — неподпоясанного, с непокрытой головой и разутого». Это снятие одежд, развязывание пояса с древнейших времен выражало отказ от прежней греховной жизни, покаяние и смиренное обращение ко Христу.

2. «И дует на лицо его три раза»; дуновение всегда в Церкви было обрядом «экзорцизма», то есть изгнания злых духов. И оно есть также дарование новой жизни, так как, по библейскому рассказу, Бог вдунул в лицо Адама дыхание жизни (см.: Быт. 2:7). Дыхание есть основная функция жизни, и потому с ним связывает Церковь как исцеление жизни, зараженной грехом, так и дарование Духа. Сам Господь «дунул, и говорит: примите Духа Святого» (Ин. 20:22). Здесь оно есть изгнание злого духа силою Духа Святого.

3. «И знаменует лоб его и грудь», то есть осеняет их крестным знамением. Раньше это был первый обряд, совершавшийся над оглашенными. Когда человек обращался в христианство, его приводили к епископу и епископ делал на его лбу

[1] Здесь нужно со всей силой напомнить о величайшей ответственности, возлагаемой Церковью на восприемников. В Таинстве Крещения восприемник является одновременно и свидетелем от Церкви, принимающей нового члена, и поручителем перед Церковью за крещаемого. Он должен взять на себя заботу о духовном воспитании крещаемого, напоминать об этом родителям, проверять их. Нужно всячески желать, чтобы священники перед крещением проверяли веру и намерения восприемников и напоминали бы им об их ответственности. Современный выбор восприемников родителями по признаку родства или знакомства безотносительно к их вере, церковности и готовности принять служение, возлагаемое на них Церковью, свидетельствует о глубоком упадке церковного сознания, и против этого необходимо всеми силами бороться.

знак креста рукой. Это означало, что с этого момента человек «выделен» из мира и на него поставлена «метка» Христова.

4. «Налагает руку на голову» в знак приобретения человека Христом, возложения на него «легкого бремени» Христова. «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа... и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою» (1 Кор. 6:19–20). При этом священник читает молитву:

«О имени Твоем (то есть от Твоего имени) я возлагаю руку мою на раба Твоего, который сподобился приступить к святому Твоему имени и найти спасение под Твоей защитой. Остави (то есть удали) от него ветхую прелесть (то есть прежнюю испорченность) и наполни его верой в Тебя, надеждой и любовью. Да уразумеет он, что Ты — единственный Бог и единородный Сын Твой Господь наш Иисус Христос и Святой Дух Твой. Дай ему ходить во всех Твоих заповедях (то есть соблюдать Твои заповеди) и хранить то, что Тебе угодно. Ибо, так поступая, будет жить человек (то есть будет иметь подлинную жизнь). Запиши его в Твоей книге жизни, присоедини его к стаду Твоего наследия. Да прославится в нем имя Твое Святое и Сына Твоего и Святого Духа...».

Запрещения

После этой молитвы священник обращается к диаволу. Иным православным эта часть крещения кажется странным пережитком древних суеверий, несовместимых с нашей теперешней верой. И можно часто слышать людей, с иронической усмешкой говорящих о приказании «дунуть и плюнуть», с которым священник обращается к оглашенному (или восприемнику). Поэтому здесь нужно особенно напомнить, что Церковь всегда верила и продолжает *верить в существование диавола,* то есть утверждает существование не просто «зла», но и личного носителя и источника зла, восставшего против Бога, проникшего в мир через грех и смерть, ставшего «князем мира сего». Зло не есть, как часто говорят, только отсутствие добра, подобно тому как темнота есть отсутствие света. Не имея своей «сущности», оно, тем не менее, обладает страшной, иррациональной силой. И это потому, что носителем зла является живая личность, избравшая зло, то есть восстание против Бога, и стремящаяся и человека оторвать от Него. Так и в мире отсутствие любви становится злом и разрушительной силой, когда есть нелюбящий и ненавидящий, то есть личность, восставшая против любви. И потому как раз в понимании добра и зла проходит непереходимая черта между христианством и всяческим «рационализмом» или «позитивизмом». Эти последние отрицают зло как силу: достаточно узнать, что хорошо и правильно, чтобы злое, то есть неправильное, исчезло. Христианство же открывает тайну зла как Злого, совратившего мир, утвердившегося в нем, того, от которого человек уже не может избавиться своими собственными силами, даже если он знает, что есть добро и зло. Христианство есть откровение о спасении мира Богом как о борьбе с диаволом, причем высшим и решительным моментом этой борьбы, победой в ней, является воплощение, смерть и Воскресение Иисуса Христа. Ныне князь мира сего изгнан будет вон (Ин. 12:31). Христос победил диавола и разрушил его державу (см.: Евр. 2:14). И

человечеству указан путь к этой победе — в соединении со Христом, то есть в Церкви, с которой Он пребывает до скончания века. «Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь» (Мф. 10:1).

Поэтому Церковь, приступая к крещению, прежде всего *освобождает* человека властью Христовой от общего всему падшему миру рабства диаволу. Это не значит, что совершается некое «магическое» действие, раз и навсегда освобождающее человека от зла. Мы знаем, что каждый, кто обращается ко Христу, тем самым обрекает себя на беспрестанную борьбу с диаволом, и на него будет всегда направлена вся сила зла. Но для того, чтобы человек мог бороться с ней, он должен быть сначала возвращен в правильное состояние, то есть быть силой Христовой освобожден от природной «порчи», получить ту свободу и силу, которой он, будучи частью этого падшего мира, сам достичь не может. И если сила Христова будет дана ему в крещении и миропомазании, то освобождение, выведение его из «природного» подчинения злу совершается запрещениями и заклинаниями, предшествующими Таинству. Вот почему подготовление человека к крещению заканчивается этим властным повелением диаволу оставить «новозапечатанного воина Христова». Еще одного сына Божия отрывает Церковь Христова от диавола и его царства злобы, греха и смерти, еще одному дает возможность и силу вступить на путь новой жизни. И в этих «запрещениях» раскрывается суть христианства, столь часто забываемая: христианство — не бытовая религия с умилительными обрядами, а Божий призыв к человеку вступить в «воинство Христово», принять участие в этой духовной брани и в ней пребыть верным до конца.

Тремя запрещениями, каждый раз все с большей силой и властью повелевает Церковь диаволу отступить и «познать свою суетную силу», «ибо Он придет и не закоснит (то есть не запоздает)». Христос есть Господь и Царь мира. Перед Ним уже «преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп. 2:10), и если диавол сохраняет еще свою власть и силу, то знает уже о своем поражении.

И, окончив запрещения, священник молится: «Владыко Господи, сотворивший человека по Твоему образу и подобию, давший ему власть вечной жизни и не отвернувшийся от него, когда он отпал (от Тебя), но воплощением Христа Твоего сотворивший спасение мира: Ты Сам и это Твое создание, по избавлении его от рабства врагу, приими в Царство Твое пренебесное. Открой ему глаза, чтобы в них светил свет Евангелия Твоего, приставь к жизни его светлого ангела, избавляющего его от всякого заговора вражеского, от встречи со Злым, от демона полуденного и от мечтаний лукавых». И, дуя на рот, лоб и грудь оглашенного, священник трижды повторяет: «Изгони из него всякого лукавого и нечистого духа, скрытого и гнездящегося в сердце его...», «и сделай его разумной овцой святого стада Христа Твоего, достойным членом Церкви Твоей, сыном и наследником Царства Твоего. Чтобы, живя согласно Твоим заповедям и сохранив нерушимой печать и соблюдши одежду неосквернённой, получил он блаженство святых во Царствии Твоем».

Отречение от сатаны

Тогда поворачивает его священник к западу — стране темноты, изображающей, по древним представлениям, страну диавола, и три раза спрашивает: «Отрекаешься ли ты от сатаны, от всех дел его и от всех ангелов его и от всего служения его и от всей гордыни его?» И три раза оглашенный сам или через восприемников отвечает: «Отрекаюсь». Если сначала Церковь сама властью и силой Христовой «запретила» диавола, то теперь от оглашенного требуется вольное отречение от него, вольный отказ от служения ему. Всякое совершаемое нами зло есть служение начальнику зла. И отказом от него христианин полагает резкую черту между собой и злом, выражающуюся в решимости бороться с ним. Таков первый крещальный обет.

И снова спрашивает его священник трижды, этой настойчивостью указывая на бесконечную важность этого вольного отказа: «Отрекся ли ты от сатаны?» И на тройной ответ оглашенного: «Отрекся», — он приказывает ему дунуть и плюнуть на диавола, делом доказать свою готовность сразу же вступить с ним в борьбу. Пусть не улыбаются люди, совершая этот обряд, столь же древний, но столь же «актуальный», как и сама Церковь. Ибо это «дуни и плюни» есть знак нашего решительного разрыва с ним, и пусть знают они, что этого вызова диавол не забудет. С этого момента мы обрекаем себя на смертельный бой, в котором не будет передышки. И уже ничего не будет «нейтрального», но во всем и всегда мы будем либо с Богом, либо с диаволом. В Евангелии много слов сказано о трудностях, печалях и опасностях этого «узкого пути»: «Бойтесь того, — говорит Господь, — кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10: 28).

Обращение ко Христу и подчинение Ему

Тогда поворачивает священник оглашенного на восток в знак его *обращения*, то есть той внутренней перемены, кризиса, покаяния, с которого начинается подлинное следование за Христом. Восток есть страна света и солнца, и христиане всегда, молясь, оборачивались к востоку, в солнце физическом видя образ того «Солнца правды» — Христа, Который Своим пришествием просветил людей, «сидевших во тьме и тени смертной» (Лк. 1:79). «Восток — имя Ему», — повторяем мы в церковном песнопении слова пророка... И спрашивает священник три раза: «Сочетаваешься ли со Христом?» (то есть соединяешься) — и три раза слышит в ответ: «Сочетаюсь». И снова три раза: «Сочетался ли ты со Христом?» — «Сочетался». За вольным отречением от диавола — вольное соединение со Христом и по Христу.

Исповедание веры

«И веруешь ли Ему?» — продолжает священник. «Верую Ему, как Царю и Богу», — отвечает оглашенный, свидетельствуя не только о «вере в Бога», но и о вере в Царство Его, пришедшее во Христе и данное людям. Ибо «приблизилось Царствие Божие» (Мк. 1:15). И вслед за этим оглашенный произносит Символ

веры, переданный, как мы уже говорили, ему в подготовительные к крещению недели. В Символе веры кратко запечатлено все содержание нашей веры: в Пресвятую Троицу — Отца, Сына и Святого Духа, в Бога Творящего, Спасающего и Освящающего нас. По отношению к Господу Иисусу Христу, Которым мы усыновлены Отцу и с Которым соединены Духом Святым, Символ веры перечисляет те события Его жизни (...и сшедшего с небес... воплотившегося... вочеловечшегося... распятого... страдавшего, погребенного... воскресшего... вошедшего на небеса... и так далее), из которых каждое есть содержание нашей веры, смысл нашей жизни, источник бесконечной радости и спасения. Три раза повторяет оглашенный Символ веры, и после каждого раза он снова, на вопрос священника, повторяет свое твердое желание сочетаться со Христом.

«И поклонись Ему», — говорит священник. «Поклоняюсь Отцу и Сыну и Святому Духу, Троице единосущной и нераздельной».

Оглашение закончено. Огражденный, «запечатанный» Церковью оглашенный вольно отрекся от сатаны, обратился ко Христу, исповедал свою веру в Истину, хранимую Церковью. Священник заканчивает оглашение торжественным благословением Бога, Который хочет, чтобы все люди спаслись, то есть пришли к познанию Истины. И в последней молитве, подводящей нас уже к крещальной купели, он просит Бога «призвать раба Своего к святому просвещению, сделать его достойным этой великой благодати... в соединение Христа... чтобы не был он чадом тела, но чадом Царствия Божия».

КРЕЩЕНИЕ

Завершив оглашение, священник облачается в *белую ризу*. Белую одежду получает и новокрещеный, выйдя из купели. Этими белыми одеждами Церковь с древнейших времен являла образ новой жизни, нового творения, осуществляемого в ней Христом, и, давая их крещеному, тем самым свидетельствовала, что он призван сохранить их незапятнанными, то есть жить согласно с полученной в крещении благодатью. «И зажигаются свечи, — пишет Симеон Солунский, — означающие просвещение духа и то, что крещаемый идет от тьмы к свету и становится сыном света. Каждение же являет благоухание и святыню Духа».

В древности, как уже сказано, крещение составляло часть пасхального богослужения и было, конечно, обставлено очень торжественно. Торжественность эту наш «Требник» предписывает соблюдать и теперь, так как, где бы ни совершалось крещение, оно всегда есть «величайшее дело Божие — воссоздание человечества». Оно пасхально по самой своей сущности и потому есть праздник всей Церкви.

Освящение воды

Таинство Крещения начинается с освящения воды. И в Ветхом Завете, и вообще в дохристианских религиях вода была всегда естественным символом нравственного очищения. И погружение в воду (а само слово «крещение», греч. «бап-

тисма», и значит буквально «погружение в воду») было выражением покаяния и обновления. «Я крещу вас в воде в покаяние», — говорит святой Иоанн Предтеча (Мф. 3:11). С другой стороны, вода была также и символом *жизни*, как условие и основа всякой жизни. И этот древний и «естественный» символизм воды был воспринят также и христианством. Сам Господь говорил *о рождении водою и Духом* (ср.: Ин. 3:5) и принял крещение Иоанново. Но, как и все человеческие символы, в Церкви это погружение в воду перестало быть только символом, но в нем человек *действительно* получил то, что он мог только изображать, символизировать. Ибо Один Бог символ может наполнить реальностью, и символическое погружение в воду сделалось крещением в Духе и огне (см.: Мф. 3:11). Человек может раскаяться в грехе и выразить свое раскаяние и тоску по прощении, но Один Бог может простить; человек может жаждать подлинной жизни, то есть соединения с Богом, но Один Бог может дать ее. И Бог простил наши грехи и дал нам новую жизнь в Сыне Своем, Который стал Сыном Человеческим, соединился с нашей человеческой природой, принял на Себя наши грехи и понес наши болезни. И каждому верующему в Него Он дал возможность стать сыном Божиим и иметь новую и вечную жизнь. То, что человечество бессильно изображало в символах и образах, чего ждало и о чем молилось, дано ему было, наконец, *реально*. И тогда *символ стал Таинством*. Это значит, что, продолжая быть *изображением*, он Самим Богом был наполнен действительной силой, стал *реальным*. Эта сила есть сила Самого Христа, Который Духом Святым *исполняет*, то есть делает действенным, всякое Таинство. И вся жизнь Церкви *таинственна и не может не быть таинственной*. Она *таинственна*, потому что в ней всегда действует Сам Христос, обещавший быть в ней *до скончания века* (Мф. 28:20). Она не может не быть *таинственной*, потому что Церковь всегда вспоминает и изображает то, что сделал для нас Христос. Но Он сделал это один раз, это есть единственное Событие, совершившееся здесь, на земле, в человеческой истории — «при Понтийском Пилате». Оно неповторимо; если бы оно было повторимо, это значило бы, что одного этого События недостаточно для спасения мира. Но Христос умер один раз и за всех людей. Он воскрес и царствует, «смерть уже не имеет над Ним власти» (Рим. 6: 9). А через *Таинство* каждый человек вводится в это Событие, для себя получает его силу. Так, литургия есть не *повторение* Тайной Вечери, а *воспоминание* ее, но это воспоминание *таинственно* делает нас участниками единой и неповторимой Тайной Вечери, вечно *продолжает* ее в Церкви. Так и крещение есть воспоминание смерти и Воскресения Господа, но в этом воспоминании человек *таинственно* соединяется со Христом, «соумирает» и «совоскресает» с Ним и получает в себя Его жизнь. Иными словами, в *Таинстве* спасение мира, совершенное Христом, вечно действует в мире; в нем преодолевается время, прошлое живет в настоящем и реально преображает его и уже вводит в «мир сей» новую жизнь века будущего, то есть Царства Божьего.

Жизнь Церкви не может не быть *таинственной* еще и потому, что само Богочеловечество Христово, то есть соединение в Нем Бога и человека, есть Таинство. И как во Христе вся полнота Божества обитала телесно (см.: Кол. 2:9), так и в Церкви Божественная, невидимая сторона никогда не отрывается от человеческой,

видимой, но всегда воплощена в ней. Человеческое слово Писания есть Слово Божие, Евхаристический Хлеб есть Тело Христово, миро есть дар Святого Духа. Вся наша вера основана на том, «что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши» (1 Ин. 1:1). Ибо «Слово стало Плотию» (Ин. 1:14) и Сын Божий есть навеки и Сын Человеческий.

И, наконец, в Таинстве само вещество, сама *материя* мира восстанавливается в том значении, какое имела она до грехопадения. Она не отделяет человека от Бога, а, напротив, есть путь и средство к соединению с Ним, она не владычествует над человеком, а, напротив, сама служит ему, становится «материей Таинства», ибо для этого она создана.

Вот почему Таинство нашего соединения с Богом, Таинство прощения грехов и дарования нам новой жизни во Христе совершается через крещение в воде. Вода не сама по себе имеет значение, не есть она и просто «символ». Но, *освященная*, то есть действительно исполненная Духом Святым, она получает силу Христову, и в ней человек *действительно* соединяется со Христом и весь — душою и телом — обновляется для новой жизни.

Водоосвящение начинается возгласом «Благословенно Царство», и это еще раз указывает на то, что крещение раньше совершалось в непосредственной связи с литургией: рождение в новую жизнь естественно завершалось принятием пищи этой новой жизни, то есть Тела и Крови Христовых, которые суть истинная пища и истинное питие (см.: Ин. 6:55).

Следует великая ектения, к которой прибавляются прошения — об освящении воды этой силой, действием и пришествием Святого Духа; о послании в нее благодати искупления, благословения Иорданова (ибо Сам Господь освятил воду Своим погружением в Иордане); о просвещении нас светом разума и благочестия через снисхождение Святого Духа; о том, чтобы через эту воду отогнаны были все замыслы видимых и невидимых врагов; о том, чтобы погружаемый в нее достоин был нетленного Царствия; о приходящем теперь к святому просвещению и о спасении его; о том, чтобы Бог показал его сыном света и наследником вечных благ; о том, чтобы он был присоединен и был участником смерти и Воскресения Христовых; о том, чтобы он сохранил одежду крещения и обручение с Духом неосквернённым и непорочным в страшный день Христа; чтобы вода эта была водой нового рождения, оставления грехов и «одежды нетления».

Священник молится затем *о самом себе*: чтобы в этот час, когда через него должно совершиться «великое, страшное и пренебесное таинство», Бог простил бы ему грехи и всего его освятил «всесовершенной силой невидимой»; чтобы, «другим свободу возвещая и подавая ее верою совершенною», он не был бы сам рабом греха. Молится и о том, чтобы Бог «вообразил Христа в том, кто должен снова родиться», то есть сделал бы его действительным образом Христа — утвердил его на основании апостолов и пророков и сделал его «истинным насаждением (привил бы его как ветвь) в Святой Соборной и Апостольской Церкви...»

После этого начинает священник громко *молитву водоосвящения*, открывающуюся торжественным утверждением: «Велий еси, Господи, и чудна дела Твоя, и ни едино же слово довольно будет к пению чудес Твоих».

В этой изумительной, поистине *космической* молитве возвещает Церковь свою веру в Бога Творца, Промыслителя и Спасителя мира. И все творение устами Церкви благодарит, славословит и хвалит Бога, ибо в этом высшее блаженство твари, в этом ее назначение и ее подлинная свобода. Для верующего весь мир отражает Его славу, Его премудрость и Его благость, вся тварь стремится к Своему Первоисточнику и в соединении с Ним находит блаженство и смысл жизни. «Перед Тобой трепещут все небесные силы, — возглашает священник, — Тебя поет солнце, Тебя славит луна, Тебе присутствуют звезды, перед Тобой трепещут бездны...». Все Божие, все Им сотворено и все стремится к Нему. Но человек вместо этой истинной свободы, свободы сынов и друзей Божиих, избрал свою, маленькую, «рабскую» свободу, свободу бунта и разрушения, и мир пал. Но Бог не оставил его. Бог Творец стал и Богом Спасителем.

«Ты, — продолжает священник, — будучи Богом неописанным, безначальным и неизглаголанным, пришел на землю, образ раба принял, в подобии человеческом был. Ты не стерпел видеть мучения рода человеческого от диавола, но пришел и спас нас».

Таково вечное, бесконечно радостное, бесконечно страшное утверждение Церкви, которым она живет и которое до скончания мира будет она возвещать всему миру.

Но Ты пришел и нас спас!

«Исповедуем благодать, проповедуем милость, не таим благодеяния: Ты освободил нашу природу, Ты освятил девственную утробу Рождеством Твоим, и вся тварь воспевает Тебя явившегося. Ибо Ты — Бог наш, на земле явился и жил с людьми. Ты Иорданские струи освятил, послав с неба Святого Духа».

И потому что Он пришел, потому что Он спас мир и Своим явлением навсегда освятил его, Его сила живет в мире. Он дал ее Церкви, в ней Он продолжает Сам все освящать и наполнять Собой. И потому — Сам, «Человеколюбче Царю, приди и ныне наитием Святого Твоего Духа, и освяти воду сию».

«И дай ей благодать искупления (то есть дай через нее получить плоды искупления), благословение Иорданово, сделай ее источником бессмертия, даром освящения, разрешением грехов, исцелением недугов, гибелью демонов, наполни ее ангельской крепостью и да бегут от нее все замышляющие против Твоего создания, ибо я призвал имя Твое, Господи, дивное и славное и страшное сопротивным...».

И, три раза перекрестив воду, погружая в нее руку и дунув на нее, священник продолжает: «Да сокрушатся под образом креста Твоего все сопротивные силы». Как сначала читались «запрещения» над самим оглашенным, так теперь читаются они и над водой: творение Божие — мир — едино в своей жизни; через человека, призванного быть его хозяином, он весь пал и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и

мучится доныне» (Рим. 8: 19–22). Спасение человека означает воссоздание в нем и через него и *мира*. Мир есть дом человека, и Христос Своим сошествием в Иордан, то есть в материю, уготовил новый, очищенный, освобожденный мир, воссоединенный с Богом, чтобы в нем жил и им питался и его возделывал в своей новой жизни спасенный человек.

И, *освободив* воду, священник еще и еще молится, чтобы Бог соделал ее «водой искупления, водой освящения, очищением тела и духа, освобождением от цепей, оставлением прегрешений, просвещением души, баней новой жизни, обновлением духа, дарованием усыновления, одеждой нетления, источником жизни. Ибо Ты сказал: омойтесь и будете чистыми, отложите лукавство от душ ваших. Ты даровал нам свыше новое рождение водою и Духом. Явись, Господи, и на этой воде и дай претвориться (то есть измениться, стать новым творением) погружаемому в ней, чтобы он отложил ветхого человека... и оделся в нового, обновляемого по образу Того, Кто его создал. Чтобы он быв сраслен (соединен, привит) подобию смерти Твоей крещением, был бы и общником воскресения, и, сохранив дар Святого Духа Твоего и возрастив залог благодати, он принял почесть высшего звания и присоединился бы к первородженным, записанным на небе...».

Помазание воды маслом

После освящения воды совершается освящение елея и помазание им воды и крещаемого.

Елей есть образ лечения ран, милости, мира и радости. Масличную ветвь принес голубь, выпущенный Ноем из ковчега, в знак прекращения Божиего гнева, *примирения* Его с человеком. Христос в Своих притчах употребляет образ елея: им милосердный самарянин мажет раны человека, попавшего в руки разбойников (см.: Лк. 10:33–34). Таким образом, через прибавление к воде освященного елея знаменуется, что в крещении происходит примирение человека с Богом, совершенное Христом, излечение его ран, то есть грехов и болезней, дарование ему силы для борьбы со злом.

«Мир всем», — говорит священник. В этом возгласе выражена сущность Церкви как *примиренного с Богом человечества*, некогда непомилованного, а ныне помилованного (см.: 1 Пет. 2:10). Оно имеет *мир Христов* по Его слову — «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам» (Ин. 14:27). И затем, снова дуновением *освобождая* елей, как сделал он это прежде и с водой, и с самим крещаемым, священник освящает его крестным знамением, молясь, чтобы елей этот был «оружием правды». И при пении «Аллилуйя» три раза крестообразно помазывает воду.

Этим помазанием воды закончено приготовление к крещению. Уготован «гроб и мать», по выражению святого Кирилла Иерусалимского: *гроб* — потому что, войдя в купель, человек в подобии соединится со смертью Христовой; *мать* — потому что через эту крещальную смерть совершится его новое рождение. И это приготовление завершается торжественным возгласом священника — благословением Бога, «просвещающего и освящающего всякого человека, грядущего в мир».

Помазание маслом крещаемого

«И приносится крещаемый». И его священник помазывает священным елеем. В древности воины, готовясь к сражению, обмазывали свое тело маслом для его укрепления. Так и христианин, вступая в число воинов Христовых, получает особую силу для той «невидимой брани», которую он вольно принимает, избирая «узкий путь» спасения. «Ты помазан, — говорит святой Амвросий Медиоланский, — как подвижник Христов, имеющий противоборствовать брани века сего».

«Помазуется раб Божий елеем радования, — говорит священник, делая крест на лбу, — во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь».

Затем на груди: «во исцеление души и тела»; на ушах: «в слышание веры»; на руках: «руки Твои сотворили и создали меня»; на ногах: «чтобы ходить ему по пути заповедей Твоих».

Весь человек, все его тело и все его чувства обновляются, очищаются и укрепляются для служения Богу.

Крещение

«И когда помажет все тело, крещает его священник», то есть погружает в воду три раза, говоря: «Крещается раб Божий во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. И Святого Духа. Аминь».

Таков единственный по своему назначению, ни с чем не сравнимый момент нашей жизни, не только земной, но и вечной. Погружаясь в воду, мы умерли со Христом и, выйдя из нее, мы с Ним «совоскресли», и «эта спасительная вода была нам гроб и мать». «И как Христос был воистину распят, погребен и воскрес, так и мы через крещение удостоились в подобии быть погребенными и восстать с Ним» (святой Кирилл Иерусалимский).

Псалом

Поэтому немедленно после крещения священник и все собрание поют псалом 31-й, в котором выражается радость полученного прощения и начала новой жизни. «Блажены, кому прощены беззакония и чьи грехи покрыты... Радуйтесь о Господе и ликуйте, праведные, и торжествуйте все правые сердцем».

Облачение в белую одежду

И затем облачает священник новокрещенного в белую одежду. Как снятие одежды до крещения означало снятие с себя прежнего, греховного человека, так эта белая одежда есть образ нового человечества, «по образу создавшего Его».

«Облачается раб Божий, — говорит священник, — в ризу правды, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь». В это время поется тропарь: «Ризу мне дай светлую, Ты, одевающийся в свет, как в ризу, многомилостиве Христе Боже наш».

«Когда совлекся ты ветхих одежд, — говорит святой Кирилл Иерусалимский, — и облекся духовно в белые, то надлежит во всякое время носить белое. Не то говорим мы, что тебе всегда нужно одеваться в белые одежды, но в белые в истинном смысле и светлые, то есть духовные». Если белая одежда дана нам Богом, то мы должны сохранить ее белой в нашей земной жизни и «сынами света» предстать перед Богом, когда призовет Он нас к Себе. По обычаю на новокрещеного надевают и крест для постоянного ношения на груди, как напоминание слов Христовых: «Кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» (Мф. 16:24).

Так заканчивается Таинство Крещения, и мы приступаем к Таинству Миропомазания.

МИРОПОМАЗАНИЕ

Крещение есть Таинство прощения и обновления, Таинство *рождения*. Но за рождением следует *жизнь*. Бог при творении мира, создав человека, «вдунул в лице его дыхание жизни» (Быт. 2:7). И после нового творения — спасения мира, совершенного Христом, — Дух Святой в день Пятидесятницы сошел на апостолов, чтобы облечь их «силою свыше» (Лк. 24:49). Так и после крещения Он нисводится на новокрещеного в Таинстве Миропомазания.

Это *Таинство жизни*: Дух Святой есть «Жизни податель», то есть источник той новой, Божественной Жизни, которую получает человек во Христе. «Ибо жизнь явилась», — говорит святой Иоанн Богослов (1 Ин. 1:2), а эта жизнь дана нам Духом Святым. «И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Эту жизнь подает, о ней свидетельствует Дух Святой, сошедший на апостолов в Иерусалиме, совершающий всякое Таинство Церкви и низводимый на нас через миропомазание. «Сей есть Иисус Христос, пришедший водою и кровию и Духом... и Дух свидетельствует о Нем, потому что Дух есть истина» (1 Ин. 5:6).

Таинство освящения

«Святой» прежде всего означает освященный, то есть посвященный Богу, отданный на служение Ему. Потому Церковь есть «род избранный, царственное священство, народ святой» (1 Пет. 2:9). Она служит делу Христову, Сам же Христос пришел, чтобы послужить «и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28). И в Церкви мы живем не для себя, но чтобы исполнять Его дело в мире. Мы — «люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Того, Кто призвал нас из тьмы в чудный Свой свет» (ср. 1 Пет. 2:9). Каждый из нас освящен Духом Святым, то есть посвящен на служение Господу своему. Каждого Дух Святой посылает на особое служение, и нет члена Церкви, не призванного к служению, так как сама Церковь есть вечное служение Богу, вечное свидетельство об Его Царстве в мире и над миром.

Таинство одухотворения

Наша жизнь, по слову преподобного Серафима Саровского, должна быть «стяжанием Духа Святого», то есть безостановочным восхождением и одухотворением. Мы призваны к совершенству: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48); и в Таинстве Миропомазания нам подается благодать, то есть сила, помогающая нам в этом восхождении, в этой непрестанной борьбе за духовную жизнь, за одухотворение всего нашего человеческого существа. Дух Святой, данный нам, есть источник той внутренней жажды, которая уже не дает нам успокоиться на одном земном и материальном, но всегда зовет нас к небесному, вечному и совершенному. Он есть совесть, осуждающая наши дурные поступки и дающая нам «видеть наши прегрешения», и Он же есть те «мир и радость», которые уже здесь, на земле, дают нам предвкушать вечную радость Царства Божиего (см.: Рим. 14:17).

Вначале низведение Духа Святого после крещения совершалось через *возложение рук*. Апостолы, пришедшие в Самарию, помолились о самарянах, «чтобы они приняли Духа Святого. Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян. 8:15–17).

Затем возложение рук было заменено помазанием *святым миром*, то есть особым маслом, составленным из драгоценных веществ и освященным в Великий Четверг предстоятелями поместных Церквей. «Миро» по-гречески значит «благовонное масло». Помазание маслом всегда было образом посвящения и посылания на служение. Сам Христос есть Помазанник, так как слово «Христос» по-гречески означает «помазанник»: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим» (Лк. 4:18). Это духовное помазание верующих во Христе и совершается через Таинство Миропомазания.

Молитва

О даровании этой *жизни, освящения и благодати* для духовного возрастания и молится священник сразу после облачения новокрещеного в белую одежду.

«Благословен еси, Господи Боже Вседержителю, Источниче благих, Солнце правды, воссиявый сущим во тьме свет спасения явлением Единородного Твоего Сына и Бога нашего, и даровавый нам, недостойным, блаженное очищение во святой воде и *Божественное освящение в животворящем помазании*. Иже (Ты, Который) и ныне благоволивый и паки родити (снова родить) раба Твоего новопросвещеннаго водою и Духом, и вольных и невольных грехов оставление тому даровавый. Сам, Владыко, Всецарю благоутробне, даруй тому (ему) и *печать дара Святого и всесильного и поклоняемого Твоего Духа* и причащение Святого Тела и честныя Крове Христа Твоего. Сохрани его в Твоем *освящении*. Утверди в *православной вере*. Избави от лукавого и всех начинаний его, и спасительным Твоим страхом в чистоте и правде душу его соблюди; да во всяком деле и слове благоугождаяй Тебе, сын и наследник будет Небесного Твоего Царствия».

Миропомазание

И затем помазывает новокрещеного святым миром, делая крест на лбу, на веках, на ноздрях, на рту, на ушах, на груди, на руках и на ногах, говоря каждый раз: «Печать дара Духа Святого. Аминь». *Печатью* это помазание называется потому, что через него Господь ставит печать на нас: мы Ему принадлежим, Его народ составляем в этом мире, и Он наш Царь и Господь не только на Небе и в будущей жизни, но здесь, на земле, и в каждый момент нашей жизни. И эта печать ставится на всем теле, на всех его членах, так как вся наша жизнь — и духовная и телесная — *освящена*, то есть отдана на служение Богу: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших и в душах ваших, которые суть Божии» (1 Кор. 6:19–20).

Образ круга

И, завершая Таинство Крещения и Миропомазания, священник и новокрещеный (или восприемник, держа крещеного младенца) три раза совершают образ круга, то есть обходят кругом купели при пении стиха из апостола Павла: «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся» («крестившиеся во Христа, во Христа облеклись», то есть в соединении с Ним стали подобными Ему — помазанниками Святого Духа).

Круг знаменует всегда вечность, полноту и верность. Он соединяет навеки: священник при освящении делает круг вокруг престола, мужа и жену при венчании обводят вокруг аналоя и дают им кольца. Круг не имеет конца — он есть вечность. Крещение вводит человека в вечную жизнь, оно соединяет его навеки с Богом, оно призывает нас к верности Ему и зовет стремиться к полноте, то есть к совершенству.

Апостол и Евангелие

Прежде, когда крещение совершалось в пасхальную ночь или, во всяком случае, в начале литургии и в церковном собрании, немедленно после Таинства новокрещеные крестным ходом вступали в храм, для того чтобы впервые участвовать в Евхаристии и быть причастниками ее. Три Таинства эти неразрывно связаны: крещение — рождение, миропомазание — новая жизнь и Евхаристия как участие в этой жизни и «нетленная пища», которой мы живем. Об этом свидетельствует и приведенная выше молитва, в которой священник просит о даровании новокрещеному «животворящего помазания... и причащения Святого Тела и Крови...». И, конечно, теперь, когда крещение совершается обычно не в храме и в отрыве от литургии, совершенно необходимо новокрещеного младенца принести к литургии и сделать причастником в ближайший же день, ибо для этого он и крещен — «да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем» (Лк. 22:30).

Потому и Апостол и Евангелие, которыми теперь завершается Таинство, суть те же самые, что и в Великую Субботу, день крещения по преимуществу. Это По-

слание к римлянам (гл. 6, ст. 3–11), приведенное в начале этого очерка, в котором раскрывается связь крещения со смертью и Воскресением Христовым, и Евангелие от Матфея (гл. 28, ст. 18–20) — о явлении Воскресшего Господа апостолам: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле. Итак, идите, научите все народы, крестя их... уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века». Христос уже царствует, и Его Царство дано людям в Церкви: мы призваны всюду и всем нести Благую Весть о нем и всех вводить в него, ибо в нем Сам Господь пребывает с нами, а быть с Ним и есть смысл нашей жизни.

Современный чин Крещения заканчивается *омовением* новокрещеного и *пострижением волос*. В древней Церкви оба эти чина совершались на *восьмой день* после крещения: в течение всей недели новокрещеные сохраняли белую одежду, проводили почти все время в храме, ежедневно участвуя в богослужении и слушая заключительное поучение, называвшееся *мистагогией*, то есть введением в таинство церковной жизни.

Омовение

Священник молится о том, чтобы новокрещеный сохранил «просвещение лица Христова в сердце... щит веры, нетления одежды, в которую он оделся, и духовную печать» и чтобы в этом Таинстве Сам Бог возложил на него Свою «державную руку». После возгласа «Мир всем!» священник приглашает всех преклонить головы перед Господом, и новокрещеный в первый раз участвует в этом изъявлении послушания и подданства всех христиан Богу. Затем священник омывает места, где совершено было миропомазание, говоря: «Оправдался еси. Просветился еси. Освятился еси. Омылся еси именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего».

«Крестился еси. Просветился еси. Миропомазался еси. Освятился еси... Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь».

Это омовение, вводя человека в его обычную жизнь, означает, что совершившееся с ним *таинственно и духовно* остается действенным навсегда. Завершая Таинство, оно означает, что человек призван всегда «исполнять» его в своей жизни.

Пострижение волос

На это указывает и *пострижение волос* — образ принесения человеком себя в жертву Богу, отдачи себя на служение Ему. Бог создал человека душою и телом: «от души словесныя (то есть разумной) и тела благолепного — чтобы тело служило душе... и чтобы всеми чувствами человек благодарил *изрядно Художника*, то есть Бога...». И, отдавая часть своего тела — волосы, человек свидетельствует, что в Церкви восстанавливается этот *правильный порядок* и мир примиряется с Богом и Ему служит.

И все Таинство заканчивается отпустом, то есть конечным благословением.

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ*

Поскольку в названии моего доклада есть нечто двусмысленное, нужно пояснить, что разумеется под «литургическим возрождением и Православной Церковью». Почему и в каком качестве приглашен православный священник выступить на западной литургической конференции? Среди моих единоверцев многие думают, что учить — непременный долг православных. Но, работая в области литургики, я обнаружил, что достижения именно западных литургистов не раз оказывались источником настоящего вдохновения и важных интуиций. Поэтому я присутствую здесь отнюдь не ради некоей «тайны», которую нам, православным, надлежало бы открывать и возвещать остальным.

Православная Церковь всегда привлекала внимание тружеников на поприще литургической науки. Они питают естественную симпатию к Востоку, и тому есть несколько причин. Оливье Руссо, католический историк Движения за литургическое обновление, заметил недавно, что Восточная Церковь есть церковь литургическая *par excellence*[1]. Он даже утверждает, что Православная Церковь не нуждается ни в каком литургическом возрождении, ибо сохранила в неприкосновенности великую литургическую молитву ранней Церкви. Полагаю все же, что это некоторое преувеличение. Все мы нуждаемся в литургическом возрождении, и «литургические» Церкви нуждаются в ней, быть может, куда больше, чем нелитургические. Справедливо, однако, то, что нам не приходится заново открывать в нашем Предании великие имена свв. Василия Великого и Иоанна Златоуста: они там пребывают. Наше богослужение по-прежнему глубоко «патристично». И с этой точки зрения западное литургическое движение действительно во многих отношениях заново открывало для себя некоторые идеи и принципы, которые Восток никогда не забывал. Например, Одо Казель[2] и некоторые другие лидеры Движения за литургическое обновление пытаются вновь обрести святоотеческое понимание богослужения и потому проявляют столь пристальный интерес к непрерванному литургическому Преданию Восточной Церкви.

---

* Напечатано в сборнике: Eucharistc and Liturgical Renewal, ed. by M.H. Shepherd. Oxford University Press, 1960. По-русски в сборнике: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] The Progress of the Liturgy. Newman Press, 1951, p. 139f.

[2] Казель Одо (1886–1948), немецкий монах-бенедиктинец, священник, редактор известного литургического журнала «Jahrbuch fur Liturgiewissenschaft» («Ежегодник литургической науки»), один из самых влиятельных писателей в области литургического богословия. — *Прим. сост.*

Имеется, конечно, и менее веская причина интереса к восточному обряду. Некоторые любят его за «экзотичность» и «ориентализм», за его отличие от западных образцов. Разумеется, это поверхностный подход. Реальное литургическое движение вырастало не из «рубрицистского» любопытства или интереса к цвету литургических облачений. Оно начиналось с потрясения, пережитого некоторыми христианами, когда они спустя много-много веков осознали вдруг, что Христос сказал: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое», — и вот его не приемлют и не едят. Или, как пишет один католический священник: «Я был священником сорок лет, прежде чем узнал, что значит Пасха в жизни Церкви». Вот почему все мы нуждаемся в литургическом возрождении.

Так случилось, что на Западе литургическое возрождение стало прежде всего возвратом к *соборной* идее богослужения. Основополагающим экклезиологическим принципом стал принцип Церкви как Тела Христова, и все Движение за литургическое обновление приняло преимущественно это направление. И, по-видимому, это самая необходимая, самая существенная сторона и заслуга Движения. Но с православной точки зрения (чем и оправдано мое появление здесь) существуют и иные измерения богослужения, которые необходимо заново раскрыть и вернуть в русло нашего *соборного* переживания богослужения. Цель моего краткого доклада — привлечь к ним ваше внимание.

В начале своих занятий в области литургики я по необходимости читал разного рода богословские и литургические объяснения Евхаристии и обнаружил, что практически все они — *символические* объяснения. Церковные писатели и богословы один за другим утверждали, что Божественная Литургия есть *символическое изображение земной жизни Христа*. Вход с Евангелием «изображает» Христа, выходящего на проповедь, а предшествующий ему со свечой мальчик-алтарник есть «символ» Иоанна Предтечи – и так далее в том же духе по поводу всех остальных моментов богослужения. Если взять «Толкование Божественной Литургии» византийского классика Николая Кавасилы, выяснится, что каждая деталь службы имеет символическое объяснение, порой не менее четырех-пяти таких объяснений. Так, возглас «Двери, двери!» может означать, что двери наших сердец должны быть заключены для земных соблазнов и отверсты для духовной реальности или что двери Церкви отверсты для всех верующих и заключены для еретиков. Но противоречия никогда не смущали поборников «символизма».

И, однако, все богословы согласны, что в рамках этой «символической» литургии «символизм» в определенный момент исчезает и замещается «реализмом». Едва речь заходит о преложении хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, термин «символический» уже не годится и звучит еретически. В итоге перед нами продолжительное «символическое» действо, лишь один момент которого перестает быть символическим и становится «реальным присутствием». И вследствие этого богословы, предоставляя символическое обрамление литургистам, все внимание сосредотачивают на указанном моменте, пытаясь определить и выразить его со всей возможной точностью: *когда* и *как* происходит то, что происходит, и *что именно* происходит?

Продолжительные споры вокруг Евхаристии всегда связаны с попыткой добиться точных ответов на эти и подобные вопросы. Я не вполне уверен, что тот род

точности, какой достигнут этими разработками, адекватен самому предмету. Но очевидно, что в результате их мы имеем два различных подхода к Евхаристии, и подходы эти никак не пересекаются. *Литургический* подход (в старом понимании термина «литургический») имеет дело с символизмом во всех мыслимых его вариациях. *Богословский* подход берет *quid*[3] литургии вне его литургического обрамления (полезного и прекрасного в качестве обрамления, но в существенном смысле не необходимого) и имеет дело исключительно с вопросом *действительности*, то есть с минимумом условий, требуемых для признания Евхаристии совершившейся. На мой взгляд, пришло время литургического богословия, или, другими словами, богословия, уважающего богослужение таким, каким мы восприняли его от Предания, и время литургической науки, цель которой — определять и объяснять *закон молитвы* как *закон веры* Церкви.

При таком подходе вопрос, долгое время остававшийся не только главным, но едва ли не единственным вопросом любого богословия Евхаристии, — *что* происходит с евхаристическими Дарами (и *как* и *когда*?) — должен не предварять, а следовать за другим основополагающим вопросом: *что происходит с Церковью в Евхаристии*? Ибо лишь в свете этого вопроса можно понять и некоторые утверждения Восточной Церкви — например, о неадекватности самих вопросов о точном времени пресуществления или о *существенных* и *несущественных* актах литургии, о том, что эти вопросы не следует рассматривать в евхаристическом богословии, равно как и идею о том, что именно *эпиклеза*, призывание Святого Духа, есть реальная «форма» таинства Евхаристии. Во времена, когда эти утверждения высказывались, они выражали скорее неприятие Православной Церковью некоторых западных теорий, нежели последовательное учение о Таинствах. Но когда мы переходим к литургическому богословию, они открываются во всем своем значении и становятся исходным пунктом для более полного богословского осмысления Евхаристии.

В этом небольшом докладе я хочу предложить вашему вниманию краткий анализ Евхаристии, как она совершается в Православной Церкви. Мы знаем, что все литургические традиции сохраняют общий «контур литургии», по выражению Грегори Дикса[4]. Но византийская литургия — несмотря на известную враждебность к ней того же Дикса — остается все же уникальным богословским и литургическим синтезом. Быть может, ее следовало бы очистить от некоторых элементов, внесенных под влиянием вышеупомянутого символизма, равно как и от некоторых «ориентализмов» (ибо, имея дело с православным богослужением, надлежит различать «восточное» и «ориентальное»). Но и оставаясь таким, как теперь, оно по-прежнему является лучшим и наиполнейшим выражением кафолического богопочитания. Вот почему я и предлагаю краткий ее анализ. И, быть может, некоторые вопросы, прозвучавшие в начале моего доклада, получат хотя бы предварительный ответ.

---

[3] *Букв.* что, *т. е.* предмет (*лат.*). — *Прим. перев.*

[4] Дикс, Грегори (1902–1952), богослов, литургист, англокатолический священник, член англиканского монашеского ордена бенедиктинцев, настоятель Нэшдомского аббатства (Англия). — *Прим. сост.*

Снова подчеркну, что сам дух литургии в понимании Восточной Церкви исключает различение в ней «важных» и «неважных» моментов или действий. Православным молодым людям, нередко спрашивающим меня: «Отец Александр, какой момент в литургии самый главный?», — я даю всегда один и тот же ответ: «Вся литургия». И привожу какой-нибудь пример из жизни: «Ты хочешь вскипятить воду, и потому главный момент для тебя тот, когда она, наконец, закипает. Но ты знаешь также, что этого не достичь, если сперва не дать воде нагреться». Евхаристию можно рассматривать как странствие или *путешествие*, которое в конечном счете приводит нас к цели, но в котором равно важен каждый его этап.

На самом деле путешествие это начинается, когда христиане выходят из дома, чтобы идти в церковь. Они покидают свою жизнь в этом мире, и действие это — проходят ли они пятнадцать миль или несколько кварталов — составляет непременное условие всего, чему еще предстоит быть. Они на пути к тому, чтобы *составить Церковь*, ибо их собрание выражается не в простой сумме многих индивидов, но в *экклесии*, в Церкви. Это первое *преображение*, происходящее за литургией, и оно отнюдь не символическое. Оно — первое в длинной череде преображений, вкупе составляющих литургию, Таинство Церкви, ее исполнение.

Служителем этого преображения, как и всех других, является священник. Не приди он сюда, группа собравшихся, будь она сколь угодно духовной и даже святой, останется просто группой людей, не Церковью. Но вот служитель становится посреди, и его одежды и знаки достоинства выражают прежде всего его отношение к телу Церкви как его главы: *totus Christus, caput et corpus*[5]. Затем наступает время начального возгласа: «Благословенно Царство Отца и Сына и Святого Духа...». С самого начала провозглашается цель путешествия — Царство. Вот куда мы движемся, и притом не символически, не психологически, но на самом деле — реально и «онтологически». Община отвечает: *Аминь*. И это, должно быть, один из главнейших литургических терминов, ибо он выражает согласие Церкви следовать за Христом в Его Вознесении к Отцу.

В продолжение первой части литургии епископ стоит посреди храма. Он не приближается к алтарю. Он не входит во Святая Святых, он посреди своего стада — пастырь, вождь, глава тела. И литургия начинается общими молитвами и молениями собрания, общей и радостной хвалой. Следует подчеркнуть радостный характер евхаристического собрания. Ибо восходящее к Средневековью ударение на Кресте, на жертвенном характере Евхаристии, не будучи неверным, остается, безусловно, односторонним. Литургия есть прежде всего пасхальное собрание тех, кто намеревается встретить Воскресшего Господа и войти с Ним в Его Царство.

Затем наступает *Вход*. Если от привычно символического объяснения вернуться к подлинному его смыслу, мы обнаружим, что это не символический, а *реальный* вход — реальное приближение к алтарю, реальное вступление во Святая Святых, которое за литургией являет (то есть «делает присутствующим») Царство. Это место присутствия Божия, место, где готовится для нас стол Господень, где мы вновь

[5] Весь Христос — глава и тело (*лат.*). — *Прим. перев.*

призываемся участвовать в Трапезе Царства. И когда епископ входит царскими вратами в алтарь, в его лице тот же вход совершаем и все мы, все тело, ибо он — глава тела.

В этот момент возникает тема *ангелов*, и на ней нужно вкратце остановиться. Примечательно, что в византийском литургическом синтезе Вход соотносится именно с ангельскими силами. Мы воспеваем ангельскую *Трисвятую песнь*: «Святый Боже, Святый крепкий, Святый безсмертный...», и молитва, которую священник читает, приблизившись к престолу, начинается упоминанием ангелов: «Боже святый... Иже трисвятым гласом от Серафимов воспеваемый, и от Херувимов славословимый, и от всякия небесныя Силы покланяемый». Ангелы упоминаются здесь не для красоты слога и не потому, что периодическое упоминание серафимов и херувимов приятно и вдохновительно. Литургическая функция этого упоминания (и это справедливо также в отношении славословия «Свят, свят, свят Господь Саваоф...») есть удостоверение, что Церковь вступила в Небесное измерение, *вознеслась на Небеса*. Оно показывает, что мы теперь у Престола Божия, где ангелы непрестанно воспевают: «Свят, Свят, Свят...».

Итак, вслед за первым шагом — нашим преображением в Церковь — литургия достигает следующего рубежа — вхождения в *эон*, которому Церковь принадлежит постоянно.

Священник, который стоит теперь перед престолом, произносит: «Боже святый ...». Он нарицает Бога истинным Его именем и воздает почитание истинной Его Небесной сущности, потому что «святость» означает, что Бог абсолютно Иной и что Он вместе с тем — предел всех наших желаний, цель и исполнение нашей жизни. И в то время как хор медленно и торжественно поет *Трисвятое*, наше путешествие продолжается. Священник проходит за престол (согласно византийской литургической терминологии, на «горнее место») и впервые обращается лицом к народу. Теперь преображение совершается с ним самим. До этого момента он был тем, кто *ведет* Церковь в ее восхождении к горнему престолу; но теперь, когда он обращает лицо к народу и, воздев руки, произносит: «Мир всем», движение достигает своей цели, и присутствие Божие *даруется* нам. До этого он говорил *от имени* Церкви; теперь он говорит *Церкви*. Он *пред*-ставлял Церковь пред Богом, теперь он *пред*-ставляет Бога пред Церковью. И исполняя таким образом свое служение, *пред*-ставляет Христа, Главу нового человечества и Единого, Кто открывает Бога, Эммануила.

Движение литургии долгое время истолковывалось как движение *нисходящее*, как благодать, которую священник берет «с Небес» и низводит на нас. На смену такому толкованию должно, как мне кажется, прийти противоположное. Не Бог емлется с Небес, полагается на наших престолах, а после влагается в уста людей, но Церковь взимается и возносится на Небеса. Важнейшая литургическая категория — категория Христова Вознесения, и нам нельзя забывать, что первый «учебник» литургики, Послание к евреям, написан именно в перспективе Вознесения.

Итак, Вход есть вознесение Церкви туда, где ее истинный *дом*. И хотя Церковь все еще в этом *эоне*, в этом мире и его времени, но для нее насущно важно регулярно оставлять «мир сей» и заново обретать это измерение Вознесения, а совершает-

ся это за литургией и через литургию. И в этом измерении Царства вновь слушаем мы Слово Божие. В нашей Церкви апостольские послания читаются мирянами, Евангелие — диаконом, а проповедь произносится священником. Все чины Церкви участвуют в «литургии Слова», текст Священного Писания дарован всей Церкви. Но совершение *Таинства Слова* — дело священника, и это составляет действительный смысл *литургической проповеди*. «Текст» (человеческое слово Писания) преображается в ней в Слово Божие, дабы быть преподанным нам. Еще Ориген сказал, что за литургией бывает два приобщения: первое — Слову Божию, второе — Телу и Крови.

Литургической проповедью завершается первая часть литургии — *синаксис* (собрание), и мы движемся к евхаристическому жертвоприношению. О жертвенном характере Евхаристии написано немало, но многое по-прежнему остается неясным. И, быть может, здесь будет уместен самый простой литургической подход.

Во-первых, мы приносим Богу самую простую нашу пищу: немного хлеба и немного вина. Восточная Церковь, как вы, вероятно, знаете, использует для своих *просфор* квасной хлеб, поэтому у нас и в самом деле что едят дома, то и приносят Богу в жертву. И добросовестное изучение богослужения и Библии показывает, что это приношение пищи означает прежде всего *принесение нами себя самих*. Пища — не только символ жизни, но, составляя условие жизни, будучи тем, что превращается в наше тело, *есть* жизнь и, следовательно, наша жизнь, мы сами. Поэтому первое и действительное жертвоприношение есть принесение Церковью в жертву себя самой. Но (и это «но» крайне важно) это *жертва во Христе*. Это не новая жертва, ибо это жертва Церкви, Церковь же есть Тело Христово. С первого момента литургии Христос не только *Приемлющий* жертву, но, по слову литургической молитвы, также и *Приносящий* ее. Все наши жертвы — а христианин по самой природе своей есть живая жертва Богу — сходятся в одной и единственной жертве, полной и совершенной: жертве человечества Христова, которую Он принес Богу и в которую мы оказываемся включены как члены Церкви.

Мы приносим эту жертву не как необходимую Богу, но потому что жертва Христова есть сущность и условие нашего бытия в Нем. Размышляя об этой жертве, православное богословие акцентирует в ней скорее любовь, нежели расплату или искупление. Быть жертвенным Существом принадлежит самой сущности Сына Божия еще до воплощения и искупления. Ибо *жертва*, прежде чем стать жертвой за что-нибудь, есть естественное и необходимое выражение любви. Вся жизнь Христова есть жертва, потому что она — совершенная жизнь, состоящая из любви и только из любви. И поскольку Он отдает нам собственную Свою жизнь (Христос в нас, мы во Христе), наша жизнь также есть жертва. Наша жертва в Нем, Его жертва — в нас. Еще раз повторю: это — жертва реальная, не символическая, но не новая жертва, а всегда та же — та, которую Он принес за нас, та, в которой воспринял нас. Будучи Телом Христовым, Церковь сама есть жертвенное существо, ибо знает, что сущность человеческой жизни — как явленной в Его Человечестве — в том, чтобы *идти к Богу*. И это движение к Богу определяет собой движение жертвы. Все это выражено в Херувимской молитве: «Ты бо еси приносяй и приносимый, и приемляй и раздаваемый...».

Здесь происходит поразительное уподобление Христу. Мы приносим *нашу* жертву Богу Отцу и при этом не можем принести ничего, кроме Самого Христа, ибо Он наша жизнь и приношение. Принося в жертву нашу жизнь, мы приносим Его. Наша Евхаристия — это Его Евхаристия, и Он также *есть* наша Евхаристия.

После Символа веры и целования любви («Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы» и проч.) мы готовы к великой евхаристической молитве, молитве благодарения, которая с незапамятных времен составляет самое существо всей Евхаристии. Евхаристия означает «благодарение». Но как благодарение связано с преложением Даров? На этот вопрос богословские теории удовлетворительного ответа не дают. Под их влиянием благодарственный элемент евхаристической молитвы получил название *praefatio* — «предисловие». Предисловие обычно — не самое главное в книге. Не читаем ли мы иногда предисловие после самой книги? В Евхаристии же именно «предисловие» определяет все остальное, включая освящение и преложение Даров; и мы понимаем, почему благодарение — *единственный* путь к такому преображению, и уясняем отсюда весь смысл Евхаристии.

На протяжении веков основное ударение падало на «нощь, в нюже предаяшеся»[6], на кровавый аспект Христовой жертвы. Но в литургическом Предании, которое не смогла разрушить никакая теория Таинств, молитва открывается торжественным благодарением. И Христос тоже начал свое жертвоприношение с благодарения: «И благодарив, преломил... и подал им» (Лк. 22:19). Причина здесь — быть может, и забытая — проста. Евхаристия, благодарение, есть состояние безгрешного человека, состояние райское. Прежде греха человеческая жизнь была евхаристической, ибо «евхаристия» — единственное отношение между Богом и человеком, которое выходит за пределы и преобразует тварное состояние человека, которое есть состояние всецелой, абсолютной зависимости. Зависимость же есть рабство. Но когда зависимость принимается и переживается как «евхаристия», то есть как любовь, благодарение, поклонение, она перестает быть зависимостью; теперь она — отношение свободы, состояние, в котором Бог — *содержание* жизни. Евхаристия, таким образом, уникальное состояние безгрешности; Адам и Ева имели его, и оно-то и было образом Божиим в них.

А потом человек это состояние утратил. Есть много теорий, чем был первородный грех, но с точки зрения литургического богословия можно сказать, что первородный грех был утратой евхаристического состояния, утратой истинной жизни, каковая есть жизнь евхаристическая, утратой жизни в любви и богообщении. Ветхий Завет запечатлел бесконечные усилия заново обрести «евхаристию», но этого нельзя было достичь, ибо «евхаристия» есть состояние, отношение и действие безгрешного человека, в ком жизнь, смысл жизни и полнота жизни суть одно и то же. Переживанием жизни, которое человек утратил, было евхаристическое переживание. Но тогда и спасение не может быть ничем, кроме воссоздания жизни как «евхаристии». Она и воссоздана во Христе. Вся Его жизнь и Сам Он были совершенной Евхаристией, полным и совершенным приношением Богу. Так Евхаристия оказалась возвращена человеку.

---

[6] «ночь, в которую Ты Сам Себя предавал» (*церк.-сл.*). — *Прим. перев.*

Поэтому, когда священник возглашает: «Благодарим Господа», мы сознаем, что все движение, все путешествие было необходимо, ибо было обретением безгреховного состояния, которое делает Евхаристию возможным. И вот человек вновь стоит пред Богом, восставленный в прежней своей красоте, безгрешности, совершенстве как истинный образ любви Божией. Ему нечего просить, ибо он уже получил «благодать возблагодать»[7] и допущен в Царство. Что же еще остается?

Когда движение, путешествие достигает своей цели, и произнесены все молитвы, и воспомянуто все сущее, остается лишь одна, последняя реальность — Евхаристия. Вот почему все движение приходит к этому последнему и уникальному призыву: *Eucharistesomen* (Возблагодарим!).

Но мы знаем, что никто не может сказать это, никто не может предложить это, кроме Христа. Его единственная в своем роде Евхаристия и привела нас к этому моменту; мы оказались восприняты в Его Вознесение, Его *переход* к Отцу. Мы приносились в Нем (как жертва), и теперь осознаем, что содержание нашей Евхаристии — снова Христос, ибо нет ничего иного, что мы могли бы принести Богу. Это не новая Евхаристия. Мы восприняты в ту вечную Евхаристию, которую приносит Христос и в которой Он Сам — приношение. Он пребывает там, в Небесах, вечно. Он есть конец, *Эсхатон*, и наша Евхаристия таким образом не в прошлом, настоящем и будущем. Она — *эсхатон* во Христе прославленном.

Теперь мы в состоянии уяснить соотношение Евхаристии и преложения Даров. Мы можем сказать: то, что «происходит» с «веществом» хлеба и вина, происходит как раз вследствие нашего пребывания в Евхаристии, в *эсхатоне*. Это происходит потому, что мы пребываем в *эоне*, где преображение — не простое «чудо», но в некотором смысле естественное следствие нашего вознесения в него. Пища (жизнь!), которую Бог даровал нам, есть опять-таки Он Сам.

Санктус[8] есть выражение этого исполнения евхаристического путешествия, нашего достижения Царства и восприятия в него. Мы воспеваем эту ангельскую песнь, потому что во Христе вошли в Небеса. И, войдя туда, предлагаем Христа как нашу Евхаристию, ибо «по природе» своей не имеем доступа к Небу, и лишь в Нем доступ этот становится возможным. Отсюда — *Anamnesis*[9], приведение на память того, как все совершалось, всего домостроительства спасения. Вот что «воспоминаем» мы на Небесах, у Престола Божия, ибо нет ничего иного, что человек мог бы вспомнить и предложить.

И вот в этом воспоминании мы достигаем той самой ночи, той самой Вечери и повторяем слова, какие Он произнес тогда: «Приимите, ядите ... Пийте ... Сие творите...». Достигнув этого момента, движение Евхаристии обращается вспять. Доселе мы возносились, восходили, шествовали к Богу. Но теперь Он опять приходит к нам, как в раю, дабы напитать нас новой жизнью нового *эона*, исполнить свою причастность нам. Этот момент возвращения есть освящение, преложение. Это знамение того, что наше приношение принято, что наша Евхаристия исполнилась, что мы вошли в вечную Евхаристию Иисуса Христа.

---

[7] благодать на благодать (*церк.-сл.*). — *Прим. перев.*

[8] Святой (*лат.*); *здесь* ангельское славословие «Свят, свят, свят Господь Саваоф». — *Прим. перев.*

[9] Воспоминание (*греч.*). — *Прим. перев.*

Православная Церковь всегда утверждала необходимость *эпиклезы* — призывания Святого Духа для освящения, то есть преложения (преображения) хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Это утверждение остается предметом жарких споров — и исторических, и богословских. Но необходимо возвыситься над чисто исторической или чисто схоластической аргументацией и раскрыть подлинное значение Святого Духа в Евхаристии. Его пришествие, Его действие всегда означало исполнение *эсхатона*, наступление нового *эона*, последнего Дня. И в Евхаристии, которая есть Таинство Церкви, *эпиклеза* означает, что последнее преображение становится возможным лишь потому, что мы вошли в Небеса, пребываем в *эсхатоне*, в дне Пятидесятницы, который есть день после и вне седьмого дня — день, что выше времени, День Духа.

Последнее действие Евхаристии есть участие в эсхатологической Трапезе Царства — причащение. Громадная важность его должным образом подчеркивалась литургическим движением. Но я хочу еще раз указать на его смысл, а именно на нашу причастность миру грядущему. Это есть наше общение в Духе — иными словами, в *эоне* Царства.

Далее священник произносит: «С миром изыдем». Это не означает, конечно же, что мы, исполнив свой религиозный долг, можем пойти домой и попросту «расслабиться». Как можно *вернуться* из Царства? Однако мы получаем повеление вернуться, и слова эти следует понимать именно как повеление. Это придает Евхаристии последнее ее измерение — измерение *миссии*. Сперва мы получили повеление покинуть мир и забыть его: «Всякое ныне житейское отложим попечение». И все это было залогом вознесения в присутствие Христово, нашего общения в Духе. Но теперь, когда мы «видели истинный свет и приняли Духа с небес», когда мы вполне исполнили Церковь как бытие не от мира сего, мы посылаемся в мир, и эсхатологическое Таинство становится непременным условием нашей деятельности и нашей жизни в нем. Ибо Таинство это дало нам силу свидетельствовать о Царстве и жизни вечной. «Мы видели, мы осязали, мы были там...». И, следовательно, способны быть ответственными христианами, ибо можем теперь соотносить все с тем, что произошло с нами, — с евхаристическим восхождением на гору Фаворскую. Ибо здесь обрели мы «руководящий принцип» нашего христианского действия в мире. Преображая Церковь в то, что она есть, Евхаристия дает ей силу быть подлинным средоточием и сердцем ее *миссии* в «мире сем».

Итак, Евхаристия есть Таинство Церкви, всякий раз заново преображающее нас в *membra Christi*[10]. Она есть, далее, Таинство истинной Жертвы, в котором наша жертва становится жертвой Христовой. И, наконец, она есть Таинство *Парусии* — пришествия и присутствия Христова и Его Царства. Вот три аспекта Евхаристии, которые всегда должны рассматриваться вкупе, и одна из главных задач Движения за литургическое обновление — заново обрести эсхатологическое измерение литургии. Подлинная жизнь Церкви открывается и исполняется каждое воскресенье. Мы соделываемся причастниками *эсхатона* и можем свидетельствовать о нем в нашей жизни в мире сем. Если мы понимаем это, Движение за литургическое обновление обретает истинную целеустремленность.

---

[10] члены Христовы (*лат.*). — *Прим. перев.*

БОГОСЛОВИЕ И ЕВХАРИСТИЯ*

1

Нынешнее состояние православного богословия можно охарактеризовать двумя словами: *сумятица* и *пробуждение*. Под «сумятицей» я понимаю очевидное отсутствие единства: единства богословского языка и метода, единомыслия по поводу существа вопросов и путей их решения. Наше богословие развивается во множестве богословских «ключей» и в русле взаимоисключающих интеллектуальных традиций. Однако сумятица эта может оказаться и знамением пробуждения, нового поиска подлинно православной богословской перспективы.

Эта ситуация совсем не случайна, ибо судьба православного богословия была трагической. С одной стороны, после падения Византии и пресечения живого и созидательного святоотеческого Предания наше богословие претерпевало продолжительный «западный плен», который глубоко затемнил и даже исказил наше богословское сознание. С другой стороны, тот же послеотеческий период был временем, когда место и функция богословия в жизни Церкви радикально изменились. Бывшее некогда заботой — и функцией — всей Церкви, оно сделалось заботой одной лишь «школы» и потому перестало быть объектом живого интереса и внимания, без которых немыслимо богословское творчество.

В наши дни ситуация меняется. Церковные споры и разделения, новая «экуменическая» встреча с христианским Западом, а более всего — настойчивый вызов современного мира опять ставят богословие во главу угла, возвращая ему значение, какого оно не имело на протяжении многих веков. Отсюда и сумятица, и пробуждение, неизбежное столкновение идей, множественность подходов, острота методологических проблем, переоценка источников и авторитетов. Освободившись от официального «конформизма», в свое время навязанного ему внебогословскими факторами, православное богословие еще не обрело реального единства. Но ему необходимо его обрести. Нынешний богословский плюрализм, как бы он ни был объясним и даже полезен, не может продолжаться вечно. Нам же следует стремиться к *синтезу*, то есть сопряжению всех более или менее «частных» богословий в согласованное целое. Ибо православное богословие по природе есть *кафолическое выражение веры Церкви*, и Церковь не знает никакого иного богословия и не имеет в нем нужды.

---

* Первоначально опубликовано в St. Vladimir's Seminary Quarterly, 5, 1961, pp. 10–23. По-русски в сборнике: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

2

Но *синтез* означает здесь нечто иное, чем формальное «согласие» касательно источников, какие следует цитировать, и формулировок, какие следует употреблять как несомненно православные. Доколе существуют богословы (и не только в качестве компиляторов и толкователей древних текстов), богословие останется симфонией, а не унисоном. Мы же подразумеваем внутреннее преображение самого богословского сознания — преображение, основанное на новом, а быть может, и очень старом отношении между богословием и Церковью. И самая первая наша обязанность — признать, что богословие много веков было *отчуждено* от Церкви и что отчуждение это имело трагические последствия и для богословия, и для Церкви. Оно превратило богословие в обычную интеллектуальную деятельность, распадающуюся на десятки «дисциплин» без всякого соответствия друг другу и практического приложения к реальным нуждам Церкви.

Богословие перестало быть ответом Церкви на ее же собственные вопросы и, не будучи таким ответом, перестало быть и вопросом, адресованным Церкви. Сегодня оно составляет в Церкви самодостаточный мир, практически изолированный от ее жизни. Этот мир существует в себе и сам по себе, в покойных академических кабинетах, защищенный от мирских вторжений и любопытства своим профессиональным жаргоном. Богословы уклоняются от обсуждения тривиальностей церковной жизни и даже не помышляют о каком-то влиянии на нее. В свою очередь и Церковь — епископат, священство и миряне — проявляют крайнее безразличие к писаниям богословов, даже когда и не относятся к ним с откровенной подозрительностью. При таком положении дел немудрено, что богословие, не встречающее интереса со стороны Церкви, стиснутое узкими границами профессионально-клерикальной «школы», руководствуется в своей внутренней жизни не опытом, нуждами или проблемами Церкви, а индивидуальными интересами отдельных богословов. Либеральное или консервативное, «неопатристическое» или «неомистическое», историческое или антиисторическое, «экуменическое» или антизападническое (а в настоящее время все эти разновидности сосуществуют), богословие просто не способно достичь никого, кроме профессионалов, возбуждая лишь эзотерические дискуссии в академической периодике.

Но эта самоизоляция и это самоотчуждение богословия — трагедия равным образом и всей Церкви. Ибо хотя церковные руководители и народ могут не сознавать это и думать (как зачастую и происходит), что все трудности и проблемы решаются улучшением управления и простыми отсылками к прошлому, Церковь *нуждается* в богословии. Жизненно важная и главная функция богословия в том, чтобы постоянно относить эмпирическую жизнь Церкви к самым истокам ее веры и жизни, к живой и жизнеподательной Истине, и оценивать и судить в свете этой Истины все «эмпирическое». В идеале богословие есть *совесть Церкви*, ее очистительная самокритика, ее постоянная соотнесенность с высшими целями своего бытия. Лишенная богословия, его свидетельства и суда, Церковь всегда стоит перед опасностью забыть или неверно истолковать собственное Предание, смешать существенное с второстепенным, абсолютизировать случайное, утратить перспективу своей жиз-

ни. Она делается рабыней своих «эмпирических» нужд и прагматического духа «мира сего», который извращает и затемняет абсолютные требования Истины.

Итак, если богословие нуждается в Церкви как в своей естественной точке отсчета, как в источнике и цели самого своего существования, и если Церковь нуждается в богословии как в своей совести, то как им заново соединиться, преодолеть обоюдное отчуждение и восстановить ту органичную взаимосвязь, образцом которого и по сей день остается святоотеческая эпоха? Вот вопрос, на который православное богословие должно ответить, чтобы преодолеть свой внутренний хаос и немощь, свое паразитическое существование в Церкви, которая платит ему полным пренебрежением.

Как и где должно состояться это воссоединение? Наш ответ: *через* Евхаристию и *в* Евхаристии, осмысленной и пережитой как Таинство Церкви, как акт, который всегда делает Церковь тем, что она есть, — Народом Божиим, Храмом Духа Святого, Телом Христовым, даром и явлением новой жизни нового века. Здесь, и только здесь, в уникальном средоточии всей христианской жизни и опыта богословие может заново обрести свой источник молодости, возродиться как живой завет живой Церкви, ее вера, любовь и надежда.

Отлично понимаю, что это утверждение легко может быть воспринято в превратном смысле. Одни увидят в нем неоправданную редукцию богословия к «литургике», то есть излишнее сужение собственно богословской сферы, где Евхаристия воспринимается просто как одно из Таинств, как один «объект» из многих. Другие поймут его как благочестивое приглашение самим богословам сделаться более «литургическими», более «евхаристическими»... При нынешнем состоянии богословия такое превратное понимание было бы почти естественно. Между тем, здесь подразумевается не редукция богословия к благочестию — будь то богословское благочестие или благочестие богословов. И хотя всестороннее обоснование данного нами ответа выходит за рамки небольшой статьи, смею надеяться, что эти краткие заметки подготовят почву для более конструктивной дискуссии.

3

В официальном, послеотеческом и «озападненном», школьном богословии Евхаристия трактуется просто как одно из Таинств. Экклезиология отводит ей роль «средства подачи благодати» — одного из многих. Какой бы центральной и главной в жизни Церкви она ни была, Евхаристия *институционально* отлична от Церкви. Возможной, действительной и действенной делает Евхаристию особая сила — благодать, данная Церкви, но эта благодатная сила «предваряет» Евхаристию и практически не зависит от нее. Таким образом, Церковь мыслится и определяется здесь как учреждение, наделенное Божественной властью — властью учить, руководить, освящать; как структура для сообщения благодати; но «власть», которой она наделена, происходит не от Евхаристии. Последняя есть плод, итог, а не источник Церкви. Так же точно и Церковь, будучи причиной своих Таинств, отнюдь не мыслится их целью и назначением. Для официального богословия цель и назначение Таинств составляет не исполнение или созидание Церкви, но всегда удовлетворение нужд индивида.

Этот тип богословия, хотя и подчиняет Евхаристию (как и другие Таинства) Церкви и делает Церковь институцией, отличной и независимой от Таинств, легко уживается (если не порождает его) с тем специфическим благочестием, для которого Церковь тождественна «культу», или богослужению. В соответствии с общепринятым взглядом («общепринятым» и среди громадного большинства духовенства) Церковь есть прежде всего «культовая» или «литургическая» институция, а все ее действия — явным или подразумеваемым образом — направлены на ее литургические нужды: храмостроение, материальное обеспечение причта и хоров, приобретение необходимой утвари, ладана и т.д., и т.п. Даже преподаваемое верующим учение — кроме весьма туманных и расплывчатых этических норм, в целом идентичных гуманистической этике секулярного общества, — по преимуществу состоит из всякого рода литургических предписаний и обязательств. Институциональный приоритет Церкви над ее Таинствами не подвергается здесь ни малейшему сомнению; сама же Церковь предстает учреждением, существующим для удовлетворения «религиозных нужд» его членов. А поскольку наиболее очевидная и ближайшая из такого рода нужд — богослужение во всех его формах, вполне естественным представляется осмысление и восприятие Церкви как существующей в первую очередь *для* богослужения.

Будучи «институцией» с точки зрения богословия и «культом» с точки зрения благочестия, Церковь ни там ни здесь не есть *общество*. В самом деле, хотя классически-катехизическое определение Церкви как «общества» никогда официально не пересматривалось и не отвергалось, Церковь-общество попросту не обнаруживает себя вне общего посещения богослужения. Но переживание богослужения давным-давно уже перестало быть переживанием соборного литургического акта. Теперь это — акт индивидуальный, собрание индивидов, приходящих в храм и присутствующих за богослужением для того, чтобы в индивидуальном порядке удовлетворить свои индивидуальные духовные нужды, а не для *исполнения* и *составления* Церкви. И самое красноречивое подтверждение тому — полный распад Причащения как соборного акта. Если древняя Церковь видела свое реальное исполнение как общение в едином Теле («Нас же всех, от единаго Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу...» — *молитва на Литургии св. Василия Великого*), то сегодня мы усматриваем в Причащении самый индивидуальный и приватный из всех религиозных актов, всецело зависящий от личного желания, благочестия и подготовки. Точно так же и проповедь, хотя и адресованная собранию, фактически превратилась в частное «назидание», которое направлено не на *созидание* Церкви, а на индивидов с их личными нуждами и обязанностями. Ее тема — не Церковь, а отдельный христианин.

4

Верно, что вышеописанные богословие и благочестие неоднократно (по крайней мере на богословском уровне) подвергались критике и порицанию как односторонние и ущербные. Что-что, а социальный и социально ориентированный «этос» наших дней неминуемо должен был вызвать реакцию против экклезиоло-

гии, в которой институционный абсолютизм сочетается с духовным индивидуализмом, а «объективность» Церкви — с поразительно «субъективной» религиозной жизнью. Отсюда новый интерес к статусу и природе лаического элемента общины, к соборным аспектам богослужения; отсюда и новые поиски более полного определения Церкви, исследование новозаветных понятий *тело*, *народ* и пр.; отсюда же и упор на «участии» в Движении за литургическое обновление. И это, несомненно, положительная и многообещающая реакция.

Но одна крайность легко переходит в другую, и как раз с такой опасностью мы и сталкиваемся сегодня. Она вытекает, как ни парадоксально, из самого источника нашего экклезиологического возрождения — из открытия «общественного» и «органичного» как сущностных измерений Церкви. Если раньше Церковь отождествлялась почти исключительно с иерархией и институцией, то теперь видна тенденция к исключительному отождествлению ее с «организмом». Нам говорят, что Отцы не оставили точного определения *природы*, или *сущности*, Церкви. В результате богословы реконструируют то, что представляется им святоотеческой экклезиологией, слишком часто не замечая, что такая чрезмерно «органичная» экклезиология отражает скорее некоторые современные философские и социологические доктрины, нежели опыт ранней Церкви. «Церковь есть общество; это общество есть организм; этот организм есть Тело Христово». Такой ряд прямых отождествлений, типичный для общего направления нынешней экклезиологии, придает идее «организма» чисто биологическое значение. Это, в свою очередь, делает Церковь *субстанциальным Существом*, чье «органическое единство» и «органическая жизнь» заслоняют личностный, духовный и динамический аспекты единства и жизни. Единство уже не мыслится преимущественно как соединение многих, исполняющее себя в единстве, *становящееся* единством; это реальность, в которой «участвуют», и категория «участия» почти не оставляет места для становления и исполнения. Церковь есть уже данная, существующая реальность — организм, чья жизнь передается и сообщается его членам через Таинства, каковые Таинства (в особенности же Евхаристия) суть «средства» этого сообщения и этого участия.

Но такое начало — определение Церкви в понятиях «организма» — вряд ли можно считать экклезиологически удачным приступом к делу. Возможно, отсутствие подобного определения у Отцов не было случайным. Гораздо вероятнее, что оно открывает нам такое восприятие Церкви, какое мы не можем пока в полной мере уразуметь. Церковь в видении Отцов — прежде всего дар новой жизни, но это жизнь *не Церкви*, а жизнь Христа в нас, наша жизнь в Нем. Ибо Церковь не есть «существо» в том смысле, в каком могут быть названы «существом» Бог или человек («ипостазированные естества», если воспользоваться древней терминологией); она не есть новое «естество», добавленное к существующим естествам Бога и человека; она не есть «субстанция». Прилагаемое к ней определение *новая* — новая жизнь, новая тварь — подразумевает не онтологическую новизну, не возникновение «существа», которого не было прежде, но искупленное, обновленное и преображенное отношение между единственно «субстанциальными» существами — Богом и Его созданием. И как раз потому, что Церковь не имеет собственной «ипостаси», или «личности», иной, чем ипостась Христа и ипостаси составляю-

щих ее людей, нет у нее и собственного естества, ибо она — новая жизнь «ветхого» естества, искупленного и преображенного Христом. В Нем человек, а через человека и все «естество» обретают свою настоящую жизнь и становятся новой тварью, новым существом, Телом Христовым. Поэтому православная иконографическая традиция не знает иконы Церкви. Всякая икона непременно подразумевает «ипостазированное естество», реальность субстанциального и личного «бытия», и в этом смысле Церковь не есть «бытие». С другой стороны, любая икона — Спасителя, Богоматери, святого — всегда и по преимуществу есть икона Церкви, ибо являет и открывает собой новую жизнь существа, реальность его преображения, его перехода в «новый эон» Духа Святого, что и есть истинное явление и действие Церкви. Вот почему применение понятий «организма» и «тела» может быть глубоко ошибочным, если в определении Церкви они предваряют и обосновывают собой — *жизнь*. Церковь дает нам новую жизнь не потому, что она «организм», но потому, что эта новая жизнь сама *дана* в ней, а лучше сказать — Церковь, как новая жизнь, *соделывает* нас организмом, преображает нас в Тело Христово, являет нас как *новое бытие*.

Мы видим теперь, что экклезиологическое уравнение «институция — общество — организм — Тело Христово» требует определения. Буквальное отнесение «Тела Христова» как термина Писания и Предания к Церкви-институции или Церкви-обществу было бы громадной ошибкой. И как «институция», и как «общество» (то есть как видимая, воинствующая, иерархическая) Церковь сама по себе не есть новая жизнь, новое бытие и новый эон, но принадлежит структуре и реальности истории спасения, а значит — «миру сему». Но подобно тому, как Церковь Ветхого Завета, ветхого Израиля, существовала как *переход* к Новому Завету и была *учреждена*, чтобы приготовить «путь Господу», Церковь как *институция* существует, дабы являть — в «мире сем» — *мир грядущий*, Царство Божие, исполненное и открывшееся во Христе. Она есть *переход* «ветхого» в «новое». Но искуплению, обновлению и преображению через нее подлежит не «Церковь», а сама ветхая жизнь, ветхий Адам и вся тварь. И Церковь есть этот «переход» именно потому, что как институция она — «кость от кости и плоть от плоти» мира сего, предстательствует за всю тварь, поистине представляет ее, приемлет на себя всю ее жизнь и предлагает эту жизнь — во Христе — Богу. Она и впрямь *учреждена* для мира, а не как отдельное «религиозное» учреждение для обслуживания специфически религиозных нужд человека. Она представляет — «делает реально присутствующим» — весь человеческий род, ибо человечество и вся тварь с самого начала призваны быть храмом Духа Святого и сосудом Божественной жизни. Церковь поэтому есть воссоздание Богом и приятие человечеством изначального и вечного предназначения всей твари. Она — и присутствие Божественного действия, которое воссоздает человека, и послушание человека, который приемлет это действие. И лишь тогда, когда Церковь осуществляет и исполняет себя как *переход* — иными словами, перерастает самое себя как «институцию» и «общество» и соделывается воистину новой жизнью новой твари, она *есть* Тело Христово. Как институция Церковь есть Таинство *в мире сем* Тела Христова, Царствия Божия и мира грядущего.

Таким образом мы заново обретаем *эсхатологическое* измерение Церкви. Тело Христово не может быть и никогда не было «от мира сего». «Мир сей» осудил на смерть Христа, носителя новой жизни, и, совершив это, осудил на смерть и самого себя. Воссиявшая из гроба новая жизнь — это жизнь «нового эона», который, по отношению к веку нынешнему, все еще *грядет*. Сошествие Духа Святого в день Пятидесятницы, полагая начало «новому эону», возвестило и *конец* «мира сего», потому что нельзя стать причастником новой жизни, не умерев в крещении, нельзя иметь Христа своей *Жизнью*, не умерев и не умирая постоянно «миру сему» («...ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге...» — Кол. 3:3). Но тогда и ничто «от мира сего» — ни институция, ни общество, ни «Церковь» — не может быть тождественно новому *эону,* новому бытию. Самая совершенная христианская община, даже затворившая все входы внешнему злу, — будучи только общиной, сообществом людей, — все еще «от мира сего», все еще живет его жизнью, зависит от него. Лишь через *переход* в новый *эон*, через предвосхищение — в вере, надежде и любви — мира грядущего, эта община может стать и на деле явить себя Телом Христовым. Тело Христово никогда не может быть «частью» этого мира, ибо Христос вознесся на Небо и Царство Его — Царство Небесное...

5

Теперь мы можем вернуться к Евхаристии, поскольку она и есть тот самый *акт перехода*, в котором Церковь исполняет себя как новую тварь, а значит, и Таинство Церкви. В Евхаристии Церковь преодолевает измерения «институции» и становится Телом Христовым. Это — *eschaton* Церкви, явление ее как мира грядущего.

Мы уже говорили, что если «озападненное» богословие подчиняет Евхаристию (как «следствие») Церкви (как «причине»), то традиционное православное благочестие воспринимает Церковь как «литургическую институцию», как «культ». Но если наши предыдущие экклезиологические рассуждения хотя бы отчасти справедливы, то члены отношения *Церковь — богослужение*, точнее *Церковь — Евхаристия*, должны поменяться местами. Не Церковь существует для богослужения (или «порождает» его), но Евхаристия в самом реальном смысле «порождает» Церковь, делает ее тем, что она есть.

Мы знаем, что греческое слово *leitourgia* не имело первоначально никакого отношения к культу и означало общественную обязанность или служение в интересах и для блага общины. В Септуагинте оно, естественно, приобрело религиозное, хотя еще не обязательно «литургическое» значение. Предполагаемая им идея служения связывается здесь с историей избранного народа, чьей особой *leitourgia* было осуществление Божия замысла в истории, приуготовление «пути Господня». То же значение запечатлено и в раннехристианском употреблении термина. То обстоятельство, что Церковь в конце концов применила его к своему культу и преимущественно к Евхаристии, указывает на ее особое, в полном смысле слова «революционное» осмысление богослужения. Но если христианское богослужение есть *leitourgia*, его нельзя просто свести к «культовым» категориям, равно как и выразить в них. Древний мир знал великое множество культовых религий, или

«культов», единственным реальным содержанием или самоцелью которых были богослужебные, или культовые, действия. Христианский же культ есть *leitourgia*, и это означает, что он по самой сути своей *функционален* и направлен к цели, стоящей за пределами культа как такового. И цель эта — именно *Церковь* как явление и присутствие «нового эона», *Царствия Божия*. В этом смысле Церковь, действительно, *литургическая институция*, то есть учреждение, чья *leitourgia* — исполнять себя как Тело Христово и как новую тварь. Поэтому христианский культ — радикально новый культ, не имевший прецедентов ни в Ветхом Завете, ни в язычестве, и ущербность определенного рода богословия и определенного рода литургического благочестия в том, что они не только упускают из виду принципиальную новизну христианской *leitourgia,* но и по-прежнему определяют и воспринимают ее в старых культовых категориях.

Таков уж изъян нынешней нашей экклезиологии, что утверждение уникальности Евхаристии как *Таинства Церкви* немедленно ставит вопрос о ее отношении к другим Таинствам, которые школьное богословие понимало как самостоятельные друг от друга и практически независимые «средства подачи благодати». Пренебрежение живым Преданием Церкви нигде не проявилось с такой силой, как в послеотеческом богословии Таинств. Оно начинает с общей теории Таинств, «прилагая» ее затем к каждому отдельному Таинству. В Предании же все ровно наоборот: оно начинает с конкретных литургических актов, которые не только органически взаимосвязаны, но и непременно *соотносятся* с Евхаристией как их исполнением — с тем, что воистину есть «Таинство Таинств». То, что рукоположение, например, должно совершаться за Божественной Литургией, равно как и то, что посвящение в каждую степень священства связано с особыми моментами евхаристического богослужения, для догматиста — второстепенная литургическая деталь, не оказывающая никакого реального влияния на «суть» Таинства. Но в живом Предании это отношение имеет первостепенную важность и раскрывает «природу священнослужения» несравненно лучше бесчисленных схоластических сочинений на данную тему. Итак, между Евхаристией и каждым Таинством имеется органичная связь. Ибо все Таинства, кроме Евхаристии, обращены к отдельным членам Церкви и цель их — *включать* индивида — его жизнь, его особую *leitourgia*, или призвание, — в Церковь. Но Церковь исполняется в Евхаристии, и потому именно в Евхаристии каждое Таинство обретает свою естественную законченность, свое исполнение.

Богословие школьных учебников делает упор на сакраментальной власти Церкви — иными словами, на Церкви как «раздаятельнице благодати», но совершенно не видит в ней цель и исполнение Таинств, ибо благодать — это другое имя Церкви в состоянии исполнения как явления эона Духа Святого. В такой измененной трактовке Таинства превращаются в частные требы для отдельных христиан, направленные на личное освящение последних, но не на созидание Церкви. Таинство покаяния, например, всегда бывшее актом примирения *с* Церковью, воспринимается сегодня всего лишь как «власть разрешать грехи». Таинство брака, не имевшее поначалу даже своего особого «чина» и совершавшееся через участие брачующихся в Евхаристии, не рассматривается более как *переход* (и, следо-

вательно, преображение) «натурального» брака в церковное измерение («Тайна сия велика; я говорю по отношению к Христу и к Церкви» — Еф. 5:32), но определяется как «благословение» мужу и жене, как христианская «санкция» супружеских отношений. Евхаристическую Чашу в нем заменила чаша простого вина, «символизирующая» общую жизнь. Примеры такого рода могут быть значительно умножены. Но ни деформация богословия, ни выросшее из этой деформации благочестие не могут до конца затемнить и извратить основоположную и органическую связь всех Таинств с Евхаристией — Таинством Таинств и потому воистину *Таинством Церкви*.

6

Забыв об экклезиологическом и эсхатологическом значении Евхаристии, сведя ее к одному из многих «средств подачи благодати», наше школьное богословие поневоле ограничило богословское изучение Евхаристии двумя проблемами: преложения хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы и причащения. Применительно к Евхаристии термин «Таинство» стал означать либо один, либо оба этих акта, что явно допускало раздельное их рассмотрение. В рамках такого богословия Церковь мыслится преимущественно как «власть» — «власть» совершать преложение, «власть» причащать. Священник есть служитель («совершитель») Таинства, причастные хлеб и вино — «вещество» Таинства, причастник — «получатель» Таинства. Но причащение давно уже перестало восприниматься как самоочевидное исполнение Таинства: в девяноста случаях из ста наше евхаристическое богослужение совершается без причастников; возникло новое и фактически независимое богословие Евхаристии как жертвы, которая важна и действительна *per se*[1], независимо от присутствия и участия церковного народа. И в конце концов, поскольку богословие, сосредоточив свое внимание на двух вышеозначенных аспектах Евхаристии, мало-помалу зачислило все остальные элементы евхаристического богослужения в категорию «второстепенных» обрядов, открылся путь к их истолкованию в духе *литургического символизма*. В результате уже со времен Кавасилы Евхаристия стала пониматься и толковаться как символическое изображение жизни Христа, служащее как бы рамой для «двойного» Таинства пресуществления и причащения, но несущественное для его «действительности» и «действенности».

Но с точки зрения Предания сакраментальный характер Евхаристии нельзя произвольно свести к одному акту, одному моменту богослужения. У нас есть *ordo*, чинопоследование, в котором все части и все элементы существенны и органически взаимосвязаны в единую сакраментальную структуру. Другими словами, Евхаристия есть *Таинство* от начала и до конца, и только вся литургия «делает возможным» его исполнение или совершение. Богослужение здесь не противополагается Таинству, как «символизм» «реализму», но сама поистине *есть* Таинство: единый, органичный, последовательный переход, где каждый шаг подготавливает и «делает возможным» следующий.

---

[1] сама по себе (*лат.*). — *Прим. перев.*

Ибо Евхаристия есть, как мы сказали, *переход*, путь, возводящий Церковь к «Небесам», к ее исполнению как Царствия Божия. И реальностью этого перехода Церкви в ее *eschaton* обусловлено преображение нашего приношения — хлеба и вина — в новую пищу новой твари, нашей трапезы — в мессианскую Трапезу и *Koinonia*[2] Духа Святого. Вот почему, например, собрание христиан в День Господень, их зримое единство, «запечатленное» предстоятелем (*«ecclesia in episcopo et episcopus in ecclesia*[3]), есть в самом деле начало Таинства, «собирание *в* Церковь». И *Малый вход* — не «символическое» изображение выхода Христа на проповедь, а реальный *вход* — начало восхождения Церкви к Престолу Божию, которое открыто для нас, начато вознесением Человечества Христова. И *Приношение* — торжественное перенесение хлеба и вина на престол — не «символ» погребения Христа (или Его входа в Иерусалим), но реальная жертва: *перенесение* нашей жизни, наших тел и всего «вещества» всей твари в горнее, включение их в единую и всеобъемлющую жертву жертв, жертву Христову. *Prosphora* (приношение) делает возможной *анафору* — возношение Церкви, ее эсхатологическое исполнение в Евхаристии. Ибо *Евхаристия* — благодарение — и есть само содержание искупленной жизни, сама *реальность* Царства как «радости и мира в Духе Святом», завершение и исполнение нашего горнего восхождения.

Вот почему Евхаристия *есть* пресуществление; вот почему и молитва пресуществления, и сами Святые Дары называются у Отцов *Евхаристией*. Православное понимание *эпиклезы* — в конечном счете не что иное как утверждение, что пресуществление, то есть преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, происходит в «новом *эоне*» Духа Святого. Наша земная пища *соделывается* Его Телом и Кровью как приносимая, приемлемая и возносимая в «век грядущий», туда, где Христос — воистину сама Жизнь, сама Пища всякой жизни, а Церковь — «Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:23). Это там наконец-то приобщаемся мы пищи бессмертия, становимся участниками мессианской вечери, Новой Пасхи; это оттуда, видевше свет истинный и восприяв Духа Небесного, возвращаемся мы в «мир сей» («С миром изыдем...») как свидетели Царства «грядущего». Таково Таинство Царствия — *leitourgia*, которая вечно преображает Церковь в то, что она есть, соделывает ее Телом Христовым и храмом Духа Святого.

7

Читателю может показаться, что автор забыл о главной теме статьи: богословие в его отношении к Церкви. Но все вышесказанное было необходимой преамбулой, и только теперь, когда определены точки отсчета, можно хотя бы в общих чертах объяснить, что мы имели в виду, говоря о Евхаристии как источнике богословия и пути нового его воцерковления.

В последние годы мы неоднократно слышим, что православному богословию для преодоления его внутренней немощи и недостатков необходимо *вернуться к*

---

[2] Причастие (*греч.*). — *Прим. перев.*

[3] Церковь во епископе и епископ в Церкви (*лат.*), формула сщмч. Киприана Карфагенского (ок. 201–258). — *Прим. перев.*

Отцам. «Святоотеческое возрождение», «неопатристический синтез» — эти и подобные выражения неоднократно встречаются в современных богословских работах и, без сомнения, указывают на действительную и острую нужду. Разрыв с живой святоотеческой традицией и вправду оказался началом великой богословской трагедии Православия. Но что означает и как должен осуществиться этот «возврат»? Удовлетворительного ответа на эти вопросы пока не слышно. Означает ли он простое повторение сказанного Отцами — в предположении, что они сказали все мало-мальски существенное и нам остается лишь констатировать их согласие? Такое предположение, будь оно даже верно, никак не решит проблемы, которую мы обозначили выше как проблему современного богословского *отчуждения*. Ни рассчитанные на специалистов монографии по патрологии, ни широкое, общедоступное переиздание святоотеческих текстов сами по себе не могут дать живой и творческий ответ на действительные вопросы нашего времени и действительные нужды Церкви. Мы по-прежнему стоим перед задачей адекватного истолкования отеческой вести, ее «воскрешения» в сознании Церкви, или, иными словами, — перед задачей богословского «прорыва». Но нужно помнить: Церковь никогда не учила, что Отцы ответили на все вопросы, что их богословие — это «все» богословие и что современный богослов — лишь комментатор святоотеческих текстов. Превращение Отцов в чисто формальный и непогрешимый авторитет, а богословия — в «патристическую» схоластику означало бы измену самому духу святоотеческого богословия, навеки остающемуся поразительным примером духовной свободы и творчества. «Возврат к Отцам» означает прежде всего возврат к их духу, их тайному и таинственному вдохновению, делавшему их истинными свидетелями Церкви.

Мы по-настоящему вернемся к Отцам — а не только к их «текстам», — когда заново обретем и сделаем своим опытное переживание Церкви не только как «учреждения, доктрины или системы» (А.С. Хомяков), но как всеохватывающей, всеприемлющей и всепреображающей *жизни*, как перехода в реальность искупления и преображения. Средоточие этого переживания, как мы пытались показать, — в Евхаристии, Таинстве Церкви, истинном явлении и самооткровении Церкви. Евхаристия есть органичный источник и необходимая «точка отсчета» богословия, независимо от того, размышляет ли оно явно о ней или нет. Ибо богословие, коль скоро оно свидетельствует о вере и жизни Церкви, о Церкви как спасении и новой жизни во Христе, свидетельствует прежде всего о переживании Церкви явленной, сообщенной и актуализированной в Евхаристии. В Евхаристии Церковь перестает быть «учреждением, доктриной или системой» и становится Жизнью, Видением, Спасением; в Евхаристии исполняется Слово Божие, и человеческий разум делается способным выразить ум Христов. Вот почему здесь источник богословия как *слов о Боге*, то «событие», что преображает наше человеческое умозрение в весть Правды Божией.

8

Хотелось бы закончить двумя замечаниями, одно из которых касается насущных богословских «задач» нашего времени, а другое — общего духа православного богословия.

1) Прежде всего необходима полная ясность. «Евхаристическое обращение» богословия не означает навязывания богослову готовой программы, списка готовых тем и вопросов. Напротив, осмысленное должным образом, оно освобождает его от мертвящего авторитета псевдотрадиционных систем, вводит в прямой контакт со всей полнотой *реальности* — Богом, миром и человеком. «Дух дышит, где хочет...» (Ин. 3:8). Вначале следует, впрочем, рассмотреть один очень важный вопрос, требующий пристального внимания, ибо он как раз и составляет предпосылку самого «евхаристического обращения» богословия, — вопрос о необходимости заново богословски *обрести* саму Евхаристию. Именно здесь, как мы видели, официальное послеотеческое богословие претерпело самую глубокую и самую пагубную метаморфозу, уклонившись от живого Предания и «самоотчуждаясь» от опыта Церкви. Вот где необходимо осуждение и преодоление всякого рода ограниченности и дефектов. «Обретение» Евхаристии означает — что мы и пытались показать — новое раскрытие ее экклезиологической и эсхатологической *полноты*, дабы она узнавалась вновь как Таинство Церкви.

В свою очередь это означает, что редукция Евхаристии к множеству искусственно выделенных «аспектов» — Таинства, жертвы, причащения и т.д. — должна быть преодолена в целостном видении и опыте. Но это возможно лишь там, где Евхаристия как Таинство, жертва и причащение не мыслится вне евхаристической *leitourgia* — вне действия, поставляющего все эти «аспекты» в должную перспективу и органическое отношение друг к другу. *Закон молитвы* Церкви должен быть заново обретен как ее *закон веры*. Иными словами, раскрытие Евхаристии как Таинства Церкви есть раскрытие Церкви *in actu*[4]: Церкви как Таинства Христа, Его *парусии* — *пришествия* и *присутствия* грядущего Царства.

Не будем обольщаться: эта задача сопряжена с громадными трудностями. Слишком многое было забыто или оставалось в пренебрежении. Предстоит заново отыскать истинный смысл *leitourgia* Церкви, переоценить весь путь формирования литургического благочестия и при этом встретить и преодолеть чудовищную инерцию, безжизненный консерватизм и псевдотрадиционализм. Но богословское «возрождение» оправдывает все эти труды и ничто кроме *кризиса* — то есть конструктивной критики, критической реконструкции — не вернет богословию подлинную его функцию в Церкви.

2) Термин «евхаристическая экклезиология» введен в наш богословский словарь недавно. Еще больше оснований говорить о *евхаристическом богословии*, и в этом смысле вся предлагаемая статья — попытка доказать, что истинно православное богословие по самой своей природе *евхаристично*. Это не значит, что Евхаристия как таковая — единственный объект богословского созерцания и анализа, — такое превращение Евхаристии в «объект» как раз и не давало разглядеть в ней источник богословия. Это означает, наоборот, что в жизни Церкви Евхаристия есть *момент истины*, который дает возможность видеть реальные «объекты» богословия — Бога, человека и мир — в *истинном свете*, другими словами — раскрывает *объекты* богословия в их действительном значении и «зажигает» *свет*,

[4] в действии (*лат.*). — *Прим. перев.*

необходимый для их осмысления. «Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго...». Как и всякое другое христианское служение, или *leitourgia*, богословие есть *харизма*, дар Духа Святого. Этот дар подается *в Церкви*, в том действии, где Церковь исполняет себя как причастие Духа Святого, где она приносит *во* Христе и Христу, *приемлется* Христом и от Него *приемлет* — в действие, которое есть поэтому источник всех даров и служений Церкви. Это доподлинно момент истины, ибо в нем мы предстоим Богу во Христе, Который есть Цель, *Eschaton*, Полнота всего нашего человечества, в Нем приносим Богу единую «словесную службу» (*logike latreia*) искупленного мира — Евхаристию. И при свете Евхаристии видим, постигаем и переживаем *во Христе* истину о Боге, человеке и мире, о творении и падении, о грехе и искуплении, о всей Вселенной и конечном ее преображении в Царстве Божием. И приемлем эту истину в приобщении Телу и Крови Христовым, в нескончаемой Пятидесятнице, что «наставляет нас на всякую истину и будущее возвещает нам» (ср. Ин. 16:13). Дело богословия — свидетельствовать об этой Истине, и делу этому не видно конца. Каждый богослов увидит ее лишь отчасти, и отразит ее отчасти, и останется поистине волен отражать ее в меру особого своего дара и призвания, но как источник у всех даров один, так и призвания все в конечном счете содействуют созиданию единого *кафолического* богословия Церкви.

Возврат к Библии, возврат к Отцам... Это означает прежде всего возврат к Церкви через Евхаристию и к Евхаристии через Церковь. Здесь «тексты» Писания всякий раз заново даются нам как живое и животворящее Слово Божие, здесь мы встречаем Отцов не в книгах, а в реальности — в той Реальности, о которой они свидетельствовали каждый в свое время и на своем языке. «Ибо хотя в мире языки различны, — говорит св. Ириней Лионский, — но сила Предания одна и та же». «Наше же учение, — добавляет он, — согласно с Евхаристиею, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение» (Против ересей. I,10,2; IV,18,5)[5].

[5] Русский текст приводится по: Св. Ириней Лионский. Творения. М., «Паломник»—Благовест», 1996. С. 50, 365. — *Прим. перев.*

ОБ ИСПОВЕДИ*

1

Для каждого добросовестного священника исповедь, несомненно, — одна из самых трудных, самых мучительных сторон его пастырского служения. Здесь, с одной стороны, встречает он единственный настоящий «объект» своего пастырства — душу грешного, но перед Богом стоящего человека. Но здесь же, с другой стороны, убеждается он в почти полной «номинализации» современного христианства. Самые основные для христианства понятия — греха и раскаяния, примирения с Богом и возрождения — как бы опустошились, потеряли свой смысл. Слова все еще употребляются, но содержание их далеко от того, на котором основана наша христианская вера.

Другой источник трудностей — в непонимании большинством православных самой сущности Таинства покаяния. На практике у нас существуют два противоположных подхода к этому Таинству: одно — формально-юридическое, другое — «психологическое». В первом случае исповедь понимается как простое перечисление нарушений закона, после чего дается отпущение грехов и человек допускается к причастию. Исповедь здесь сведена к минимуму, а в некоторых церквах (в Америке) заменена даже общей формулой, которую исповедник читает по печатному тексту. В этом понимании покаяния центр тяжести полагается на власть священника разрешить и отпустить грехи, причем разрешение это считается «действительным» само по себе, независимо от состояния души кающегося. Если тут мы имеем дело с «латинизирующим» уклоном, то противоположный подход можно определить как «протестантствующий». Здесь исповедь становится беседой, от которой должна прийти помощь, разрешение «проблем» и «вопросов». Это диалог, но не человека с Богом, а человека с предположительно мудрым и опытным советником, имеющим готовые ответы на все человеческие вопрошания... В обоих подходах очевидно затемнение и искривление подлинно православного понимания сущности исповеди.

Искривление это объясняется многими причинами. И хотя мы не имеем, конечно, возможности ни всех их перечислить, ни даже кратко очертить очень сложную историю развития в Церкви Таинства покаяния, несколько предварительных замечаний необходимы, прежде чем мы попытаемся указать на возможное решение вопроса об исповеди.

---

* Вестник РСХД, № 65. Париж, 1962. Доклад, прочитанный на съезде бывших воспитанников Св.-Владимирской семинарии в июне 1961 г.

2

Вначале Таинство покаяния понималось как примирение и воссоединение с Церковью отлученных — то есть христиан, исключенных из собрания (экклесии) народа Божьего, из Евхаристии как Таинства собрания, как общения в Теле и Крови Христовых. Отлученный — это тот, кто не может участвовать в приношении и поэтому не участвует в «кинонии» — общении и приобщении. И примирение с Церковью отлученного было длительным процессом, а отпущение грехов — его завершением, свидетельством о совершившемся раскаянии, об осуждении отлученным своего греха, отказом от него и, следовательно, воссоединением с Церковью. Власть отпущения и разрешения понималась не как власть сама по себе, не зависящая от раскаяния. Она понималась как власть засвидетельствовать совершившееся раскаяние и потому — прощение и воссоединение с Церковью, то есть раскаяние и его плод: примирение с Богом в Церкви... Церковь, в лице священника, свидетельствует, что грешник раскаялся и Бог «примирил и соединил его» с Церковью во Христе Иисусе. И несмотря на все внешние изменения, происшедшие в покаянной практике, именно это исконное понимание Таинства остается исходной точкой для православного истолкования его.

Но это не исключает и того, что, опять-таки с самого начала, пастырское служение в Церкви непременно включало в себя душепопечение, то есть руководство духовной жизнью человека и помощь ему в его борьбе с грехом и злом. Вначале, однако, душепопечение это не относилось непосредственно к Таинству покаяния. И только под влиянием монашества с его сильно развитой теорией и практикой духовного руководства это последнее включилось постепенно в исповедь. А нараставшая все время «секуляризация», обмирщение церковного общества превратили исповедь почти в единственную форму — «душепопечение». После обращения императора Константина Церковь перестала быть меньшинством героически настроенных «верных» и почти полностью слилась с миром (ср. русский перевод греческого «лаикос» — мирянин). Ей пришлось теперь иметь дело с массой номинальных христиан, а радикальная перемена в евхаристической практике — от общего причащения как выявления единства народа Божьего к причащению более или менее частому и «частному» — повлекла за собой окончательную метаморфозу в понимании покаяния. Из Таинства примирения отлученных от Церкви оно стало регулярным Таинством для членов Церкви. И богословски подчеркиваться в нем стало не покаяние как путь возврата в Церковь, а отпущение грехов как власть Церкви.

Но на этом эволюция Таинства покаяния не остановилась. Обмирщение христианского общества означало, прежде всего, принятие им гуманистических и прагматических воззрений, значительно затмивших христианское понимание и греха, и покаяния. Понимание греха как отрыва от Бога и единственной подлинной жизни — с Ним и в Нем — затмилось моралистическим и ритуалистическим легализмом, в котором грех стал переживаться как формальное нарушение закона. Но в человекопоклонническом, самоудовлетворенном обществе с его этикой «приличия» и «успеха» и этот закон переродился. Он перестал рассматриваться как абсолютная

норма и свелся к общепринятому и относительному кодексу нравственных правил. Если в первые века христианин всегда сознавал, что он — прощеный грешник, введенный — без всяких заслуг с его стороны — в Чертог Жениха, получивший новую жизнь и ставший причастником Царства Божия, то современный христианин, поскольку в глазах общества он «порядочный человек», постепенно утратил это сознание. Его мировоззрение исключает сами понятия ветхой и новой жизни. Он, конечно, совершает время от времени «дурные поступки», но это ведь «естественно», житейское дело, и никак не нарушает его самодовольства... Общество, в котором мы живем, пресса, радио и т. д. — с утра до вечера внушают нам, как мы умны, хороши, порядочны, что мы живем в наилучшем из всех возможных обществ, и «христиане», увы, приняли все это всерьез, за чистую монету...

Обмирщение, в конечном итоге, одолело и духовенство. В Церковь проникло понимание священника как своего рода слуги своих прихожан, «обслуживающего» их духовные нужды. И приход в целом, как организация, хочет, чтобы священник был как бы зеркалом, в котором люди могут созерцать свое совершенство. Разве не должен священник все время кого-то благодарить и восхвалять за усердие, материальную поддержку, щедрость? Грехи скрыты в предельной и интимной «тайне исповеди», а на поверхности все благополучно. И вот этот дух самодовольства, нравственной успокоенности пропитывает нашу церковную жизнь сверху донизу. «Успех» Церкви измеряется ее материальным успехом, посещаемостью, количеством прихожан. Но где во всем этом место для покаяния? И оно почти отсутствует в самом строе церковной проповеди и деятельности. Священник призывает своих прихожан к большему усердию, к все большим «успехам», к соблюдению уставов и обычаев, но он сам уже не воспринимает «мир сей» как «похоть плоти, похоть очей и гордость житейскую» (1 Ин. 2:16), он сам не верит, что Церковь есть действительно спасение погибающих, а не религиозный институт для умеренного удовлетворения умеренных «духовных нужд действительных членов прихода...». В таких духовных условиях, в такой псевдохристианской ситуации исповедь, естественно, и не может быть ничем иным, кроме того, чем она стала: либо одним из «религиозных долгов», выполнить который раз в год необходимо для соблюдения отвлеченной канонической нормы, либо же беседой с духовником, в которой «обсуждается» та или иная «трудность» (именно трудность, а не грех, поскольку «трудность», осознанная как грех, тем самым перестает быть трудностью), остающаяся обычно неразрешенной, ибо единственным решением ее было бы как раз принятие христианского учения о грехе, покаянии и прощении.

3

Возможно ли восстановление православного понимания и практики исповеди? Да, если у нас хватит мужества восстановление это начинать на глубине, а не на поверхности.Отправной точкой здесь, как, впрочем, и во всем в церковной жизни, должна быть проповедь, учение. С известной точки зрения, все учение Церкви есть один сплошной призыв к покаянию в глубочайшем смысле этого слова — то есть к перерождению, полной переоценке всех ценностей, к новому

видению и пониманию всей жизни в свете Христовом. И нет нужды постоянно проповедовать о грехе, судить и осуждать, ибо только тогда, когда человек слышит подлинный призыв и содержание Благой Вести, когда хоть немного приоткрывается Божественная глубина, мудрость и всеобъемлющий смысл этой вести, становится он способным раскаяться. Настоящее, христианское раскаяние — это, прежде всего, осознание им той бездны, которая отделяет его от Бога и от всего того, что Бог дал и открыл человеку, от подлинной жизни. Только увидя Божественный Чертог украшенный, понимает человек, что нет у него одежды, чтобы войти в него... Наша проповедь слишком часто носит характер отвлеченного императива: это нужно, а этого не нужно делать; но ряд предписаний и приказов не есть проповедь. Проповедь есть всегда раскрытие — сначала положительного смысла и света учения Христова и только по отношению к нему — тьмы и зла греха. Только смысл делает предписание, правило, заповедь — убедительными и животворными. Но проповедь должна, конечно, включать в себя и глубокую, христианскую критику секуляризма, в котором мы живем, мировоззрения, которым мы, сами того не зная, питаемся и дышим. Христиане призваны всегда бороться с идолами, а их нынче так много: «материализм», «удача» и «успех» и т. д. Ибо, опять-таки, только в подлинно христианской, глубокой и правдивой оценке мира, жизни, культуры понятие греха приобретает свой настоящий смысл — прежде всего как извращение всей направленности сознания, любви, интереса, стремлений... Как поклонение ценностям, не имеющим подлинного значения... Но это предполагает свободу самого священника от порабощения «миру сему» и отождествления с ним, поставления им вечной правды, а не «практических соображений» в центр своего служения. И проповедь, и учение должны нести в себе пророческое начало, призыв на все смотреть и все оценивать очами самого Спасителя.

Исповедь, далее, должна быть вставлена опять в рамки Таинства покаяния; каждое Таинство включает в себя по крайней мере три основных момента: приготовление, сам «чин» и, наконец, его «исполнение». И хотя, как уже сказано выше, вся жизнь и вся проповедь Церкви суть, в каком-то смысле, приготовление к покаянию, призыв к раскаянию, существует и необходимость, и предание нарочитой подготовки кающихся к Таинству. В Церкви издревле существуют особые покаянные времена и сроки: посты. Это время, когда самое богослужение становится как бы школой покаяния, подготовкой души одновременно и к узрению небесной красоты Царства, и к печали о нашей отторженности от нее. Все великопостные службы, например, суть один сплошной покаянный вздох, и та светлая печаль, которой они светятся, являет собой и сообщает нам почти неопределимый образ того, что есть, что совершает в нашей душе подлинное покаяние... Пост поэтому есть время, когда проповедь надлежит направлять к Таинству покаяния. Порядок чтений, псалмы, песнопения, молитвы, поклоны — все это дает так бесконечно много, и все это проповедь должна «прилагать» к жизни, к людям, к тому, что случается с ними сейчас, сегодня. Цель — возбудить в них покаянную настроенность, помочь им сосредоточиться не только на отдельных грехах, но и на греховности, ограниченности, духовной бедности всей их жизни, продумать внутренние «двигатели» ее. В чем сокровище их, влекущее к себе сердце? Как воспри-

нимают, как используют они драгоценное время жизни, данное им Богом? Задумываются ли они о конце, неизбежно надвигающемся на них? Человек, хотя бы только раз в жизни задумавшийся над всеми этими вопросами и понявший, пускай краем своего сознания, что жизнь в целом может быть отдана только Богу, уже встал на путь покаяния, а это понимание уже само по себе несет силу обновления, обращения, возврата... В это же приготовление следует включить объяснение и самого чина исповеди, молитв, разрешения и т. д.

Чин исповеди состоит из: 1) молитв перед исповедью, 2) призыва к покаянию, 3) исповедания кающегося и наставления и 4) отпущения.

Молитв перед исповедью не следует пропускать. Исповедь не есть ни человеческий разговор, ни рациональный самоанализ. Человек может сказать «грешен», не чувствуя при этом никакого раскаяния. И если все Таинства включают в себя как бы некое преложение, то в Таинстве покаяния совершается преложение человеческого формального «признания вины» в христианское раскаяние, в благодатное уразумение кающимся и греховности своей жизни, и всепоглощающей любви Божией, направленной на человека. Это «преложение» требует помощи Святого Духа, и его «эпиклезой» — призыванием такой помощи — и являются молитвы перед исповедью.

Затем следует призыв к покаянию. Это последнее увещание: «Се, чадо, Христос невидимо стоит...». Но в этот решительный момент, когда священник утверждает присутствие Христа, как важно, чтобы он сам — священник — не противопоставлял себя грешнику! В Таинстве покаяния священник не является ни «прокурором», ни безгласным и пассивным свидетелем. Он — образ Христа, то есть Того, Кто принимает на Себя грехи мира, носитель того безграничного милосердия и сострадания, которое одно может раскрыть сердце человека. Митрополит Антоний (Храповицкий) саму сущность священства определял как сострадательную любовь. И покаяние есть Таинство примирения и любви, а не «суда» и осуждения. Поэтому лучшей формой призыва к покаянию будет отождествление священником себя самого с кающимся: «Мы все согрешили перед Богом...».

Сама исповедь может, конечно, принимать различные формы. Но поскольку кающийся не знает обычно, как начать, обязанностью священника является помочь ему: поэтому форма диалога — самая удобная и естественная. И хотя все грехи, в конечном итоге, сводятся к одному греху всех грехов — отсутствию подлинной любви к Богу, веры в Него и надежды на Него, исповедь можно разделить на три основные «области греха».

Наше отношение к Богу: вопросы о самой вере, о ее слабости, о сомнениях или же извращениях, о молитве, посте, богослужении. Слишком часто исповедь сводят к перечислению «безнравственных поступков» и забывают, что корень всех грехов именно тут — в области веры, живого и личного отношения к Богу.

Отношение к ближнему: эгоизм и эгоцентризм, безразличие к людям, отсутствие любви, интереса, внимания; жестокость, зависть, сплетни... Здесь всякий грех должен быть действительно «индивидуализирован» так, чтобы грешник ощутил и увидел в другом — в том, против кого он согрешил, — брата, а в своем грехе — нарушение «союза мира и любви» и братства.

Отношение к самому себе: грехи и соблазны плоти и противостоящий им христианский идеал чистоты и целостности, почитание тела как храма Святого Духа, запечатленного и освященного в миропомазании. Отсутствие желания и усилия «углубить» свою жизнь: дешевые развлечения, пьянство, безответственность в исполнении житейского долга, семейные раздоры... Мы не должны забывать, что чаще всего мы имеем дело с людьми, не знающими, что такое испытание себя и своей совести, вся жизнь которых определена общепринятыми взглядами и привычками, и поэтому лишенными подлинного раскаяния. Цель исповедника — разрушить это мещанское, поверхностное самодовольство, поставить человека перед святостью и величием замысла о нем Бога, пробудить в нем сознание того, что вся жизнь есть борьба и брань. Христианство — и «узкий путь», и принятие труда, и подвига, и скорби этого узкого пути; без понимания и приятия этого нет никакой надежды на упорядочение нашей церковной жизни.

Исповедный диалог завершается наставлением. Священник должен призвать кающегося к перемене жизни, к отказу от греха. Господь не прощает, пока человек не захочет новой и лучшей жизни, не решит встать на путь борьбы с грехом и трудного возврата к «образу неизреченной славы» в самом себе. Мы знаем, что по человеческой холодности и здравой оценке наших сил — это невозможно. Но на это «невозможно» Христос уже ответил: невозможное нам возможно Богу... От нас требуется желание, стремление, решение. Господь поможет.

Тогда и только тогда становится возможным разрешение, ибо в нем исполняется все предшествовавшее ему: приготовления, усилия, медленный рост раскаяния в душе. Повторяю: с православной точки зрения нет подлинного разрешения там, где нет раскаяния. Бог не принимает человека, не пришедшего к Нему. А «прийти» — значит раскаяться, обратиться, переоценить жизнь и себя. Видеть в разрешении грехов только власть, присущую священнику и действенную, когда бы ни произносились слова отпущения, означает отклонение в сакраментальную магию, осуждаемую всем духом и Преданием Православной Церкви.

Поэтому отпущение грехов невозможно, если человек, во-первых, не православен, то есть открыто и сознательно отрицает основные догматы Церкви, если, далее, он не хочет отказаться от очевидно греховного состояния: например, жизни в прелюбодействе, нечестного ремесла и т.д., и, наконец, скрывает свои грехи или же не видит их греховности.

Но при этом нужно помнить, что отказ в разрешении грехов не есть наказание. Даже отлучение в ранней Церкви было связано с надеждой исцелить человека, ибо цель Церкви — спасение, а не суд и приговор. Священник призван к углубленному вниманию ко всей судьбе человека, должен стремиться обратить его, а не «применить» к нему соответствующий параграф отвлеченного закона. Пастырь добрый оставляет девяносто девять овец для спасения одной. И это дает священнику внутреннюю пастырскую свободу: в последнем счете решение принимает его совесть, озаренная Духом Святым, и он не может удовлетвориться голым применением правил и предписаний.

БОГОСЛОВИЕ И ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ПРЕДАНИЕ*

На богословской повестке сегодняшнего дня — проблема соотношения между богослужением и богословием. Более того, налицо факторы, которые, похоже, делают эту проблему неотложной: нарастающий успех Движения за литургическое обновление практически во всех христианских конфессиях, экуменическая встреча[1], раскрытие символизма как сущностно религиозной категории и, наконец, богословское возрождение, оборачивающееся радикальным *examen de conscience*[2] и затрагивающее самую природу богословского исследования. *Leitourgia* (богослужение) Церкви стало для богослова вызовом, ожидающим оценки и ответа в богословских терминах. И даже те, кто порицает возрастающий интерес к богослужению как опасный (например, Карл Барт), вынуждены делать это по богословским основаниям, в рамках последовательно сформулированного богословия богослужения.

Хотя наличие проблемы не вызывает сомнения, определение ее по-прежнему сталкивается с немалыми трудностями. В первую очередь это касается неясности и двусмысленности терминологии. Когда заходит речь, к примеру, о литургическом богословии, о литургическом *resourcement*[3] богословия, для некоторых это предполагает чуть ли не коренное переосмысление самого понятия «богословия», полное изменение его структуры. *Leitourgia*, будучи главным и наиполнейшим выражением Церкви, ее веры и жизни, должна стать основным источником богословской мысли, своего рода *locus theologicus*[4] par excellence[5]. С другой стороны, находятся и такие, кто, признавая важность литургического опыта для богословия, склонны видеть в нем скорее необходимый *объект* богословия — объект, требующий прежде всего богословского прояснения его природы и функции. Литургическое богословие или богословие богослужения: перед нами два совершенно разных взгляда на соотношение между богослужением и богословием. И разли-

---

* Опубликовано в Worship in Scripture and Tradition, ed. by M.S. Shepherd. Oxford Univ. Press, 1963. По-русски в сборнике: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] По мнению проф. Джозефа Ситтлера, экуменическое движение признает тот «факт, что способ богослужения христианского народа является изъявительным по отношению к тому, во что он верит. Это изъявление, как оно осуществляется в богослужении, вполне может быть такой глубины и полноты, какие редко достигаются при формальном изложении веры».

[2] испытанием совести (*фр.*). — *Прим. перев.*

[3] обеспечении (*фр.*). — *Прим. перев.*

[4] предметом богословия (*лат.*). — *Прим. перев.*

[5] по преимуществу (*фр.*). — *Прим. перев.*

чие это подразумевает куда больше, чем разницу в акцентах. Мы попытаемся здесь выяснить (очень кратко и, так сказать, предварительно) хотя бы некоторые подразумеваемые им смыслы.

1

Чтобы понять истинную природу двух намеченных здесь тенденций, надо помнить, что обе они имеют прецеденты в прошлом и основаны до некоторой степени на сознательном стремлении вернуть себе позиции, которые, предположительно, занимали прежде. Действительно, в истории Церкви можно выделить два главных типа, или две модели отношений между богословием и *leitourgia*:

(1) *Святоотеческий тип*. Недавнее оживление исследований в области патрологии показывает, что одной из характернейших черт Отцов была органическая взаимосвязь их богословского мышления и литургического опыта. *Lex orandi est lex credendi*[6]. Эта аксиома означает, что литургическое Предание, литургическая жизнь есть естественная среда для богословия, то, с чем оно соотносит все свои занятия. Отцы не «размышляют» о богослужении. Для них оно не *объект* богословского исследования и определения, а скорее живой источник и верховный критерий любого христианского суждения. «Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение», — говорит св. Ириней Лионский. Ниже мы еще вернемся к этой позиции. Теперь же отметим одно: она существовала, и нет ничего случайного в заявлении, иногда выдвигаемом Движением за литургическое обновление, что оно настаивает на возврате к святоотеческому идеалу.

(2) *Схоластический тип*. Под «схоластическим» мы разумеем в данном случае не какую-то определенную школу или эпоху в истории богословия, но богословскую структуру, которая существует в различных формах как на Западе, так и на Востоке и в которой всякая «органическая» связь с богослужением прервана. Богословие обладает в ней независимым, рационалистическим статусом: это поиски системы согласованных категорий и понятий — *intellectus fidei*[7]. Положение богослужения относительно богословия здесь ровно обратное. Из *источника* оно превращается в *объект*, подлежащий определению и оценке в установленных категориях (например, при определении Таинств). Богослужение обеспечивает богословие «данными», но метод обращения с этими данными независим от всякого литургического контекста. Более того, сам отбор и классификация данных — уже «продукт» принятой понятийной структуры.

С точки зрения, которая представляет для нас интерес в данном случае, крайне важно, что при всех результатах развития и всех видоизменениях христианского богословия именно этот, второй, тип, получив преобладание на закате святоотеческой эпохи, сохранил его до нашего времени. Хороший тому пример – Восточная Православная Церковь, которую справедливо признают литургической *par exellence*. Изучающие православное богословие знают, что во всем своем после-

[6] Закон молитвы есть закон веры (*лат.*). — *Прим. перев.*

[7] рассудочное уразумение веры (*лат.*). — *Прим. перев.*

отеческом развитии — включая поздневизантийское богословие (кроме, быть может, «исихастского» движения), Киевскую духовную школу XVI–XVII веков, русское «академическое» и современное греческое богословие и т. д. – литургическое Предание не играло практически никакой роли и почти полностью игнорировалось даже как *locus theologicus*. Богослужение и богословие мирно сосуществовали — первое в его традиционной форме, последнее как священная наука — вне всяких попыток согласовать их языки.

На Западе ситуация была несколько иной. Вместо мирного сосуществования там имело место прямое воздействие богословского умозрения (средневекового и посттридентского) на самые формы литургической жизни. Это привело к сущностным изменениям такого масштаба, что, если верить некоторым католическим деятелям Движения за литургическое обновление, подлинно литургическое Предание уже не восстановить без настоящей литургической реформации. Протестанты отвергли средневековое богословие богослужения, но, вопреки собственному стремлению вернуться к первоначальной традиции, на деле просто заменили его другим богословием богослужения. И поэтому *leitourgia* в протестантских Церквах остается функцией их богословской концепции и интерпретации. Положение это не изменилось и в процессе дальнейшего развития католического и протестантского богословия. Интеллектуальное или антиинтеллектуальное, либеральное или пиетистское, богословие не только оставалось внутренне независимым от богослужения, но и претендовало на то, чтобы контролировать и формировать его в соответствии с *lex credendi, законом веры*.

Движение за литургическое обновление явилось первой попыткой изменить ситуацию, вернуть литургическому Преданию его собственный богословский статус. Этим оно радикально отличается от всех ритуалистских или пиетистских реставраций прошлого с их акцентом на психологии или особой мистической атмосфере богослужения — «на способах создания определенного настроения при помощи использования психологических категорий» (проф. Ситтлер[8]). Фундаментальная предпосылка Движения в том, что богослужение не только обладает богословским смыслом и являет веру, но оно — живая норма богословия. Именно в богослужении основные источники веры, Библия и Предание, становятся живой реальностью. Вдохновители и участники Движения за литургическое обновление ратуют за возврат к тому, в чем полагают сущность святоотеческой эпохи, и во имя этого возврата отвергают другой, схоластический тип как уклонение от подлинно христианской нормы богословия.

2

Но здесь самое время спросить: могут ли тот или другой подходы в чистом своем выражении оказаться приемлемыми для нас сегодня и послужить отправной точкой для пересмотра отношений между богослужением и богословием?

[8] Ситтлер Джозеф (1904–1987), лютеранский пастор, проповедник, богослов, профессор Духовной школы Чикагского университета. — *Прим. сост.*

Нынешнее обсуждение литургической проблемы очень часто, на мой взгляд, упускает из виду (или по крайней мере не привлекает к нему достаточного внимания) один существенный факт. Между тем факт этот делает литургическую проблему нашего времени более сложной, чем может показаться. Я определяю его как *метаморфозу литургического сознания*.

Говоря о «литургическом Предании» древней Церкви (а именно его подразумевает святоотеческое богословие), нужно иметь в виду, что оно сформировано двумя главными элементами, равно существенными для надлежащего его понимания: *а)* формальной преемственностью христианской *leitourgia* с еврейским богослужением, которое снабдило Церковь основными литургическими структурами (*ordo,* или *typos,* богослужебный язык), и *б)* коренной трансформацией духа богослужения, то есть смысла, связанного с этими структурами и формами. Оба элемента в последнее время оказались предметом целого ряда работ по истории христианского богослужения, но, похоже, авторы их так и не сделали всех должных выводов. А между тем истинную природу святоотеческого подхода к богослужению и той *метаморфозы*, что отметила собой послеотеческое литургическое развитие, можно понять лишь с учетом взаимосвязи этих фундаментальных категорий.

Сегодня мы знаем, что культ древней Церкви был в своей основе еврейским культом, что практически все его формы могут быть возведены к еврейским корням, включая и богослужение Таинств, которое долгое время связывалось с нееврейскими «мистериальными» культами греко-римского мира. С каждым годом все новые и новые исследования расширяют и углубляют наши знания о еврейской первооснове и еврейских смысловых соответствиях раннехристианскому богослужению. Но литургисты и историки, которым мы обязаны всеми этими исследованиями, не всегда осознают, что эта формальная преемственность подразумевала радикальную трансформацию в том смысле, что в старые формы влагалось новое содержание, и из иудейского корня «вырастал» христианский культ. Еврейские *kiddusha*[9] послужили образцом для христианской Евхаристии, еврейское «крещение» — каково бы оно ни было — для крещения христианского. Но такого рода трансформация остается в «культовых» категориях, она есть трансформация культа. Подлинная же трансформация происходит на гораздо более глубоком уровне, и это представляется мне существенным обстоятельством в формировании христианского литургического Предания.

Как ни парадоксально, но трансформация эта означает, коротко говоря, *упразднение культа как такового*, или, во всяком случае, полное разрушение прежней философии культа. Христианская *leitourgia* — не «культ», если последний мыслится как сакральный акт или обряд, совершаемый, чтобы установить «контакт» между общиной и Богом, каковы бы ни были смысл и природа такого контакта. «Культ» по самой сути своей предполагает радикальное противопоставление «сакрального» и «профанного» и, будучи средством для приобретения или выражения «сакрального», полагает все несакральное «профанным». Древнеев-

[9] Благословения, или *berakoth*, произносимые над «чашей благословения» во время еврейской обрядовой трапезы. — *Прим. перев.*

рейское богослужение было культом в глубочайшем смысле этого слова. При всей его уникальности, при всей его противоположности языческим культам, оно разделяло с ними и это фундаментальное противополагание «сакрального» «профанному», и эту функцию посредничества между «сакральным» и «профанным». Он основывался на существовании священнического сословия и принципе полной изоляции культового акта от «профанных» сфер жизни.

С этой точки зрения христианская *leitourgia* возникла не как культ. Она не была культом, потому что в *ecclesia* — «царственном священстве», «святом народе», «людях, взятых в удел» — упразднилось различие сакрального и профанного, составляющее необходимое условие культа. Церковь — не просто группа людей, община, которая «освящается» через культ. По сути своей Церковь есть присутствие, актуализация в этом мире «мира грядущего», в этом *эоне* — эона Царства. И способ этого присутствия, этой актуализации новой жизни, нового *эона* как раз и есть *leitourgia*. Только в этом эсхатологическом измерении Церкви и можно понять природу и назначение богослужения: актуализировать и реализовывать тождество *экклесии* с новым *эоном*, «веком грядущим».

«<...> и не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее» (Анафора Литургии св. Иоанна Златоуста).

Поэтому *leitourgia* — не культовое действие, совершаемое в Церкви и ради самой Церкви; это действие самой Церкви, или Церкви *in actu*, это само выражение ее жизни. Она не противоположна внекультовым формам или аспектам *экклесии*, потому что *экклесия* существует в *leitourgia* и через *leitourgia*, и вся жизнь ее есть *leitourgia*. Эта жизнь укоренена в Таинствах Крещения и Евхаристии; Таинства же, в древнехристианском понимании, суть именно средства эсхатологической жизни Церкви. Они являют «грядущий *эон*» в мире сем, и сами они — лишь выражение Церкви как видимый знак грядущего Царства, предвосхищение его во времени и истории.

Если *leitourgia* не только сохранила форму культа, но может быть названа истинным продолжением еврейского культа, то объяснять это следует в понятиях той же христианской эсхатологии. Эта эсхатология нашла выражение в антиномической формуле: «в мире, но не от мира». Церковь принадлежит веку грядущему, но пребывает в «мире сем», и истинная ее миссия — свидетельство об *Eschaton*'е[10], владычестве Христовом, доколе Он приидет, до исполнения времен. В этом мире *Eschaton* — святое, сакральное, «инаковость» — может быть выражено и явлено лишь как «культ». В отношении не только к миру, но и к себе самой как пребывающей в мире Церковь должна прибегать к формам и языку культа, дабы вечно выходить за пределы культа, «становиться тем, что она есть». И именно это «прехождение» культа — культа, исполняющего реальность, на которую он может лишь указывать, которую может лишь возвещать, но которая означает окончательное исполнение его функции как культа, — есть то, что мы называем *Таинством*.

Итак, литургическое Предание Церкви по природе своей антиномично. Это культ, вечно переходящий свои пределы, ибо он — культ общины, которая вечно

[10] *Букв.* последнего (*греч.*); *здесь* предела, конечной цели. — *Прим. перев.*

осуществляет себя как Тело Христово, как Церковь Духа Святого, наконец, как новый *эон* Царства. Это Предание, выраженное в формах и структурах, но они уже формы и структуры не «культа», а самой Церкви, ее жизни «во Христе». Теперь мы можем понять, в каком смысле использовали литургическое Предание Отцы. Формула *lex orandi est lex credendi* означает то одно, что богословие *возможно* лишь в Церкви, то есть как плод новой жизни во Христе, даруемой в Таинстве *leitourgia*, как свидетельство эсхатологической полноты Церкви — другими словами, как участие в этой *leitourgia*. Вопрос соотношения между богослужением и богословием не был для Отцов вопросом приоритета или авторитета. Литургическое Предание — не «авторитет» или *locus theologicus,* оно есть онтологическое условие богословия, должного понимания *керигмы*[11], Слова Божия, потому что именно в Церкви, чье выражение и жизнь — *leitourgia*, источники богословия действуют поистине как «источники».

3

По причинам, которые мы частично уже разъяснили и которые частично ждут еще разъяснения, такое понимание литургического Предания в Церкви оказалось утрачено, и здесь мы вплотную подошли к уже упомянутой *метаморфозе* литургического сознания. Изменилось не христианское богослужение, а его восприятие верующими, христианской общиной. Упрощая, можно сказать, что в сознании общины *leitourgia* вновь стала культом, то есть системой священных действий и обрядов, совершаемых в Церкви, для Церкви и Церковью, но не ради того, чтобы делать Церковь «тем, что она есть», а чтобы «освящать» отдельных членов Церкви, приводить их в соприкосновение с Богом. Категории сакрального и профанного вернулись и стали категориями, употребляемыми в самой Церкви. Эту трансформацию можно изучать с разных точек зрения — доктрины служения, форм церковного управления, взаимоотношений «клира и мира» и т. д. Но мы ограничимся литургической сферой по преимуществу.

Очень хорошей иллюстрацией может служить византийский период в истории восточно-православного богослужения. Он отмечен прогрессирующей «сакрализацией» духовенства, появлением иконостаса, отделяющего алтарь от прихожан и, наконец, трансформацией *лаика* (*laicos*), члена Тела Христова и гражданина Царства, в *космика* (*cosmicos*), или мирянина, то есть человека «мирского» в общепринятом значении этого слова. Богослужение превратилось в самостоятельный акт, «средство передачи благодати», отчетливо противопоставленное всем иным сферам церковной жизни, которые, в свою очередь, обрекались на прогрессирующую «профанизацию».

Эта метаморфоза глубоко повлияла на богословскую мысль. Достаточно одного примера. При изучении Евхаристии внимание богословов приковывал единственный вопрос: что, когда именно и как происходит с видимым веществом Святых Даров. Для ранней же Церкви главным вопросом было: что происходит *с Цер-*

[11] Провозвестие (*греч.*). — *Прим. перев.*

ковью в Евхаристии? Коренное различие налицо; оно совершенно ясно показывает суть происшедшей перемены — замены эсхатологического «измерения» Таинства экклезиологическим. Богословие уклонилось в сторону чисто «культового» подхода, всегда сконцентрированного на «действительности» и способе совершения обряда. Рассматривая Таинство исключительно с точки зрения причастных хлеба и вина (пресуществление, консубстанция и проч.), богословие фактически пренебрегало самим богослужением, видя в нем несущностное, символическое «обрамление» того минимума действия и слов, какого требует «действительность» Таинства. Целокупное литургическое действие перестало мыслиться как *сакраментальное*, то есть как ряд превращений, в конце концов вводящих Церковь, *экклесию* в полноту Царства — единственно реальное «условие» преложения Даров.

Эта *метаморфоза* литургического сознания не оставляет возможности принять выбор между «литургическим богословием» и «богословием богослужения» как обоснованный. Ибо богослужение должно быть заново истолковано как *leitourgia* Церкви, и это — задача богослова. Но для ее решения нужно вновь обрести подлинное литургическое Предание, и это — задача литургиста. Если дело богословия — очистить богослужение, то дело богослужения — вернуть богословию ту эсхатологическую полноту, «актуализировать» которую может лишь богослужение — участие в жизни Царства, которое грядет.

«Исполнися и совершися елико по нашей силе, Христе Боже наш, Твоего смотрения таинство: имеем бо смерти Твоея память, видехом воскресения Твоего образ, наполнихомся безконечныя Твоея жизни, насладихомся неистощаемыя Твоея пищи, еяже и в будущем веце всем нам сподобитися благоволи<...>» (Заключительная молитва Литургии св. Василия Великого).

ЗАДАЧА ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ СЕГОДНЯ*

Духа не угашайте.
Пророчества не уничижайте.
Все испытывайте, хорошего держитесь.
1 Фес. 5:19–21

1

Что мы имеем в виду, говоря о задаче православного богословия сегодня? Начать с этого вопроса нужно потому, что угадываемое в нем и кажущееся подозрительным с православной точки зрения богословское направление, похоже, преобладает сейчас на Западе. Для него характерна редукция богословия к данной «ситуации» или «эпохе», особый акцент на «актуальности», понимаемой почти исключительно как зависимость богословия, его задач, метода и языка от современного человека и его специфически современных «нужд». Поэтому мы с самого начала должны подчеркнуть, что Православие отвергает такую редукцию богословия, первостепенной и неизменной задачей которого, наоборот, считает поиск истины, а не актуальности, поиск слов, «достойных Бога» (*theoprepeis logoi*[1]), а не человека. Богословие будет по-настоящему «актуальным», или истинно христианским, лишь в той мере, в какой оно остается соблазном для иудеев, безумием для эллинов и чуждым этому миру, его преходящим «культурам» и «актуальностям».

Но это не значит, что богословие действует в культурном вакууме. Ибо одно дело — зависимость от мира, и совсем другое — связь с ним. Если первое отношение — восприятие мира как единственного критерия богословия — следует отвергнуть, то второе (которое только и будет в конечном счете поистине христианской заботой о мире и его спасении) является настоящим смыслом богословия. В этом смысле всякое подлинное богословие всегда было пастырским, миссионерским и профетическим и с утратой одного из этих измерений всякий раз превращалось в своего рода интеллектуальную игру, которой заслуженно пренебрегала «реальная» Церковь. Задача богословия в каждый данный момент неизбежно определяется нуждами Церкви, и первая задача богослова — всегда различать и учитывать эти нужды, сознавать, чего ждет от него Церковь.

Нас, малую горстку православных богословов, живущих и работающих на Западе, удаленных от древних и «органически-православных» миров и культур, естественно, волнует первостепенно важный и в высшей степени законный пред-

---

* Доклад на Первой конференции православных богословов в Америке (сентябрь 1966 г.). Первая публикация: St. Vladimir's Theological Quarterly 10.4 (1966), pp. 180–188. Включен в сборник: Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] Богоприличных. — *Прим. перев.*

варительный вопрос: в чем заключаются нужды Церкви, на которые мы обязаны ответить и с учетом которых должны строить и планировать нашу богословскую работу? Как удовлетворить здесь, на Западе, извечным требованиям — пастырскому, миссионерскому и профетическому — православного богословия? Эти заметки — краткая попытка общего подступа к общему ответу.

2

Думаю, никто не возразит: наша богословская задача определяется прежде всего тем, что, как богословы, мы работаем внутри и в интересах православной общины, которой впервые за долгую историю нашей Церкви довелось жить в неправославном мире — западнохристианском по религиозным традициям, секулярном по культуре и плюралистическом по мировоззрению. Для Православия такая ситуация беспрецедентна, и поэтому она ставит перед всей Церковью, а следовательно, и перед нами, богословами, целый ряд проблем, неведомых православным общинам «Старого Света».

Прежде всего эта новая ситуация затрагивает *пастырскую* функцию богословия. Осмелюсь утверждать, что Церковь на протяжении нескольких последних веков не знала столь насущной нужды в богословии — нужды, которая замечается сегодня буквально на всех уровнях жизни Церкви. Причина тут простая. В Греции, России или любой другой православной стране сама культура, то есть весь комплекс ценностей, норм и идей, которыми измеряет свою жизнь человек, глубоко соотносилась с православной верой, была продолжением мировоззрения Церкви. Можно и должно подвергать критике бесспорные недостатки и исторические грехи этих православных «миров», но нельзя отрицать, что, несмотря на многократные измены Православию, именно оно, это мировоззрение, определяло их облик на протяжении целых эпох.

Совсем не то наблюдается на Западе. Здесь разрыв между православным мировоззрением и секулярной культурой так велик, что первое в буквальном смысле не находит себе места, а язык, которым оно сообщается, то есть язык литургии, духовности, этики, остается вполне чужим и непонятным, будь то даже английский или любой другой европейский язык. А по мере врастания в западный образ жизни возникает поистине шизофреническая ситуация, в которой глубокая привязанность к православным символам и «атрибутам» (например, богослужению, музыке, архитектуре) легко уживается с едва ли не сплошь секуляристской философией жизни. Впрочем, такая ситуация не может длиться вечно, и бытовое пристрастие к православной атрибутике в конце концов не спасает православных от растворения в той причудливой смеси секуляризма и расплывчатой религиозности, которая, по-видимому, являет собой последний образец западной религии.

Имеющие уши, чтобы слышать, и глаза, чтобы видеть, наверное, уже прекрасно понимают, что здесь, на Западе, нельзя быть православным без «сопротивления среде». Духовно чуждая культура является постоянным вызовом Православию, так что вера, чтобы оставаться истинной, должна быть созна-

тельно воспринята, ясно осмыслена в ее применении к жизни и постоянно защищаема от давления секуляризма. И потому богословию именно здесь предстоит вновь обрести пастырское измерение, помогающее осмыслить насущную связь Предания Церкви с жизнью, а точнее, самому стать и этим осмыслением, и этой связью, дабы надежно обеспечить восприятие веры взыскующей ее душой.

Но было бы ошибкой считать, что я говорю о создании некоего краткого богословского «справочника», приспособленного к пониманию мирян, простую «популяризацию» богословия. Я имел в виду совершенно иное, а именно возведение всей жизни Церкви на уровень богословского сознания, необходимое отнесение каждого аспекта и каждого уровня церковной жизни к области богословского размышления. Но, чтобы достичь этого, мы должны вспомнить и то, что составляет (по крайней мере для меня) основной недостаток нашего богословия: почти полную его отрешенность от реальной жизни Церкви и ее *практических* нужд. Само воспитание и обучение богослова приучило его видеть во всем «практическом» полную противоположность богословию и его высоким задачам, и это отношение, державшееся веками, сегодня считается почти само собой разумеющимся.

С тех пор как миновала святоотеческая эпоха, наше богословие (не без западного влияния) стало исключительно «академическим» и в буквальном смысле слова «схоластическим». Оно замкнулось в узком кружке профессиональных интеллектуалов, пишущих и работающих фактически только для себя (ибо никто другой не станет читать богословские труды, а если и рискнет, то едва ли совладает с их сугубо специальным, «эзотерическим» языком!) и куда больше озабоченных мнением своих коллег по другим академическим дисциплинам, чем нуждами все менее заинтересованной в богословии Церкви. Они вполне смирились с глубочайшим безразличием к их деятельности всего церковного тела и в своем несокрушимом самодовольстве готовы объяснять это «антиинтеллектуализмом» основной массы духовенства и мирян. Им невдомек, что этот «антиинтеллектуализм» в большой степени есть прямой результат их собственного элитарного «интеллектуализма», квазиманихейского презрения к «практическим» заботам Церкви и редукции богословия к безопасной интеллектуальной игре «интересных точек зрения» и безупречных в научном отношении ссылок. Горькая ирония этой ситуации в том, что оказавшиеся фактически за бортом Церкви богословы не стали «своими» и в так называемом «интеллектуальном сообществе», которое, вопреки их усилиям снискать благоволение ученых мужей, по-прежнему смотрит на них как на чуждых науке «мистиков». И пока общее положение и внутренняя установка нашего богословия таковы, нет никакой надежды, что оно выполнит свою пастырскую задачу и удовлетворит вопиющие нужды современности.

Но здесь-то мы и должны обратиться к тем, на кого во всех случаях ссылаемся как на образец и наставников, то есть к отцам Церкви, и поглубже вникнуть в их отношение к задачам богословия. Не подлежит сомнению, что в интеллектуальном плане они не уступали нам. И все же между ними и нынешними учеными

богословами есть одно существенное различие. То, что у нас именуется «практическим» и совершенно изгоняется из области наших академических занятий, для любого из них заключало в себе единственно насущный и самый что ни на есть практический интерес христианства — вечное спасение человека. Те или иные слова и идеи соотносились у них не с отвлеченной истиной или заблуждением, но с той Истиной, которая спасает, и с тем заблуждением, которое ввергает в смерть и осуждение. Спасение реальных, конкретных душ и было их постоянной, по-настоящему «экзистенциальной» заботой, тем, что поглощало их всецело и делало каждую букву их творений жизненно важной и в буквальном смысле пастырской. Будучи в высшей степени интеллектуальным, их богословие всегда обращено не к «интеллектуалам», но ко всей Церкви — в твердом убеждении, что каждый ее член, приняв Духа Истины, стал «богословом», то есть человеком, «занятым» Богом. И непреходящее значение этого богословия в том, что его идеи всегда соотнесены с практическими нуждами Церкви, раскрыты в их сотериологическом значении, а самые «практические» стороны жизни Церкви укоренены в их истинном богословском понимании и осмыслении.

Для нас, живущих на Западе, возврат к пастырскому измерению богословия означает, таким образом, не изменение уровня (то есть не призыв «писать более популярно»), но прежде всего изменение внутренней установки богословского сознания, самого богословского интереса. И в первую очередь целью наших богословских усилий должны стать реальная Церковь и реальный человек в Церкви. Нас должно заботить положение этого человека, а не только то, как помочь ему стать «более образованным» и «гордящимся своим православием». И пока у нас самих нет твердого убеждения, что большинство идей и философий, которыми он живет сегодня, ведет его к духовной смерти, что знание Истины должно в полном смысле спасти его, а не просто украсить нашу Церковь еще одним представителем интеллектуальной элиты, — не найдем мы и слов, которые дойдут до его сердца. Религия, зовущая человека к выбору между жизнью и смертью, спасением и осуждением, не нуждается в богословии, которое есть всего лишь знак некоего «духовного» роскошества и престижа.

Отсюда следует также, что «пастырская» реанимация богословия должна начаться с глубокой оценки и критики той культуры, которая засасывает сегодня православного человека, делая христианство чем-то и в самом деле «неактуальным». И вовсе не случайно святоотеческое богословие укоренено в здравой апологетической задаче — защите христианской веры от ее внешних и внутренних врагов. Мы же, проявляя недюжинную изобретательность в богословских битвах, давно уже выигранных Отцами, лишь вежливо улыбаемся в ответ на поистине сатанинские допущения некоторых новейших «философий» и теорий. Вероятно, мы не понимаем того вполне очевидного факта, что под влиянием этих «философий» даже основные христианские ценности получают совершенно иное, диаметрально противоположное их неизменному смыслу истолкование. Так, спасение превращается в самореализацию, вера — в чувство безопасности, грех — в дело индивидуального приспособления к окружающей среде и т.п. Наша культура, которую недавно определили как «торжество терапевтики», в

значительной мере переориентировала сознание даже религиозного человека, что, в свою очередь, почти закрыло для него возможность услышать и уразуметь истинное учение Церкви. И, наконец, мы словно не замечаем, что эта метаморфоза религии затрагивает уже не мифического «западного человека», а собственные наши приходы, проповеди наших священников. Поэтому нам следует начать с того, что совершило в свою эпоху святоотеческое богословие, — с экзорцизма культуры, с освобождающего восстановления слов, понятий и символов, восстановления самого богословского языка. И сделать это нужно не ради более успешного «приспособления» нашего богословия к «современному человеку» и его культуре, но с тем, чтобы человек этот осознал крайнюю серьезность, подлинно сотериологическую природу и требования своей веры. На это способно лишь богословие, и потому потребность в нем сегодня так велика. Но оно достигнет этого лишь тогда, когда станет пастырским, то есть отождествленным с Церковью и ее жизнью, отзывчивым к реальным нуждам человека, когда оно, отбросив академическое «оцеживание комара» (ни разу еще никого не удержавшее от «поглощения верблюда»), со смирением и мужеством примет свое истинное назначение в Церкви.

3

Я определил вторую задачу нашего богословия как *миссионерскую*. Следуя духу времени, ее можно было бы назвать «экуменической». Но за последнее время это слово приобрело столь расплывчатый и двусмысленный характер, что требует множества разъяснений и серьезной переоценки. Я предпочитаю несколько устаревший термин «миссионерская» по нескольким причинам. Во-первых, он показывает, что у православного богословия есть *миссия* на Западе. Православные богословы всегда единодушно признавали, что цель их участия в экуменическом движении — свидетельство о Православии перед инославными, и нет никаких оснований отрицать, что цель эта предполагает и обращение инославных в православную веру. Мне очень хорошо известно, что термин «обращение» имеет весьма дурную репутацию у современных экуменистов. Но православные просто-напросто предадут и свое Православие, и само экуменическое движение, если в угоду экуменической эйфории постараются всячески скрыть тот факт, что «обращение» для них — один из важнейших компонентов подлинно экуменической перспективы.

В настоящее время более чем когда-либо, и как раз по истинно экуменическим соображениям, мы должны настаивать на том, что лишь глубокая и подлинно христианская идея *обращения* (предполагающая решающий кризис, выбор и, наконец, послушание истине) может придать должный смысл и серьезность всевозможным «диалогам», «сближениям» и «конвергенциям». И то, что термин этот и стоящую за ним реальность многие сегодня считают «неэкуменическими», говорит о весьма тревожной тенденции уклонения экуменического движения от его первоначального идеала — органического единства во Христе — к совершенно противоположному — благополучно функционирующему плюралистическому обществу. Каким бы превосходным и полезным ни был этот последний идеал сам

по себе, у него очень мало общего с главными христианскими ценностями — единством, верой и Истиной. Наша «миссия», таким образом, остается прежней: сделать Православие известным, понятным Западу и с Божией помощью воспринятым им. Эта миссия является естественным и, так сказать, неизбежным следствием того, что мы дерзновенно исповедуем себя *православными*, а нашу Церковь — *истинной Церковью*. Это исповедание несовместимо ни с каким провинциализмом мысли и видения, этническим самосознанием и прочими проявлениями эгоцентризма.

На протяжении нескольких десятилетий «экуменическая миссия» фактически была монополией небольшой группы богословов и оставалась совершенно неизвестной Православной Церкви в целом. Я думаю, настало время покончить с этой крайне ненормальной ситуацией, которая в довершение ко многим другим бедам просто сбивает с толку неправославных, внушая им мысль об «экуменическом православии», которого на самом деле нет. Миссионерская направленность должна быть придана всей богословской структуре Церкви и превратиться в органическую часть нашего богословского «курса наук». В связи с этим надо коснуться и другого аспекта термина «миссионерский» — аспекта, характеризующего «способ» нашего отношения к Западу.

Миссия всегда предполагает — по крайней мере, в христианском значении этого слова — не только усилия по обращению кого-либо в истинную веру, но еще и духовное расположение миссионера: его деятельное благотворение и самоотдачу тем, кто является «объектом» его миссионерской активности. Никакая настоящая миссия, от апостола Павла до равноапостольного Николая Японского, не могла обойтись без самоотождествления миссионера с теми, к кому послал его Бог, без принесения в жертву его личных привязанностей и естественных влечений. С надлежащими изменениями то же, на мой взгляд, нужно сказать и о православной миссии на Западе, в особенности же о миссии православного богословия. Эта миссия невозможна без некоторой доли любви к Западу и многим подлинно христианским ценностям его культуры. Однако мы часто смешиваем вселенскую Истину Церкви с наивным комплексом превосходства, самонадеянностью и самодовольством, с ребяческой уверенностью, что все должны разделять нашу ревность по «византийскому великолепию», по нашим древним и ярким обрядам и формам церковного зодчества. Грустно и тяжело наблюдать примеры тотального осуждения Запада и оскорбительной снисходительности к «бедным его уроженцам» со стороны молодых людей, едва ли читавших Шекспира и Сервантеса, ничего не слышавших о Франциске Ассизском и незнакомых с музыкой Баха. Обидно сознавать, что нет более серьезной помехи пониманию и усвоению Православия Западом, чем провинциализм, человеческая гордость и самодовольство самих православных, почти полное отсутствие у них смирения и самокритичности.

Но Истина всегда смиряет, а гордость в любых ее формах и проявлениях чужда Истине и всегда греховна. Было бы нелепо говорить, что мы «гордимся Христом», и, однако же, мы постоянно проповедуем и учим, что надо «гордиться Православием». Пора наконец понять: если православной миссии суждено развиваться и

дальше, то нам надо не только преодолеть и изжить этот дух самодовольства, но, ни на минуту не отказываясь от сокровищ культурного и духовного наследия православного Востока, стать открытыми и для западной культуры, претворив в свое достояние то, что в ней *истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно* (Флп. 4:8)

Таким образом, миссионерская функция православного богословия должна основываться на двух одинаково важных и взаимосвязанных императивах: на стоянии в Истине, которое есть единственная основа всякой «экуменической» деятельности, и на подлинной открытости для христианских ценностей Запада. Всякий раз, когда возникает соблазн пожертвовать Истиной ради весьма гибкого, донельзя изощренного и оттого еще более опасного релятивизма, подменить единство во Христе «мирным сосуществованием» религий, при котором самая возможность ошибок и ересей якобы исключена псевдоэкуменической доктриной конвергенции, — православный богослов должен встать (если надо, то и в одиночку!) на защиту Истины в том ее значении, без которого христианство при всей его «актуальности» обернется отречением от своей абсолютной задачи. Но для этого он и сам должен быть открыт и послушен всецелой Истине, где бы она ни обреталась.

4

Третью задачу современного православного богословия следует назвать — как бы претенциозно это ни звучало — *профетической*. Пророки посылались к народу Божию не только для возвещения грядущих событий, но и для напоминания о его истинном назначении и для обличения отступлений от Божественной воли. И если с пришествием Христа, Который есть «исполнение всякого закона и пророков»[2], первая их функция отпала, то вторая остается по-прежнему актуальной. И богословие, без сомнения, всегда должно участвовать в этой профетической функции. Ибо его вечная задача — в том, чтобы относить жизнь Церкви к абсолютной Истине ее собственного Предания, сохранять живым и действенным тот критерий, в соответствии с которым Церковь судит самое себя.

Погруженная в стихию истории, Церковь всегда исполнена соблазнов, грехов и, что еще серьезнее, компромиссов и приспособления к духу «мира сего». Всегда есть соблазн предпочесть мир — истине, целесообразность — честности и прямоте, человеческое преуспеяние — воле Божией. И поскольку в Православной Церкви нет видимого «непогрешимого» авторитета вроде папы, поскольку высшим критерием для нее всегда остается обитающая в ней Истина, то и богословие является в ней тем особым служением, которое раскрывается в изучении и поисках Истины, дабы она стала известной и очевидной во всей ее чистоте и ясности. В этом заявлении нельзя видеть плод самонадеянности и гордыни. У богослова нет никаких прав, нет властных и административных полномочий, которые остаются функцией иерархии. Но его священный долг — снабдить иерархию и саму

[2] См.: Лк. 24:44. — *Прим. сост.*

Церковь чистым учением о ней и стоять за Истину даже при заведомо неблагоприятных обстоятельствах.

Надо признать, что наше официальное «академическое» богословие слишком часто не выдерживало такого «послушания», предпочитая покойное самодовольство. Отсюда и многочисленные отклонения и искривления, от которых страдает сегодня вся Православная Церковь. И опять-таки совсем не то находим мы у Отцов. Почти все они так или иначе пострадали от всевозможных «силовых структур» своего времени за отказ идти на компромисс или молча подчиниться злу. Но в конечном счете вся Церковь шла за ними, а не за теми, кто, как и сегодня, находил множество законных оснований предпочесть «требования жизни» — «отвлеченным принципам».

И сегодня профетическая функция богословия нужнее, чем когда-либо. Ибо, хотим мы того или нет, вся Православная Церковь переживает сейчас глубокий кризис. Он вызван многими причинами. С одной стороны, рухнул и почти полностью исчез мир, веками определявший и формировавший ее историческое бытие. Под угрозой находится само существование древних традиционных центров церковного управления, и большинство их лишено элементарной свободы действий. Подавляющее большинство православных христиан живет в атмосфере притеснений и гонений со стороны режимов, открыто исповедующих воинствующий атеизм, в условиях, где основная задача — не «прогресс», а выживание. Меньшинство посреди чужого окружения — вот скорее правило, чем исключение, правило, определяющее почти повсеместную жизнь православных. Всюду — и не только на Западе — они сталкиваются с вызовом секуляристской, технологической и духовно враждебной им культуры. С другой стороны, возникновение большой православной диаспоры покончило с многовековой географической замкнутостью Православия в границах восточного мира, поставило Церковь перед беспрецедентной для нее проблемой нового административного устройства и приспособления к новым обстоятельствам. Отрицать факт кризиса может лишь слепой, но далеко не всякий зрячий видит его подлинную глубину и масштаб, и менее всего иерархи, которые ведут себя так, словно ничего не случилось. И никогда в прошлом не было такой пропасти между иерархией и «реальной» Церковью, такого несоответствия административной структуры Церкви насущным духовным нуждам церковного народа. Отличный пример тому — американский православный «микрокосм».

Итак, до каких пор мы будем жить в виде множества юрисдикций, либо соперничающих, либо просто не замечающих друг друга? Долго ли будем игнорировать стремительный упадок богослужения, деградацию духовенства и монашества — традиционных источников православного благочестия и преемства? Доколе, наконец, будем считать нормальным и чуть ли не традиционным положение, которое мы, если б решились честно взглянуть на него, должны бы переживать как соблазн и трагедию?

Сейчас, несмотря на сомнения многих православных, настал час богословия. Лишь глубокая, бесстрашная и конструктивная оценка ситуации в свете Предания Церкви, лишь творческое возвращение к самым источникам наших догматов, канонов и богослужения, лишь всецелая преданность церковной Истине по-

могут нам преодолеть кризис и претворить его в возрождение Православия. Знаю, что это трудная задача: многолетняя традиция научила богословов избегать острых углов и по возможности не «вмешиваться». Знаю, что записной традиционализм, ничего общего не имеющий с Преданием, добился того, что самокритика и духовная свобода многим кажутся преступлением против Церкви. Знаю и то, что у многих представителей церковной администрации есть личные причины не допускать никаких вопросов, никаких поисков, никакого соприкосновения с Истиной. Да, силы инерции, псевдоконсерватизма и откровенного цинизма очень велики. Но ведь то же самое можно сказать и об эпохе Афанасия Великого, Иоанна Златоуста и Максима Исповедника. Что же касается наших «больных» вопросов, то они ничуть не легче тех, над которыми бились и они. И лишь от нас самих зависит выбор между престижным покоем отвлеченной академической учености и следованием воле Божией.

ЛИТУРГИЯ, СИМВОЛ И ТАИНСТВО*

Я не знаю, сколько православных священников уже говорили с этой трибуны, и не знаю, кому еще предстоит выступать в будущем, после того, как я сегодня произнесу свою речь. Однако, поскольку семинария расположена на поле битвы[1], вероятно, уместно вспомнить, что экуменическое движение — это не просто поверхностно-вежливые отношения, при которых мы помещаем рядом иезуита, раввина, протестанта, православного и большой американский флаг и все улыбаемся друг другу в духе новой эры, но у него есть и другая сторона. И всегда следует помнить о двух сторонах этого движения. Во-первых, нужно посмотреть, насколько мы действительно едины, едины во Христе, а во-вторых — насколько мы действительно разъединены. Думаю, что если мы разорвем связь между этими двумя вопросами, то увидим экуменическое движение в неправильной перспективе.

Моя тема сегодня — богослужение, литургия. Многие, я уверен, согласятся со мной в том, что литургия, как и все в современном христианстве, находится в состоянии кризиса. Все в Церкви сегодня ставится под вопрос, но эти вопросы как бы фокусируются на богослужении. И так происходит потому, что именно эта область — сердце всего христианства. В литургии мы исполняем и практикуем свою христианскую веру. Мы стараемся передать и провозгласить нашу веру именно с этого пика христианства. Таким образом, поскольку литургия так важна и поскольку вопрос о том, как сделать богослужение более нужным и близким людям, заставляет нас более пристально рассмотреть литургию, мы видим, что перед нами стоит великая задача. Сегодня обсуждение литургии необходимо как никогда.

Не проходит и дня, чтобы я не получил какого-нибудь нового комментария на решение II Ватиканского собора о литургии, которое и так составлено очень подробно. Знаете, все будущее христианства, похоже, зависит от того, будет священник стоять перед людьми или перед Богом. Как сказал мне когда-то один старый бенедиктинский монах, мы любили Бога и стояли перед Ним, а теперь мы любим людей и обращаемся к ним.

В обсуждение литургии вовлечены самые разнообразные темы, к примеру такие, как технические детали богослужения. И вся эта дискуссия происходит на

---

* Лекция, прочитанная прот. Александром Шмеманом 2 мая 1968 г. в Лютеранской семинарии в Геттисбурге, штат Пенсильвания. Записана с аудиокассеты, автором не редактировалась. Перевод Е.Ю. Дорман.

[1] Осенью 1863 г., во время Гражданской войны, в Геттисбурге произошло кровопролитное сражение, принесшее победу армии северян. — *Прим. перев.*

фоне обсуждения вопросов актуальности, неактуальности, возрождения, *aggiornamento*[2] и т.д. Я уверен, что все, кто следит за этими шумными спорами, ощущают, как и я, что далеко не все еще ясно. Все время предлагаются новые способы богослужения и понимания литургии, но мне кажется, что некоторые основополагающие принципы еще ждут прояснения.

Недавно в журнале «Взгляд» появилась статья об авангардной Католической Церкви Голландии. Одного литургического «возрожденца» спросили, продолжает ли он служить в облачении. Он ответил: «Да, естественно, но, конечно, в сером, строгом облачении». Прочитав это, я спросил сам себя: «А почему серое, строгое облачение более подходит к случаю, чем, скажем, красное или желтое? Почему важно делать одно, а не другое?» — «Конечно, — может ответить голландский священник, — всему отведено свое место и значение». И вот такой ответ — «конечно» — характеризует формирующийся сегодня истеблишмент. Эти люди говорят все время: «конечно», Церковь должна обращаться к народу; «конечно», мы должны служить в сером облачении; «конечно», все алтари в стиле рококо должны быть заменены новыми цементными и т.д. И все это — «конечно». Но почему должно быть так? Почему они уверены в своих ответах, начинающихся с «конечно»?

ЗНАЧЕНИЕ СИМВОЛОВ

Я хочу поделиться с вами своей тревогой. Безусловно, у меня нет ответов на все вопросы и нет четкой программы. Но я могу сформулировать некоторые предварительные вопросы, которыми, по моему убеждению, не задавались те, кто пришел к означенным выше выводам.

Сегодня, как мне кажется, все сходятся в том, что литургия состоит из символов. Безусловно, богослужение невозможно без символов. Богослужение символизирует веру. После этого обычно говорят, что поскольку старые символы потеряли актуальность, то нам нужны новые символы. И поэтому все литургическое творчество нашего времени направлено на определение таких символов, которые, предположительно, понятны современному человеку. Предлагают даже ввести служение мессы под гитару. Подобные нововведения предлагаются потому, что они, опять же предположительно, лучше символизируют новые нужды. Это-то все понятно, но значение самого слова «символ» остается неясным.

Очень, очень легко сказать, что старые символы стали неактуальными и что нам нужны символы новые. Но когда мы сталкиваемся с таким кризисом символизма, при котором один набор символов устраняется и формируется другой, долженствующий занять место старого, то возникает вопрос не только о том, каковы эти символы, но и — что этим символизируется. Мы можем спросить: «Что такое символ в литургии?», или «Чем литургия символична?» и «Что символизирует собой литургия?».

И я хочу начать с поверхностного и общего анализа этого термина «символ», который сегодня так широко используется, но который, похоже, не все понимают

---

[2] *Букв.* осовременивание (*лат.*). Термин введен II Ватиканским собором (1962–1965), принявшим масштабную программу адаптации неотомизма к установкам современной культуры. — *Прим. перев.*

одинаково. Я сам – православный, живущий на Западе, и потому я постоянно перевожу — как вслух, так и мысленно — богословские категории с одного богословского языка на другой. Термин «символ» я знаю в двух основных «воплощениях» — восточном и западном. Правда, западное понимание символа также было довольно популярно на Востоке в последние пару сотен лет благодаря нашему «озападненному» богословию.

Но когда я думаю о символе, то вижу, что в западных языках сегодня это слово означает в первую очередь нечто противоположное реальности. Когда на Западе мы называем что-то символическим, то представляем это чем-то не вполне реальным. Весь спор Востока и Запада о Евхаристии, например, сосредоточен на этом. Кажется, что литургия, при упрощенном средневековом подходе, рассматривается как набор символов, и вдруг символы исчезают — и мы оказываемся перед лицом реального «присутствия». Для Востока эта идея выглядит довольно странной. Как, спрашиваем мы, присутствие может быть *не* реальным? Почему слово «присутствие» нужно усиливать словом «реальное»? Здесь что-то не так либо с «присутствием», либо с «реальностью».

Дело в том, что, в дополнение ко всему другому, произошедшему за долгую историю развития христианского богословия, самым трудным и трагическим событием стало разрушение первоначального христианского понимания символа. Сегодня, говоря о символах, мы думаем о чем-то подобном химическим символам (такой-то символ означает воду и т.п.). Мы знаем, что зеленый свет светофора означает возможность беспрепятственно пересечь улицу, а красный свет заставляет нас остановиться и ждать. Но это так только потому, что мы договорились о значении этих цветов. Например, Мао Цзе-дуну не понравился подобный символизм, и он изменил его. Сегодня в Пекине красный свет означает свободный путь, а зеленый — остановку. И ничего в этом страшного нет, если в Пекине все знают, какой цвет имеет какое значение.

Таким образом, мы показали здесь те символы, которые на самом деле следует называть знаками, обозначениями, потому что они имеют дело с чем-то общепринятым. Мы просто договорились, что то-то и то-то обозначает общую для всех реальность. Мы можем поменять все химические формулы или другие знаки и, договорившись о другой системе символов, продолжать понимать друг друга. И химия от этого не изменится.

Однако символ в том значении, какое он имел изначально, — это не просто знак. Он означает нечто гораздо большее, чем простое обозначение. Возможно, лучше всего начать объяснение этого термина с греческого смысла этого слова. Слово «символ» происходит от греческого глагола *symballo*, что означает совпадение, соединение, слияние. Но, несмотря на приведенную дефиницию, «символ» на деле не поддается определению. Его можно понять больше на уровне интуитивном. В нем соединяются две реальности. Можно также сказать, что одна реальность выражается через другую реальность.

Греческие святые отцы называли Тело Христа, хлеб, на Евхаристии символом. Но они ни в коем случае не имели в виду, что это означает (как понимают это на Западе) чисто символическое присутствие Христа в Евхаристии. Они использовали слово «символ» для обозначения того, что западные теологи имеют в виду под понятием

«реальное присутствие». Символ указывает на то, что одна реальность может не только означать другую реальность, но и являть и передавать ее нам, и поэтому символ — больше чем знак. Я знаю, что химическая формула H_2O означает воду, хотя никакой воды в самой формуле нет. У символа нет подобных ограничений, он участвует в той реальности, на которую указывает. Символ не просто умозрителен и воображаем, он — онтологичен и экзистенциален. Это — реальность, которая во всей полноте выражается, является и сообщается через другую реальность.

К тому же мы можем сказать, что *символ — такое выражение другой реальности, которое не может быть заменено ничем другим.* Он возникает не просто как результат договоренности, когда люди собираются вместе и решают, что первым способом передачи благодати в христианстве будет вода крещения. Мы не можем это сказать, так как вода первичнее любого богословия или теории крещения. Вода, я бы сказал, — вечна. И она —адекватный символ того, что было исполнено Христом в Крещении.

Таким образом, символ — это не просто указание на нечто иное. Это — присутствие этого иного. Присутствие того, что не может присутствовать иным образом. И в этом суть дела. Символ — это присутствие того, что не может присутствовать иным образом, по крайней мере в этом мире, в это время, в контексте нашей жизни.

Несколько упрощая, можно сказать, что с этой точки зрения христианство действительно полностью и необходимо символично. «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Нельзя увидеть Отца иначе, чем через совершенный символ — Христа. Христианство, поскольку оно есть возвещение, манифестация и присутствие в этом мире в это время, по необходимости онтологически символично.

ЛИТУРГИЯ КАК *LOCUS*[3] СИМВОЛИЧЕСКОГО

Теперь мы перейдем к следующему вопросу. Как выражается символизм христианства? Ответ на этот вопрос мы найдем в богослужении. Я утверждаю (и это мое утверждение носит лишь своего рода керигматический характер), что богослужение или церковный год с самого начала были *locus*'ом символического. Мы можем заметить, что церковный год являет совсем не то, что было в языческих или традиционных религиях. Христианский церковный год — это нечто большее. Что делает христианское богослужение *phenomenon bene fundatum*[4], а не просто одним из возможных проявлений христианства? В нашей жизни так много обрядов, например — перерыв на кофе с десяти до одиннадцати утра и т.п. Но что делает богослужение тем местом, в котором христианство являет этот символ иных реальностей, являет их как поистине присутствующие? Богослужение стоит в центре христианства именно потому, что им онтологический символизм христианства становится реальностью, исполняется и вручается нам.

---

[3] место (*лат.*). — *Прим. перев.*

[4] Phenomenon bene fundatum (*лат.*) — хорошо обоснованное явление (термин Лейбница). — *Прим. перев.*

Возможно, будет полезно объяснить то, что я имею в виду, на примере самой литургии, чтобы избежать излишней отвлеченности в нашей беседе. Вопрос о том, что символизирует собой литургия, очень актуален для сегодняшней дискуссии. Я помню, как происходило литургическое обновление, стремящееся приблизить богослужение к людям, в 1940-х годах в Париже, где я тогда жил. На конференции по этому вопросу, организованной католиками, я увидел нечто для себя совершенно новое. На алтарь были принесены дары — и не только хлеб и вино, но и другие любопытные предметы. Две секретарши принесли, например, свои пишущие машинки, другие принесли свои орудия труда и т.д. Ничего страшного в этом не было постольку, поскольку таким образом литургию пытались приблизить к народу и считали это очень современным и перспективным. Но я задал один вопрос, и этот вопрос вызвал большой скандал на конференции. Я спросил: «Когда вы приносите на алтарь хлеб и вино, вы хотя бы знаете, что делать с ними потом. А что вы будете потом делать с пишущей машинкой?» Мне казалось, что унести ее обратно было бы очень неловко.

Другими словами, эта пишущая машинка, принесенная как дар к алтарю, была символом, который на самом деле ничего не передавал, ничего не значил. Идея человеческого труда, символизируемая рабочими инструментами, очень полезна на занятиях воскресной школы, поскольку показывает, что эти предметы могут быть полезными орудиями Царства Божьего. Замечательно! Но, безусловно, существует принципиальная разница между хлебом и вином, которые куда-то возносятся и потом возвращаются к нам, и инструментами, которые потом просто положат обратно в ящик. Приносимые нами хлеб и вино возвращаются к нам как Плоть и Кровь Христовы.

Боюсь, что современные поиски новых символов именно таковы. Я посещаю различные студенческие конференции, и мне все больше и больше кажется, что Евхаристия рассматривается как символ нашего единения, как обряд, через который мы выражаем нашу сплоченность, как своего рода литургический аналог совместных маршей и демонстраций.

Но Евхаристии совершенно не нужно выражать нашу сплоченность. Мы можем выразить ее, устроив, например, банкет в подвале церкви, хотя не всякий банкет является Евхаристией. Та граница, которая разделяла эти два типа трапезы и в то же время показывала, в чем они сходны, сегодня исчезла. Сегодня все должно быть символом. Все должно выражать то, что мы делаем, что думаем, в чем нуждаемся и чем являемся. Но вот мой главный вопрос. Является ли литургия в первую очередь символом того, что мы делаем, чего мы хотим, нас самих? Неужели она действительно — символ человека XX века, человека XVI века или любого другого человека?

ЛИТУРГИЯ КАК СИМВОЛ ЦАРСТВА БОЖИЯ

Литургия не символизирует ничего, относящегося к нам. Она — символ той таинственной и тайной, главной и ошеломляющей реальности, без которой христианство просто не существует. Она — символ Царства Божия. «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 3:2). «Да приидет Царствие Твое» (Мф.

6:10). Каждый человек, с пятилетнего возраста и до смерти, имеет право спросить: «Что это такое — Царство Божие? Как я могу желать его? Как могу любить его? И как я могу поставить его превыше всего и продать все, что имею, по евангельской притче, чтобы получить самое вожделенное, что носит название Царства Божия, если я даже не знаю, что это такое?» Конечно, Царство Божие может заменить что-то земное, но оно — не в мире сем. Оно присутствует в нашем мире, но оно — не в нем. Царство Божие, безусловно, — сердцевина евангельской вести. Мой тезис таков: *литургия — это в первую очередь символ присутствия, знак, утверждение, сообщение Царства Божия и радость о нем*.

Первая и основная реальность этого символа, или того, что этот символ выражает, — это явление Царства. Через него мы становимся причастными тому, что только еще грядет, но в то же время приходит к нам в символах, в которых мы совершенно реально участвуем, через которые мы любим Царство, желаем его, и в мире сем этот символ становится организующим принципом, ориентиром, критерием всех наших действий. Таким образом, если мы устраним из литургии этот символ Царства Божия, литургию можно будет представлять себе как изощренный символ чего угодно, по нашему усмотрению, мы сможем вложить в нее любой сиюминутный смысл.

Однако меня могут спросить: «Чем можно символизировать Царство Божие? Можно ли с уверенностью узнать, что именно символизирует его? Какое оно — красное и желтое или серое и строгое? Символизируют ли его херувимы и ангелы на барочном алтаре лучше, чем что-либо другое? Хорошо, — говорят они, — рассуждать о Царстве Божием, но что это такое?» Для одних оно — Бах, а для других — гитара. Для одних Царство — византийская процессия, которую в греческой архиепископии называют древней и торжественной, другие же на дух не выносят этот тип полувизантийской, полутурецкой пышности. Все это нельзя со строгой богословской ответственностью назвать адекватными выражениями Царства Божия, это — лишь попытки создать символ Царства Божия. Если и есть на свете икона Царства Божия, то это — просто все Божье творение.

Однако греховность человека, его порочность (если использовать добрый старый протестантский термин), его отделение от Бога, его предательство, его первородный грех превратили этот мир также и в символ ада. И именно по этой причине нужна Церковь, нужна, чтобы восстановить тот символ, о котором мы говорили. Поэтому пришел в этот мир Христос. Он пришел, чтобы стать символом той одной истинной реальности, в которой все содержится, символом, который выражает все — от творения до исполнения, когда Он воистину станет «все во всем» (1 Кор. 15:28), когда соберет к Себе весь мир. И это значит, что потенциально все в этом мире — чаша, которую может заполнить Собой Христос.

ЦАРСТВО БОЖИЕ И МИР

Здесь можно сформулировать мысль, к которой я шел с самого начала доклада, мысль, которая соединяет Царство и мир. *Церковь следует рассматривать как символ мира, который преображает мир в символ Царства Божия*. Назовем, если

хотите, это преображение *таинством*. Ибо смысл таинства именно в этом. Таинство — это медленное движение куска хлеба от церковных дверей к алтарю. Когда хлеб появляется в *экклесии*, то есть собрании, он — мир, истинный символ мира, поскольку не существует сам по себе. И он будет преображен в мое тело и в твое тело. Хлеб — результат моего труда и твоего труда. В процессе приношения хлеб и вино — это я, ты, весь мир, космос. Потом они достигнут алтаря и раскроются, явятся нам как Тело Христово.

Что же происходит между внесением хлеба и вина в церковь и преображением их в Тело Христово? В этот промежуток времени мы приносим Богу Евхаристию, благодарение, мы смотрим на этот хлеб и делаем то, что не позволял сделать человеку первородный грех: мы «евхаристируем» его. Совершить Евхаристию, принести Богу благодарение за что-то — это не просто вежливо сказать: «Спасибо, Боже!» Скорее это фундаментальный библейский акт благословения Бога. Я благословляю Бога за все то, что Он дает мне, то есть за возможность общения с Ним. Я благословляю Его, потому что я открыл для себя смысл, радость, божественное утверждение всего существующего, символ мира, связь с Царством Божиим через Евхаристию.

Церковь — это Таинство мира и Таинство Царства. Таинство мира, потому что как община, сердце, пища и питие, мудрость и любовь она представляет мир во всей его сложности, во всей его глубине. Церковь для нас — Таинство мира и в то же время присутствие и явление нам того, *чего не видел глаз, не слышало ухо и что не приходило на сердце человеку* (ср.: 1 Кор. 2:9). Церковь — это присутствие того, что *приготовил Бог любящим его* (1 Кор. 2:9). Поэтому она, в этом смысле, и Таинство Царства.

Здесь уместно вспомнить споры о том, как должен стоять священник: лицом к народу или лицом к Богу? Наш ответ прост: оба положения одинаково существенны. Так же как и Христос — один; когда Бог смотрит на мир и на нас, Он видит Христа. Когда мы смотрим на Бога, мы видим Христа. Таким образом, Он — Тот, Кто представляет всех нас. Он ведет нас, и Он — наше таинственное приношение Богу. И Он же вечно стоит перед нами, потому что Он — приношение Бога нам. И мне кажется, что, достигая этого уровня символа, литургии, Таинства, мы приобретаем способность эффективно разобраться с встречающимися в повседневной нашей жизни трудностями и проблемами. Как мы сможем это сделать?

Определились ли вы уже, кто вы — либерал или консерватор? Причина моего вопроса в том, что, как мне кажется, сегодня литургическая жизнь Церкви, всех Церквей, протекает по известному принципу: *de gustibus non est disputandum*[5]. Поговорим и о других вкусах. Вам нравится григорианский распев, а мне — негритянские религиозные гимны. Вы хотите, чтобы Евангелие проповедовалось на языке «Нью-Йорк Таймс», а я предпочел бы слышать старую английскую прозу. Мы можем обсуждать свои вкусы бесконечно, хоть до Второго Христова пришествия. И в этом, вероятно, всегда будет осуществляться тирания меньшинства. Но если мы согласны в основном — в том, что мы делаем, что такое Церковь, что

[5] о вкусах не спорят (*лат.*). — *Прим. перев.*

такое церковный год, то все не так плохо. Мир входит в Церковь. И тогда Церковь возводит нас наконец на гору Фавор, гору благодарения, и именно поэтому мы поем и ликуем. Мы поем не потому, что Чайковский написал музыку, а потому, что наше сердце наполнено тем, что выражают слова: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, исполнь неба и земля славы Твоея». И это Евхаристия в ее истинном выражении.

С одной стороны, я открываю утренние газеты и читаю о мире. Скажем, я — профессор Колумбийского университета, который, судя по газете, переживает в настоящий момент не лучшие времена. То, что я читаю, заставляет меня думать, что мир не полон божественной славы. И какое место занимает богослужение в этом мире, постоянно испытывающем кризисы? Почему я с таким трудом проживаю неделю между двумя воскресеньями? Потому ли, что мне нужен отдых? Потому ли, что мне нужно немного цветов и две минуты покоя, то, что я наблюдал в Троицком храме на Уолл-стрит? Эта церковь говорит бизнесменам в полдень: «Приходите сюда отдохнуть, освежиться звуками *andante cantabile*, цветами и тишиной, и вы сможете после этого лучше работать».

ПОТРЕБНОСТЬ «ПОДНИМАТЬСЯ» И «ОПУСКАТЬСЯ»

Нет, это не то, для чего мне нужно богослужение, потому что, читая утренние газеты, я прихожу либо в отчаяние от мира, либо привыкаю относиться к нему цинично. Богослужение мне нужно не для утешения, отдохновения или отстранения и ухода. Мне необходимо подняться, мне нужно быть поднятым, нужно идти вверх к Христу на гору Фавор, где я смогу опять сказать вместе со всей Церковью на Небе и на земле, что «исполнь небо и земля славы Твоея». А потом мне придется спуститься вниз, пойти в университет и каким-то образом увидеть там Его славу. Мне не нужно пытаться быть «всем для всех» (см.: 1 Кор. 9:22) в том смысле, как это понимается в мире: троцкистом с троцкистами, поклонником Че Гевары с поклонниками Че Гевары. Не об этом я говорю. Я должен свидетельствовать о том, что Христос пребывает со всеми.

И в этом назначение литургии, богослужения. *Назначение Таинства в том, чтобы сделать литургию исполнением того, чем мы еще полностью не обладаем, но ожидаем.* И поскольку мы можем предвкушать Царство во всей его полноте, мы можем поэтому желать его и свидетельствовать о нем. Именно это показывает нам современное изучение богослужения. Литургия — это движение, которое помещает нас в гущу этого мира. И не так важно, сидим ли мы или стоим в определенные моменты службы. Скорее, литургия ведет нас туда, где Христос. Если какое-то убогое богословие веками считало, что священник обладает властью принести немного Христа к алтарю и помещать Его иногда в комнатку, запирающуюся на ключик, то такой тип богословия также подразумевал, что священник имеет право забрать Христа с Небес. И я думаю, что в этом главная причина Реформации. Я не нахожу в богословии никаких доказательств такой странной власти священника. Богословие только говорит мне, что Христос восшел на Небо. Если

Он действительно присутствует, как думают некоторые, на всех алтарях в одно и то же время, то, как мне кажется, место по правую руку Всемогущего Бога всегда пустует. В действительности же происходит нечто противоположное. Это не Он снисходит к нам, а мы восходим к Нему. Если мы хотим быть сегодня со Христом, то должны подниматься, а не опускаться. И мы не должны делать это в духе дешевого триумфализма, но в том духе, в котором Он сказал: «Отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего» (Мф. 26:29). И в Евангелии от Луки Он говорит: «И Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем...» (Лк. 22:29–30). И каждый раз, когда мы творим воспоминание о Нем, мы пребываем там, в Его Царстве. Мне неинтересно, где находится рай. Как сказал Иоанн Златоуст, «что мне до неба, когда я сам становлюсь небом?»[6]. И в этом объяснение слов: «Sursum corda», «Горé имеем сердца». Таким образом (от символа к литургии, к Таинству, к миру, к Церкви и к Царству) мы восстанавливаем, как мне кажется, нечто такое, что чуждо современному христианину.

Недавно я выступал перед группой монахинь в Вашингтоне. И вдруг они все мне сказали: «Mea culpa, mea culpa, mea culpa[7]. Мы провели столько веков в молитве, а теперь должны идти в мир. Кто же теперь будет молиться?» Им казалось, что раньше они имели Небо и Царство, а теперь — только мир. Самое же ужасное — это «экклезиопоклонство» в промежутке. Церковь, у которой нет ни мира, ни Царства, а только она сама, становится идолом.

Сегодня я вижу три тенденции. Мы имеем «светского» христианина, который все порицает и говорит, что собор неправильно построен. Такие люди утверждают, что существует только мир. Еще мы встречаем «мистиков», для которых не существует ни Церкви, ни мира, а только Царство. Царство они понимают, однако, как своего роду духовную пилюлю. И, наконец, мы имеем «экклезиопоклонников». И все уверены, что это и есть христианство. Но в действительности христианство все более убывает, когда мы не можем собрать эту трихотомию воедино. Если у нас не будет того «правильного» символа, наша христианская вера, наша пастырская работа и, наконец, само наше существование, наше свидетельство о Христе в мире так и останутся несовершенными, лишенными чего-то существенного.

Именно это я хотел сказать сегодня. Когда я разговариваю с моими братьями-лютеранами, у меня всегда возникает ощущение, что они с сомнением относятся к средневековому богословию о реальном присутствии в такой грубой форме. Я всегда испытывал сомнения, когда читал Лютера, и должен признаться, что это славословие — «Свят, свят, свят, Господь Саваоф, исполнь небо и земля славы Твоея» — выражает то, что мы сильно желаем, но не можем по-настоящему понять. Таким образом, нам следует не только продолжать работу по возрождению литургии, но и попытаться заново прийти к пониманию того, *что такое литургия*. Возможно, нам следует, до определенной степени, объединить наши усилия.

---

[6] *Иоанн Златоуст*. Беседы на Послание к евреям. Беседа 16, 3. Полная цитата: «Что мне до неба, когда я созерцаю Владыку неба, когда сам становлюсь небом?» — *Прим. перев.*

[7] Я согрешил (*лат.*). — *Прим. перев.*

БОГОСЛОВИЕ И БОГОСЛУЖЕНИЕ*

1

Пришло время глубокой переоценки отношений между богословием и богослужением. Задача моей статьи в том, чтобы обосновать это утверждение и показать — хотя бы в самых общих чертах — его значение как для православного богословствования в целом, так и для литургической проблематики, наличие и актуальность которой в наши дни мало кем оспаривается.

Едва ли кто-нибудь станет отрицать, что Православная Церковь переживает кризис, но лишь немногие сознают, что в основе его лежит двойной кризис — богословия и богослужения.

Кризис богословия! В самом деле, разве не ясно, что нестроения и разделения, наблюдаемые сегодня буквально во всех сферах церковной жизни — канонической, административной, школьной, «экуменической» и пр., — связаны прежде всего с отсутствием общепризнанных точек отсчета, или критериев, выработкой которых и должно заниматься богословие. Но современное православное богословие не в силах выработать такие нормы, ибо оно само «надломлено». Ему равно свойственны как нездоровый плюрализм, так и поразительная неспособность иметь дело с тем, что называется «реальной Церковью». Я назвал этот плюрализм нездоровым потому, что в прошлом могло найтись — и находилось — место здоровому богословскому плюрализму, вполне совместимому с единством по принципиальным вопросам. Так, у Отцов можно обнаружить значительные расхождения, но они не разрушают того основного единства общего опыта и видения, какое в высшей степени свойственно им и какого так недостает нам сегодня. Говоря откровенно, современные православные богословы вряд ли даже понимают друг друга – до такой степени различны основные их предпосылки и приемы рассуждения и «ключи», в которых они пытаются решать одни и те же проблемы. Отсюда и бессмысленные споры (ибо для осмысленного спора нужна минимальная согласованность главных критериев), в которых все чаще и все неразборчивее пользуются излюбленным ярлыком — «ересь» — или призывают к некоей разновидности «мирного сосуществования» игнорирующих друг друга богословских направлений.

---

* Подготовлено в виде доклада на I Международном конгрессе православных богословов в Греческой православной богословской школе Св. Креста (Бруклайн, Массачусетс) в 1970 г. и первоначально опубликовано в The Greek Theological Review, 17, 1972, p. 86–100. Доклад включен в сборники: Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979) и Liturgy and Tradition; по-русски: Церковь. Мир. Миссия. . М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996, и: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

Но каковы бы ни были эти «ключи» или направления, православное богословие чем дальше, тем больше отчуждается от Церкви, от ее реальной жизни и нужд. И, хотя богословие это «проходят» в духовных учебных заведениях, последние воспоминания о нем, как правило, изглаживаются уже в день выдачи диплома. Оно выглядит интеллектуальной абстракцией без всякого практического приложения; интеллектуальной игрой, к которой народ Божий — и клир, и миряне — вполне безразличен. В нашей сегодняшней Церкви профессиональные богословы составляют своего рода *люмпен-пролетариат* и — что еще хуже — смиряются с таким положением. Богословие перестало быть живым сознанием и сознательностью Церкви, ее осмыслением себя и своих проблем. Оно перестало быть *пастырским* в смысле наделения Церкви основными и спасительными нормами; перестало быть и *мистическим* в смысле сообщения народу Божию знания о Боге, которое есть само содержание жизни вечной. Богословие, отчужденное от Церкви, и Церковь, отчужденная от богословия, — вот первый аспект сегодняшнего кризиса.

2

Немногим лучше обстоит дело и с богослужением. Нет сомнений: оно по-прежнему остается центром, «святая святых» церковной жизни и по-прежнему главным —можно сказать, чуть ли не единственным — «делом» Церкви. Но более глубокий анализ и здесь обнаруживает очень серьезный кризис, не разрешимый посредством тех поспешных и поверхностных реформ, за которые сегодня ратуют многие. Первый аспект этого кризиса — прогрессирующий номинализм литургической жизни и практики. Современная литургическая практика, несмотря на очевидный ее консерватизм и даже архаизм, едва ли выражает подлинный *lex orandi* Церкви. Целые пласты литургического Предания, относящиеся к самой его сути и сохраняемые в богослужебных книгах, мало-помалу исчезают из практики либо приобретают чисто символическое значение и трансформируются до неузнаваемости. Что бы мы ни взяли — будь то Евхаристия и другие Таинства, периодизация литургического годового цикла и богослужение праздников, весь чин благословения и освящения различных сторон жизни, — везде можно обнаружить одну и ту же картину: отбор одних и исключение других элементов, отбор, основанный не на проникновении в дух *lex orandi*, а на совершенно посторонних соображениях. Если рядовой прихожанин чаще всего не замечает этой стремительной эрозии православного благочестия, то специалист не может закрывать глаза на несоответствие номинализма и минимализма литургического благочестия и практики заветам Предания.

Еще серьезнее то, что богослужение, оставаясь наиглавнейшим действием Церкви, утратило связь со всеми прочими аспектами ее жизни: с призванием Церкви образовывать, формировать и направлять церковное сознание и «мировоззрение» христианской общины. Можно быть горячим приверженцем «древних ярких обрядов» Византии или Московской Руси, видеть в них драгоценные обломки незабвенного прошлого, можно быть литургически «консервативным» — и

вместе с тем совершенно неспособным опознать в целокупной *leitourgia* Церкви то всеохватывающее видение, ту силу, что призвана судить, наполнять собой и преображать все сущее; ту «философию жизни», что формирует и испытует все наши идеи, отношения и действия. Как и в ситуации с богословием, мы вправе говорить об отчуждении богослужения от жизни — будь то жизнь Церкви или индивидуальная жизнь каждого христианина. Богослужение ограничено храмом и вне этого освященного анклава не имеет ни силы, ни влияния. Прочие действия Церкви — на приходском, епархиальном, поместном уровнях — все чаще основываются на чисто светских предпосылках и аргументах, равно как и всевозможные «философии жизни», которые находятся на вооружении у тех, кто исповедует себя христианами. Богослужение не объясняется и не понимается как имеющее хоть какое-то отношение к «жизни», как, в первую очередь, *икона* новой жизни, призванная испытывать и изменять «жизнь ветхую» в нас и окрест нас. Литургический пиетизм, вскормленный сентиментальными и псевдосимволическими объяснениями богослужебных обрядов, приводит к победе всепроникающего секуляризма. Став в сознании верующих чем-то «священным» *per se*[1], богослужение еще более «профанирует» реальную жизнь, начинающуюся за вратами храма.

Этот двойной кризис — богословия и богослужения — и является, как я утверждаю, истинным источником общего кризиса, который переживает наша Церковь сегодня и который должен стать главной темой нашего богословствования, если только богословие означает для нас нечто большее, чем безмятежная «академическая» деятельность, и мы принимаем его как свою особую «харизму» и служение в Теле Христовом. Кризис — это всегда разрыв, разлад между основами и жизнью, которая должна утверждаться на этих основах; жизнь, оторвавшаяся от собственных основ. Жизнь Церкви всегда была укоренена в *lex credendi* — правиле веры, богословии (в глубочайшем значении этого слова) — и *lex orandi* — правиле благочестия, в *leitourgia*, которая всегда «делает Церковь тем, что она есть»: Телом Христовым и Храмом Святого Духа. Но сегодня зловещее отчуждение «реальной» Церкви от двух вышеназванных источников ее жизни стремительно углубляется. Такова наша ситуация, таков кризис, бросающий нам вызов, признаем мы это или нет. Вот почему первый и необходимый шаг здесь — понять этот кризис в глубочайших его истоках. Нужно спросить: отчего и как это случилось?

3

Ответ не вызывает у меня сомнений. Если сегодня и богословие, и богослужение перестали — по крайней мере, в значительной степени — соответствовать своему назначению в Церкви (откуда и нынешний кризис), то это потому, что они расторгли свой союз; потому, что *lex credendi* был отчужден от *lex orandi*. Когда это произошло? Во времена пресловутого «западного плена» православного богословия, который стал, на мой взгляд, главной трагедией на историческом пути Восточной Церкви. Этот «западный плен» выразился прежде всего в явлении, которое

[1] самим по себе (*лат.*). — *Прим. перев.*

о. Георгий Флоровский чрезвычайно метко определил как «псевдоморфозу» восточного богословского сознания — усвоение им западных форм и категорий мышления, западного понимания самой природы, структуры и метода богословия. А первым и поистине роковым следствием этой «псевдоморфозы» стало взаимное отчуждение *lex credendi* и *lex orandi*.

Задача богословия — систематическое и последовательное изложение, изъяснение и ограждение веры Церкви. Эта вера есть одновременно и его источник, и его «объект», поэтому структура и метод богословия зависят от того, как понимается природа его отношения к этому источнику, то есть к вере Церкви. Именно здесь, в этом пункте, проявляется, а лучше сказать, проявлялось, принципиальное отличие Востока от Запада — отличие, впоследствии затемненное, если не начисто изглаженное «западным пленом» восточного богословия. Именно на Западе – по причинам, вытекающим из самого западного религиозного и интеллектуального развития, – источник богословия, то есть веру Церкви, впервые отождествили с определенным набором «данных», и преимущественно с *текстами* Священного Писания, Отцов, соборных деяний, которые в качестве *loci theologici* должны предоставлять богословствованию темы и критерии. А поскольку все западное богословствование было направлено на построение *объективного*, или *научного*, богословия, самой естественной и насущной его задачей оказалось самоутверждение на столь же объективном и строго определенном основании. Отсюда и отождествление веры — в богословских терминах — с «суждениями», отсюда же и исключение из богословского процесса любой ссылки или опоры на *опыт*.

Но именно вера как *опыт*, всецелый и живой опыт Церкви, является источником и постоянным контекстом восточного богословия – во всяком случае, того богословия, которым характеризуется эпоха Отцов. Это богословие — больше «описание», чем «дефиниция», ибо прежде всего — поиск слов и понятий, которые адекватно выражают живой опыт Церкви и опираются на *реальность*, а не на «суждения». Оно и само часть и плод этого опыта, и именно в этом смысле назвал его «мистическим» Владимир Лосский. Его критерии обоснованы не формальными (и потому автономными) «авторитетами», но согласием и согласованностью с внутренней жизнью и опытом Церкви.

Такое понимание богословия вытекает из самой природы его «источника», то есть веры Церкви. Ибо вера, которая создает Церковь и которой Церковь живет, есть не только согласие с «доктриной», но и живое отношение к определенным событиям — жизни, смерти, Воскресению и прославлению Иисуса Христа, Его восхождению на Небо, сошествию Святого Духа в последний и великий день Пятидесятницы, отношение, которое делает ее постоянной «свидетельницей» и «причастницей» этих событий во всей их искупительной, жизнеподательной и преображающей реальности. Поистине у нее нет иного опыта, кроме опыта этих событий, никакой иной жизни, кроме той, какую они несут и сообщают. И потому ее вера не только неотделима от ее опыта, но в буквальном смысле есть сам этот опыт — опыт того, «что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши» (1 Ин. 1:1). Ибо ни об одном из этих событий нельзя «узнать» в рационалистическом понимании этого слова и, более того, ни в одно из

них нельзя поверить вне опыта, раскрывающего их реальность и делающего нас «свидетелями всего» (Деян.10:39). Но тогда богословие и не может быть ничем иным, кроме как описанием этого опыта, его раскрытием в человеческих словах и понятиях. Церковь — не учреждение, хранящее некие богооткровенные «доктрины» и «учения» о том или другом событии прошлого, но истинная *эпифания* этих событий. И она может учить о них именно потому, что знает их, потому что она — переживание их реальности. Ее вера как учение и богословие укоренены в ее вере как опыте, а ее *lex credendi* раскрывается в ее жизни.

4

Теперь мы вплотную подошли к главному тезису статьи, согласно которому этот опыт Церкви есть прежде всего опыт, данный и воспринятый в *leitourgia* Церкви — в ее *lex orandi*. И в том, что тезис этот требует сегодня защиты и доказательств, сказывается, без сомнения, один из самых горьких итогов вышеупомянутой «псевдоморфозы». Ибо столетия «западного плена» не только изменили богословское «сознание», но в такой же мере сузили и затемнили само понятие и переживание богослужения, его места и функции в жизни Церкви. Коротко говоря, богослужение перестало рассматриваться и переживаться как *явление* веры Церкви, как реальность ее опыта себя самой в качестве Церкви, а следовательно, и как источник ее богословия.

По-прежнему пребывая средоточием церковной жизни и церковного действия, очень мало изменив свою форму и содержание, богослужение, так сказать, приняло «коэффициент» и стало восприниматься и переживаться в совсем ином, чем в раннеотеческую эпоху, «ключе». Достаточно заглянуть в любое послеотеческое руководство по догматике и убедиться, что его составители рассматривают Таинства в главах, посвященных «средствам подачи благодати», и более нигде — как если бы они не имели никакого отношения к вере, общему строю церковной жизни и богопознанию. Что же до литургического Предания в целом, то ему в этих руководствах и вовсе не нашлось места — на том, очевидно, основании, что оно принадлежит области *культа* или *благочестия*, а не догматико-богословской проблематике, которая мыслится совершенно отдельной от них. Именно эта редукция богослужения, или *lex orandi*, к «культу», это истолкование его в культовых категориях, из которого вырос новый «коэффициент», стало новым «ключом» и к литургической практике, и к литургическому благочестию, а вместе с тем и серьезной помехой его богословскому осмыслению, живому взаимодействию богослужения и богословия.

В ранней Церкви — и я постоянно подчеркиваю это — даже термин *leitourgia* не был, как сегодня, просто синонимом *культа*. Он прилагался ко всем служениям и обязанностям в Церкви, в которых она проявляла и осуществляла свою природу и призвание, и первоначально имел экклезиологическое, а не культовое значение. И тот факт, что его впоследствии отождествили преимущественно с Божественной Литургией — центральным актом христианского культа, выявляет прежде всего особый характер, уникальность самого этого культа, его места и функции в

Церкви. А уникальную функцию эту изначально составляло «делать Церковь тем, что она есть» — свидетельницей и причастницей спасительного *события* Христа, новой жизни в Духе Святом, присутствия в «мире сем» грядущего Царства.

Крещение водою и Духом во образ Христовой смерти и Воскресения; составление Церкви в День Господень; слушание слова Христова; ядение и питие за Его трапезой; явление — через богослужение времени — всей временной координаты, всего Космоса (его времени, его материи и жизни) как священной иконы Христа, Который есть «Полнота вся Исполняющего», — все это мыслилось не просто как «культовые действия», но прежде всего как актуализация Церковью ее собственной природы, ее космического и эсхатологического призвания.

Обратим внимание на важное обстоятельство: экклезиология раннеотеческой поры космична и эсхатологична. Церковь — это Таинство новой твари, и она же — Таинство Царства. Часто отмечалось, что в творениях св. Отцов отсутствует экклезиология в современном понимании. Но причина этого не в недостаточном интересе к Церкви, а в осмыслении и переживании ее как новой жизни новой твари и как присутствия (*parousia*) Царства. Внимание Отцов было сосредоточено не на «институции», ибо природа и цель этой «институции» — не существовать «самой в себе», а быть «Таинством», *эпифанией* новой твари. В этом смысле все их богословие экклезиологично, поскольку источник и контекст его — Церковь, опыт новой жизни, причастие Духу Святому. С этой точки зрения послетридентский трактат «*De ecclesia*» («О Церкви»), родоначальник и образец всех современных экклезиологий – и западных, и восточных, есть подлинный конец святоотеческой экклезиологии, ибо его автор почти целиком сосредоточен на «институции», обходя вниманием ее космическую и эсхатологическую природу и назначение. Такое превращение «институции» в самоцель на первый взгляд возвышает, а на самом деле трагически принижает Церковь, делая ее, как мы видим сегодня, все более «безотносительной» к миру и все менее — «выражением» Царства Небесного.

Здесь важно уяснить отношение между этой космической и эсхатологической природой Церкви и ее *leitourgia*. Ведь именно в богослужении и через богослужение, специфическую и единственную в своем роде «функцию» Церкви, *получает* она свое космическое и эсхатологическое призвание, *приемлет* силу осуществлять его и, таким образом, поистине *становится* «тем, что она есть» — Таинством во Христе новой твари, Таинством во Христе Царства. В этом смысле богослужение и в самом деле есть «средство подачи благодати», однако не в том узком и индивидуалистическом значении, какое усвоило этому термину послеотеческое богословие, но во всеобъемлющем смысле — как средство, всегда делающее Церковь тем, что она есть, — сферой благодати, богообщения, нового знания и новой жизни. Богослужение Церкви космично и эсхатологично, потому что космична и эсхатологична сама Церковь. Но Церковь не была бы космична и эсхатологична, не имей она источником и основанием своей жизни и веры *опыта* новой твари, опыта и *видения* грядущего Царства. И именно это и есть *leitourgia* культа Церкви, та функция, что делает ее источником и поистине *возможностью* богословия.

5

Богословская и литургическая трагедия послеотеческой эпохи состояла в том, что культ Церкви утратил свою *литургическую* функцию и был сведен к культовым категориям. Точнее говоря, это означало, что богословское сознание, подобно благочестию, перестало видеть и переживать его как подлинную *эпифанию* космического и эсхатологического «содержания» веры Церкви и самой Церкви. Но, однажды отделившееся от своего сущностного и космического содержания, богослужение Церкви — ее *lex orandi* — просто не может быть верно «услышано» и осмыслено. Отсюда и неизбежная деградация богословия и благочестия, собственная их «псевдоморфоза», тем более опасная, что она затронула не литургические формы, а их восприятие и усвоение верующими. Как ни парадоксально, но именно «литургически консервативно» настроенный поборник уставного благочестия и страстный любитель древних и ярких «обрядов» зачастую поразительно глух к истинному смыслу самих обрядов, к «Истине и Духу», которые дали им жизнь и выражением и даром которых эти обряды являются.

Всех признаков и симптомов этой деградации не перечесть, но на некоторых все же следует остановиться. Возьмем, к примеру, Таинство Крещения. Если большинство сегодняшних священников (не говоря уже о мирянах) не видят никакой необходимости в крещальном благословении воды и вполне довольствуются добавлением в купель малого количества ранее освященной воды, то лишь потому, что благословение это уже не переживается ими как сакраментальное новотворение мира, в котором он становится тем, чем призван быть от начала, — Божиим даром человеку, орудием человеческого богопознания и богообщения. Но с утратой такого космического измерения постепенно меняется и понимание самого крещения, и мы видим результат во всем послеотеческом богословии, равно как и в благочестии. Уходя от воссоздания и новотворения, нового рождения и новой жизни, внимание богословов и церковного народа переносится в сферу первородного греха и оправдания — сферу совершенно иного богословского и духовного содержания. Если изначальная и органическая связь крещения с Пасхой и Евхаристией оказалась почти забытой, если крещение перестало быть пасхальным Таинством, а Пасха — крещальным торжеством, то лишь потому, что крещение уже не воспринималось как основополагающий акт *перехода* из «мира сего» в Царство Божие, как акт, в котором мы, умирая здесь «во образ смерти Христовой», обретаем нашу жизнь сокровенной со Христом в Боге. Утратив же эту эсхатологическую перспективу, крещение все реже связывалось — и на уровне богословского сознания, и на уровне благочестия — с Христовой смертью и Воскресением, так что богословские руководства послеотеческой эпохи едва замечали эту связь, как и связь миропомазания с началом «нового *эона*» в великий день Пятидесятницы.

В качестве следующего примера возьмем Евхаристию. Если она стала одним из многих «средств подачи благодати», если цель ее — с точки зрения и богословия, и благочестия — свелась к индивидуальному назиданию и освящению, так, что всякий иной аспект фактически исключался, то и это произошло потому, что в новой богословской «озападненной» перспективе ее экклезиологическое, а зна-

чит, и космическое, и эсхатологическое измерения попросту перестали учитываться. Достойно удивления, до какой степени выстроенное в этой перспективе богословие Таинств, мягко говоря, пренебрегало такими важнейшими аспектами евхаристического *ordo*, как синаксис, возвещение Евангелия, возношение Святых Даров, собственно Евхаристия, и, что еще важнее, их взаимозависимостью и органической связью с освящением и причащением, как и специфическим отношением Евхаристии к времени, которое обнаруживается в чисто христианском установлении — Дне Господнем. Все это просто-напросто выпало из богословия. Но тем самым и Евхаристия перестала переживаться как Таинство Церкви, самой ее природы, как переход и вознесение в Царство Божие. Богословие исчерпало себя в чисто формальных и поистине абстрактных дефинициях жертвы и пресуществления, между тем как благочестие мало-помалу подчинило Евхаристию узко-индивидуалистическим и пиетистским нуждам.

Такого рода богословию и такого рода благочестию поистине бессмысленным кажется утверждение, что Евхаристия, да и все остальные Таинства, и вся *leitourgia* Церкви поставляют нас при начале и конце всех вещей, раскрывая этим истинный их смысл и назначение во Христе; что сама функция, или *leitourgia*, церковного культа — в его структуре и ритме, в его неизреченной и небесной красоте, в каждом слове и в каждом обряде — быть истинной эпифанией новой, во Христе искупленной твари, присутствием и силой в «мире сем» радости и мира о Духе Святом, нового *эона* Царства и, будучи всем этим, быть также источником и средоточием *par excellence* веры и богословия Церкви.

Ничего этого не услышат и не поймут сегодняшнее богословие и сегодняшнее литургическое благочестие. Первое затворилось в собственных «данных» и «суждениях» и, имея очи, не видит, имея уши, не слышит. Последнее же вовлечено во всевозможные литургические «опыты», за исключением того единственного, который выражен в самом *законе молитвы*. И если сегодняшнее христианское общество все больше отчуждается от обоих, если в богословии оно видит только философские спекуляции, интересные одним лишь профессионалам, если богослужение для него в лучшем случае — источник «вдохновения», а в худшем — бессмысленная «обязанность», которую надо по возможности свести к «разумному минимуму», то всему причиной взаимоотчуждение богословия и богослужения, их капитуляция перед западными категориями и дихотомиями. И здесь мы подходим к последнему вопросу: можно ли это отчуждение преодолеть?

6

Все вышесказанное, я полагаю, дает основания для положительного ответа: да, можно. Но лишь при условии, что богословское сознание восстановит свою «целостность», разрушенную веками западного плена, если оно вернется к старому, но всегда верному выражению этой целостности: *lex orandi est lex credendi*. И как первое условие это подразумевает двойную задачу: литургическую критику богословия и богословскую критику богослужения. Здесь я лишь вкратце намечу свое понимание этой двойной задачи.

Утверждение, что богослужение есть источник *par excellence* богословия, не означает, как думают некоторые, сведения богословия к богослужению, его превращения в «литургическое богословие». Последнее явилось (как я попытался объяснить в другом месте) лишь результатом нездорового взаимоотчуждения богословия и богослужения и, следовательно, незаконным чадом противозаконных отношений. Все богословие призвано быть «литургическим», но не в том смысле, что богослужение для него — единственный объект изучения, а в том, что точка отсчета, конечная сфера отнесения богословия есть вера Церкви, как явленная и сообщенная в богослужении; то кафолическое видение и переживание, которого недостает теперешнему богословию в его отчуждении от богослужения.

Западное влияние на наше богословие выразилось прежде всего в организации богословской деятельности. Богословие фактически разбилось на множество вполне «автономных» дисциплин, каждая из которых находится в зависимости от собственного набора «данных» и собственного метода — без сколько-нибудь ясного принципа координации и «интеграции» в какое-то общее видение и, по существу, без всякой общей задачи. Если для Римской Церкви такой принцип заложен в иерархическом *magisterium*[2], понимаемом как авторитет, внешний относительно самого богословия, если протестанты даже и не претендуют на какое-либо систематическое богословие как богословие Церкви, вне ряда довольно расплывчатых «исповеданий», то православное богословие находится в своеобразной и нездоровой ситуации. С одной стороны, оно заимствовало — и совершенно некритически — западную «научную» организацию богословской работы, которая на практике означала прогрессирующее его дробление на ряд нескоординированных и независимых друг от друга «дисциплин». С другой стороны, ему не удалось отыскать и определить критерии и методы, которые соединили бы эти дисциплины не только в стройное целое, но и в адекватное и живое выражение самой веры Церкви. Усвоив недавно еще чуждые ему методы, православное богословие не дало ответа на предварительный вопрос: как должны они выражать *опыт* Церкви? В результате мы получили догматическое богословие, сконструированное более или менее по образцу схоластической теологии, опирающейся на «данные» (*data*) и «суждения», библейское богословие, разрывающееся между безоговорочным усвоением западного «критицизма» и столь же безапелляционным его отвержением (что, в свою очередь, вело либо к полному отказу от западных критических теорий, либо к не менее «западному» фундаментализму), и, наконец, сонм «исторических» и «практических» дисциплин, чье отношение к богословию как таковому остается хронически двусмысленным и проблематичным. Дело не только в отсутствии всякой связи между этими дисциплинами, а в том, что сами их структура и самоопределение не позволяют им, ни порознь, ни сообща, быть *кафолическим*, то есть целостным и адекватным, выражением веры и опыта Церкви.

Но если, как мы пытались показать выше, истинная функция *leitourgia* — быть «эпифанией» веры Церкви, «делать Церковь тем, что она есть», то богосло-

[2] учительстве (*лат.*) — *Прим. перев.*

вие должно отыскать путь назад, к этому источнику, и заново открыть в нем ту самую общую почву, ту первоначальную целостность и видение, утрата которых так явно обнаруживается теперь в его предметной и методологической фрагментации. Если определенная степень специализации и необходима как благоприятствующая прогрессу богословской науки, эта специализация не только не исключает, но прямо-таки требует — как важнейшего условия своего успеха и обоснования — сближения и взаимосопряжения всех богословских дисциплин по отношению к общему их источнику и общей задаче. Этот общий источник — опыт Церкви; эта общая задача — адекватное, согласованное и «достоверное» изложение, изъяснение, а если нужно, то и оправдание такого опыта. Если богословие возникло из Церкви и ее опыта, то и приводить оно должно к Церкви и ее опыту. В этом смысле оно никогда не автономно, не изолированно и не самодостаточно. Его «достоверность» не в рациональной состоятельности, а в том, что оно нацелено «выше» себя — выше всех слов и категорий, выше всех формулировок и дефиниций — на тот опыт и ту реальность, что одни только и дают жизнь этим словам и могут «удостоверить» их.

Что означает это в практическом плане? По отношению к *leitourgia* как общему источнику всех богословских дисциплин это означает, что, каков бы ни был объект богословского внимания и исследования, первым и важнейшим «данным» остается его литургическое переживание, его место и смысл в контексте богослужения. Возьмем лишь один пример: богослужение пасхального *triduum*'а[3] (то есть Великого Пятка, Великой Субботы и Светлого Воскресения) открывает о «доктринах» творения, грехопадения, искупления, смерти и воскресения больше, чем все остальные *loci theologici* вместе взятые, и открывает (подчеркнем это!) не только текстами, величайшим творением византийской гимнографии, а и самим «опытом», неизреченным, но просвещающим, который преподан в течение этих дней — в их внутренней взаимообусловленности, в их природе — поистине как эпифания и откровение. В самом деле, если слово *таинство* еще имеет сегодня какой-то смысл, переживается в опыте, а не просто «объясняется», то именно здесь, в этом уникальном богослужении, которое открывает и сообщает, прежде чем «объясняет»; соделывает нас свидетелями и причастниками всеобъемлющего События, из которого происходит все остальное: разумение и сила, ведение и радость, созерцание и причастность. Этот опыт высветляет и собственно богословскую деятельность — будь то экзегеза библейских или святоотеческих текстов или разработка в в богоприличных словах самого вероучения и его применения к жизни и проблемам человека. В Евхаристии, в ее чине и движении, в ее связи со всеми другими Таинствами и циклами богослужения открывается единственно правильный и кафоличный источник экклезиологии — в ее космическом, эсхатологическом, институциональном и сакраментальном измерениях. И, наконец, в «богослужении времени», в циклах, направленных на освящение жизни, *переживается* — ранее всякого «объяснения» и разработки — подлинное содержание христианского учения о мире и подлинный смысл христианской эсхатологии.

---

[3] троеденствия (*лат.*) — *Прим. перев.*

Понятно, что здесь мы можем предложить лишь самый поверхностный анализ изначальной и органичной связи между богословием и литургическим опытом Церкви как первым всходом и «проблеском» богословия. И именно литургическая критика богословия должна вооружить нас таким анализом, заново раскрыть некогда живую и действенную взаимосвязь двух главных *leitourgiai* Церкви.

Что же до богослужения как общей цели различных богословских дисциплин, то утверждение *lex orandi est lex credendi* означает, что богословие лишь в Таинстве Церкви достигает внутреннего исполнения и как богословский синтез, и как опыт, который, будучи сам по себе выше богословия как такового, выше его слов и формул, делает их не только «достоверными», но поистине *сущностными* и *подлинными*. Богословие — это всегда приглашение: «Вкусите и видите», возвещение и обещание исполнения в приобщении, видении и жизни. И библейская экзегеза, и исторический анализ, и доктринальные разработки в конечном счете сходятся в богослужении и подготавливают богослужение — акт свидетельства и соучастия в самом Таинстве, в той эпифании жизни, света и ведения, без которой все слова неизбежно остаются «человеческими, слишком человеческими».

Все это, однако, требует «обращения» не только богословия, его структуры и методов, но в первую очередь *богослова*. Он в совершенстве овладел необходимыми аскетическими навыками интеллектуальной дисциплины и честности, приобрел смирение, подобающее всякому подлинному усилию разума. Теперь ему надо научиться погружению в радость Церкви — в ту великую радость, с которой ученики возвратились в Иерусалим, чтобы быть «всегда в храме ... благословляя Бога» (Лк. 24:52–53). Он должен заново открыть древнейший из всех языков Церкви — язык ее обрядов, ритма и *ordo* ее *leitourgia*, в котором она укрывала от очей «мира сего» самое драгоценное свое сокровище — знание о том, чего «не видел... глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9). Он вновь должен стать не только исследователем веры Церкви, но прежде всего *свидетелем* ее.

Более того, если богословие нуждается в «литургической критике», то богослужение — чтобы снова стать *leitourgia* Церкви в полном значении этого слова — нуждается в «богословской критике». Многовековой отрыв его богословия затемнил это значение, как мы уже говорили, многими наслоениями псевдобогословских и псевдоблагочестивых трактовок и интерпретаций, поверхностным псевдосимволизмом, индивидуализмом и законничеством. И нелегко сегодня, когда столь многое здесь отождествляется — столь же многими — с самой сущностью Православия и считается чуть ли не мерилом «подлинного благочестия» и «консерватизма», — заново открыть и сообщить истинный «ключ» православного литургического Предания, вновь связать его с *lex credendi*.

Здесь есть над чем потрудиться богословию. Здесь его интеллектуальная честность, историческая критика и *акривия* могут принести самую большую пользу. Но для этого богословие должно обратиться к *lex orandi*, увидеть в нем не только источник, но и *объект* своих поисков и исследований. Парадокс в том, что всеобщий пиетет перед литургическим Преданием Восточной Церкви не мешал полностью пренебрегать и его историей, и его «богословским» содержанием. Богосло-

вие не только оторвалось от богослужения как своего источника, но крайне мало занималось им даже как одним из своих «объектов». Мы до сих пор не имеем полной и критической истории византийского богослужения во всех его аспектах. Даже здесь Запад до самого последнего времени выказывал себя единственной заинтересованной стороной. Даже здесь, при обращении к собственному прошлому и Преданию, православные литургисты в своем подходе, в своей «проблематике» оставались безнадежно детерминированы западной ученостью. Но задача православных богословов как раз в том, чтобы исследование нашего литургического Предания учитывало его всеобъемлющее значение в Предании Церкви, дабы в конечном счете определить истинное его место в деле православного богословствования.

Чтобы достичь этого, литургическая наука должна, с одной стороны, преодолеть типично западную «зацикленность» на определенных темах и проблемах в ущерб множеству иных, а с другой — выбраться из тупиков самодостаточного «историзма». Так уж вышло, что под влиянием западных богословских предпочтений подход к Евхаристии, например, свелся к двум-трем аспектам — жертвы, «действительности» и причастия, тогда как все, что составляет единственно возможный контекст даже для адекватного определения этих аспектов, то есть литургический чин служения Евхаристии, взаимная обусловленность в нем собрания, литургии Слова, возношения Святых Даров, собственно Евхаристии и т.д., фактически подверглось забвению. Но самое главное упущение заключалось, пожалуй, в том, что *сущностно-эсхатологическая* природа *leitourgia* — ее конечное отношение и зависимость от главного объекта христианской веры, то есть Царства Божия; ее антиномичное отношение ко времени (отношение, которое в полном смысле определяет содержание Типикона и все его «рубрики»); ее самовыражение через *красоту* (пение, гимнографию, иконопись, обряд, торжество); ее отнюдь не случайная, а органическая и сущностная связь с материей; эпифания «неба на земле», икона и благоухание, красота и *ruah*[4] Царства Божия — утаилась, так сказать, от богословия, сведенного к законническим и рационалистическим категориям западной интерпретации богослужения.

То же можно сказать и об *исторической* редукции более близкой к нам по времени литургики, ее «зацикленности» на историческом развитии обрядов и чинопоследований, но без всякого высшего богословского интереса и внимания. Этот исторический аспект, и в самом деле абсолютно необходимый, не только никогда не может быть самоцелью, но в конечном счете лишь в богословской перспективе может обрести самые главные и нужные свои вопросы. Очень добросовестные и компетентные историки, будучи невеждами в богословии, обогатили науку своеобразными памятниками абсурду, с каковыми могут сравниться лишь те, что созданы несведущими в истории богословами-литургистами.

Вот почему литургист на этом поприще снова должен стать богословом, ввести свой труд в богословский контекст и придать ему богословскую глубину. И поистине вся Церковь в лице ее духовенства и верных, которые, несмотря на все «псев-

[4] дыхание (*др.-евр.*). — *Прим. перев.*

доморфозы», продолжают жить богослужением и благодаря богослужению, должна в *lex orandi* заново раскрыть *lex credendi* и превратить свое литургическое благочестие в способ богословского ведения и постижения.

Итак, литургическая проблема нашего времени есть в итоге проблема возвращения богослужению его богословского значения, а богословию — его литургического измерения. Как богословие не может восстановить свое центральное место и главную функцию в Церкви, не будучи заново укоренено в самом опыте Церкви, так и богослужение не в состоянии преодолеть свой нынешний упадок путем поспешных, поверхностных и чисто внешних реформ, идущих навстречу неясным и сомнительным «нуждам» мифического «современного человека». Ибо если этот «современный человек», его культура и его общество чего-нибудь и ищут, то не церкви, обслуживающей их и принимающей их «образ», но Церкви, что исполняет свою Божественную миссию, пребывая всегда и везде *эпифанией,* даром и сообщением вечной тайны спасения и, будучи таковой, открывает человеку его истинную природу и предназначение. Богословию предстоит заново открыть как свое собственное «правило веры» *lex orandi* Церкви, а богослужению — вновь явить себя как *lex credendi.*

ИСПОВЕДЬ И ПРИЧАСТИЕ

Доклад Св. Синоду Православной Церкви в Америке[*]

1

Возникшие в нашей Церкви споры и вопрошания о более частом причащении, о связи Таинства причащения с Таинством покаяния, о сущности и форме исповеди и т. д. суть признак не слабости и упадка, а жизни и жизненности. Среди православных людей, среди членов нашей Церкви пробуждается интерес к *главному*, возникает жажда духовно подлинного. За это одно уже можно благодарить Бога. И потому крайне неправильным было бы пытаться споры эти и вопрошания разрешить в одном, так сказать, «административном порядке» — указами и инструкциями. Ибо перед нами — духовный вопрос, и он касается буквально всех сторон нашей церковной жизни. На этом и нужно остановиться в первую очередь.

Вряд ли можно сомневаться в том, что Церкви нашей, при всем ее относительном внешнем и материальном благополучии, грозит глубочайшая опасность *изнутри*: опасность обмирщения, настоящего духовного угасания. Трагические признаки такого угасания появились уже давно. Годами длящиеся споры о приходском уставе, недавние волнения, вызванные автокефалией, широко распространенная установка, ставящая в центре всего идею защиты приходами каких-то своих «интересов», «прав» и «имущества» от иерархии и духовенства, легкость, с которой большие и старые приходы, во имя этих пресловутых «прав», попросту рвут с Церковью, сосредоточенность органов церковного управления почти исключительно на внешнем, материальном и «юридическом» — все это вскрывает такую страшную, такую глубокую расцерковленность сознания, такое обмирщение, что, действительно, страшно становится за будущее нашей Церкви, которая к тому же, по-видимому, и не сознает подлинных размеров и глубины этого кризиса.

Между тем именно это обмирщение, эта расцерковленность церковного общества приводит к тому, что многие и многие, особенно же молодежь, просто уходят из Церкви, в которой им никто не открывает, в чем состоит сущность Церкви, что означает быть членом Церкви, в которой все духовное сведено к минимуму за счет банкетов, юбилеев, финансовых кампаний и все той же защиты каких-то «прав», в которой так мало слышен призыв к углублению внутренней жизни, к одухотворению и воцерковлению.

И все это тогда, когда мы начинаем новую жизнь, когда нам дана возможность — в эпоху уничижения и пленения Православия в его древних центрах —

---

[*] Вестник РСХД, № 103. Париж, 1972. Доклад был одобрен Синодом 17 февраля 1972 г.

возрастать «от силы в силу», быть свободными не только на словах, но и на деле, наполнить духовным содержанием церковную жизнь, осуществить все то, чего не могут осуществить наши братья, живущие в страшных условиях безбожных и тоталитарных государств! Но как часто в действительности мы убеждаемся в том, что самые с виду деятельные и активные члены Церкви оказываются одновременно и самыми расцерковленными, вождями всевозможных оппозиций и бунтов, что — и это еще страшнее — сам строй приходской жизни делает почти невозможным какое бы то ни было его духовное углубление, что, наконец, само духовенство вместо того, чтобы всеми силами укоренять жизнь своих пасомых в Боге, обрекается на мертвый формализм, казенщину и сохранение некоего status quo, признанного раз и навсегда самоочевидной нормой церковной жизни.

У нас есть тенденция все живые и жгучие вопросы, возникающие в церковной жизни, в том числе и занимающий нас здесь вопрос о Таинствах, об участии в них мирян и т. д., разрешать простыми ссылками на прошлое, на то, что делалось и считалось нормальным в России, Польше, еще где-нибудь. Поступать так, однако, не только недостаточно, но, увы, и просто неверно. Далеко не все в этом прошлом, будь оно русское, польское, греческое или еще какое, было правильно, православно и подлинно. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочитать хотя бы отзывы русского епископата в эпоху подготовки в начале этого века Всероссийского Поместного собора. Почти все без исключения русские епископы, самые образованные в Православной Церкви и, вне всякого сомнения, настроенные традиционно и консервативно, признали положение Церкви — и духовное, и богослужебное, и организационное — глубоко неблагополучным и требующим спешных и глубоких реформ. Начиная с Хомякова, все живое в русском богословии обличало плененность этого последнего западными — латинскими, юридическими и схоластическими — путами. Митрополит Антоний Храповицкий подверг резкой критике русские духовные школы, а праведник о. Иоанн Кронштадтский бичевал теплохладную и формальную церковность русского общества, сведшего, например, Причастие к «обязанности», исполняемой единожды в год, низведшей богочеловеческую жизнь Церкви на уровень «обычая» и «быта». Поэтому простые ссылки на прошлое как на критерий для настоящего недостаточны, ибо и само прошлое требует оценки в свете подлинного Предания Церкви. Единственным же критерием всегда и всюду могут быть только это Предание и пастырская забота о том, как хранить и осуществлять его в наших, столь отличных от прошлого, условиях жизни.

Наши же условия (нужно ли доказывать?) определяются глубочайшим духовным кризисом: общества, культуры, человека. Суть этого кризиса — *секуляризм*: отрыв от Бога всей жизни человека. И кризис этот не может не сказаться и внутри Церкви. Нетрудно доказать, что и сама церковная жизнь именно *секуляризуется*, о чем свидетельствует все то, о чем сказано выше: сосредоточенность на внешнем и материальном, на «правах» и «имуществе», на форме, а не на содержании. Думать, что от всего этого можно отгородиться простыми приказами, запретами и ссылками на прошлое, близоруко и опасно, и в первую очередь это относится к главной святыне Церкви — к Таинствам.

2

Если мой доклад о Таинствах я начал с этих общих размышлений о духовном кризисе и в мире, и в Церкви, то потому, что я глубочайшим образом убежден, что сами возникшие в этой области вопросы укоренены именно в этом кризисе, имеют к нему самое прямое отношение. Я убежден, что вопрос об участии мирян в Таинствах, в данном случае — о более частом или, лучше сказать, более регулярном участии в Таинстве Евхаристии, есть ключевой вопрос *всей* нашей церковной жизни, вопрос, от разрешения которого буквально зависит будущее самой нашей Церкви: ее возрождение или же быстрое угасание.

Я убежден, что в приходах, где возрождение евхаристической жизни уже началось, никогда не произошло бы того, что только что произошло в одном из самых старых и известных приходов Новой Англии, невозможен был бы этот «диалог глухих» о том, что такое Церковь, ее единство, назначение ее на земле, место в ней иерархии и т. д. Я убежден, что там, где Евхаристия и Причастие снова стали, по выражению о. Сергия Четверикова, «средоточием христианской жизни»[1], почти не возникает проблем связи прихода с Церковью и иерархией, принятия канонических норм, исполнения материальных обязательств. И это, конечно, не случайно. Ибо там, где церковная и приходская жизнь не основана прежде всего на Господе Иисусе Христе, и это значит — на живом общении и единстве с Ним и в Нем в Таинстве Церкви — Евхаристии, там неизбежно, рано или поздно, на первый план выступает что-нибудь другое: «имущество» и его «защита», «деньги» и в конечном итоге адвокаты и суды. Там уже не Христос, а что угодно другое — национализм, политика, материальный успех, коллективная гордыня и т. д. — рано или поздно начинает определять собой и, одновременно, разлагать церковную жизнь.

До сих пор остроты, центральности этого вопроса, этого «или-или» можно было не замечать. На протяжении долгого времени у наших приходов кроме религиозной была еще и «естественная» база — этническая, национальная, языковая. Приходы были формой объединения иммигрантов, то есть этнических меньшинств, сплоченных для защиты своих интересов в чуждом им по первоначалу американском мире. Но теперь этот иммигрантский период в истории нашей Церкви быстро приходит к концу. Все очевиднее, все быстрее распадается и отпадает «естественная» база нашей Церкви. Чем ее заменить? Если она не будет заменена самой идеей и опытом *Церкви* как единства во Христе, единства веры и ее осуществления, то поневоле заменит ее уже совершенно антирелигиозная идея прихода как владельца «имущества» и объединяющим принципом станет (и уже становится!) принцип защиты этого имущества от каких-то внешних врагов: епископов, духовенства, центра и т. д. Вожди всевозможных «оппозиций» отлично знают, что на деле их «имуществу» давно уже ничто не угрожает. Если они все-таки так активно поддерживают этот миф, то потому, что им нужен объединяющий принцип и лозунг, а другого у них нет. Если люди не знают, *за* что им объединяться

[1] «Евхаристия как цель христианской жизни». Путь, № 22. Париж, 1930. — *Прим. сост.*

и *во имя* чего, то они неизбежно объединяются *против*. И это и составляет трагическую глубину нашего теперешнего положения.

Вот почему вопрос о Таинствах имеет такое ключевое значение. Ибо именно с ним связано «за», которого так не хватает нашей Церкви, тут и только тут, в связи с ним, — возможность внутреннего перерождения мирянского самосознания, давно уже оторвавшегося от самих истоков, от самого опыта Церкви. И если этот вопрос приобрел сейчас такую остроту, то потому что все больше и больше церковных людей сознательно, а чаще бессознательно, ищут такого перерождения и возрождения, ищут той «базы», которая вернула бы приходу его религиозный и церковный смысл и остановила бы быстрое и трагическое его обмирщение.

3

В этом коротком докладе нет возможности, да и нет нужды, вопрос о причащении мирян ставить во всем его догматическом и историческом объеме. Достаточно напомнить о главном.

Общеизвестно, конечно, и не требует никаких доказательств, что в ранней Церкви причастие всех верных, всей Церкви за каждой литургией было самоочевидной нормой. Важно подчеркнуть, однако, что само причастие воспринималось не только как акт личного благочестия и освящения, а прежде всего именно как акт, вытекающий из самого членства в Церкви и это членство «исполняющий» и осуществляющий. Евхаристия была и называлась Таинством Церкви, Таинством собрания, Таинством общения. «Для того Он смесил Себя с нами, — говорит св. Иоанн Златоуст, — и растворил Тело Свое в нас, чтобы мы составляли нечто единое, как тело, соединенное с главою...». Никакого другого признака и критерия принадлежности к Церкви и членства в ней, кроме причастия, ранняя Церковь просто не знала. Отлучение от Церкви было отлучением от евхаристического собрания, в котором Церковь осуществляла и являла себя как Тело Христово. Причастие Таинству Церкви вытекало непосредственно из Крещения — Таинства вступления в Церковь, и никаких других «условий» причастия в ранней Церкви не было. Член Церкви — это тот, кто причащается Церкви в Таинстве Церкви, поэтому в одной из древних литургий одновременно с оглашенными и кающимися, то есть отлученными, призываются оставить собрание Церкви и все непричащающиеся. Это восприятие причастия как осуществления членства в Церкви можно назвать экклезиологическим, и оно, очевидно, сколько бы ни затемнялось и ни усложнялось в дальнейшей истории Церкви, никогда не было отменено и составляет первичную и вечную норму Предания Церкви.

Поэтому вопрошать нужно не об этой норме, а о том, что случилось с ней. Почему мы так далеко отошли от нее, что само напоминание о ней кажется иным, и чаще всего духовенству, каким-то неслыханным новшеством и ниспровержением уставов? Почему вот уже столетиями девять из десяти литургий служатся без причастников и это не вызывает ни удивления, ни содрогания, тогда как желание чаще причащаться, напротив, вызывает почти испуг? Как могло в недрах Церкви, Тела Христова, возникнуть учение о ежегодном причащении как норме, от-

ступление от которой позволяется только в исключительных случаях? Как, иными словами, стало понимание причастия сугубо индивидуальным, без всякого отношения к Церкви, перестало быть выражением того, о чем сказано в евхаристической молитве: «нас же всех, от единого Хлеба и Чаши причащающихся, соедини друг ко другу во единого Духа причастие»?

Причина этого, хотя и сложная в своем историческом развитии, довольно проста: это боязнь профанировать Таинство, страх недостойного причащения, попрания святыни. Страх, конечно, духовно оправданный и правильный, ибо «ядый и пияй недостойно, в суд себе яст и пиет». Он возник рано, вскоре после победы Церкви над языческой империей, победы, превратившей христианство, на протяжении сравнительно короткого времени, в *массовую*, государственную и народную религию. Если в эпоху гонений сама принадлежность к Церкви обрекала каждого ее члена на «узкий путь», полагала между ним и «миром сим» самоочевидную грань, то теперь, с включением всего мира в Церковь, грань эта была уничтожена и появилась вполне реальная опасность номинального, поверхностного, теплохладного и минималистского восприятия христианской жизни. Если прежде трудным и духовно ответственным был сам доступ в Церковь, то теперь, с обязательным включением в Церковь *всех*, возникла необходимость установить внутренние границы и проверки, и такой границей постепенно стало Таинство и доступ к нему.

Надо подчеркнуть, однако, что ни у отцов Церкви, ни в самих богослужебных текстах мы не найдем и намека на поощрение неучастия в Таинствах. Подчеркивая святость причастия и его «страшность», призывая к достойному к нему приготовлению, святые отцы нигде и никогда не узаконили той, теперь повсеместно разделяемой мысли, что потому, что Таинство свято и страшно, к нему не следует или даже неправильно приступать часто. Для святых отцов еще самоочевидно было восприятие Евхаристии как Таинства Церкви: ее единства, исполнения и возрастания.

«Мы не должны, — пишет преп. Иоанн Кассиан Римлянин, — устраняться от причащения Господня из-за того, что осознаем себя грешниками; но еще более и более надобно поспешать к нему для уврачевания души и очищения духа, однако ж с таким смирением духа и верою, чтобы, считая себя недостойными принятия такой благодати, мы желали более врачевства для наших ран. А иначе и в год однажды нельзя достойно принимать причащение, как некоторые делают ... достоинство, освящение и благотворность небесных Таин оценивая так, что думают, будто принимать их должны только святые, непорочные, а лучше бы думать, что эти таинства сообщением благодати делают нас чистыми и святыми. Они подлинно больше гордости высказывают, нежели смирения, как им кажется, потому что когда принимают их, то считают себя достойными принятия их. Гораздо правильнее было бы, если бы мы с тем смирением сердца, по которому веруем и исповедуем, что мы никогда не можем достойно прикасаться Святых Таин, в каждый воскресный день принимали их для уврачевания наших недугов, нежели, превозносясь суетным убеждением сердца, верить, что мы после годичного срока бываем достойны принятия их»[2].

---

[2] «Третье собеседование Аввы Феоны о желании добра и делании зла», 21. — *Прим. сост.*

Что же касается той, тоже распространенной и приобретшей почти нормативный характер теории, согласно которой в отношении к причастию есть разница между духовенством и мирянами, так что духовенство может и должно приобщаться за каждой литургией, а миряне нет, то уместно привести слова св. Иоанна Златоуста, который более, чем кто-либо другой, ратовал за достойное к причащению приготовление. «Но есть случаи, — пишет великий пастырь и учитель, — когда священник не отличается от подначального, например, когда нужно причащаться Св. Тайн. Мы все одинаково удостаиваемся их, не так, как в Ветхом Завете, где иное вкушал священник, иное народ и где не позволено было народу приобщаться того, чего приобщался священник... Ныне не так, но всем предлагается одно Тело и одна Чаша...»[3].

Повторяю: найти в Предании Церкви основу и оправдание нашей теперешней практики крайне редкого, если не ежегодного, причащения мирян, признание его нормой, а желание частого причащения — едва терпимым исключением, *невозможно*. И потому все те, кто серьезно и ответственно Предание изучал, все лучшие русские литургисты и богословы всегда видели в ней *упадок* церковной жизни, отступление от Предания и подлинных норм церковности. И самое страшное в этом упадке то, что он оправдывается и объясняется *уважением* к святыне и благоговением. Ибо если бы это было так, то непричащающиеся ощущали бы за литургией скорбь, ущерб, печаль по Богу, желание приступить. На деле ничего этого нет. Поколения за поколениями православных присутствуют на литургии в полном убеждении, что ничего другого от них и не требуется, что причастие просто *не для них*. А один раз в год они исполняют свой «долг» и причащаются после двухминутной исповеди у переутомленного священника. Видеть в этом торжество благоговения, ограждение святыни, больше того — норму, а не упадок и трагедию, просто духовно страшно. А в иных из наших приходов здесь, в Америке, людей, старавшихся приступать к Св. Тайнам чаще, подвергали настоящему гонению, уговаривали не причащаться, чтобы «не смущать людей», обвиняли в неправославии! Я мог бы процитировать приходские листки, в которых разъясняется, что поскольку причастие для кающихся, нельзя им омрачать радость Пасхи. И самое горестное, конечно, то, что так мало чувствуется мистический ужас от всего этого, от того, что, по видимости, сама Церковь становится препятствием на пути людей ко Христу! «Когда увидите мерзость запустения, стоящую на месте святе...».

Нетрудно, наконец, было бы показать, что всюду и всегда подлинное возрождение церковности начиналось с возрождения евхаристического, с того, что кто-то назвал «евхаристическим голодом». В XX веке начался великий кризис Православия. Начались неслыханное, небывалое гонение на Церковь и отход от нее миллионов людей. И вот всюду, где этот кризис был осознан, началось и возвращение к причащению как «средоточию христианской жизни». Так было в Советской России, о чем имеются сотни свидетельств, так было и в других центрах Православия и в рассеянии. Движения православной молодежи в Греции, Лива-

[3] Беседа на 2-е Послание к Коринфянам, 18:3. — *Прим. сост.*

не, Франции выросли все без исключения из возрождения литургической жизни. Все живое, подлинное, церковное родилось из смиренного и радостного ответа на слова Господа: «Ядый Мою плоть и пияй Мою кровь, той во Мне пребывает и Аз в нем..».

Теперь, по великой милости Божией, это евхаристическое возрождение, эта жажда более частого, более регулярного причащения и через него возврата к более подлинной церковной жизни начались и в Америке. И я убежден, что ничто не может доставить большей радости пастырям, и особенно архипастырям, чем это возрождение, свидетельствующее об отходе от мертворожденных споров об «имуществах» и «правах», от восприятия Церкви как какого-то социально-этнического клуба с увеселениями и пикниками, от организаций молодежи, в которых религиозная жизнь и интересы почти начисто отсутствуют. Ибо, как я уже сказал выше, никакой другой основы для возрождения Церкви как в целом, так и в приходах у нас нет и быть не может. Отмирает и исчезает база этническая, национальная. Исчезает все то, что *только* быт, только обычай, только придаток к жизни, а не сама жизнь. Люди ищут и жаждут подлинного, живого и истинного. И потому если суждено нам жить и расти, то, конечно, только на основе самой сущности Церкви. Сущность же ее — Тело Христово, то таинственное единство, в которое вступаем мы, причащаясь «от единого Тела и Чаши во единого Духа причастие...».

Я уверен поэтому, что наши епископы, которым поручена забота прежде всего о духовной сущности Церкви, найдут слова, чтобы благословить это начинающееся духовное и таинственное возрождение, чтобы напомнить Церкви о подлинном, бесконечно богатом и бесконечно радостном содержании ее Предания и учения о Св. Тайнах.

Но это, конечно, с новой остротой и глубиной ставит вопрос о достойном приуготовлении к причастию и, прежде всего, о месте в этом приготовлении *Таинства покаяния*.

4

С тех пор как причастие мирян за каждой литургией как акт, вытекающий из их участия в литургии, перестало быть нормой и было заменено практикой редкого, обычно ежегодного, причащения, это последнее естественно стало предваряться Таинством покаяния, то есть исповедью и воссоединением с Церковью через отпустительную молитву. Но практика эта — повторяю: естественная и самоочевидная в случае редкого, ежегодного причастия — привела к возникновению внутри Церкви теории, согласно которой причастие мирян, в отличие от духовенства, и вообще *невозможно* без Таинства покаяния, так что исповедь является *обязательным* — всегда и во всех случаях — условием причащения. Я дерзаю утверждать, что теория эта (утвердившаяся преимущественно в Русской Церкви) не только не имеет для себя основания в Предании Церкви, но открыто противоречит церковному учению о самой Церкви, о Таинстве причащения и о Таинстве покаяния.

Чтобы убедиться в этом, достаточно хотя бы в нескольких словах напомнить о сущности Таинства покаяния. Это Таинство с первых же веков было в сознании и учении Церкви *Таинством воссоединения с Церковью* отлученных от нее и, это значит, от евхаристического собрания. Мы знаем, что первоначальная, очень строгая дисциплина допускала только *одно* такое воссоединение, но что в дальнейшем развитии церковной жизни, особенно после наплыва в Церковь всей народной массы, дисциплина была отчасти смягчена. Так или иначе, в основе своей, по существу, Таинство покаяния как Таинство воссоединения с Церковью совершалось лишь над теми, кто был отлучен от Церкви за определенные грехи и поступки, точно перечисленные в каноническом Предании Церкви. Об этом и сейчас еще свидетельствует подлинная разрешительная молитва: «Примири и соедини его со святой Твоей Церковью во Христе Иисусе Господе нашем...» (в отличие от второй, латинской по происхождению и неведомой Востоку: «И аз, недостойный иерей, властью, мне данной...»).

Это совсем не значит, однако, что неотлученных, «верных» Церковь считала безгрешными. Во-первых, Церковь никого из людей, кроме Пресвятой Богородицы, никогда не считает безгрешными. А во-вторых, соборное, литургическое исповедание грехов и мольба об их прощении входят и в молитву Трисвятого, и в молитвы верных на литургии. И, наконец, само причащение Св. Тайн Церковь всегда воспринимала как совершающееся «во оставление грехов». Поэтому дело тут не в «безгрешности», которую не дарует и никакое отпущение грехов, а в различии, которое всегда делала Церковь между грехами и актами, отлучающими человека от благодатной жизни Церкви, и той «греховностью», которой неизбежно подвержен каждый человек «плоть нося и в мире живя», но которая как бы «растворяется» в собрании Церкви и о прощении которой и молится Церковь в молитвах верных, читаемых перед преложением Святых Даров. Ведь и перед самой Св. Чашей, в самую минуту причащения просим мы о прощении «прегрешений вольных и невольных, яже словом, яже делом, яже ведением и неведением», и верим, что в меру нашего раскаяния получаем его.

Все это означает, конечно, да этого по-настоящему никто и не оспаривает, что единственным настоящим условием причащения Св. Тайн является членство в Церкви и, обратно, что членство в Церкви осуществляется и исполняется в причащении Таинству Церкви. Причащение даруется «во оставление грехов» и «во исцеление души и тела» и потому предполагает раскаяние, осознание человеком своего совершенного недостоинства и причастия как Небесного дара, который никогда не может быть «заслужен» никем из земнородных. И вся суть установленного Церковью приуготовления к причастию («Правило ко св. Причащению») состоит, конечно, не в том, чтобы человек ощутил себя достойным и заслуживающим причастия, напротив — в том как раз, чтобы раскрылась ему бездна милосердия и любви Божией: «верую, яко сие сотвориши...». Перед трапезой Господней единственное достоинство причастника в том, что он понял и узрел всю бездну своего недостоинства. В этом состоит начало спасения.

Но потому-то и так важно понять, что превращение исповеди и Таинства покаяния в *обязательное* условие причащения не только противоречит Преданию,

но его действительно искажает. Оно искажает учение о Церкви, создавая в нем две категории членов, из коих одна — миряне — в сущности отлучается от Евхаристии как самого содержания и исполнения своего членства, как его духовного источника. Неудивительно тогда, что члены Церкви, которых апостол назвал «согражданами святых и своими Богу», превращаются именно в «мирян», то есть «секуляризуются», и их членство в Церкви начинает измеряться деньгами («членские взносы») и «правами»... Искажается учение о Таинстве причащения, которое начинает восприниматься как Таинство для немногих «достойных» и «чистых», а не как Таинство Церкви: грешников, безмерной любовью Божией всегда претворяемых в Тело Христово. И искажается, наконец, само христианское понимание покаяния: превращаясь в некое формальное условие для причастия, оно на деле все очевиднее заменяет собою настоящую подготовку к причащению, то подлинное внутреннее раскаяние, которым вдохновлены все молитвы перед причащением. После трехминутной исповеди и разрешительной молитвы человек чувствует себя «вправе» приступить к Чаше, «достойным» и даже «безгрешным», то есть чувствует, по существу, обратное тому, к чему ведет подлинное приготовление к причастию.

Как же могла возникнуть такая практика и претвориться в норму, защищаемую многими как истинно православное учение? Этому способствовало три фактора. Об одном из них мы уже говорили: это та теплохладность христианского общества в вере и благочестии, которая привела постепенно сначала к редкому, а затем и лишь к ежегодному причащению. Совершенно ясно, что человек, приступающий к Св. Чаше раз в год, должен действительно быть воссоединен с Церковью через проверку его жизни и совести в Таинстве покаяния. Вторым фактором следует признать влияние на церковное общество — в целом бесспорно, конечно, благотворное — монашества. В данном случае это — монашеская практика духовного руководства, открытия помыслов, постоянной духовной проверки более опытным менее опытного. Только в монастырях это духовное руководство, эта постоянная исповедь совсем не обязательно были связаны с Таинством покаяния. Духовный отец, старец могли не быть, и на деле очень часто не были, даже и священниками, ибо этот тип духовного руководства связан с духовным опытом, а не с Таинством священства как таковым. В византийских монашеских типиконах XII–XIII веков монаху запрещается как приступать к Чаше, так и воздерживаться от нее самовольно, без разрешения духовного отца, ибо «исключать себя самовольно от причастия — это поступать по своей воле». В женских монастырях та же власть усваивается игумении. Таким образом, мы имеем дело здесь с исповедью несакраментального типа, основанной на духовном опыте и постоянном и регулярном руководстве. Эта исповедь оказала, однако, сильное влияние на развитие исповеди сакраментальной. В эпоху духовного упадка (глубину которого хорошо показывают постановления, например, так называемого Трулльского собора и который сказался в первую очередь на белом духовенстве) монастыри оказались почти единственными центрами духовного окормления и руководства и для мирян. В Греции даже и сейчас исповедовать может не каждый священник, а только особо на это уполномоченный и «поставленный» архиереем. Для мирян,

однако, эта исповедь — руководство и наставление в духовной жизни — совершенно естественно соединилась с сакраментальной. Но следует признать, что на такое духовное руководство, предполагающее большой личный духовный опыт, способен совсем не каждый приходской священник и что очень часто, при духовной неопытности, попытки все же осуществлять его приводят к подлинным духовным катастрофам. Так или иначе, но в церковном сознании Таинство покаяния соединилось с идеей духовного руководства, разрешения духовных трудностей и «проблем», что в условиях нашей приходской жизни, наших массовых, на несколько вечеров Великого поста сосредоточенных и потому минутных исповедей вряд ли осуществимо, и это ведет к полной «номинализации» исповеди и очень часто приносит больше вреда, чем пользы. Духовное руководство, особенно в наш век глубочайшей духовной искалеченности, необходимо, но чтобы быть подлинным, глубоким, полезным, оно должно быть отделено от исповеди сакраментальной, хотя, конечно, эта последняя и составляет его конечную цель.

Третьим же и решающим фактором оказалось, конечно, влияние западного, схоластического и юридического, понимания Таинства. О западном «пленении» православного богословия писали и говорили много, но мало кто, мне кажется, понимает всю глубину и все значение тех, без всякого преувеличения, *извращений*, к которым привело это западное влияние в самой жизни Церкви и прежде всего в понимании и восприятии Таинств. В том, что касается Таинства покаяния, это особенно разительно. Глубочайшее извращение тут состоит в том, что вся тяжесть, весь смысл Таинства был передвинут с раскаяния и покаяния на момент «разрешения», понимаемого юридически. Западное, схоластическое богословие «юридизировало» понимание греха и, соответственно, понимание его «оставления». Это последнее выводится не из реальности и подлинности раскаяния и покаяния, а из *власти* священника. Если в исконном православном понимании Таинства покаяния священник есть *свидетель* раскаяния и *потому* свидетель совершившегося «примирения с Церковью во Христе Иисусе Господе нашем», то латинский юридизм все ударение ставит на власти священника «прощать». Отсюда и совершенно неслыханная, с православной точки зрения, но все более и более распространяющаяся практика «давать разрешительную молитву» без всякой исповеди. Изначальное в Церкви различие между грехами, отлучающими от Церкви (и потому требующими сакраментального воссоединения с Церковью), и «греховностью» (прегрешениями), к такому отлучению не приводящей, западная схоластика рационализировала в категориях, с одной стороны, так называемых «смертных грехов» и, с другой стороны, грехов «обычных». Первые, лишая человека «благодатного состояния», требуют Таинства покаяния и разрешения, вторые — только внутреннего покаяния. На православном Востоке, особенно же в России (под влиянием латинствующего богословия Петра Могилы и его последователей), теория эта обернулась простым и обязательным, и именно *юридическим* сцеплением исповеди и причастия. И подлинно полным печальной иронии следует признать то, что это наиболее очевидное из всех заимствований от латинства так часто выдается у нас за православную норму, а всякая попытка пересмотреть его в свете подлинно православного учения о Церкви и Таинствах изобличается как плод западного, католического влияния.

5

Мне остается из всего сказанного сделать практические выводы. Выше я уже попытался объяснить, почему вопрос о Таинствах, и прежде всего вопрос об участии мирян в евхаристической жизни, представляется мне вопросом краеугольным для нашей Церкви, вопросом, от которого зависит ее духовное будущее, ее подлинный, а не только внешний рост. Выводы эти поэтому должны сочетать верность подлинному Преданию Церкви с пастырской заботой об «исполнении» Предания в наших бесконечно трудных, бесконечно отличных от прошлого условиях жизни.

Вопрос, мне кажется, можно сформулировать так: как сочетать поощрение более частого и регулярного участия мирян в Таинстве Евхаристии как «средоточии христианской жизни», как Таинстве собрания и единства, как подлинно Таинстве Церкви — с заботой о достойном к этому Таинству приготовлении, о том, чтобы не превратилось это участие в такой же «обычай», каким было до сего времени непричащение? Ответ на этот вопрос сводится, по моему разумению, к следующим основным положениям:

1. Прежде всего, если желание и практику более частого, в пределе регулярного, причащения мирян следует всячески поощрять, то совершенно очевидно, что было бы духовно неправильно и бесконечно вредно ее каким бы то ни было образом насильственно навязывать. Не может и не должно оно стать ни духовной «модой», ни плодом поверхностного увлечения, ни результатом какого бы то ни было давления. Поэтому для причащающихся *редко* (даже раз в месяц) — а таких, конечно, долго еще будет большинство в Церкви — нужно во всей силе сохранить как норму *необходимость исповеди перед Св. Причастием*.

2. Причастие чаще, чем раз в месяц, возможно только с разрешения настоятеля прихода. Разрешение это может быть дано только лицам, хорошо известным настоятелю, и после всесторонней пастырской проверки им серьезности и правильности их подхода к Церкви и к христианской жизни. В этом случае вопрос об исповеди и соотношении между ее ритмом и ритмом причащения должен быть оставлен на благоусмотрение пастыря, с тем, однако, чтобы исповедь оставалась *регулярной* и совершалась не реже, чем раз в месяц.

3. Для более глубокого понимания как Таинства причащения, так и Таинства покаяния и для более духовно плодотворной связи между ними — одобрить практику *общей исповеди*. Поскольку же практика эта вызывает в настоящее время недоумения и нарекания, я и позволю себе кратко остановиться на ней в заключительном параграфе настоящего доклада.

6

Что такое *общая* исповедь и почему следует признать ее уместной и нужной в настоящих условиях нашей церковной жизни? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно признать, прежде всего, что в настоящее время огромное большинство членов Церкви не знают ни что такое исповедь, ни как приступить к ней. Она сво-

дится — и это в лучшем случае — либо к чисто формальному и обобщенному перечислению обычно второстепенных «недостатков», либо к лаконическим ответам на вопросы священника, либо же к разговору о «проблемах». Тут сказались, с одной стороны, многовековое влияние западного, формального и юридического, понимания исповеди, а с другой — всяческий «психологизм», свойственный нашей эпохе, в котором растворяется без остатка чувство и сознание не «трудностей», «проблем» и «вопросов», а — греха. Так, в одном большом приходе, где я исповедовал несколько десятков человек, каждый из них начал с того, что представил мне свидетельство приходского казначея об уплате членского взноса и молча ждал разрешительной молитвы. В других приходах существует практика простого чтения по книжечке краткой, с латыни переведенной формулы исповедания. Наконец, почти повсеместно распространено отрицание исповедующимся каких бы то ни было грехов, поскольку под грехом разумеет он преступления, каких он действительно не совершал. Обратная крайность — это сосредоточение на какой-нибудь одной «трудности», из рассказа о которой выходит так, что вина в обстоятельствах и условиях жизни, сам же исповедующийся является просто жертвой этих условий. Меньше всего во всех этих типах исповеди именно раскаяния, печали по Боге, горя от оторванности от Него и желания переменить жизнь, возродиться и обновиться.

Но как же в наших условиях возродить, прежде всего, саму исповедь? Как сделать ее снова актом подлинного раскаяния, покаяния и примирения с Богом? Это сделать просто невозможно при теперешней трех- или четырехминутной исповеди, с длинной очередью — за спиной священника — ждущих своего череда, понимающих исповедь как ежегодное отбывание некой формальной обязанности.

Поэтому *общая исповедь* есть, прежде всего, некая школа покаяния, раскрытие подлинной сути самой исповеди. Чтобы быть духовно полезной, она должна состоять из следующих моментов.

1. Как правило, общая исповедь совершается вечером, после вечернего богослужения. Человек, имеющий намерение причаститься Св. Тайн, *должен* прийти в Церковь хотя бы накануне вечером. Современная практика исповеди за несколько минут до литургии, впопыхах, просто вредна и должна допускаться только в самых крайних и исключительных случаях. Между тем это опять-таки стало почти общим правилом.

2. Общая исповедь начинается с чтения священником вслух *молитв перед исповедью*, которые теперь почти повсеместно опускаются, но которые составляют, однако, органическую часть Таинства покаяния.

3. После молитв священник призывает кающихся к раскаянию, к молитве о ниспослании Богом, прежде всего, самого чувства покаяния, дара «зрети свои прегрешения», без которого формальный их перечень не принесет духовного плода.

4. Следует сама исповедь, то есть перечисление священником всех тех поступков, мыслей и желаний, которыми мы оскорбляем святыню Бога, святыню ближнего и святыню собственной души. Поскольку же и сам священник, как всякий человек, стоящий перед Богом, знает все эти грехи и всю эту греховность и в самом себе, постольку и перечисление это не формальное и казенное, а искреннее

и совершается «духом сокрушенным и смиренным», идет от всех *нас*, а не просто обращено к *вам*, и в этом перечислении каждый узнает себя и каждый кается. И чем полнее испытывает пастырь свою совесть, тем полнее и общая исповедь и дух раскаяния и покаяния, который она рождает.

5. В заключение священник призывает кающихся обратить свой духовный взор от своего недостоинства — к Трапезе Господней, ожидающей нас, к Его милосердию и любви, и внутренне пожелать всем существом этого приобщения, которого мы никогда не достойны и которое все-таки даруется нам.

6. Затем священник призывает всех тех, кто испытывает нужду в дополнительном покаянии из-за какого-нибудь особенного бремени, тяготящего душу, отойти в сторону и подождать. Все же остальные по очереди подходят к нему и получают разрешительную молитву с возложением епитрахили и целованием креста.

7. Наконец, пока все, получившие разрешение, слушают молитвы перед причащением (начинать которые, мне кажется, хорошо с трехпсалмия «Господь пасет мя...»), священник по очереди вызывает имеющих восполнить исповедь и дает им разрешение.

Опыт показывает, что приступающие к такой *общей исповеди* начинают гораздо лучше исповедоваться и в исповеди *личной*. Ибо в том-то все и дело, конечно, что общая исповедь ни в коем случае не может и не должна рассматриваться или допускаться как простая замена исповеди частной. Она для тех и только для тех, кто, причащаясь часто и регулярно, исповедуясь лично, знает самоочевидную нужду в проверке и очищении совести, в раскаянии, в той собранности духа и внимания, которая так трудна в современных условиях жизни. Могу засвидетельствовать, что там, где такая общая исповедь практикуется, частная исповедь не только не ослабела, а углубилась, стала исполняться подлинностью и смыслом. Вместе же с тем эта общая исповедь освобождает священнику время, необходимое для более углубленного исповедания тех, кто действительно нуждается в личной исповеди, и оказывается путем уже не личного только, но и общего возрастания в подлинный дух покаяния.

Заканчивая этот доклад и смиренно отдавая его на суд моих архипастырей, я могу исповедать еще раз, что все написанное здесь продиктовано исключительно острым сознанием нужды возродить и упорядочить евхаристическую жизнь Церкви, ибо тут и только тут источник и основа ее возрастания во Христе.

О ЛИТУРГИИ*

«Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует во плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только Телом Господним».

Николай Кавасила
(«Объяснение Литургии», XXXVIII)

В наше время почти повсюду в инославном мире — и католическом, и протестантском — пробуждается интерес к богослужению, стремление вернуться к литургической полноте древней Церкви. Это стремление воплощается в так называемом «Литургическом движении», с каждым годом проникающем все глубже в религиозную жизнь Запада. С особенным вниманием творцы и сторонники этого литургического возрождения относятся к богослужению Православной Церкви, которая, по словам одного из них, «сохранила литургический дух древней Церкви и продолжает жить и питаться им как своим самым чистым источником... Ей нет нужды в литургическом движении, ибо она никогда не удалялась в своем благочестии от своего богослужения, всегда оставалась ему равно верной».

Эти слова католического автора показывают, сколь велика литургическая «миссия» Православия, каким откровением оказывается наше богослужение для тех, кто «алчет и жаждет» полноты церковной жизни. Но если эти западные восторги радуют наше православное сердце, они же дают хороший толчок и к тому, чтобы поглубже вдуматься в наше собственное отношение к нашему богослужению и в первую очередь, конечно, к литургии. Все ли у нас так благополучно, как может показаться извне? Нет спора, Православная Церковь остается Церковью литургической по преимуществу, не только в смысле непрерванности в ней богослужебной традиции древнего христианства, но и по тому месту, какое занимает богослужение в жизни верующих, по их особой любви к церковной службе. И все же нельзя не признать, что и наше литургическое сознание страдает глубокими болезнями, отравлено старыми и ставшими привычными искажениями и что нам тоже, хотя и по-другому, чем на Западе, необходимо вступить на путь возрождения, вернуться к чему-то, что нами забыто и потеряно. Если западные христиане частично растеряли само богослужебное богатство, то о православных можно сказать, что, сохранив его в целости, они разучились пользоваться им, имея ключ, перестали уметь открывать таинственную дверь, им отпираемую.

Это касается, прежде всего, непонимания верующими литургии при большой любви к ней, некоего разрыва между любовью и пониманием. Богослужение любят теперь не за его смысл, а за что-то другое, трудно определимое: за то «переживание», которое оно дает своим «настроением», молитвенной «атмосферой», таин-

* Русско-Американский Православный Вестник. Сентябрь 1972.

ственностью, красотой... Говорят даже иногда, что богослужение и не нужно понимать, а достаточно любить и чувствовать. И действительно богослужение — вся его обстановка, вся атмосфера православного храма — дает нам с детства такой драгоценный запас религиозного настроения, столько светлых и прекрасных образов и впечатлений, что может казаться каким-то плоским рационализмом желание все понять и объяснить. «Мы веками без всяких объяснений молились в храме, и храм рождал молитву и поднимал нашу душу к Богу — разве этого недостаточно? Веками эти слова и обряды, пускай непонятные, но и в своей непонятности прекрасные, расплавляли наши сердца и вносили свет, радость и утешение в нашу жизнь — разве не в этом цель богослужения?» На такого рода слова, которые приходится очень часто слышать, очень трудно отвечать. Трудно потому, что в споре, в котором спорящие говорят в двух разных плоскостях, их слова и аргументы не встречаются, а проходят мимо друг друга, ибо спор ведется о разном. В наше время в центре религиозной жизни стоит не истина, а религиозное чувство, оно, а не истина, признается главной ценностью, по которой мерится все. И в церковной жизни, и в богослужении все расценивается в зависимости от того, что «я» хочу получить от них, что «мне» представляется существенным и «питательным», что «я» люблю в них.

Объективная истина Церкви, объективное содержание богослужения перестали интересовать, они превратились в некий общий и безличный капитал, в котором каждый выбирает то, что больше подходит к его субъективным «запросам». (Символом этого может служить широко практикуемая в нашей церковной жизни исповедь во время богослужения, даже во время литургии, красноречиво свидетельствующая о том, что «частное» несомненно важнее общего и что будущий причастник может без какого бы то ни было ущерба не участвовать в части литургии.) И потому в наше время так бесконечно трудно становится утверждать, что христианство есть прежде всего религия Истины, воплощенной и живой Истины, и что богослужение потому не есть «просто молитва», облеченная в красивые слова и обряды, которые можно любить за их красоту и их действие на душу, а вечное исповедание этой воплощенной Истины, жизнь и возрастание в Ней. Розанов сказал когда-то, что «христианство вышло все из народных вздохов, из народного умиления к Богу». Это предельно вредное и ложное утверждение. Христианство вышло из страшной и славной тайны Сына Божьего, Который «нас ради человек и нашего ради спасения» стал Сыном Человеческим, предан был на смерть, умер на Кресте и в третий день воскрес из мертвых. Он есть «Путь и Истина и Жизнь», и этим Путем идет, эту Истину возвещает и эту Жизнь имеет и дает Церковь. И богослужение Церкви есть также не что иное, как возвещение этой Истины, как жизнь в этой Жизни, как шествие этим Путем.

И вот трагично то, что в современном восприятии богослужения это перестало быть так, богослужение перестало быть для нас исповеданием нашей веры, соборным, целостным воплощением ее. Можно встретить сколько угодно людей, кровно привязанных к богослужению, любящих и знающих его (ибо знание богослужения совсем не равнозначно пониманию его) и при этом совсем не разделяющих веры Церкви. Богослужение для таких людей — привычное и любимое пита-

ние их религиозного чувства, но само-то это религиозное чувство они и не пытаются проверить верой Церкви и согласовать его с ней. Богослужение в нашем сознании и восприятии оторвалось от того «правила веры», которое оно как раз и воплощает, о котором как раз и свидетельствует буквально каждым своим словом, каждым своим обрядом.

Все наше богослужение есть сплошное богословие, живой и жизненный источник и критерий всякого богословия, но этого как раз и не хотят знать те, кто считает «понимание» богослужения необязательным и несущественным. Отсюда и равнодушие подавляющего большинства церковных людей к богословию: они не видят в нем нужды, потому что не понимают, что оно все укоренено в богослужении и есть раскрытие «правила веры», воплощенного в литургическом опыте Церкви. Богословие превратилось в специальность христианских «интеллектуалов», в которой простой верующий ничего не понимает и не чувствует ни малейшей потребности понять. Можно прибавить, что тот же отказ от понимания богослужения, от искания в нем «правила веры» часто пагубным образом отражается и на самом богословии: оно теряет под собой твердую почву и превращается либо в «чистую науку», «науку ради науки», либо же в высказывания «частных богословских мнений», не дерзающих выдавать себя за свидетельство кафолического Предания Церкви. Богослужение же из соборного действия, соборного свидетельства превращается также в специальность — в специальность алтаря и клироса, духовенства и «уставщиков», и в нем рядовой верующий, как уже сказано, считает совершенно естественным выбирать то, что ему больше нравится, больше «питает» его религиозное чувство, — всенощную или обедню или акафист, «концертное» или «уставное» пение, «торжественное» или «простое» служение... Но нельзя не признать, что поскольку главной целью и главной ценностью богослужения признается «действие» его на душу и психологию верующего и усиление в нем молитвенного настроения, постольку все эти предпочтения и выборы вполне законны и равноценны, ибо спор сводится к спору о вкусах, а не об истине. Но в том-то и все дело, что эта «психологизация» богослужения, сведение его к «чувству» и «переживанию» вне понимания и есть основная болезнь современного литургического сознания. В конечном итоге с предельной ясностью ставится вопрос: что есть христианство и Церковь? Благая весть об Абсолютной Истине, которую каждый из нас узнал, которой живет и которую призван исповедовать, или же расплывчатая «религия сердца» с древними и красивыми церемониями и умилительными песнопениями?

Ответ на этот вопрос может и должен быть один. С первых дней существования Церкви «оглашение», то есть подготовление к крещению новых членов, было всегда «мистологией», тайноводством, это значит — постепенным объяснением им символов, обрядов и молитв церковного богослужения, введением их в непрестанное воплощение Церковью той Истины, которая составляет саму сущность христианства. Все то, что услышал и узнал новый член Церкви, во что он поверил, становилось для него после Таинства Крещения неиссякаемым источником той новой жизни, которая и есть Церковь. И именно в богослужении, в этом беспрестанном возобновлении и воплощении Церковью своего исповедания черпали хри-

стиане того времени ту силу веры, которая, по словам апостола, и есть «победа», победившая мир. И отказ от понимания, от стремления все больше и больше понять и узнать, что делаем мы, когда «сие творим в Его воспоминание», когда вдвоем или втроем собираемся во Имя Его, есть отказ от Истины. Повторяем: первый и основной смысл богослужения и заключается в том смысле, который оно воплощает и выражает. Вне понимания этого смысла наша любовь к богослужению есть одно эмоциональное или эстетическое переживание, пускай даже усиливающее нашу индивидуальную молитвенную жизнь, но не дающее подлинного участия в таинстве церковной молитвы. Богослужение не есть ни магия, где слова и жесты «действуют» помимо понимания и осмысления их исполнителями, ни красивая религиозная церемония, вся ценность которой заключается в ее психологическом воздействии на зрителя. Оно есть подлинное служение Богу «в духе и истине», где все имеет смысл, все выражает нечто «единое на потребу».

Это «единое на потребу» и есть Истина, Которую возвестили нам в Слове Божием апостолы, в Которую мы уверовали, к Которой были приобщены в крещении, Которая стала нашей пищей и питанием, нашей жизнью в Церкви, в Которой мы должны возрастать и Которую мы призваны исповедовать. Она есть сущность Церкви и смысл церковного богослужения. И нет, не может быть большей радости для христианина, чем беспрестанное «понимание» и уразумение той «мистерии», того таинства, в котором вере дано действительно получать саму Божественную Истину, саму Божественную Жизнь.

ЖЕРТВА И БОГОСЛУЖЕНИЕ*

Понятие «жертва» включает много аспектов, но мне хотелось бы начать с того, что меня больше всего интересует, а именно с богослужения. Именно здесь видится мне самое средоточие всей идеи жертвы и место, где сходятся все ее грани: самоотречение, предложение и преображение.

На Западе имел место спор о Евхаристии как жертве. С одной стороны, высказывалось мнение, что признание жертвы Христа как единственной в своем роде и всесовершенной требует отказа от жертвенного смысла Евхаристии; с другой — была выдвинута схоластическая идея, определявшая жертву лишь в терминах искупления и примирения — как нечто кровавое, что способно удовлетворить гнев или правосудие Божие. Весь этот спор я всегда воспринимал как ложный, ибо богословие и благочестие этого рода понимают жертвоприношение как юридическую сделку. От творения требуется выкуп: воздаяние Богу должного, принесение Ему — наподобие налога с доходов — лучшего из животных, а то и из собственных детей, дабы удовлетворить некую объективную необходимость. Эти взгляды требуют, на мой взгляд, не уточнения, а коренного переосмысления, начиная с самой природы жертвоприношения — природы, которая забыта богословами и порой заново открывается историками религий.

Прежде всего хотелось бы подчеркнуть, что жертва — это онтология. Она не просто результат чего-либо, но главное выражение или первичное откровение жизни как таковой; она есть духовное содержание жизни. Там, где нет жертвы, нет и жизни. Жертва укоренена в узнавании жизни как любви: отдаче не потому, что я хочу для себя большего, или ради удовлетворения объективной справедливости, но потому, что это единственный путь достичь той полноты, какая только для меня возможна. Вот почему жертва, прежде чем стать выкупом, компенсацией или избавлением, есть естественное движение самой жизни. Все это я нахожу в восточнохристианской Евхаристии, где мы, прежде чем достичь распятия, говорим о жертве хвалы и о спасении как возвращении на жертвенный путь жизни. Противоположность жертве есть потребительство — мысль, что все принадлежит мне, а я обязан это присвоить, — и мы исцеляемся от него лишь в сложном движении, осуществляемом в Евхаристии, где мы приносим самих себя и бываем восприняты через самоприношение Христово.

---

* Впервые опубликовано в Parabola, 3/2, 1978, pp. 60–65. По-русски в сборнике: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

Поэтому, в противоположность некоторым ученым и специалистам в области религиозной феноменологии, я могу сказать, что источник жертвы — не столько *страх*, сколько потребность в подлинном общении, общении как даянии и совместном пользовании. Часть животного, которого мы съедаем, сжигается и приносится Богу, и это означает, что мы разделяем пищу с Богом и таким образом становимся единосущными Ему. Полагаю, что такая идея жертвы куда древнее всякой другой. Достоинство жертвы в добровольном даянии, ибо даяние *есть* жизнь; она есть даяние-и-приятие, и потому все движение это центрально и взаимно.

Западно-богословская точка зрения очень во многом основана либо на страхе, либо на каком-то легковесном сверхоптимизме. Восточно-православное понимание совсем иное. Опыт Восточной Церкви крайне трудно выразить в этих терминах. Возьмем всю традицию жертвоприношения мессы: преломленное Тело, излиянная Кровь. В Восточной Церкви мы видим хлеб и вино как символизирующие творение; вино есть евхаристический дар не потому, что напоминает кровь, а потому, что кровь есть жизнь, а вино есть то, что веселит сердце человека. Поэтому, предлагая Богу в начале евхаристического богослужения наше приношение, мы еще не достигли Креста и страдания; мы в простоте и радости «восстанавливаемся» в то состояние, в котором участвуем в жизни; хлеб и вино есть то, что должно стать *моим* телом и *моей* кровью. Это основа всего. И счастье наше, что во Христе мы имеем доступ к этой жертвенной жизни. Мы не только отдаем, но и восходим, и у этой возможности восходить нет конца. Не то, что зла не существует, как хотят убедить нас некоторые, — боюсь, что среди них и Тейяр де Шарден (в чем я усматриваю его слабую сторону). Зло очень важно, и жертвоприношение имеет отношение также и к нему; но нам следует держаться перспективы, в которой идея жертвы не сводится лишь к идее искупления и воздаяния за грех. Нужно освободиться от этого узкого взгляда и вместе с тем преодолеть чрезмерный оптимизм, который твердит, что единственная наша обязанность теперь — преображать любое действие в радостное приношение. Нет, в этом мире, как сказал Паскаль, Христа распинают; зло присутствует здесь вполне реально, и идея жертвы в том, что радость, безусловно, не достигается без страдания, но страдание, которое воплощено в распятии, само по себе есть победа. Смысл смерти Христовой не в том, что смерть удовлетворилась; нет, это перемена знаков. Но смерть все еще смерть. Объяснение этому мы находим в учении о сошествии Христа в ад.

Вся перспектива жертвы определяется отправной точкой. Здесь начало предшествует всякому греху или злу; оно связано с тем, что принадлежит подлинной жизни. Затем наступает следующий этап: зло, предательство, страдание и смерть. Жертва остается, но обретает новую силу и переходит к третьему этапу, имеющему эсхатологическое значение как конец всех вещей, исполнение всего в совершенной жертве, совершенном общении, совершенном единстве. Вот три измерения жертвоприношения, которые, как мне кажется, надлежит восстановить в интересах взвешенной оценки и последовательного богословия жертвоприношения. Полагаю, что все эти аспекты — благодарение, общение, даяние (предложение), причастие (разделение), преображение — равно существенны и равно необходимы для того, чтобы подход наш был всесторонним.

В связи с идеей общения возникает вопрос о человеческом участии: как исполняет человек свою жертвенную роль? Быть может, Бог тоже нуждается в пище? И здесь, пожалуй, следовало бы поразмыслить о значении пищи в истории творения и грехопадения. Согласно мифологии творения, человек создан голодным существом — вот почему Бог сотворил мир как его пищу. Человек — существо зависимое, и зависимость эта есть объективное рабство. Но если Бог — господин, а мы — всего лишь рабы, *что* может получить Он от вселенной, где все от Него зависит? Здесь-то и вступают в дело жертвоприношение и священство. Священник — прежде всего жрец (я не говорю сейчас о священстве в церковном понимании) и, следовательно, человек, который в состоянии свободно изменять эту зависимость; он есть человек, способный сказать: «Благодарю». В тот миг, когда созданный Богом раб может возблагодарить Его за жизнь и пищу, раб этот становится свободным; жертва, принесение благодарения есть освобождение. Я всегда понимал грехопадение (или то, что зовется «первородным грехом») как утрату человеком желания быть священником. Можно сказать и иначе: у человека зарождается желание быть не священником, а потребителем, и тогда он шаг за шагом приходит к мысли, что есть и жить — его неотъемлемые права, которые на деле суть всецелое рабство, ибо «правам» нет конца. В романе Достоевского «Бесы» выведен человек, домогающийся последнего права — права быть богом и совершающий самоубийство из желания доказать, что он свободен, как Бог. Но истинно свободными делают нас жертвоприношение, благодарение и хвала. Тайна пищи в том, что она не имеет никакого смысла, если не становится жизнью. Пища, какую я ем, — мертвая, и ее воскресение во мне должно быть чем-то большим, чем калории и белки; поистине, она должна быть таинством жертвоприношения.

Следует остановиться на высшем акте жертвоприношения, который есть мученичество, и оно представляется мне отличным от героизма. Последний встречается почти повсеместно, даже среди животных. Безусловно, это очень почтенная добродетель, и я не намерен ее очернять, но мученичество — нечто совсем иное. Мученики были свидетелями — свидетелями преображения и смерти. То, что разрушил Христос, было не физической, а духовной смертью, которая есть отчуждение, в котором мы живем, — отчуждение друг от друга, от мира, от природы, от Бога и, прежде всего, от самих себя. Первый христианский мученик — архидиакон Стефан — незадолго до смерти воскликнул: «Вижу небеса отверстые!» (ср. Деян. 8:56). Он свидетельствовал о смерти, которая стала жизнью. «Дни рождения» мучеников празднуются Церковью в дни их кончины, в эти дни они «родились». Смерть свою мученик видит не приращением капитала добрых дел, которым впоследствии может распорядиться Церковь, но жертвой любви и хвалы; ему дана фантастическая привилегия соединиться с Христом в смерти, которая не есть случайность, но кульминация жизни, переполненной через край.

Но чтобы постичь истинное назначение страдания, незачем стремиться к мученичеству. Все мы страдаем, и обычно — крайне пассивно. Но есть иного рода страдание, которое я принимаю на себя, когда «жертвую» или «отрекаюсь» от чего-нибудь. Это страдание того, кто обратился от падения. Один русский поэт

сказал: «И на строгий Твой рай силы сердцу подай»[1]. Он употребил слово «строгий», а это совсем иное, чем обычная верность принципу удовольствия, уверенность, что в жизни вечной все будет легко. Его мысль, скорее, в том, что страдание есть средство возврата, открытия и возрастания. Мысль, что страдание — это условие роста и потому все, что растет, страдает, встречается и у Тейяра де Шардена. Равным образом и свободно избранное страдание существует постольку, поскольку у меня нет иного пути к подлинному моему «я». Бог не создавал страдания, я создал его сам — своим отпадением от истинной жизни. Возвращение к ней болезненно и требует дисциплины.

Все это ставит обширный вопрос о современном отношении к жизни и медицине. Да, потрясающие успехи медицинской науки сегодня налицо, но я опасаюсь, что мы вскоре придем к обществу, где страдание, попросту говоря, будет запрещено законом. Я не шучу, это и в самом деле очень страшно. Вот уже и в церковной проповеди весьма затруднительно говорить о вещах, вызывающих у прихожан тревогу. Проповедовать во всех случаях необходимо лишь то, что «хорошо кончается». На мой взгляд, религиозной реакцией здесь должно быть восстановление истинного смысла страдания, и я вижу, как люди, уже не способные встретить страдание лицом к лицу, впадают в душевное расстройство. Концепция всеобщего благосостояния близка к тому, чтобы объявить страдание преступлением против естества: вы не должны страдать!

Я не верю, что Бог создал страдание и смерть. Он не создал мир, где всякая любовь оканчивается разлукой, где все прямо противоположно тому, на что мы надеемся; и литургия, дабы помочь нам уяснить это, возвращает нас к мгновению, когда Бог, создавая мир, увидел, что все «хорошо весьма». Лишь когда разрушается то, что «хорошо весьма», можно дать любую цену за его воссоздание. Эта цена — наше соучастие: жертва существует не ради одной нашей выгоды. К той энергии, что есть в мире, она добавляет энергию, воссоздающую жизнь. Христос прибегает к самому сильному оружию и превращает смерть в служанку жизни, соделав Свою смерть жертвой и принеся эту жертву с любовью. Даже смерть претворяет Он в жизнь. И причастниками и свидетелями этого являются мученики.

В жертве присутствует величайшая смысловая глубина, и разрушенный в наши дни синтез всех ее аспектов требует восстановления. Доля истины присутствует, наверное, почти в любой теории — надо лишь собрать их вместе и начать с жертвы как с самого содержания богосозданной жизни, ибо Сам Бог — всегда жертвенный, неизменно дающий и неизменно причастный Своему творению; единственное, что ищет Он в ответ и что составляет Его «пищу», есть любовь.

Наши представления о жертве поразительно бедны: ведь истинный смысл жертвы выражен в самом слове, ее обозначающем, ибо слово это означает «освящать»[2]. Разрушение этого смысла составляет суть секуляризма и потребительства. Секу-

---

[1] Из стихотворения Е.А. Баратынского «Молитва». — *Прим. сост.*

[2] Англ. слово sacrifice (жертва, жертвоприношение) происходит от лат. *sacer* — святой, священный — и *facere* — делать.

ляризм не есть отрицание Бога, как думают некоторые; та разновидность религии, что сулит здоровье и всевозможные исцеления, вполне сочетается с секуляризмом — идеей, что для здоровья необходимы лекарства, необходим психотерапевт и необходима религия. Я никогда не считал секуляристское мировоззрение просто атеистическим, но видел в нем отрицание жертвы — отрицание святости и полноты, отрицание священства как образа жизни. Секулярная идея в том, что религия необходима всем, поскольку помогает поддерживать закон и порядок, утешает нас и т.п. Подобная точка зрения отрицает существование разных уровней, а между тем вся терминология древней Церкви — о восхождении на иной «уровень». «Христос вознесся на небо». Но раз Он человек, то и мы возносимся в Нем. Христианство начинает клониться к упадку, как только идея нашего горнего восхождения в Вознесении Христа — в движении жертвы — начинает замещаться идеей Его нисхождения долу. И именно здесь мы пребываем ныне: замещение это, постоянное низведение Его в повседневную жизнь, что, как мы утверждаем, разрешит все наши социальные проблемы. Церковь, безусловно, должна спускаться в гетто — в мир во всей его реальности. Но для спасения от социальной несправедливости миру необходимо не столько погружение в его беды, сколько некоторое число свидетельствующих в «мире сем», что вознесение для него возможно.

О МЕТОДЕ ЛИТУРГИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ*[1]

1

Движение за литургическое обновление, чей золотой век падает на 20–50-е годы, придало литургической науке богословский статус, которого она никогда ранее не имела в той системе богословских наук, которая сложилась и оформилась с окончанием святоотеческой эпохи сперва на Западе, а затем, под западным воздействием, и на Востоке. Если в этой системе и было богословие богослужения (сведенное, разумеется, почти исключительно к богословию Таинств), то сама возможность литургического богословия как такового исключалась. «Открытие» различия между богословием богослужения и литургическим богословием представляется мне главным достижением Движения за литургическое обновление. Всякая методологическая рефлексия над соотношением богословия (*lex credendi*) и богослужения (*lex orandi*) должна начинаться с этого основополагающего различения.

«Богословием богослужения» я называю всякое изучение церковного культа, при котором культ анализируется, мыслится и определяется как в его «существе», так и в его «формах», при помощи и с точки зрения богословских категорий и понятий, внешних по отношению к культу как к таковому, то есть к его литургической *специфичности*. Иными словами, богослужение в этом случае оказывается «зависимым» от богословия (если не прямо ему подчиненным), ибо именно от богословской науки получает свой «смысл», равно как и определение своего места и функции в Церкви. Поэтому только богословие определяет здесь (и притом определяет *a priori*) то, что составляет в богослужении *locus theologicus*, как и то, что в нем богословски полезно, а что нет, и таким образом лишь оно, богословие, устанавливает для богослужения его богословскую ценность, или «коэффициент».

Надо ли напоминать, что до такого состояния богослужение пало с появлением богословия, известного как «систематическое», которое восстает против са-

---

* Первоначально опубликовано в La liturgie; son sens, son esprit, sa methode. Conference Saint-Serge, XXVIII Semaine d'Etudes Liturguiques, Paris, 30.06 – 3.07 1981 (Bel. Subsidia, vol.27), Roma, Edizioni liturgiche, 1982, pp. 297–303. Перевод с фр. на англ. Томаса Фиша. По-русски в сборнике: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] Этот текст — резюме сообщения, с которым я должен был выступить на 28-й Свято-Сергиевской конференции в июне 1981 г. К сожалению, мне не удалось ни присутствовать на конференции, ни подготовить полный текст своего сообщения. Извинившись перед собратьями, я ограничился представлением «наброска».

мой идеи *литургического богословия*? Литургическое же богословие основано на утверждении, что все богослужение в своей целокупности — не только «объект» богословия, но в первую очередь — его *источник*, ибо основная церковная функция богослужения — являть ему (и только ему) присущими средствами веру Церкви, или, иными словами, быть тем *законом молитвы*, в котором черпает главный свой критерий и норму *закон веры*.

С установлением различия между богословием богослужения и литургическим богословием стало очевидно, что литургическое богословие, необходимость и возможность которого открыты Движением за литургическое обновление, до сегодняшнего дня еще никогда не было объектом какой бы то ни было методологической рефлексии. Движение за литургическое обновление — событие первостепенной важности — не вылилось, впрочем, в «стяжание» доктринального или богословского сознания, что, быть может, и послужило причиной странного поражения, последовавшего так быстро за «триумфом» движения. Победа Движения очень скоро привела к невероятной сумятице, к форменному литургическому кризису, конца которому, откровенно говоря, не видно.

Кризис разразился на Западе, где и ощущается с особенной силой. Но не будем обманываться: он уже вполне перерос свой специфически западный контекст и вот-вот постигнет — заявив о себе на иной лад и в ином ключе — Православную Церковь.

Этот кризис — результат в первую очередь глубоко неверного подхода к литургическому возрождению, подхода, с начала века ясно проявившегося повсюду. Для него характерно прежде всего ошибочное понимание «реформистской» ориентации литургического возрождения. Богатство и глубина «открытий» Движения за литургическое обновление неизбежно вели к тому, что связанное с ним литургическое возрождение поставит вопрос о *литургической реформе*. Но если с точки зрения Движения и его вдохновителей такая реформа мыслилась, прежде всего, как *возврат* к подлинному литургическому Преданию после многовекового оскудения и упадка, то сама перспектива эта была проигнорирована поколением «модернизаторов», буквально преисполненным реформистского энтузиазма. В этой ситуации идея литургической реформы приобрела смысл, радикально отличный от того, какой имела она в Движении. В контексте такой «модернизации» богослужение само стало преимущественной сферой борьбы за полную консолидацию Церкви с современным миром, его проблемами и чаяниями. Отсюда возникла неразбериха и даже хаос, тем более опасные, что эта секуляризирующая реформа очень часто заимствовала терминологию и лексику Движения за литургическое обновление.

Вполне предсказуемым и неизбежным результатом такой неразберихи была жесткая реакция со стороны консерватизма и фундаментализма, одинаково враждебных всякой литургической реформе. Можно без всякого преувеличения сказать, что богослужение, освобожденное Движением за литургическое обновление от былой тирании схоластики и законничества, ныне оказывается под давлением различных идеологий, пребывающих в заблуждении относительно истинной его природы и основной функции в Церкви.

Отсюда возникает неотложная необходимость вновь вернуться к работе, которую не смогли или не решились проделать литургическое движение и его духовные вожди, — к осмыслению самого объекта литургического богословия и обусловленного этим объектом метода. Движение за литургическое обновление, повторяю, было прежде всего *событием*. Оно породило ряд замечательных исследований. Но сумятица, возникшая вокруг него в момент, когда оно казалось близким к «триумфу», лучше всего доказывает, что Движение это осталось непонятым и не «воспринятым» Церковью из-за того, что его богословское значение не было должным образом обдумано и рассмотрено.

2

Поэтому наш первый вопрос таков: что есть объект литургического богословия в той мере, в какой оно *богословие*? Последнее слово выделено потому, что литургическая наука, будучи до некоторой степени исторической дисциплиной, давно уже включена в корпус церковных наук, где занимает скромное, но вполне определенное место. Как утверждает Фернан Каброль[2] (в той главе своих «Origines Liturgiques» («Литургические источники»), что посвящена богослужению как науке), «если история — это наука, то и у литургики столько же оснований считаться наукой, сколько у эпиграфики, нумизматики, палеографии, дипломатии и всех филологических наук, которые по отношению к истории представляются явно вспомогательными и подчинены ее законам»[3]. Здесь нет никаких богословских притязаний. «Научное» исследование богослужения — это дисциплина историческая, и дисциплина, согласно Кабролю, развившаяся настолько, что «работа, которую осталось проделать, и не самая интересная, и не самая легкая»[4].

Более заметен богословский интерес к той отрасли литургических исследований, что связана с евхологическим и гимнографическим материалом богослужения – с текстами, из которых оно составлено. При всей важности и полезности этих исследований их, тем не менее, нельзя попросту отождествлять с литургическим богословием.

Византийское богослужение, к примеру, буквально переполнено гимнографией и, как мы знаем, нередко в ущерб другим существенным ее элементам, в особенности библейскому ее измерению. Но наряду с замечательными достижениями огромной богословской ценности в этом материале попадаются тексты, перегруженные риторикой и скорее затемняющие, чем раскрывающие истинный смысл отдельных богослужений.

С другой стороны, если *слово*, а следовательно, и тексты со всей очевидностью служат главным выражением христианского культа (истинным средством литургической *эпифании*), то они же составляют и самую *изменяемую* часть литурги-

---

[2] Каброль, Фернан (1885–1937) — французский католический библеист и литургист, монах-бенедиктинец, с 1903 г. — аббат аббатства св. Михаила в Фарнборо (Англия). — *Прим. сост.*

[3] *Dom F. Cabrol.* Origines Liturgiques. Paris, 1907, p. 39.

[4] Idem, Introduction aux etudes de liturgiques. Paris, 1907, p. 39.

ческого Предания. Даже в рамках одного «литургического семейства» можно усмотреть огромное различие на уровне терминологии и богослужебного языка. Хороший пример — евхаристические анафоры византийской Литургии св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого. Поражает контраст между сжатостью выражений первой и обилием богословских формулировок второй. Но можно ли сказать, что анафора св. Василия «лучше», как более пространная и более богатая вероучительным содержанием? Безусловно, она лучше как авторитетное *резюме* троичной веры Церкви (почему и предписана, как мне кажется, для того огласительного и предкрещального периода, каковым является Великий пост). Но она никоим образом не «лучше», если применить к ней литургический критерий — другими словами, если рассматривать ее как евхаристическую анафору, основная функция которой — не объяснять, а являть, быть *эпифанией* таинства веры.

Вот почему единство анафоры созидается не словесным выражением, очень сильно разнящимся во времени и пространстве, а прежде всего — ее структурой, ее «формой», или «порядком», о чем так хорошо сказал Грегори Дикс. Именно внутри этого «порядка» слова, так сильно меняющиеся от одного географического региона к другому, обретают полное свое значение и выполняют свою литургическую роль.

3

Эти наблюдения возвращают нас к вопросу о предмете литургического богословия. Мы видели, что для поколения Ф. Каброля литургическая наука, сведенная к истории, была в значительной мере наукой вспомогательной, не имеющей никакого отношения к богословию, которое само управляет «богослужением», не обременяя себя историческими штудиями. Но как раз историческая школа, сама, быть может, того не сознавая, и подготовила приход Движения за литургическое обновление, а значит, и литургического богословия, к которому это Движение не могло не привести. Ибо историческое раскрытие богослужения (совершившееся, так сказать, вне рамок официального богословия) в конце концов сделало возможным *богословское* раскрытие богослужения. В самом деле, не кто иной как историки богослужения, совершенно того не желая, помогли нам уяснить ту *специфичность* богослужения, что делает его источником богословия *sui generis*[5] — богословия, для которого богослужение — и уникальный источник, и уникальное откровение.

Сразу заметим, что эта специфичность заключается в *эсхатологическом* характере христианского культа, чья главная «функция» — осуществлять Церковь, являя ее как эпифанию Царства Божия. В этом смысле христианский культ есть уникальный феномен, не имеющий аналогов и прецедентов в истории религиозных культов и особенно культов мистериальных, к которым так часто хотят его свести. Ибо эта «уникальность» христианского культа приходит к нему исключительно от христианской веры, которая, будучи сопоставима со всеми другими верами, есть вместе с тем обладание и опытное переживание объекта этой веры —

[5] своего рода (*лат.*). — *Прим. перев.*

самого Царства Божия. Это Царство, для «мира сего» еще грядущее и образующее последний горизонт его истории, уже присутствует (открывается, сообщается, даруется, воспринимается...) в Церкви. И именно богослужение актуализирует, исполняет это присутствие, эту *парусию* и в этом смысле (в своей целокупности) есть *Таинство Церкви*, а значит — *Таинство Царства*.

Таинства, или богослужебный год (от Пасхи до Пасхи), или неделя (седмица), прожитая в воспоминании или ожидании Восьмого Дня, Дня Господня — это всегда та эсхатологическая реальность, то предвкушение, то предвосхищение Царства Божия, которое предлагается нам за богослужением. Сердцевину и средоточие этого эсхатологического *переживания* со всей очевидностью составляет Евхаристия. В ней и через нее Церковь осуществляет себя в своем восхождении к Трапезе Божией в Царстве Его, дабы возыметь силу свидетельства об этом Царстве в «мире сем». По слову Отцов, Евхаристия есть «Таинство Таинств».

Богослужение — единственный и уникальный источник, но одновременно и актуализация этого опыта. И по этой причине оно — единственно надежный источник *постижения* Церковью своей природы и своего эсхатологического призвания, а проще — христианской эсхатологии. Можно сказать, что литургическое богословие имеет своей сферой, или предметом, эсхатологию как таковую, которая в полноте своей открывается через богослужение. И если сегодня нам необходимо «заново открыть» все это, то потому, что главной трагедией в истории Церкви стало почти полное оскудение эсхатологического «содержания» и вдохновения, столь очевидных в вере и жизни первоначальной Церкви. Но в этом случае повредилось все: и эсхатологическое учение, и, равным образом, учение о Таинствах; и экклезиология... а также и литургическое благочестие. Эсхатологию перевели в самый конец учебников богословия, в главу *De novissimis*[6], выдержанную в исключительно индивидуальной и футуристической перспективе. Таинства стали определяться и мыслиться как средства — наряду с многими другими — личного освящения. Экклезиология свелась к сплошному институционализму, а благочестие — к индивидуализму, самодостаточному и самозамкнутому. Вот почему давно пора перевести и воплотить опыт Движения за литургическое обновление (увы, недолговечного!) в литургическое богословие, одно только и способное сегодня вернуть нам ту уникальную эсхатологическую энергию и перспективу, что делает нас народом Божиим — народом, коему ведом истинный смысл древней формулы: «*в* мире сем, но не *от* мира сего...».

4

Если согласиться, что *цель* литургического богословия такова, как я попытался — быть может, слишком обобщенно и даже поверхностно — описать ее и определить, то метод его не представляет серьезных проблем. Он включает три этапа.

1) Задача первого этапа — установить *литургический факт*. Ясно, что это дело истории богослужения, сделавшей со времен Каброля и других историков хрис-

[6] О последних временах (*лат.*). — *Прим. перев.*

тианского культа громадный шаг вперед, особенно в сфере *сравнительной истории* богослужения и *феноменологии религии*.

2) Второй этап — *богословский анализ* литургического факта. Будь то праздник или священнодействие, текст или собственно служение — богословское содержание, или коэффициент, любого из этих литургических компонентов требует помещения их в надлежащий богословский контекст, который делает возможным его осмысление и определение. Возьмем лишь один пример: вечный спор о евхаристической *эпиклезе*, так и не вышедший из тупика, куда с самого начала зашел, поскольку обе стороны — и Восток, и Запад — не переставали навязывать этому вопросу богословские категории и вообще проблематику, глубоко чуждую богослужению как таковому.

3) Третий и, вероятно, важнейший этап есть *синтез*, то есть извлечение *имманентного* богословского смысла из свидетельства самой литургической эпифании.

Понятно, что каждый такой этап должен стать предметом пристального изучения. В этих заметках, представляющих собой, увы, лишь *membra disjecta*[7], я лишь представил общую картину. Ибо, коль скоро мы знаем, чего ждем от литургического богословия, дело за тем, чтобы богословие это создать.

---

[7] *Букв.* «разъятые члены» (*лат.*). — *Прим. перев.*

СИМВОЛЫ И СИМВОЛИЗМ В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

ЛИТУРГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ И ИХ БОГОСЛОВСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ*

Как ограниченны бы ни были знания умеренно образованного западного человека о Византии, он наверняка слышал о «богатом символизме» византийского богослужения. В самом деле, термины «символ» и «символизм», как бы их ни употребляли, стали чуть ли не синонимами византийского богослужения, чем-то вроде клише, не требующим дальнейших объяснений. Ниже я попробую показать, что, вопреки этому клише, византийский литургический символизм ставит нас перед вопросами, важными не только для понимания самого византийского богослужения, но и византийского религиозного сознания в целом. Я попытаюсь хотя бы приблизительно обозначить проблему, как я ее вижу, и указать — по необходимости в самых общих чертах — возможные пути ее решения.

Чисто внешне, со стороны символизм, который обычно приписывается византийскому богослужению как существенный его элемент, не составляет, похоже, сложной проблемы. Существует немало византийских и послевизантийских (греческих, русских, сербских и др.) толкований, где каждый литургический акт, да и все богослужение в целом объясняются прежде всего как *символические изображения*, то есть как действия, которые «изображают», «обозначают» и, таким образом, «символизируют» нечто другое, будь то событие прошлого, идея или богословское утверждение. Такой символизм, общий всему византийскому богослужению, особенно тщательно разработан в толкованиях центрального акта этого богослужения — совершения Евхаристии. Божественная Литургия для всех толкователей есть, в сущности, символическое «изображение» жизни и земного служения Христа, от рождения в Вифлееме до славного Его вознесения на Небо. Проскомидия, то есть обряд приготовления евхаристических даров из хлеба и вина, — символ Христова рождения; так называемый «Малый вход» — символ Его явления миру; «Великий вход», или шествие с дарами к престолу, — символ погребения Христа и Его торжественного входа в Иерусалим[1] и т.д. Эти символические объяснения различаются лишь по уровню сложности и разработанности, внимания к деталям и распространения даже на второстепенные и незначительные обряды. Порой они противоречат друг другу; то же действие, как я уже отметил в отношении Великого входа, может

---

* Первоначально опубликовано в Orthodox Theology and Diakonia. Festschrift Iakovos, Brookline, MA, Hellenic College Press, 1981, pp 91–102. По-русски в сборнике: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] Ср. *Taft, R.* The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Pre-Anaphoral Rites of the Liturgy of St John Chrysostom / *Orientalia Christiana Analecta*, 200. Rome, 1975.

иметь два и более совершенно несовместимых символических значения. В целом же такой символизм и по природе, и по функции остается простым. Символ сведен здесь к иллюстрации, цель которой можно определить как педагогическую или образовательную. Почему, спросим мы, перефразируя известного византийского комментатора Германа Константинопольского, — почему епископ не принимает никакого участия в начальных священнодействиях Божественной Литургии и предоставляет совершать их священникам? — Потому, что священник символизирует Иоанна Крестителя, и именно ему надлежит совершать действия, которые символизируют время, предшествующее явлению Христа. То же можно сказать и по поводу толкования всей литургии. Символические смыслы, повторяю, могут меняться, накладываться друг на друга, быть более или менее разработанными, но природа их все та же. На уровне совершения, уровне, так сказать, «внешнего вида» Божественная Литургия есть прежде всего сакральная пьеса, инсценировка в обычном значении этого слова. И очевидно, что именно этот иллюстративный символизм, этот «театральный» характер византийской литургии подразумевается в описаниях и определениях ее как «символической», как наделенной особенно «богатым» символическим содержанием.

И как раз здесь, при рассмотрении этого традиционного, на первый взгляд, иллюстративного символизма, мы сталкиваемся с первой трудностью и, следовательно, с первым измерением проблемы, которую я определил ранее. Трудность заключается в простом и легко доказуемом факте — в отсутствии всякой ссылки на такие символы и символические смыслы в самой литургии, а именно в молитвах, где различные обряды и литургические действия обретают словесное выражение и, следовательно, смысл.

Возьмем для примера обряды, о которых я уже упоминал, — так называемые Малый вход и Великий вход, каждый из которых всегда был объектом преимущественного внимания иллюстративного символизма. Как я говорил, Малый вход, который в современной практике представляет собой торжественную процессию духовенства, выносящего Евангелие из алтаря и вносящего его назад в алтарь, объясняется во всех толкованиях как изображающий или символизирующий пришествие Христа к людям и начало Его проповеднического служения. Но если мы обратимся к самой литургии и прежде всего к молитвам, сопровождающим Вход и таким образом выражающим его значение, то не найдем нигде никакого указания на тот смысл, который приписывают ему литургические толкования. В первую очередь налицо явные противоречия между обрядом, определяемым во всех молитвах как «вход», и его интерпретацией как «исхождения», как «выхода» на проповедь. Далее, Евангелие в этом обряде переносится не священником, который символизирует Христа, а диаконом, чья символическая функция, согласно толкованиям, есть функция ангела или апостола. Что же до молитв, сопровождающих этот обряд, то они неизменно «относятся» не к явлению Христа, а к Церкви, соединяющейся с ангельскими силами в их вечной хвале. Вот молитва Входа: «... сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти ...»; молитва Трисвятого пения: «Боже Святый ... Иже трисвятым гласом от Серафимов воспеваемый и от Херувимов славословимый ...»; и наконец, само *Трисвятое*, песнь Входа, которая

явно происходит от ангельского «Свят, Свят, Свят» (видение Исаии). К этому ангельскому символизму мы еще вернемся позже. Здесь же достаточно заметить, что с точки зрения самого литургического чина — как обряда, так и молитвословий — значение Малого входа в том, что это *наше*, то есть Церкви, вхождение в Небеса, в вечное прославление Бога ангельскими ликами.

Такое же несогласие между иллюстративным символизмом и самой литургией обнаруживается при рассмотрении Великого входа. Торжественное перенесение Святых Даров с жертвенника на престол стало довольно рано темой нескольких символических интерпретаций, самая популярная из которых видела в нем символ погребения Христа. И надо сказать, что в нынешнем *ordo* Великого входа имеются кое-какие указания на этот погребальный символизм. Но они обнаруживаются лишь в том, что о. Тафт в своей замечательной монографии назвал «вторичными формулами», — в чтении предстоятелем после поставления Даров на престоле тропаря Великой Пятницы «Благообразный Иосиф», в изображении погребения Христова на закрывающем Дары *воздухе* и на *илитоне* или на *антиминсе* и т.п. Это и в самом деле вторичные обряды и изображения, и не только в силу их позднего появления в составе литургии, но еще и потому, что они, без сомнения, образуют в некотором смысле инородную тему внутри сущностной и органичной последовательности обрядов и молитвословий Великого входа. Действительный смысл этой последовательности выражен в обеих «молитвах верных», предваряющих вход с Дарами, и в «молитве приношения по поставлении на святом престоле божественных Даров», которая заключает этот вход. И не в одной из этих молитв, будь то за Литургией св. Иоанна Златоуста или св. Василия Великого, не встретим мы намеков на погребение Христа, да и вообще на какое-либо событие Его земной жизни. Все они говорят о перенесении Даров и поставлении их на престоле как о жертве, но, опять-таки, жертве *нашей*, жертве хвалы, каковую жертву мы умоляем Бога принять от «нас грешных». Если это и символ, то явно не из категории иллюстративного символизма.

Подобные примеры могут быть умножены *ad infinitum*, и все они указывают на один и тот же очевидный факт — радикальное несогласие между *lex orandi*, законом молитвы, выраженным и воплощенным в самой литургии, и ее символическим толкованием, которое, тем не менее, обычно признается органичной частью православного Предания, пронизывая собой все учебники литургики и приходское благочестие. Малейшее сомнение в таком понимании литургии для подавляющего большинства прихожан равнозначно ереси и ниспровержению устоев. Отсюда неизбежные вопросы: как, почему и когда возник иллюстративный символизм и каково его место в истории византийского религиозного сознания?

Частичный ответ на них дан в очень ценной и во многом истинно первопроходческой книге «Византийские толкования Божественной литургии VII–XV вв.» о. Рене Борнера[2]. Его выводы, основанные на скрупулезном изучении доступных

[2] *Bornert, R.* Les Commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siecle. Archives de l'Orient Chretien, Paris, 1966. [Борнер Рене, бельгийский богослов, монах бенедиктинского монастыря в Клерво (Бельгия). — *Прим. сост.*]

источников, можно вкратце представить в следующем виде. Корни символического толкования литургии нужно искать в катехизических наставлениях новообращенным в период подготовки их к крещению. Это пред- и послекрещальное «посвящение», в свою очередь, отражает и воспроизводит определенные методы библейской экзегезы (то есть истолкования Священного. Писания), как она развивалась в двух главных ее традициях — александрийской, с упором на *theoria*[3], духовное или анагогическое[4] осмысление Писания, и антиохийской, с преимущественным вниманием к *historia*, последовательности событий, раскрываемой как история спасения. Важно, однако, что в обеих традициях литургия, подобно Священному Писанию, рассматривалась как источник *гносиса* — познания Бога, Который открывает Себя в Своих спасительных действиях. Александрийская катехизическая традиция была представлена Оригеном, св. Григорием Нисским, в более позднее время Псевдо-Дионисием Ареопагитом; антиохийская — катехизическими наставлениями св. Кирилла Иерусалимского, св. Иоанна Златоуста и Феодора Мопсуестского.

Затем, «в Средние века, — пишет о. Борнер, — мы видим как на Востоке, так и на Западе расцвет нового жанра — мистического толкования». Цель и назначение его иные, чем у катехизических наставлений. Последние были обращены к катехуменам (оглашаемым) и имели целью приготовление будущих членов Церкви к полноценному участию в ее богослужении. Мистическое толкование адресовано «верным». Его назначение — объяснять *mysterion*[5], духовный смысл, духовную реальность, незримо стоящую за видимыми знаками и обрядами литургии. Если катехизические наставления имеют в виду почти исключительно «посвятительные» обряды, то тайноводственное толкование направлено в первую очередь на Божественную Литургию. Лучший, можно сказать — классический образец тайноводственного подхода и толкования литургии — *Мистагогия*[6] великого византийского богослова VII века св. Максима Исповедника. И хотя множество, если не большинство его символических объяснений имеют прецеденты в более ранних памятниках, все же именно он, объединив их в согласованное целое, в значительной степени подготовил конечное торжество символизма как наполнения формы и духа византийской литургии, а значит — дал нам уникальный ключ к пониманию такого символического толкования.

Итак, установив, что история нынешнего иллюстративного символизма восходит к катехизическому наставлению и тайноводственному толкованию, мы находим ответ на первый вопрос — о причинах и факторах, подготовивших окончательное отождествление иллюстративного символизма с *lex orandi* Церкви. Но это не ответ на главный вопрос, и о. Борнер не только не отвечает на него в своей, повторяю, превосходной книге, но, как видно, даже не догадывается о его существовании. Этот вопрос вырастает из отмеченного мною несогласия символичес-

---

[3] созерцание (*греч.*). — *Прим. перев.*

[4] возводительное, *от греч.* anagoge — возведение. — *Прим. перев.*

[5] тайну, таинство (*греч.*). — *Прим. перев.*

[6] Тайноводстве (*греч.*). — *Прим. перев.*

кого объяснения литургии с самой литургией — смыслового значения, которое, можно сказать, навязывалось литургии ее толкователями, с тем смыслом, что заключен в литургических текстах и, еще шире, в самом *ordo,* структуре служения литургии.

Итак, если ученый такого масштаба, как о. Борнер, просто игнорирует этот вопрос, то лишь потому, что он, подобно многим другим, основывает свое исследование на допущении органического преемства разных этапов в развитии византийского переживания литургии, того, что я, за неимением более подходящего термина, называю «литургическим благочестием». Но как раз это преемство — преемство не самой литургии, ее основной структуры, или *ordo*, а ее осмысления и богословием, и благочестием — должно, по моему убеждению, если мы рассчитываем сколько-нибудь преуспеть в понимании византийского религиозного сознания и опыта, подвергнуться сомнению и переоценке.

В более простом виде мой тезис сводится к следующему. Есть органическая преемственность в самой литургии, то есть в ее смысле, как он открывается в ее основоположной *ordo*, или структуре, и есть разрыв преемственности в понимании и, если брать глубже, в опытном переживании литургии всем церковным обществом.

Разумеется, в рамках данной статьи детальная разработка этого тезиса невозможна. В свое время ему уделено было много внимания в моем «Введении в литургическое богословие»[7]. И намечая этот тезис здесь в самой общей форме, я делаю это в надежде, что он поможет нам лучше уяснить всю проблему византийского литургического символизма и его развития. Ибо в перспективе этого развития нарушение преемственности означает прежде всего разрыв, проявляющийся в различном понимании символа как такового, его природы и места в богослужении. Так, слово «символ» и все его семантические дериваты («изображает», «обозначает» и пр.) у Максима Исповедника означают одно, у св. Германа Константинопольского (VIII в.) в его «Толковании Божественной Литургии», которое о. Борнер справедливо определяет как «квази-официальную, или по крайней мере самую общепризнанную интерпретацию, которая, без сомнения, послужила главным источником позднейшего иллюстративного символизма»[8], — совсем иное. Открывающиеся здесь нарушение преемственности и различие имеют прежде всего богословскую природу. Это различие двух пониманий символа в его отношении к богословию.

Не входя в детали богословской системы преп. Максима, можно с уверенностью сказать, что «символ» (как и другие более или менее равноценные символу термины *typos* и *eikon*) неотделим и во всех случаях практического употребления подчинен в ней центральному понятию тайны (*mysterion*), которое относится — по крайней мере, в контексте литургии — к тайне Христа и Его спасительному служению. Это тайна воплощения и искупления человека и мира во Христе. *Mysterion*

---

[7] См.: *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. Киев, 2003. — *Прим. перев.*

[8] *Bornert.* Les Commentaires, p. 162. Ср. также «Il Commentario Liturgico di S. Germano Patriarca Constantinopolitano e la versione Latina de Anastasio Bibliotecario» / *Studi Liturgici* 1, Grottaferrata, 1912.

имеет двоякое значение, подразумевая, во-первых, само содержание веры, знание во Христе открывающейся Божественной тайны, и, во-вторых, спасающую силу, сообщаемую через Церковь и в Церкви. Что же до символа, то в системе этого богословия он есть способ присутствия и действия тайны и — прежде всего, хотя и не исключительно — ее присутствия и действия в литургии, каковая есть преимущественный *locus* символа. Символ — и это очень важно — есть таким образом сама реальность того, что он символизирует. Представляя или обозначая эту реальность, он делает ее присутствующей, поистине *пред*-ставляет ее. Этот символический реализм нигде не выступает так отчетливо, как в отнесении у преп. Максима термина «символ» к Телу и Крови Христовым, приносимыми за Евхаристией, — в отнесении, какое в контексте сегодняшнего противополагания «символического» и «реального» было бы явной ересью.

Лишь в свете этого богословия тайны и литургии как «способа» присутствия и действия этой тайны можно уяснить литургический символизм, присущий мистагогическим толкованиям. Литургия, как во всей ее целокупности, так и в каждом обряде или священнодействии, есть символ. Но символ не того или другого особого события или лица, а всецелой *тайны* как ее откровение и спасающая благодать. Другими словами, это не «иллюстративный» символизм, если под таковым понимать позднейшее символическое отождествление каждого литургического акта с определенным событием земной жизни Христа. Да, Малый вход (если воспользоваться вышеприведенным примером) есть символ явления Христа; но это литургическое явление относится ко всей тайне Его воплощения, а не просто к Его явлению народу по Крещении от Иоанна. Точно так же и вся литургия есть символ тайны Христова Вознесения и восшествия в славу, как и тайны Царства Божия, «мира грядущего». Через символы литургия сообщает нам *феорию* (*theoria*) — ведение и созерцание этих спасительных тайн, и равным образом, на другом уровне того же символизма, литургия заново представляет, делает присутствующим и действующим вознесение человеческой души к Богу и общение с Ним.

«Делает присутствующим»... Но как раз эту функцию постепенно утрачивает позднейший иллюстративный символизм, и утрачивает настолько, что становится просто иллюстративным. Когда прославленный византийский толкователь литургии Симеон Фессалоникийский сообщает, что семь частей литургического облачения епископа соответствуют семи действиям Духа Святого, что его мантия символизирует «промыслительную, всесодержительную и всеохраняющую благодать Божию»[9], и продолжает объяснять в том же духе всю литургию, мы сейчас же понимаем, что находимся на уровне символизма, радикально отличного от того, какой предлагается преподобным Максимом и другими мистагогическими толкователями, и отличного не только качественно, как отлична картина мастера от менее совершенной, но принадлежащей, тем не менее, к той же школе и той же традиции. Ибо отличие здесь означает разрыв преемственности, истоки же этого

[9] Цит. по: Сочинения бл. Симеона Солунского, архиепископа Фессалоникийского (репр. изд.). Б. м. и г. С. 97. — *Прим. перев.*

разрыва лежат, как мы заметили выше, в сфере богословия. Литургический символ обоснован у преп. Максима последовательным богословием литургии, которое, в свою очередь, применяет к ней исчерпывающее и согласованное богословское видение. Поздневизантийский и послевизантийский символизм утратил связь с каким-либо богословским контекстом, перестал отражать какое-либо богословие литургии. Он сделался — оставаясь таковым и по сей день — сосредоточенным на себе и самодостаточным «жанром», который, к несчастью, отождествляется многими с самой сутью византийской литургической традиции.

Высказав все это, мы по-прежнему не ответили на самый главный вопрос: существует ли таковая суть, существует ли истина, адекватная объяснению византийского литургического символизма, и если существует, то где и как обнаруживается? Ибо теперь, я думаю, ясно, что мистагогический символизм преп. Максима, при всем его самоочевидном и бесспорном превосходстве над позднейшим иллюстративным символизмом, невозможно просто-напросто уравнять с византийским *lex orandi*. Будучи сколь угодно богословски и духовно состоятельным сам по себе, он остается интерпретацией, навязанной литургии извне, интерпретацией, укорененной скорее в богословской теории, чем в самой литургии. И совсем не случайно, что принадлежащие к этой традиции символические толкования литургии — будь то свт. Григория Нисского, Псевдо-Дионисия Ареопагита или самого преп. Максима, — несмотря на общую их мистическую и мистериологическую ориентацию, существенно отличаются друг от друга. Причина в том, что они скорее навязывают литургии свое видение, нежели ищут в ней видение, подразумеваемое ее собственной ordo, собственной структурой и текстами — одним словом, собственным ее символизмом.

Поэтому вопрос заключается в том, существует ли такое видение, такой символизм. На этот вопрос я отвечаю: да, существует. И первым формальным и внешним доказательством в пользу этого «да» служит знаменательное сопротивление византийского богослужения в целом и Божественной Литургии (по крайней мере в главных выражениях ее формы и духа) в частности чрезвычайно мощному натиску разного рода символических интерпретаций и редукций. То там, то здесь имели место какие-то «капитуляции», какие-то локальные «вторжения» символизма. Тем не менее византийская литургия с поразительным успехом отстояла свое внутреннее единство и органическую преемственность многовекового развития[10].

Термин, лучше всего передающий, по моему убеждению, первоначальное литургическое переживание Церкви — переживание, которое формировало, поддерживало и сохраняло основополагающий чин византийского богослужения, — «эсхатологический символизм». Слово «эсхатологический», употребляемое сегодня во множестве несходных значений, требует, чтобы я объяснил мое понимание его в общем контексте своей статьи. Прежде всего, он подразумевает веру, цент-

---

[10] Относительно деталей см.: *Mateos, J.* «La celebration de la parole dans la liturgie Byzantine» / Orientalia Christiana Analecta, 191. Rome, 1971, а также: «Le Typicon de La Grande Eglise» / Orientalia Christiana Analecta, 165–166. Rome, 1962–1963.

ральную и нерушимую веру раннехристианской общины в то, что через пришествие Христа, Его жизнь, смерть и Воскресение из мертвых, Вознесение на Небеса и ниспослание Им Духа в день Пятидесятницы наступил День Господень; что этот провозвещенный пророками *Yom Yahweh*[11] открывает собой новый *эон* Царства Божия. Верующие во Христа, продолжая жить в прежнем *эоне*, в том мире, который в Новом Завете называется «миром сим», принадлежат вместе с тем к *эону* новому, ибо соединенные с Христом и помазанные Духом Святым наделены в Них новой и вечной жизнью и силой побеждать грех и смерть. Способ присутствия в этом мире «мира грядущего», Царства Божия, есть Церковь — община соединенных со Христом и в Нем друг с другом. И акт, коим Церковь осуществляет это присутствие, исполняет себя как новый народ Божий и Тело Христово, есть «преломление хлеба», Евхаристия, через которую она восходит к Трапезе Христовой в Его Царстве. Эта вера, составляющая, повторяю, самую сердцевину раннехристианского опыта и веры, таит в себе поэтому конфликт, противоположение — между миром сим и миром грядущим, между бытием в мире сем и тем, что уже не от мира сего. И эта антиномия, как я пытался показать в своей вышеназванной книге, составляет основу, образующее начало раннехристианского богослужения, и в особенности центральных для него актов — Крещения и Евхаристии. Они выражают и исполняют Церковь прежде всего как вступление, *переход* из ветхого в новое, из мира сего в «невечерний день» Царства Христова. В этом мире Церковь пребывает *in statu viae*[12], в странствии и ожидании, и ее задача — проповедовать Евангелие Царства, «благую весть» о спасении, совершившемся во Христе. Но Церковь может исполнять эту задачу только потому, что сама уже вознеслась в Царство, а значит, может свидетельствовать о его радости и полноте всем концам земли.

Лишь в свете этой эсхатологии удается понять изначальный символизм литургии — символизм, который я назвал «эсхатологическим» и который есть исходная точка и принцип последующего литургического развития. Основное свойство (можно сказать, отличительная особенность) этого эсхатологического символизма — не просто его реализм в смысле присутствия в знаке той реальности, какую он обозначает, ибо тот же реализм, как мы видели, отстаивают преп. Максим и другие представители символизма, который мы назвали «мистериальным». Существенная особенность эсхатологического символизма в том, что он просто-напросто пренебрегает самим различием между знаком и обозначаемым. Для преп. Максима, и в еще большей степени для позднейшего мистериального символизма, это различие между знаком и обозначаемым существенно, ибо в их понимании литургическое действие, которое мы совершаем сегодня, открывает, сообщает или просто представляет действие, совершаемое в прошлом, настоящем или будущем кем-то еще: Христом, апостолами, ангелами. В такой перспективе оказывается, что входящие во время литургического обряда, именуемого «Вход», — конечно, мы сами, но «Вход» этот символизирует явление Христа. Знак отличен от

---

[11] День Сущего (*др.-евр.*). — *Прим. перев.*

[12] В пути (*лат.*). — *Прим. перев.*

реальности, которую он открывает или представляет. Но это прямо противоположно тому, что в действительности несут в себе литургические символы. Весь смысл эсхатологического символизма в том, что знак и обозначаемое в нем суть одно и то же. Мы можем сказать, что литургия *происходит с нами*. Литургический Вход есть наш вход, а лучше сказать — вход Церкви на Небеса. Мы не символизируем присутствие ангелов, но *присоединяемся* к ним в их непрестанном славословии Богу. Наше принесение Богу даров из хлеба и вина есть наше предложение Ему самих себя; вся литургия есть восхождение Церкви к трапезе Христовой в Его Царстве, так же как евхаристические Дары, освященные Духом Святым, суть Тело и Кровь Христовы. И мы совершаем все это и сами являемся всем этим, потому что мы *во Христе*, потому что сама Церковь есть наше вступление, наш переход в новый *эон*, который дарован нам воплощением, смертью, Воскресением и Вознесением Христа.

Недостаток времени не позволяет показать, что как раз этот эсхатологический опыт Церкви сформировал и определил все развитие христианского богослужения — и не только богослужения Таинств, но и богослужебных циклов времени: годового, седмичного и дневного. Византийский *Типикон,* прошедший крайне сложное многовековое развитие, останется совершенно непонятным, если мы не опознаем в нем, как ключ к его сложным правилам, предписаниям и рубрикам, эсхатологический опыт ранней Церкви — опыт дня воскресного, Недели, как Восьмого Дня, что находится вне семи дней творения (и потому вне падшего мира), как дня нового творения, коему мы становимся причастны в евхаристическом вознесении; переживание Пасхи (распространившееся впоследствии и на другие праздники) как перехода, вхождения в радость Царства Божия; переживание практически всего богослужения, как — излюбленная византийская формула! — «неба на земле».

Но — и это главное, что я хотел сказать, — именно этот эсхатологический символизм остается, при всех богословских, мистических, иллюстративных интерпретациях и объяснениях, основным символизмом византийской литургии. Возвращаясь, по прочтении всех бесчисленных толкований, от «богатого символизма», который они находят в византийском богослужении, к литургии как таковой, к свидетельству ее молитв и обрядов, ее чина и ритма, мы переживаем своего рода духовное освобождение. Ибо то, что открывается нам тогда, есть подлинное литургическое богословие, то есть богословие, для которого богослужение — не «предмет», но сам источник. Открывается нам, говоря другими словами, забытая истина древнего речения: *lex orandi est lex credendi.*

БОГОСЛУЖЕНИЕ И ЭСХАТОЛОГИЯ*

Первое выступление на чтениях памяти Николая Зернова 25 мая 1982 г.

Открывать настоящие мемориальные чтения — большая честь и радость для меня. Николай Зернов[1], в память которого они установлены, сыграл громадную роль в жизни моей и многих моих сверстников, русских православных мальчиков, взрослевших в изгнании, — роль ободряющую и вдохновляющую в силу не только требовательного ожидания от нас, но и личного примера верного и непрестанного служения Православной Церкви. В 20-е — 30-е годы русским изгнанникам слишком легко было забыть свое прошлое и благополучно обосноваться «на реках Вавилонских». А такие люди, как Николай Зернов, ободряли и вдохновляли нас хранить преданность тому, чему сами служили всю жизнь, — Церкви и России, христианской России. Вот почему я с искренней благодарностью принял приглашение выступить здесь. Последние два дня я бродил по Оксфорду и все время вспоминал свою встречу с Николаем Зерновым. Мне было тогда 16, и произошло это на конференции братства св. Альбана и преп. Сергия. Я не говорил по-английски и не понимал, о чем шла речь, да вдобавок и пропускал многие заседания, куда больше интересуясь теннисом. Но именно там — не в Париже, а на конференции в Великобритании — стало ясно, что жизнь моя получила направление, и этим я навеки обязан Николаю Зернову.

ПОСТХРИСТИАНСКАЯ ЭРА?

Размышляя о современном богословии и пытаясь уяснить смысл его многообразия — всякого рода течений, идеологий и конфессиональных оттенков, столь глубоко это богословие характеризующих, я всегда вспоминаю популярное в последние годы в некоторых кругах выражение «постхристианская эра». Какие бы разные значения в него ни вкладывались, выражение это заслуживает внимания всех, кто ищет какого-то смысла в современном богословии. Общая исходная посылка такого богословия (при всех конфессиональных и иных отли-

---

* Впервые опубликовано в Sobornost, 7, 1985, pp. 6–14. По-русски в сборнике: Богослужение и Предание. М.: «Паломник», 2005. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] Зернов Николай Михайлович (1898, Москва — 1980, Оксфорд, Англия), церковно-общественный деятель и педагог, в эмиграции с 1920 г., с 1925 г. секретарь РСХД; основатель и первый издатель «Вестника РСХД», секретарь Содружества св. Албания и преп. Сергия, доктор философии Оксфордского университета (1932), доктор богословия Оксфордского университета (1966). — *Прим. сост.*

чиях) — посылка, принимаемая сознательно или бессознательно, — в том, что богословие пишется, мыслится и признается возможным в постхристианскую эру. Это принято безоговорочно. Отсюда не следует, что каждый богослов прямо говорит о постхристианской эре. Напротив, «дело» богословия продолжается более или менее в прежнем русле. Но если поискать объединяющий и основополагающий принцип современного богословия, то он, похоже, формулируется так: мы живем, молимся и богословствуем в мире, с которым наша христианская вера пребывает в разладе; налицо глубокий разрыв не просто между Церковью и миром, но между всем христианским миросозерцанием, с одной стороны, и культурой и обществом, в котором мы живем, — с другой. Это принимается как самоочевидность. Такое убеждение — не *тема* современного богословия, но один из его источников. Для нас важно приблизиться к пониманию этого опыта разлада.

Богословие всегда было обращено к миру. Оно не предназначено лишь для внутреннего употребления Церкви. С христианской стороны всегда существовало стремление объяснить Евангелие в понятиях данной культуры, данного мирского сообщества, и богословие всегда пыталось найти общий язык с миром, в котором богословствовало. Именно это делали отцы Церкви (чем не исчерпывается, конечно, значение святоотеческой эпохи): они примиряли Иерусалим с Афинами, Афины с Иерусалимом, создавая общий язык, верный Евангелию и при этом внятный и приемлемый для мира. Но как быть, если общий язык разрушается и исчезает? А между тем сегодняшняя ситуация именно такова. Завершилась целая эпоха — эпоха, ознаменованная существованием христианской Церкви, христианского богословия, христианского мира.

РАДИКАЛЬНОЕ «ДА»: БОГОСЛОВИЕ ОСВОБОЖДЕНИЯ И ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

На фоне этого разлада, этого разрушения общего языка в богословии постепенно формируются две основные позиции. Один тип богословия — и в рамках его имеет место широкий плюрализм — продолжает поиски общего языка с миром, перенимая то, что можно охарактеризовать как *слово*, «дискурс», сродный сегодняшнему миру. Это означает (если воспользоваться выражением, связанным для меня с о. Когнаром), что именно мир диктует Церкви повестку дня. Живо помню свое трехлетней давности посещение магазина богословской книги в Париже, где за двадцать с небольшим минут можно найти все по современному богословию. Здесь мне встретилась обложка «Марксистского прочтения Евангелия от Луки», еще через несколько минут я набрел на «Фрейдистское прочтение Евангелия от Иоанна». Эти названия показывают богословие в отчаянном поиске общего языка с миром, богословие, нашедшее этот общий язык в *слове* самого мира.

В богословии этого типа могут сосуществовать разные течения. При обостренном интересе к области права и политики он может принять форму бого-

словия освобождения. Другое течение в богословии того же типа хорошо определяется заглавием еще одной книги — «Торжество терапии». Мы разрабатываем терапевтическое богословие, поскольку живем в мире терапии... Мы всегда пытаемся помочь людям... Не знаю, как в Лондоне, а в Нью-Йорке на каждом шагу натыкаешься на рекламу зубной пасты, гарантирующей счастье. Точно такая же реклама создается и для религии — она тоже «гарантирует счастье»: «Сводите свою семью в церковь или в синагогу, по вашему усмотрению. Это помогает».

Итак, перед нами два течения: одно ориентировано на общество, другое — на индивида. Первое в известном смысле идет от Гегеля, с его превращением истории в Историю с большой буквы. Второе видит индивида таким, каким по преимуществу видит его сегодняшний мир, — пациентом своего рода вселенской лечебницы, которого постоянно лечат, и всегда с обещанием полного выздоровления и бессмертия. Здесь, как и в сфере политики, богословие стремится играть все более активную роль: мы хотим показать, что не отстаем, что идем вровень с торжествующей терапией!

РАДИКАЛЬНОЕ «НЕТ»: «ДУХОВНОСТЬ»

Но есть и другой тип богословия, и главная его особенность — отказ от вышеописанного подхода. Этот второй тип отвергает все попытки диалога между богословием и миром. Его основная цель (в сильно упрощенном виде и в самых общих чертах) — личная духовная самореализация. Исполняя свыше двадцати лет должность ректора семинарии, я замечаю, что слово «духовность» произносится много чаще имени Иисуса Христа.

Духовность же, какую отстаивает богословие второго типа, есть прежде всего духовность ухода, духовность крайне индивидуалистическая, вне всякого отношения к миру. Воспользуемся парадоксом: преп. Антоний Великий, основывая христианское монашество, был куда глубже связан с нарождающимся христианским миром своего времени, чем иные нынешние христиане, которые, живя в мире, всеми возможными средствами пытаются уйти от него и не замечать его существования.

Таковы два основных подхода к богословию, каждый из которых в свою очередь включает великое множество частных разновидностей. Вместе же они составляют то, что я называю богословием постхристианской эры, поскольку тот и другой при всех их особенностях равно предполагают, что нам не осталось ничего другого, как мыслить по-«постхристиански». Нужно или согласиться на слияние с миром в его заботах, чаяниях и горизонтах, или, напротив, стремиться к индивидуальному уходу от мира в чисто «духовную» сферу. Во втором случае духовность становится разновидностью религии-в-себе, и это позволяет объяснить множество rapprochements[2] между христианской и нехристианской

[2] сближений (*фр.*). — *Прим. перев.*

духовностью. Даже термин «молитва Иисусова», столь важный в православном опыте, произносится некоторыми так, будто это одно слово. Иисус воспринимается как компонент, а не как субъект или объект молитвы. В чем богословие обоих типов согласно, так это в том, что мы находимся при конце эры — эры христианской.

ТРЕТИЙ ПУТЬ?

Но разве нет в обеих установках коренного упущения? Оказавшись лицом к лицу с миром, одни выбирают капитуляцию, другие — бегство. В этом трагедия современного богословия. Существует ли третий путь? Пытаясь выбраться из тупика, куда заводят эти взаимоисключающие способы видения всего — мира, культуры, жизни, пути спасения, начнем с выявления и признания относительной правды каждого подхода. Оба типа богословия слагаются из того, что во Франции назвали однажды *les vérités chrétiennes devenues folles*[3], ибо христианская истина *присутствует* в каждом из них, в чем можно убедиться, припомнив парадоксальное использование термина «мир» в Новом Завете. С одной стороны, нам не должно любить мир и то, что в мире (1 Ин. 2:15); мир необходимо преодолевать. С другой стороны, сказано: «...так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного» (Ин. 3:16). В настоящее время нам известны и те, кто делает упор на первом отношении к миру, и те, у кого на уме лишь второе. В иных христианских общинах налицо глубокая и почти апокалиптическая ненависть к миру. Здесь помышляют лишь о втором пришествии и даже пытаются предсказать точную его дату. Пример другой крайности — весьма почтенная семинария в штате Нью-Йорк, которая в славные 60-е годы единодушно, в лице преподавателей и студентов, проголосовала за закрытие часовни и принесение покаяния в том, что слишком много времени у них уходило на молитву и созерцание, а мир так нуждается в помощи... Перед нами антиномия: радикальное «нет» наряду с радикальным «да».

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Но почему эти два подхода, эти два видения мира стали столь противоположными? Что случилось в истории Церкви, в христианском сознании, что привело сегодня к такому взаимоисключению, к такой поляризации не только в богословии, но и в самом мировоззрении христиан? Ответ кроется в отречении христиан, и довольно раннем, от эсхатологического по существу измерения и обоснования христианской веры, а значит, и христианского богословия.

Здесь не место анализировать, когда и как это произошло. Вместе с тем термин «эсхатология» — предмет столь частого употребления и злоупотребления

[3] обезумевшими христианскими истинами (*фр.*). — *Прим. перев.*

современных авторов (и богословов, и не богословов), что хотелось бы кратко пояснить, в каком смысле употребляю его я сам. Обычно я прибегаю к нему, чтобы обозначить отличительную особенность христианской веры, которая есть прежде всего система вер — веры в Бога, веры в спасительное значение определенных исторических событий и, наконец, веры в окончательную Божию победу во Христе и в торжество Царства Божия. Но одновременно, как христиане, мы уже обладаем тем, во что веруем. Царство еще грядет, но это грядущее Царство уже среди нас. Царство — не только нечто обетованное, но то, что мы можем вкусить здесь и теперь. И потому всей своей проповедью мы приносим свидетельство, *martyria*, не только нашей веры, но и нашего обладания тем, во что мы веруем.

Эсхатология — не просто заключительная и самая странная глава богословского трактата, унаследованного нами от Средневековья, не просто карта грядущих событий, заранее показывающая то, чему еще предстоит быть. Сводя эсхатологию к этой последней главе, мы лишаем все прочие главы того эсхатологического характера, какой они должны иметь. Эсхатология перемещается в плоскость личной надежды, индивидуального чаяния. В действительности же все христианское богословие эсхатологично, как эсхатологично и все христианское переживание жизни.

Самая суть христианской веры в том, что мы живем в определенном ритме: оставление, отвержение, отрицание мира, но при этом и постоянное возвращение в него; живем во времени, но тем, что *за* пределами времени; живем тем, что еще не пришло, но что мы уже знаем и чем обладаем.

БОГОСЛУЖЕНИЕ И БОГОСЛОВИЕ

Одним из главных источников такого забвения истинной эсхатологии — эсхатологии, основоположной для христианского переживания самой веры, — оказался другой разлад – между богословием и литургическим опытом Церкви. Богословы забыли главный принцип: *закон молитвы* есть *закон веры*, забыли об абсолютно уникальной функции христианского богослужения в сфере всех богословских умозрений. Вот почему богословие пришло в конце концов к определению Таинств как всего лишь «проводников благодати», а нынешнее секуляризованное богословие сделало следующий шаг и превратило их в «проводники помощи». Но на самом деле Таинства должны видеться как *locus*, как самое средоточие эсхатологического осмысления и переживания Церкви, все богослужение — как Таинство Царства, Церковь же — как присутствие и сообщение Царства грядущего. Уникальная, я подчеркиваю, функция богослужения в жизни Церкви и богословии — передавать смысл, ощущение этой эсхатологической реальности, эсхатология же сопрягает то, что вне этого сопряжения утрачивает всякую связь и неизбежно трактуется как факты, изолированные в разных точках временной последовательности. А при подобной их трактовке истинная функция богослужения оказывается в забвении.

В родной для меня византийской традиции это привело, например, к появлению бесконечных символических толкований богослужения, в результате чего евхаристическая литургия, сердце Церкви, превратилась в набор аудио-визуальных вспомогательных средств. Я попробовал однажды собрать все толкования возгласа «Двери, двери» перед пением Символа веры и обнаружил не менее шестнадцати разных и взаимоисключающих вариантов. А семь частей епископского облачения отождествляются, оказывается, с семью дарами Святого Духа. Никак не отрицая, что епископство — источник благодати, замечу, что семь частей епископского облачения не были все-таки изначально предназначены служить тому иллюстрацией.

В свою очередь на Западе, с забвением эсхатологического измерения Таинств, упорно выделяется идея «реального присутствия». (Но бывает ли «нереальное» присутствие? В таком случае его нужно именовать «отсутствием».) В то время как Восток терял видение истинного смысла богослужения, впитывая дух прихотливого символизма, на Западе, обуреваемом спорами о причинах и точном времени пресуществления, смысл этот мешала разглядеть жесткая грань, установленная между символом и реальностью.

Если мы хотим обрести подлинный смысл богослужения, мы должны вернуться назад, к тому, что скрыто за комментариями с их символическим объяснением, к подлинному тексту и совершению самой Евхаристии. Мы должны увидеть в литургии исполнение Церкви за Господней трапезой в Его Царстве. Евхаристическое богослужение не есть некое «действо», «разыгрывамое» клириками ради «присутствующих» мирян. Это — вознесение Церкви туда, где она пребывает *in statu patriae*[4]. Но это и последующее ее возвращение в мир — возвращение с властью проповедовать Царство Божие так, как оно проповедано Самим Христом.

Тот же эсхатологический подход необходимо применить ко всем аспектам Божественной Литургии. Что есть пасхальная ночь? Что есть Пасха? Сегодня нам преподносят историческую концепцию праздника: он есть воспоминание минувших событий. Но для раннехристианской геортологии праздник вовсе не был простым увековечиванием или воспоминанием. Он всегда был вхождением Церкви в ту пребывающую, постоянно длящуюся реальность, которую творит Своей смертью и Воскресением Христос.

Равным образом и Таинство не должно пониматься так, как понималось оно веками, в перспективе контраста между естественным и сверхъестественным. Мы должны уйти от этого и вернуться к фундаментально христианской дихотомии — дихотомии ветхого и нового: «Се, творю все новое» (Откр. 21:5). Заметим, Христос не говорит: «Творю новые вещи», но «все новое». Таково эсхатологическое видение, которым должно быть отмечено наше евхаристическое богослужение каждого Дня Господня. В наше время мы воспринимаем День Господень как день седьмой, субботу. Для Отцов же то был День Восьмой — первый день нового творения, день, когда Церковь не только вспоминает прошлое, но вспоминает также гряду-

[4] в [небесном] отечестве (*лат.*). — *Прим. перев.*

щее и поистине входит в него — в последний и великий День. Это День, когда Церковь собирается, затворяя двери, и возносится туда, где обретает силу молвить: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф: исполнь небо и земля славы Твоея». Вправе ли мы говорить так? Сегодня я читал лондонскую «Times» — приятное разнообразие после «New York Times»... Но какую из них ни читай, позволяют ли они сказать: «Исполнь небо и земля славы Твоея»? Мир, какой они нам показывают, определенно не исполнен славы Божией. Если же мы настоятельно утверждаем это за Божественной Литургией, то не потому, что таково обычное выражение христианского оптимизма (наподобие «Вперед, солдаты Христа!»), а всего лишь и исключительно потому, что вознеслись туда, где это утверждение — сущая истина, и остается лишь воздать благодарение Богу. И воздавая это благодарение, мы пребываем в Нем и с Ним в Его Царстве, ибо ничего иного теперь не осталось — ведь это то, куда уже привело нас наше восхождение.

СОТВОРЕННОЕ, ПАДШЕЕ, ИСКУПЛЕННОЕ

Здесь, в литургическом опыте и литургическом свидетельстве, которое позволяет нам воспеть «Исполнь небо и земля славы Твоея», — здесь восстанавливаем мы или, по крайней мере, обретаем способность восстановить сущностно-христианское видение мира, а значит, и задачу богословия. В этом видении или задаче — три элемента, три основополагающих изъявления веры, которые нам надлежит привести к единству.

Первое: Бог создал мир; мы — Божие творение. Сказать такое не значит ввязаться в дискуссию о дарвиновой и библейской историях творения — дискуссию, до сих пор сохранившую кое-где в Америке былую свою актуальность. Дело совсем не в этом. Для нас заявить себя Божиим творением равносильно утверждению, что глас Божий постоянно звучит в нас и возвещает: «И увидел Бог все, что Он сотворил, и вот, что оно весьма хорошо» (Быт. 1:31). Отцы утверждали, что даже диавол благ по природе и зол лишь от злоупотребления своей свободной волей.

Второе, неотделимое от первого: этот мир пал — пал во всей своей целокупности; он сделался царством князя мира сего. Пуританское мировоззрение, столь распространенное в американском обществе, где я живу, предполагает, что томатный сок всегда хорош и что алкоголь всегда плох; следовательно, томатный сок не пал. Подобным образом телереклама сообщает нам: «Молоко — натуральный продукт». Другими словами, не пало и оно. Но и томатный сок, и молоко — такая же часть падшего мира, как и все остальное.

Все создано «хорошим»; все пало, и в конце концов — здесь третье наше основополагающее утверждение — все искуплено. Искуплено воплощением, Крестом, Воскресением и Вознесением Христовым и дарованием Духа в Пятидесятницу.

Такова триединая интуиция, которую мы получаем от Бога с благодарением и радостью: наше видение мира как сотворенного, падшего, искупленного. Здесь наша богословская повестка дня, наш ключ ко всем проблемам, которые тревожат сегодняшний мир.

РАДОСТЬ ЦАРСТВА

Мы не можем ответить на вопросы этого мира, выбрав или капитуляцию перед ним, или уход от него. Мы можем ответить на них лишь преображением этих вопросов, осмыслением их в иной перспективе. С нашей стороны здесь необходим возврат к тому источнику энергии (в глубочайшем значении слова!), которым владела Церковь, когда завоевывала мир. Церковь принесла в мир не просто идеи, отвечающие человеческим нуждам, но прежде всего истину, праведность, радость о Царстве Божием.

Радость Царства... Меня всегда тревожит, что в унаследованных нами многотомных курсах догматического богословия объясняется и обсуждается чуть ли не каждое понятие, за исключением одного слова, которым начинается и заканчивается христианство. «Я возвещаю вам великую радость!» (Лк. 2:10) — так начинается Евангелие: с ангельской вести. «Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великой радостью» (Лк. 24:52), — так Евангелие оканчивается. Богословское определение радости фактически отсутствует. Ибо невозможно определить чувство радости, которую никто не может у нас отнять. Здесь все определения немы. Но лишь тогда, когда это опытное переживание радости Царства во всей ее полноте вновь займет в богословии центральное место, для богословия откроется возможность заново подойти к творению в его истинно космических измерениях, к исторической реальности противоборства Царства Божия и державы князя мира сего и, в конце концов, к искуплению как полноте, победе и присутствию Бога, Который соделывается всем во всем.

Дело совсем не в том, чтобы «побольше» было литургического благочестия. Напротив, именно литургическое благочестие — величайший враг богослужения. Богослужение не должно трактоваться как эстетическое переживание или терапевтическое упражнение. Его уникальная функция — открывать нам Царство Божие. Это то, что мы празднуем вечно. Воспоминание, *anamnesis* Царства есть источник всего остального в Церкви — вот что стремится сообщить миру богословие. И воспоминание это достигает даже «постхристианского» мира как дар исцеления, искупления и радости.

ЦЕРКОВЬ И ЦЕРКОВНОЕ УСТРОЙСТВО

ЦЕРКОВЬ, ЭМИГРАЦИЯ, НАЦИОНАЛЬНОСТЬ*

Церковные события последнего времени особенно остро напоминают нам о том основном вопросе, на который рано или поздно нужно будет дать ответ. И нам думается, что пора церковному сознанию поставить его перед собой во всем его объеме.

До сего времени все наши церковные устроения здесь, в Западной Европе, имели и имеют *временный* характер, ибо связаны с фактом эмиграции, фактом временным по самой своей природе. Но теперь становится все более и более очевидным, что если русская эмиграция, как и всякая эмиграция, есть явление, может быть, временное, то Православие в Западной Европе таковым не является. За последние десятилетия в Западную Европу переселились и в ней живут сотни тысяч православных людей, и не только русских. Очень многие из них останутся здесь навсегда, какова бы ни была судьба их стран. Следовательно, и церковная жизнь этих людей должна получить уже не временное, а постоянное оформление, и притом оформление, согласное с каноническим строем и духом Православной Церкви.

Нужно прямо сказать, что к разрешению этого вопроса, имеющего огромное значение для судьбы Православия и его свидетельства в мире, церковное сознание не готово. Резкие перемены в привычных условиях жизни, которых так много произошло за последние пятьдесят лет, застали Православную Церковь врасплох. В течение столетий она до такой степени привыкла к своему национально-государственному устройству, что когда уже не единицы (обслуживавшиеся «посольскими церквами»), а целые тысячи православных с епископами и священниками оказались вне границ своих поместных Церквей, они как будто забыли, что в Церкви действует отнюдь не национальный и не государственный, а *поместный*, или *территориальный*, принцип устроения и что если в течение целой исторической эпохи национальный и территориальный признаки de facto совпадали, то это еще вовсе не значит, что так было всегда и что так и должно быть всегда. Между тем этот поместный принцип есть не что-то второстепенное, преходящее и случайное, а, напротив, исконное и основное условие церковной жизни, вытекающее из самой сущности Церкви как единства, основанного не на «природе», не на плоти и крови, а на единстве веры и любви, на тайне Тела Христова. Как говорит преп. Симеон Новый Богослов, «все — один Христос, как единое тело из многих членов». И смысл и радость Церкви в том и заключаются, что члены ее — живущие вот здесь, в данной области,

---

* Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1948. № 10.

в данном городе, независимо от любых человеческих природных разделений между ними — составляют некое *новое* единство, живое воплощение единства всей Вселенской Церкви. И подменять это сверхприродное единство чисто природными признаками — национальностью, языком и т. д. — значит низводить Церковь в разряд явлений «от мира сего», до конца подчиненных исторической причинности.

Но вот забвение этого краеугольного принципа «поместности» именно тогда, когда в непривычных, новых и исключительно трудных условиях нужно было напрячь все силы церковного сознания и церковной совести, чтобы воплотить его, привело в странах православного рассеяния к ряду явлений, глубоко противоречащих всему каноническому Преданию Церкви.

Теперь иногда принято не принимать канонов «всерьез», относиться к ним как к какому-то изжитому наследию прошлого или, еще чаще, выбирать из канонов только те, которые могут хоть как-нибудь оправдать и «узаконить» принятую заранее, и отнюдь не из канонических соображений, позицию. Крайности канонического либерализма отвечает крайность канонической казуистики и буквоедства. Но то и другое одинаково мало соответствуют исконному православному пониманию канонов и каноничности. Природа канонов не юридическая, а духовная, как духовно в Церкви все, вплоть до самого будничного циркуляра епархиального управления и правил о ведении метрических книг. Каноны совсем не предусматривают каждого единичного факта и всей сложной, ибо живой, действительности церковной жизни. Но в канонах выражено вечное самосвидетельство Церкви, самотождество церковного сознания в преходящих и изменяющихся обстоятельствах земной истории Церкви. Это не параграфы устава, требующие автоматического применения, но это и не исторический документ, из которого каждый волен выбирать то, что ему «подходит», и соблюдение каноничности есть всегда подвиг, требующий напряжения церковного сознания, а не казенная ссылка на произвольно выбранный «текст». Только при таком — не законнически-ветхозаветном и не либеральном, а церковном и духовном — понимании канонов в них раскрывается как бы идеальный образ Церкви в ее земном странствовании, та норма, к которой в своем устроении должны всегда стремиться как вся Церковь, так и каждая отдельная часть ее. По этой норме и должны мы мерить свою церковную жизнь, и каноничность и означает эту верность Преданию (частью которого каноны являются), согласие с целостным и кафолическим опытом Церкви, с тем, «что всегда, всюду и всеми принималось» (определение Предания св. Викентия Леринского).

Но если, как мы уже сказали, основное в этом опыте, в самой сущности Церкви есть *единство*, и единство не природное, а сверхприродное — во образ единства Святой Троицы («Они не от мира, как и Я не от мира... да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино... да будут едино, как Мы едино» Ин. 17: 16, 21–22), то можно ли сказать, что им вдохновлялось православное рассеяние в своем церковном устроении? На деле каждая национальная эмиграция немедленно заводила свою Церковь, по-видимому, искренне считая, что юрисдикция любой национальной Церкви (то есть, по существу, всего лишь поместной, ограниченной своей территорией) распространяется на представителей этой национальности во всех пяти частях земного шара. Принцип «посольских» церквей, явление не церковное, а

государственное, просто и как бы бессознательно перенесли на целые «заграничные» епархии, митрополии и, наконец, целые «зарубежные» Церкви. Так, например, в Америке на одной и той же территории правят чуть ли не шесть или семь православных епископов разных наций и национальных юрисдикций, и это вопреки основному канону о том, что в одном городе и на одной территории-епархии может быть только один правящий епископ, предстоятель Церкви Божией, то есть всех православных христиан, живущих в этой области, которые составляют «одно тело и один дух», которые «призваны к одной надежде», у которых «один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4:4–5). Еще дальше в этой направлении идет Зарубежный Синод митрополита Анастасия. Здесь территориальный принцип открыто заменен национальным, ибо Синод имеет подчиненные себе приходы не только вне границ поместных Церквей (Америка, Западная Европа, Австралия), но и на территории существующих православных, но *не русских* патриархатов (Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, раньше в Сербии и Болгарии).

Конечно, такое положение объясняется ненормальностью и трудностью условий, в которых мы живем, всей трагической сложностью окружающей нас обстановки. Но Церковь Христова, которая «в мире сем, но не от мира сего», утверждаясь на недвижимом камени Христе, всегда свободна от внешних условий, не детерминирована ими, а своей благодатной силой преодолевает их. Но вот самым, может быть, печальным является то, что все ненормальности церковной жизни православного рассеяния воспринимаются уже почти как нечто вполне нормальное, чуть ли не как достодолжное. «Много юрисдикций — одно Православие» — подобного рода высказывания встречаются на страницах даже церковной печати. Но это показывает, как далеко ушли мы от духовного реализма древней Церкви, для которой вопрос церковного устроения был не второстепенным, не просто вопросом «юрисдикции» (юридический термин, чуждый, в сущности, православному пониманию церковного устройства), а радостным воплощением и проявлением живой природы Церкви, ее богочеловеческого организма, победой над миром, ибо «всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин. 5:4). И это показывает также, до какой степени забывается реальность Церкви как *новой жизни*, открывшейся в мире, как расцерковлено само церковное сознание, для которого центр церковной жизни обязательно должен совпадать с центром жизни национальной, единство веры и любви — следовать за единством чисто человеческим и натуральным, тогда как Церковь по самому существу своему не имеет такого земного центра, и каждая община (а именно община-епархия была и остается основной составной единицей Церкви), возглавляемая своим епископом и находящимися в единстве с ним священниками, является живым и полноценным членом вселенского церковного организма, членом, обладающим всей полнотой церковной жизни и церковных даров.

Но если так было, так да не будет... Весь кафолический опыт Церкви, все ее Предание, запечатленное святыми отцами и учителями, канонами и богослужением, вся длинная история исторических падений и слабостей Церкви, но и преодоления и побед над ними силою благодати Христовой, неизменно живущей в Церкви, призывают нас здесь и сейчас — в критический и трагический момент, когда от нас требу-

ется особое напряжение нашей христианской совести, — к *единству*. Мы должны стремиться к единству, преодолевая наши человеческие разделения и превыше всего ставя Православие, врученное нам по воле Божией для свидетельства перед миром. Как достичь этого единства, какие формы примет оно — не нам предрешать, ибо не формы творят единство, а само единство находит себе внешние формы, только захотели бы мы его и встали бы на трудный, но и благодатный путь поисков этого единства. Но и сейчас уже можно указать на несколько основных положений, вытекающих, по нашему убеждению, из того же канонического Предания, но требующих, конечно, всестороннего обсуждения и «соборования» всего церковного организма.

1. По количеству своих членов, по отдалению от восточных Церквей, по особенностям условий жизни и задач Православная Церковь в Западной Европе несомненно представляет из себя некое *целое*, естественной церковной формой для которого представляется *автономная область*, управляемая избранным ею самой епископом и решающая на месте свои церковные дела. Мы говорим об автономии, а не об автокефалии, потому что автокефалия предполагает Церковь, имеющую длительный опыт самостоятельной жизни, достигшую вполне церковной зрелости и органического внутреннего единства. До всего этого далеко еще многонациональному и мало сплоченному Православию в Западной Европе, прошедшему через столько разделений и конфликтов. Поэтому и необходима автономия, обеспечивающая, с одной стороны, достаточную внутреннюю самостоятельность, с другой же — каноническую связанность с Вселенской Церковью определенным контролем. Устроение этой автономной области должно быть делом всей Церкви, основанным на соглашении всех автокефальный Церквей, причем вышеуказанную связь естественно мыслить через Вселенский Престол, имеющий преимущество чести и являющийся непререкаемо первым по старшинству Престолом Православной Церкви. Именно каноническая связь с Вселенским Престолом, в силу его первенства, доселе никаким Вселенским собором не отмененного, освободила бы всю Западно-Европейскую Церковь от необходимости «выбора юрисдикции» со всеми связанными с ним национальными и иными страстями и пристрастиями.

2. Специфической особенностью Западно-Европейской Православной Церкви является ее *многонациональность*. И единство отнюдь не означает отказа от этого национального многообразия, необходимости перестать ощущать себя в Церкви русским, греком, сербом и т. д., перестать в Церкви осуществлять и свое национальное призвание. И это ставит, конечно, самый трудный, но совсем не неразрешимый вопрос о церковном оформлении этого национального многообразия и национальных задач. В качестве примера того, что вопрос этот кое-где *уже* разрешен, можно указать хотя бы на наши приходы в Лилле или Бордо, в которых мирно живут и молятся вместе прихожане разных национальностей (см. «Церковный вестник», №2. С. 17). И неужели же общая *церковная* жизнь может мешать, скажем, тому *русскому* делу, которое делалось в годы эмиграции при церкви, — школам, изданию духовных книг, благотворительным церковным организациям? Но скажут, что у нас, русских православных, есть особая миссия, особая задача — свидетельствовать о подлинном лике именно Русской Церкви, болеть именно русской исторической драмой и что для этого необходимо нам сохранять свою каноничес-

кую «самобытность». На это мы ответим, что в Церкви все имеет вселенский характер и вопрос о Русской Церкви есть вопрос, стоящий перед всем церковным сознанием, и только так и можно ответить на него подлинно церковно. Все, что происходит в одной части Церкви, касается и всех остальных частей, ибо Православная Церковь не федерация чужих друг другу организаций, а единое Тело Христово, в котором если страдает один член, то страдают и все члены, если радуется один, радуются с ним и живут его радостью и другие. И духовно — необходимо вынести наши русские церковные болезни не на «суд» Вселенской Церкви, но на ее помощь и молитву, на общее церковное изживание, на вселенское уразумение их. Национальность не противоречит вселенскости, а если противоречит, то только вследствие человеческой слабости и греховного нарушения «иерархии ценностей». И если у каждой национальности остаются свои национальные задачи, свое национальное назначение, то есть и общая жизнь Церкви, есть общее свидетельство перед инославным миром, есть общая и ни с какими другими не сравнимая основная задача — созидание Тела Христова, благодатное возрастание в полноту Христову. Поэтому *все* трудности могут быть преодолены, ибо в преодолении этих разделений, раздраний, всего того, что свойственно миру сему, и заключается назначение Церкви. И если церковное общество так часто подчиняется миру сему, то разве не надо все же стремиться к подлинной правде церковной? В частности, в том, что касается нашей многонациональности, можно при правящем епископе мыслить викариев разных национальностей при смешанном Епархиальном Совете, национальные церковные органы для ведения своих национальных дел и т.д. Повторяем: все эти организационные вопросы должны получить свое разрешение, если проснется в церковном сознании эта жажда единства, желание Церковь поставить превыше всего.

Быть может, скажут, что все это утопия. Но тогда утопия и все христианство, и Евангелие, и весь несомненный опыт древней Церкви, в которой не было «ни эллина, ни иудея, но все и во всем Христос». Если оценивать все с «реалистической» точки зрения, применяться всегда и всюду к «человеческим слабостям», то нужно тогда отречься от апостольского завета: «Ревнуйте о дарах больших...». Но вспомним, что не без воли Божьей рассеяны мы, православные, по всем концам вселенной и призваны свидетельствовать об истине Православия. Но вот, возвещая об этой истине словом, на деле перед миром являем мы печальный пример всех исторических немощей Православия, неспособности преодолеть человеческое и относительное ради бесценного бисера всем нам врученного Православия. Да, по человечеству это утопия. Но невозможное людям возможно Богу. Только захотели бы мы быть исполнителями воли Его, почувствовали и осознали бы силу и славу Церкви и благодатных даров и возможностей, живущих в ней. Не случайно дана нам задача — явить истину Православия в немощи, в изгнании, когда оно лишилось своей исторической мощи и благоустроенности, всех своих государственных и национальных опор. Но в этом своем историческом «истощании» должно засиять оно в чистом виде: такова наша задача, таково наше призвание. Сила Божия в немощи совершается. Окажемся ли мы достойными этого призвания? Сможем ли не только на словах, но и на деле полнотой всей нашей жизни явить всему миру, что *Христос посреди нас и есть и будет*?

ЦЕРКОВЬ И ЦЕРКОВНОЕ УСТРОЙСТВО*

По поводу книги прот. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей»

Предлагаемая статья напечатана была сначала в «Церковном вестнике» нашей епархии (№ 15, 17 и 19) как отзыв о книге прот. М. Польского[1] «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей» (Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948, 196 с.) и перепечатывается здесь без сколько-нибудь существенных изменений. Я касаюсь в ней — и то очень кратко — только одного вопроса из всех, затронутых в книге прот. М. Польского, а именно — о церковном устройстве за границей.

В своей книге прот. М. Польский, на основании подробного анализа фактов и документов, приходит к следующему категорическому выводу: «В данное время единственной канонической властью в Российской Православной Церкви в ее целом, как для заграничной ее части, так с 1927 г. и для самой России, является заграничный Собор Архиереев» (с. 193). Яснее выразиться невозможно. И потому одно наше уважение к личности и труду автора требует, чтобы мы внимательно отнеслись к его доказательствам и постарались поставить и понять вопрос по существу. Дело тут не в полемике. Либо о. М. Польский прав — и тогда, убежденные им, все доселе думавшие иначе должны его выводы принять и согласовать свою церковную жизнь с ними, либо он не прав, но тогда недостаточно просто сказать это, а нужно вскрыть, в чем же правда. В Церкви не может быть релятивизма. И то, что столь многие в наши дни «не придают значения» вопросу церковного устройства и считают его неважным, «делом архиереев», указывает только на глубокую болезнь, на расцерковление церковного сознания. Не может быть многих одинаково допустимых способов понимать Церковь, ее природу, задачи и устройство.

Книга о. М. Польского требует от нас ясного и определенного ответа на вопрос: в чем наше коренное несогласие с Зарубежным Собором и в чем видим мы норму канонического устроения нашей церковной жизни? Я убежден, что настало время ставить

---

* Издание Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1949.

[1] Протопресвитер Михаил Польский (1891–1960), окончил Ставропольскую духовную семинарию, священник с 1920 г., в 1921-м поступил в Московскую духовную академию, которая вскоре была закрыта. В 1923-м арестован, был на Соловках и в ссылке, в 1930-м бежал из ссылки и перешел российско-персидскую границу. Сначала попал в Палестину, потом (1938–1948) был настоятелем прихода в Лондоне в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), в 1948-м переехал в США, где служил в Скорбященском соборе в Сан-Франциско. Автор ряда работ о положении Церкви в Советской России. — *Прим. сост.*

и рассматривать эти вопросы *по существу*, то есть в свете Предания Церкви, а не в бесплодной форме «юрисдикционной полемики». Для этого недостаточно, конечно, одной статьи, а нужно соборное усилие всего церковного сознания. Задача этой статьи — только поставить вопрос и постараться оценить книгу о. М. Польского в некоей целостной связи. Само собой разумеется, что она не имеет никакого официального характера и есть только частная попытка по мере сил *церковно* подойти к некоторым мучительным трудностям нашей церковной жизни.

1. КАНОНЫ И КАНОНИЧНОСТЬ

Все споры о церковном устройстве сводятся обычно к вопросу о каноничности и неканоничности, причем способы определения и той, и другой разнообразны до бесконечности. Так, о. М. Польский в основу своих суждений берет 34-е апостольское правило: «Епископам всякого народа подобает знать первого из них и признавать его как главу и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения, творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих; но и первый ничего не творит без рассуждения всех, ибо так будет единомыслие и прославится Бог о Господе в Святом Духе, Отец, Сын и Дух Святой». Но позволительно спросить: почему именно этот, а не какой-нибудь другой канон провозглашает о. М. Польский основным критерием? Возьмем для примера 15-е правило I Вселенского собора. Оно запрещает епископам и клирикам переходить из одной епархии в другую. Между тем и в России, и за границей перемещение епископов было и остается не исключением, но обычной практикой, и сам Заграничный Собор составился в большинстве своем из епископов, покинувших свои кафедры. Следовательно, если взять в качестве основного критерия этот канон, то под понятие «неканоничности» можно подвести весь епископат синодального периода Русской Церкви, не говоря уже об эмиграции. Пример этот мы приводим не для легкой полемики, а чтобы показать произвольный характер того метода, которым пользуется о. М. Польский и который вообще делает столь безрезультатными все современные споры о каноничности. Ибо на основании отдельных канонических текстов, произвольно выбранных и ad hoc толкуемых, можно доказать решительно все что угодно, и в эмигрантской церковно-полемической литературе можно найти курьезные примеры того, как одними и теми же канонами доказывались и оправдывались две диаметрально противоположные точки зрения. Отсюда ясно, что прежде чем пользоваться канонами, нужно установить *норму* самого этого пользования, то есть попытаться уяснить себе, что есть канон и каково его действие в церковной жизни.

Известно, что каноны составлялись Церковью в разные времена и по разным поводам, большей частью для исправления какого-либо искажения церковной жизни или в связи с изменившимися условиями жизни Церкви. Таким образом, в своем возникновении они определялись той исторической обстановкой, для которой они были составлены. Отсюда некоторые «либерально» настроенные православные делают тот поспешный и ложный вывод, что каноны и вообще «неприменимы», по-

скольку изменились те условия жизни, для которых они были составлены, и что, следовательно, и все споры о каноничности суть бесплодная и вредная казуистика. «Либералам» противостоят те, которых можно назвать ревнителями канонического формализма. Обычно плохо осведомленные в богословии и в истории Церкви, они в каноне видят только букву и всякую попытку за буквой увидеть смысл считают ересью. На первый взгляд, исполнение канонов действительно наталкивается на большие трудности. Какое отношение, казалось бы, могут иметь к нашей жизни некоторые правила, например, Карфагенского собора, определяющие, как делить епархии с епископами, обращающимися от ереси донатистов (Карфагенский собор, правило 132)? А между тем Церковь неоднократно и торжественно подтверждала «несокрушимость и непоколебимость канонов» (VII Вселенский собор, правило 1; Трулльский собор), и обещание верности канонам входит в наш чин архиерейской присяги. Но на деле противоречие это мнимое и основано на богословском недоразумении. Глубочайшая ошибка и «либералов», и «ревнителей» заключается в том, что в каноне они видят законоположение *юридического* свойства, некое административное правило, применяемое автоматически, лишь бы найти подходящий текст. При этом подходе одни, найдя такой текст, пытаются им обосновать свою позицию (на самом деле выбранную обычно по совсем другим причинам), а другие просто отбрасывают ссылки на каноны как на явно «устаревшее» законодательство.

Но в том-то и все дело, что канон не есть *юридический* документ, не есть простое административное правило, применяемое чисто формально. Канон содержит в себе указание на то, как *в данных условиях* воплотить и выявить *вечную и неизменную сущность* Церкви, и вот эта вечная истина, выраженная в каноне, пускай по поводу совсем другой исторической обстановки, в корне отличной от нашей, и составляет вечное и непоколебимое содержание канона и делает каноны неизменной частью Предания Церкви. «Формы исторического бытия Церкви очень разнообразны, — пишет один православный канонист. — Для всякого, кто хотя бы немного знаком с историей Церкви, это настолько бесспорно, что не требует никакого доказательства. Одна историческая форма в процессе сменяется другой. Однако при всем разнообразии исторических форм церковной жизни мы находим в них некое постоянное ядро. Это — *догматическое учение о Церкви*, другими словами — *сама Церковь*. Церковная жизнь не может принимать любые формы, а только те, которые соответствуют сущности Церкви и которые способны выразить эту сущность в данных исторических условиях»[2]. Канон и есть, следовательно, норма того, как воплощать *неизменную* сущность Церкви в *изменяющихся* условиях истории. А потому пользоваться канонами значит, прежде всего, уметь в тексте канона находить то вечное его ядро, ту сторону догматического учения о Церкви, которые в нем заключены, а затем это вечное снова и снова *актуализировать* в жизни. Но для такого пользования канонами, как, впрочем, для всего в Церкви, недостаточно мертвого знания «Книги правил», а требуется духовное усилие, ибо каноны нельзя вырвать из всего целостного Предания Церкви, как это часто делают те, кто пользуется ими

[2] *Афанасьев Н., прот.* Неизменное и временное в церковных канонах // Живое предание. Сборник. Париж, 1937.

как абсолютными юридическими правилами. Верность канонам есть верность всему Преданию Церкви, и эта верность, по словам проф. прот. Г. Флоровского, «не означает верности внешнему авторитету прошлого, а есть живая связь с полнотой опыта Церкви. Ссылки на Предание не есть просто исторический аргумент, и Предание не сводится к церковной археологии»[3].

Итак, мерилом церковного устройства является не голый канонический текст, а то свидетельство о Предании Церкви, которое в нем содержится. Только такое понимание канонов дает объективный и церковный критерий для определения применимости или неприменимости того или иного канона к данной обстановке, а также указывает и на способ его применения. И вот, стараясь определить каноническую норму для нашего церковного устроения в тех новых условиях, в которых Бог судил нам жить, мы должны прежде всего вспомнить, *что* воплощала всегда и всюду Церковь в своем внешнем устройстве, на *что* основное указывают нам каноны.

2. СУЩНОСТЬ ЦЕРКВИ

Сущность Церкви можно выразить одним словом — *единство*. Сам греческий термин «экклезия» (церковь) означает, по определению св. Кирилла Иерусалимского, «собрание всех вместе в единство». «И тот факт, что с самого начала для обозначения христианской Церкви был взят этот термин, имеющий тесную связь с ветхозаветной терминологией, говорит о сознании единства, которое проникало первенствующую Церковь», — пишет в своих «Очерках из истории догмата о Церкви» В. Троицкий (впоследствии соловецкий исповедник архиепископ Иларион)[4]. Что же это за единство и в чем оно выражается и должно выражаться?

Надо с грустью признать, что если мы продолжаем исповедовать единство Церкви, как, впрочем, и другие догматы, устами, то в нашем сознании оно стало почти отвлеченным понятием или же мы почти подсознательно подменили исконный смысл его нашим собственным понятием. Между тем единство Церкви есть не просто «негативный» признак, означающий, что Церковь едина, когда в ней нет явных разногласий, а само *содержание* церковной жизни. Это есть *единство людей во Христе с Богом и единство людей во Христе между собой*, по слову Господа: «Я в них и Ты во мне, да будут совершенны воедино» (Ин. 17:23). «Церковь есть единство не только в том смысле, что она одна и единственна, — пишет еще о. Г. Флоровский, — она есть единство прежде всего потому, что сама ее сущность заключается в воссоединении разделенного и раздробленного человеческого рода»[5]. В падшем и греховном

---

[3] *Флоровский Г., прот.* Соборность // The Church of God (английский сборник). Лондон, 1934. С. 63.

[4] *Троицкий В.* Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912. С. 15. См. также: *Аквилонов Е.* Церковь (научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о Теле Христовом). СПб., 1894; *Мансветов И.* Новозаветное учение о Церкви. М., 1879.

[5] *Флоровский.* С. 55. См. также: *Антоний, митр.* Собрание сочинений. Т. II. С. 17–18: «Бытие Церкви не может быть сравнено ни с чем на земле, потому что на земле нет единства, но только разделение... Церковь есть совершенное, новое, необычное и единственное в своем роде бытие на земле, "уникум", который не может быть определен никаким понятием из жизни мира... Церковь есть подобие бытия Святой Троицы, подобие, в котором многие становятся одним».

мире все разделяет людей, и потому единство Церкви *сверхприродно*. Для него необходимо воссоздание и обновление самой человеческой природы, которые и совершены Христом в Его воплощении, крестной смерти и воскресении и которые благодатно даруются нам в Церкви через Таинство Крещения. В падшем мире Христом положено начало новому бытию. «Вот это новое бытие человечества апостол Павел и называет Церковью и характеризует его как Тело Христово»[6], то есть такое «органическое единство всех верующих, так что и сама жизнь возрожденной личности немыслима вне этого органического единства»[7].

Но как в Таинстве Крещения мы получаем всю полноту благодати, но должны сами возрастать в ней, *исполняя* ее в себе, так и в Церкви: вся полнота единства дана ей во Христе, но от каждого из нас требуется исполнение или осуществление этого единства, выявление его в жизни. Жизнь в Церкви есть, таким образом, «созидание Тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:12–13). И «только тогда исполнится глава, то есть Христос, когда все мы будем соединены и скреплены самым прочным образом»[8]. Способ же осуществления этого единства во Христе для созидания Тела Его есть *любовь*. «Павел требует от нас такой любви, — говорит св. Иоанн Златоуст, — которая связывала бы нас между собою, делая неразлучными друг от друга, и такого совершенного единения, как бы мы были членами одного тела»[9]. И, наконец, в литургии — высшем и последнем воплощении единства Церкви во Христе — только после того, как мы «возлюбим друг друга», можем мы молиться: «Нас же всех от Единого Хлеба и Чаши причащающихся соедини друг ко другу во единого Духа Святого причастие...» (Литургия св. Василия Великого).

Таким образом, единство есть действительно *содержание* церковной жизни. Данное Церкви изначала, оно есть также цель каждого из нас и всех нас вместе, та полнота, к которой должны мы стремиться в каждый момент нашего церковного бытия.

3. КАФОЛИЧНОСТЬ ЦЕРКВИ: ПОМЕСТНОЕ И ВСЕЛЕНСКОЕ

Вот это единство, будучи догматической сущностью Церкви, и есть норма ее устроения, то есть именно оно *воплощается* во внешнем и внутреннем устройстве Церкви в ее земной истории, на него указывают и его неизменно ограждают церковные каноны. «Единение это, то есть сама Церковь, не представляется чем-то желаемым и лишь ожидаемым. Церковь не есть величина лишь только мыслимая, она есть действительно исторически осязаемое явление... В естественном мире Христом положено начало особому сверхъестественному обществу, которое и будет существовать наряду с естественными явлениями»[10]. А потому и историчес-

---

[6] *Троицкий*. С. 24.

[7] Там же. С. 7.

[8] *Иоанн Златоуст*. Толкование на Послание к Ефесянам. Беседа 2 // Творения свт. Иоанна Златоустаго в русском переводе. Т. II. С. 26–27.

[9] Там же. С. 96.

[10] *Троицкий*. С. 24.

кие формы церковной организации хотя и *меняются* в зависимости от внешних исторических условий, но меняются только *для того*, чтобы в этих новых условиях неизменно воплощать ту же самую и вечную сущность Церкви, прежде всего — ее единство. Вот почему под многообразием и различием всех этих форм мы всегда находим одно основное ядро, некий постоянный принцип, изменить или нарушить который значило бы изменить саму природу Церкви. Мы имеем в виду принцип *поместности* церковного устройства.

Поместность Церкви означает, что в одном месте, то есть на одной территории, может существовать только *одна* Церковь, иными словами — одна церковная организация, выражающаяся в единстве священноначалия. Епископ есть глава Церкви, по слову св. Киприана Карфагенского: «Церковь во епископе и епископ в Церкви». Поэтому в одной Церкви может быть только один глава — епископ, и, в свою очередь, этот епископ возглавляет всю Церковь в *данном месте*. «Церковь Божия, находящаяся в Коринфе» (1 Кор. 1:2) — с таких церковных единиц, рассеянных по всему миру, начинается история Церкви. И если в дальнейшем эта единица и ее территория развиваются из маленькой общины одного города в епархию, из епархии в область, из области в огромный патриархат, сам принцип остается неизменным, и в основе его лежит всегда та же неразложимая клеточка: *один епископ, возглавляющий одну Церковь в одном месте*. Если понять по существу каноны, относящиеся к власти епископа и к разграничению этой власти между епископами, то не подлежит никакому сомнению, что именно эту исконную норму они ограждают, требуя ее воплощения в любых условиях.

Почему? Да именно потому, что эта *единственность* Церкви в каждом данном месте и есть первое конкретное воплощение того *единства*, которое, как мы видели, составляет саму сущность Церкви и ее жизни, — единство людей, которые были возрождены к новой жизни Христом и у которых «один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф. 4:5). И потому *не может быть* иного принципа устройства Церкви, кроме поместного, территориального, что всякий иной принцип означал бы, что каким-нибудь *естественным* признаком — национальным, расовым, идеологическим — заменено *сверхъестественное*, надприродное, благодатное единство во Христе. Естественным разделениям мира Церковь противополагает сверхъестественное единство в Боге и воплощает его в своем устройстве.

Тот же смысл имеет и другое название Церкви — *новый Израиль*. Ветхозаветный Израиль был народом Божиим, и его религия по существу была религией национальной, так что принять эту религию значило стать иудеем «по плоти», включиться в еврейский народ. Название «новый Израиль» по отношению к Церкви означало, что христиане составляют новый единый народ Божий, прообразом которого и был Израиль Ветхого Завета, и в этом новом единстве уже ничего не значит «обрезание или необрезание», нет ни иудея, ни эллина, но все соединены во Христе.

Этот принцип поместности и лежит в основе *кафоличности* (соборности) Церкви[11]. Греческое слово *кафоличность* означает прежде всего *целостный* и в примене-

[11] Точное название Православной Церкви есть Православная Кафолическая Восточная Церковь (см.: *Филарет, митр.* «Пространный христианский катехизис»).

нии к Церкви указывает не только на ее *всемирность*, то есть на то, что Вселенская Церковь есть простая сумма всех ее частей, но и на то, что все в Церкви кафолично, то есть в каждой *части* целостно воплощается вся *полнота* опыта Церкви, вся ее сущность. «Кафолическая Церковь, пребывающая в Смирне» — так определяют себя смирнские христиане середины второго века («Мученичество Поликарпа»). К этой же кафоличности, то есть к соответствию с целым, призван и каждый христианин. «Заповедь кафоличности, — говорит о. Г. Флоровский, — дана каждому... Церковь кафолична в каждом из своих членов, потому что кафолическое целое не может быть построено иначе как через кафоличность всех членов»[12]. Итак, каждая Церковь, каждая община в любом месте есть всегда живое воплощение целостной сущности Церкви, не просто часть, а член, живущий жизнью всего организма, или, лучше сказать, *сама кафолическая Церковь, пребывающая в этом месте*.

В первую пору своего существования Церковь состояла из множества общин, вполне обособленных и самостоятельных, не имевших между собой никаких *канонических* связей, в нашем понимании этого слова. А между тем никогда потом не было у христиан так исключительно сильно сознание *единой Церкви*, как именно тогда, и «единая Церковь не была идеей только, а самым реальным фактом»[13]. И это потому, что каждая Церковь, каждая отдельная община в себе самой, в своем *поместном единстве* имела живой опыт единства народа Божия. И «не потому не было единства внешней организации, что она будто бы противна христианской идее Церкви, как склонны представлять себе дело протестантские ученые, а только потому, что в действительности было единение более глубокое и тесное. Те формы общения Церкви, которые можно отличить в первые времена бытия Церкви, больше свидетельствуют о проникновенности христиан идеей единой Церкви, чем формы общения позднейшего — формального, юридического, бумажного»[14]. Иными словами, не канонические связи определяли единство Церкви, а сами были развитием, воплощением и ограждением этого единства, данного, прежде всего, в единстве поместной Церкви.

Поместность и вселенскость — такова, следовательно, двуединая основа кафоличности Церкви. Единая вселенская Церковь не распадается на отдельные части и есть не федерация Церквей, а живой организм, в котором каждый член живет жизнью целого и отражает в себе всю его полноту. Поместное единство есть, таким образом, необходимое условие вселенскости Церкви, органическая основа ее кафоличности.

4. РАЗВИТИЕ ЦЕРКОВНОГО УСТРОЙСТВА

Но если принцип поместности есть первичная и основная норма церковного устроения, органически вытекающая из самой природы Церкви, то в истории этот принцип воплощался различно, в зависимости от менявшихся внешних условий жизни Церкви.

[12] *Флоровский*. С. 59.
[13] *Троицкий*. С. 52.
[14] Там же. С. 58.

Первым этапом в этом развитии было объединение местных Церквей в более обширные церковные области и установление, параллельно с этим, иерархии старших и младших Церквей. Первоначально христианство утверждалось в больших городах Римской империи, затем вокруг этих первых центров возникали постепенно новые общины, естественно сохранявшие связь с Церковью-матерью, от которой они получали при своем возникновении иерархию, «правило веры» и литургическую традицию. Так еще в эпоху гонений сложились естественные церковные союзы, или области, причем епископ старшей Церкви получил наименование митрополита. Митрополит рукополагал новоизбранных епископов своей области, два раза в году председательствовал на областных епископских соборах и являлся апелляционной инстанцией по делам между епископами или по жалобам на епископа. Митрополии, в свою очередь, группировались вокруг древнейших или столичных кафедр — Рима, Антиохии и т. д., епископы которых позже стали именоваться патриархами. Ко времени обращения в христианство императора Константина эта естественно развившаяся структура церковной организации утвердилась почти повсеместно, и ее санкционировал I Вселенский собор (325 г.)[15].

Примирение с христианством Римской империи, конечно, глубочайшим образом отразилось на жизни Церкви, и в дальнейшем ее внешние судьбы стали все больше и больше определяться ее союзом с государством. Поскольку Римская империя признала себя христианским государством и все ее подданные стали и членами Церкви, Церковь вполне последовательно стала согласовывать свою структуру с административной структурой Империи. «Гражданским и земским распределениям да следует распределение церковных дел», — гласят каноны этой эпохи (IV Вселенский собор, 17; Трулльский собор, 38). Теперь закрепилось окончательно и распределение Церквей по пяти большим патриархатам, причем вследствие вышеуказанной причины значение некоторых епископских кафедр возросло в связи с государственным значением их городов. Наиболее показательным примером является здесь быстрый рост значения и власти Константинопольского епископа, уже на II Вселенском соборе (381 г.) получившего, как «епископ города Царя и Сената» (правило 3), второе место после епископа старого Рима[16].

Мы потому говорим об этой эволюции, что в ней с очевидностью вырисовывается органический закон развития церковного устройства. С одной стороны, Церковь неизменно «следует» истории, то есть сознательно и систематически приспосабливает свое устройство к формам мира, в котором она живет. Но при этом приспособлении она не меняет той основы, которая, составляя саму сущность Церкви, не может зависеть от внешних исторических условий. Каковы бы ни были перемены в системе группирования Церквей, в их старшинстве, в действии

---

[15] Подробное изложение этой эволюции см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Вып. III. 1913. С. 210 и сл.; *Гидуляков П.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905; *Мышцин В.* Устройство христианской Церкви в первые два века. СПб., 1909; *Суворов Н.* Курс церковного права, I. 1889. С. 34 и сл.

[16] См. по этому вопросу: *Болотов*. С. 223 и сл., и *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878.

соборного института и т.д., неизменным остается *поместный* принцип, как корень, из которого вырастают все многоразличные формы церковной организации. Каноническая деятельность вселенских и поместных соборов неизменно направлена к его ограждению, к тому, чтобы никогда «не смешивать Церквей» (II Вселенский собор, 2): сюда относятся каноны, запрещающие в одном городе быть двум епископам, регулирующие переходы клириков из епархии в епархию, предписывающие «решительно никого не рукополагать иначе как с назначением к Церкви градской или сельской» и т. д. (см., например, Халкидонский собор, 6, 10, 17: Трулльский собор, 20; Антиохийский собор, 9, 13, 22; Сердикский собор, 12). Понятые в правильном историческом и экклезиологическом контексте, все эти каноны ограждают, в сущности, все тот же основоположный *факт* церковной жизни: чтобы находящиеся в одном месте христиане, спаянные благодатной властью *одного епископа*, составляли органическое *единство*, *в этом месте* являли и воплощали кафолическую и вселенскую сущность Церкви.

Таким образом, по поводу этого развития можно только повторить уже приведенные слова о. Н. Афанасьева: «Церковная жизнь не может принимать любые формы, а только те, которые соответствуют сущности Церкви и которые способны выразить эту сущность в данных исторических условиях».

5. ПОМЕСТНОЕ, ВСЕЛЕНСКОЕ, НАЦИОНАЛЬНОЕ

Отметив неизменность и «органичность» этого основного принципа в развитии церковного устройства, необходимо теперь проследить действие того нового фактора, который постепенно вступает в жизнь Церкви в поздневизантийскую эпоху и который уже вплотную подводит нас к нашим современным трудностям. Это фактор *национальный*.

Римская империя мыслила себя империей *всемирной*, сверхнациональной и даже называла себя просто «вселенной» (икумени). И став христианской, то есть сделав христианство своей верой, она продолжала видеть свое религиозное призвание и назначение в объединении всех народов в единое христианское царство, соответствующее в земном плане объединению всех людей в единую вселенскую Церковь[17]. Это убеждение разделяли (хотя и никогда не «догматизируя» его) и представители Церкви, и в византийской церковной письменности того времени часто указывается на провиденциальное совпадение в одно и то же время объединения человечества одним всемирным государством и единой истинной религией.

Но нужно ли напоминать, что мечте этой о едином христианском царстве не суждено было сбыться и что в действительности Империя все больше и больше теряла свой вселенский характер? Нашествия варваров откололи от нее сначала Запад, а арабы, славяне, турки непрерывно, вплоть до самого ее падения, подта-

[17] Об этом идеале и его истории см.: *Карташев А. В.* Судьбы Святой Руси // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже, I. 1928. С. 140 и сл., и мою работу: Судьба византийской теократии // Православная мысль, V. 1948. С. 130–147.

чивали ее с севера и востока. В IX–X веках Византия превратилась в сравнительно небольшое *греческое* государство, окруженное вновь возникшими «варварскими» странами. Эти последние, воюя с Византией и тем самым вступая с ней в тесный контакт, сами подпадали под ее религиозное и культурное влияние и принимали христианство. Вот тут-то впервые с особой остротой и встал вопрос о *церковном национализме*.

Теперь, в отличие от первоначального распространения христианства в эпоху гонений, принимают христианство и крестятся не отдельные личности — в результате *личного* обращения в христианство, а *целые народы*. И принятие христианства, проводимое *сверху* — государственной властью, приобретает, естественно, *национальный* и *политический* характер. Таково Крещение Болгарии в девятом веке, Крещение Руси в десятом. И для св. царя Бориса, и для св. Владимира крещение своего народа есть не только просвещение его светом истинной веры, но и путь к национально-государственному самоопределению и самоутверждению.

Но, парадоксальным образом, этот религиозно-политический замысел молодых православных народов, воспринятый ими от Византии, от ее идеала христианского мира, христианского государства, наталкивался на византийский же замысел *единого* православного царства, который, несмотря на свою историческую неудачу, продолжал владеть умами и сердцами византийцев. По мысли Византии, крещение новых народов естественно означало введение их в единый имперский религиозно-государственный организм, подчиняло их вселенскому православному царству. Только в действительности само-то это царство давно утеряло уже свой подлинно вселенский, сверхнациональный характер, и для новокрещеных народов византийская идеология слишком часто оборачивалась *греческим* церковно-политическим империализмом. К этому времени «в греческой Церкви уже значительно угас пафос первохристианского вселенского единения в любви. Он стал уже очень часто заменяться национально греческим... В самой Византии уже едва звучал тот некогда мощный аккорд языков, который был чудесно показан в сионской горнице как символ и знак христианского благовестия всем народам»[18]. И вот между этими национализмами началась борьба, неизбежно — в силу и религиозного характера — отразившаяся и в церковной жизни. Одной из главных целей молодых православных народов стало добиться церковной *автокефалии* как основы своей церковной и политической независимости, и эта борьба за автокефалию красной нитью проходит с тех пор через всю историю православного мира[19].

Во избежание недоразумений оговорим здесь со всей определенностью, что сам по себе этот *национальный* момент в христианстве отнюдь не есть зло. И, прежде всего, замена *единого* христианского царства *многими* христианскими народами

---

[18] *Киприан, архим.* О. Антонин Капустин (архимандрит и начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме). Белград, 1934. С. 76.

[19] Об истории этой борьбы см.: *Голубинский Е.* Краткий очерк истории Православных Церквей Болгарской, Сербской и Румынской. М., 1871; *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. Т. I–II. Сергиев Посад, 1896; *Радожич Н.* Св. Савва и автокефалия Церквей Сербской и Болгарской // Гласн. Сербск. Акад. Наук. 1939. С. 175–258; *Барсов Т.* Указ. соч.

есть такой же исторический *факт*, как обращение в христианство императора Константина. И поскольку Церковь не абсолютизирует ни одной формы исторического бытия мира, в котором живет, она одинаково может приспосабливать свою жизнь и к греко-римскому замыслу универсальной империи, и к национальным формам государственности. Церковь всегда до конца «в мире сем» и столь же «не от мира сего», и ее сущность, ее жизнь не зависят от *форм* этого мира. Больше того, как примирение Империи с христианством, после трехвекового конфликта, дало великие и святые плоды — идеал христианской государственности, христианской культуры, так немеркнущей славой Церкви является и воспитание христианских народов, осознавших цель и смысл своего национального бытия в служении христианской Истине, в посвящении своих национальных даров Богу. Таков идеал Святой Руси и великой русской культуры, неотделимой от вскормившего ее Православия. И Церковь, благословив Империю на ее «универсальном» пути, благословила и освятила и это национальное служение той же Истине.

Но, признавая всю положительную ценность национального в христианстве, мы не должны впадать в идеализацию истории, видя свет, не должны закрывать глаза и на тени. Путь Церкви в этом мире, в земной истории никогда не есть идиллия и требует неустанного подвига и напряжения церковного сознания. Никакая формула не спасительна сама по себе: ни универсальная Империя, ни Святая Русь, ни «симфония» Церкви и государства, — и каждая из них должна постоянно наполняться *жизненной правдой*, а не только *теоретической правильностью*. Как византийский идеал «симфонии» Церкви и государства на деле слишком часто оборачивался простым подчинением Церкви государству, так и этот новый, национальный путь своей теневой стороной имел *подчинение* Церкви национальному больше, чем *просвещение* его. Опасность национализма состоит в подсознательно совершающемся изменении *иерархии ценностей*, когда уже не народ служит христианской правде и истине и себя и свою жизнь мерит по ним, а, наоборот, само христианство и Церковь начинают мериться и оцениваться с точки зрения их «заслуг» перед народом, родиной, государством и т. д. В наши дни, увы, многим кажется вполне естественным, что чуть ли не право Церкви на существование доказывается ее национальными и государственными заслугами, ее «утилитарной» ценностью. Говоря о Святой Руси, слишком часто забывают, что для Древней Руси, выносившей этот идеал, национальное бытие ценно не само по себе, а только в ту меру, в какую оно служит христианской Истине, ограждая ее от «неверных», храня истинную веру, воплощая ее культурно, социально и т. д. Иными словами, подлинная формула этого религиозно-национального идеала как раз обратна той, которой прославился один из больших русских иерархов в Советской России, сказавший, что «Церковь всегда была со своим народом». Но для идеологов и мыслителей Древней Руси ценность народа как раз в том, что *он был всегда с Церковью*. И именно в этой сфере национального, где столь силен голос крови, голос стихийных и непросветленных чувств и эмоций, столь необходимы «стояние на страже» и различение духов — от Бога ли они.

6. РАСПАД ВСЕЛЕНСКОГО СОЗНАНИЯ

Между тем, хотя «воцерковление» новых народов вписало столько светлых и святых страниц в историю Церкви, невозможно отрицать и того, что одновременно начался *распад вселенского сознания* в Православии. И произошло это как раз потому, что вопрос об устройстве Церкви в эту эпоху поставлен был не только церковно, но и политически-национально. Главной целью каждого народа-государства было во что бы то ни стало добиться автокефалии, понимаемой как независимость данной *национальной* Церкви от старых восточных центров, прежде всего — от Константинополя. Повторяем: дело не в том, чтобы обвинять или защищать кого-то, и вряд ли можно отрицать, что в основе этого печального процесса лежит, прежде всего, вырождение самого византийского универсализма в греческий национализм. Важно понять, что это уравнение смыслов *автокефалии* и *независимости* и есть типичное явление того нового духа, который появился тогда в Церкви и который показывает, что церковное сознание стало изнутри определяться государственно-национальным, а не само определять и просветлять его. На церковное устройство бессознательно были перенесены национальные и политические категории, и ослабело сознание, что не они, а сама сущность Церкви как богочеловеческого организма определяет формы церковного устройства.

В ранней Церкви очень сильно было сознание своей независимости и свободы от мира, сознание, что она есть новый народ — народ Божий, собранный из всех народов в новое единство. И именно потому, как мы уже видели, единственным принципом ее устроения был принцип *поместный*. Каждая Церковь, где бы она ни находилась и из кого бы ни состояла, была прежде всего радостным явлением этого нового народа, соединенного *во Христе*. А потому и внутрицерковные отношения были чужды всякого юридического формализма, строились «по Христу, а не по стихиям мира сего». В некотором смысле каждая поместная Церковь была «автокефальна», но вместе с тем она глубочайшим образом сознавала свою «зависимость» от всех других Церквей, составляющих единое Тело Христово. В наши дни много спорят о «вмешательстве» или «невмешательстве» одной «независимой» Церкви в дела другой. Но если бы, например, св. Игнатию Антиохийскому сказали, что, пиша свои послания малоазийским Церквам, он «вмешивается» в их внутренние дела, он, наверное, не понял бы этого языка. Для него самоочевидным было единство церковного тела, в котором сорадуются и сострадают друг другу все члены. Поэтому термин «автокефалия» по своему первоначальному смыслу указывает только на определенную форму воплощения все того же поместного принципа, есть регулирующая форма *связи* между Церквами, а никак не принцип *разделения* Церкви на абсолютные в своей юридической «независимости» единицы. Церковь никогда не разделяет, а всегда соединяет, она — не федерация «независимых» единиц, а организм, основанный на причастии всех его членов ко Христу. Единство ее всегда сверху — от Бога, никогда не снизу — от мира и его ценностей. Грустно видеть, как в наши дни «автокефалия», понимаемая чисто юридически, ощущается как какая-то форма самозащиты Церквей одна от другой, горделивого их самоутверждения. Еще грустнее, когда отношения между

Церквами мыслятся в терминах международного права. Все это указывает на постепенно совершившуюся замену чисто церковных понятий государственно-национальными, на подчинение церковного сознания чисто мирской, «природной» психологии.

Поместный принцип не был, конечно, отменен и в теории продолжает оставаться канонической нормой. Но на практике он все сильнее и сильнее окрашивался в национальные цвета, вплоть до того, что стал постепенно главным мерилом церковного сознания. Воюя сначала за свою религиозно-национальную автокефалию-независимость, добившись наконец ее, Церкви-народы замкнулись в себе, незаметно усиливая свою национальную отчужденность от других, свою «самодостаточность». Сохранено было, конечно, догматическое единство, единство веры, но *единство жизни*, вселенское сознание стало глохнуть, уступая место национальной неприязни и подозрительности.

Турецкое иго еще сильнее отделило православный Восток от России. И если никогда не забудутся щедрая помощь и защита, оказанные русскими единоверным братьям в эти тяжелые века, то это опять-таки не должно скрывать от нас многих нарушений соборного начала и любви, проявленных в это время православными Церквами во взаимных отношениях. Русская Церковь, в сознании своей мощи, привыкла немного свысока смотреть на своих восточных сестер — как на бедных родственниц, утерявших то благолепие, просвещение и даже духовность, которые, в русском сознании, сохранены были в целости только «русским Православием». В качестве маленького, но характерного примера можно указать на инструкцию, данную при учреждении Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, в которой архимандриту и двум иеромонахам предписывалось «стремиться мало-помалу преобразовать само греческое духовенство... возвысив его как в собственных его глазах, так и в глазах православной паствы...»[20]. Восточные же Церкви, сохранившие и в своем историческом обнищании и унижении сознание своего церковного первородства, ценя и принимая помощь России, привыкли с опаской и подозрением смотреть на русское церковное великодержавие. Такая же национальная рознь росла и на самом Востоке — между греками и славянами, между греками и арабами и, наконец, между разными славянскими народами. Соборное единство в жизни сменилось враждой, в лучшем случае равнодушием, и единство православного мира выражалось, главным образом, в официальных поздравлениях, которыми обменивались главы автокефальных Церквей в торжественных случаях. «Кто знает, — пишет хороший русский знаток православного Востока, — если бы вовремя захотели снова ввести Русскую Церковь в живую связь со всеми отдельными частями Вселенской Церкви, может быть, мы и не пережили бы пагубного раскола живоцерковников и обновленцев, и, может быть, даже и жизнь на православном Востоке теперь избежала бы тех мучительных и роковых искушений, как отделение болгар, арабский вопрос, неотеристическое движение в среде греческого клира и т.д. Если бы мы, пользуясь своим влиянием

---

[20] Цит. в: *Киприан, архим.* С. 116. См. также: *Каптерев Н.Ф., проф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Сергиев Посад, 1914.

на Востоке, содействовали единению всех частей Православия воедино, вероятно, не было бы и половины того отношения к нам греков, которое наблюдается теперь. Но наша дипломатия добивалась неутверждения выборов не угодных нам (то есть министерству иностранных дел, только подумать!) патриархов, наша Миссия в течение двадцати лет перед войной ссорилась со Святогробским Синодом и озлобляла его...»[21].

Если, как мы говорили, смысл соборности состоит в том, что каждая *часть* Церкви живет опытом *целого*, отражает и воплощает в себе жизнь всего организма, то нельзя не признать, что печальным результатом недолжного возобладания национального над церковным было ослабление именно кафолического, соборного сознания. Ударение перенесено было на *свою* веру, с оттенком недоверия или даже презрения к *чужой*, как будто русская вера не есть та же и неизменная вера апостолов и святых отцов, как будто церковность не состоит всегда в распространении своего сердца и бытия до полноты всего опыта Церкви, как будто, наконец, наши русские святые святы своей русскостью, а не напротив — своей святостью, стяжанием в себе Духа Святого осветили и просветили свою земную родину.

7. ЮРИДИЗМ И БЮРОКРАТИЯ

Сюда нужно прибавить связанное все с тем же государственно-национальным перерождением церковного сознания усиление в церковной жизни *юридизма*, сведение церковных отношений — уже внутри самих поместных Церквей — к отношениям формальным и административным, извращающим саму природу церковной жизни, а также и начало власти и управления в Церкви. В России это началось с Петровской реформы, применившей к Церкви принципы государственной администрации и превратившей ее, с государственной точки зрения, в «ведомство православного исповедания». Так, например, епископы простым указом центральной церковной власти стали переводиться с кафедры на кафедру (вопреки всем канонам), и не из какой-нибудь церковной нужды, а просто по применению к «духовному ведомству» чисто гражданского административного принципа «прохождения службы» и «повышения в чинах». Но из-за этого епархия из малой местной Церкви, органической клетки вселенского церковного организма, соединяющей в нерасторжимое единство жизни епископа, клира и паствы, превратилась более в некую церковную губернию, вполне подобную губернии гражданской, в простой административный округ, управляемый указами и циркулярами, исходящими от анонимной консисторской бюрократии. Соборное же епископское управление Церковью (каноны предписывают собор епископов области дважды в год) заменилось центральной сверхадминистрацией, действующей также указами и циркулярами. В результате подлинное каноническое сознание, питающееся церковным духом, стремлением строить церковную жизнь в согласии с Преданием Церкви, уступило место слепому подчинению «бумаге».

---

[21] *Киприан, архим.* С. 110.

Когда нам возвещают о «возрождении» в СССР Церкви, якобы освободившейся от обер-прокурорской администрации, то, не говоря уже об этой *свободе*, достаточно прочесть в любом номере «Журнала Московской Патриархии» «хронику назначения и перемещения архиереев», чтобы убедиться, что из всего великого прошлого Русской Церкви «возрождается» больше всего эта бюрократическая централизация церковного управления. Но в той или иной мере церковная жизнь всюду страдает от этого. И это также ослабляет *соборную* жизнь Церкви, в которой, по определению Послания Восточных Патриархов 1848 г., хранителем истины и благочестия является все церковное тело, вся Церковь.

8. ВОПРОС О ЦЕРКОВНОМ УСТРОЙСТВЕ В ЭМИГРАЦИИ

Все сказанное до сих пор имело целью кратко охарактеризовать те болезни и изъяны современного церковного сознания, которые, будучи связаны с очень старыми и давно вошедшими в психологию православных людей фактами, делают столь трудным всякий вопрос о церковном устроении и «каноничности». Простое напоминание об исконной церковной норме, непосредственно вытекающей из самой сущности Церкви, кажется неслыханным новшеством или же беспочвенной утопией. Но с совсем особой силой сказалась эта болезнь церковного и канонического сознания в эмигрантской обстановке.

Многим, должно быть, все эти *теоретические* и исторические рассуждения казались отвлеченными, далекими от жгучих и больных вопросов «актуальности». Но вот, переходя теперь к нашим «зарубежным путям» и, более частным образом, к книге прот. М. Польского, мы и постараемся показать, почему все наши «юрисдикционные» споры нельзя разрешить иначе как путем подлинного возврата к живым и целостным источникам православной *каноничности*, то есть к православному пониманию сущности Церкви.

По нашему глубокому убеждению, основная причина всех зарубежных церковных споров и разделений как раз в том и заключалась, что с самого начала не был именно *теоретически*, в свете всего Предания Церкви, продуман и осознан беспрецедентный факт появления «за рубежом», то есть вне территории своей поместной Церкви, сотен тысяч православных с епископами и клириками. Ибо вопрос о том, как им строить свою церковную жизнь *канонически* — в согласии с догматическим и каноническим Преданием Церкви, именно в силу совершенно необычных и новых условий требовал напряженного осмысливания и соборования и был вопросом *всей Православной Церкви* во всей ее вселенской полноте, а не частным эмигрантским делом, даже не делом одной поместной Церкви. В древности отдельные Церкви не боялись обсуждать даже свои внутренние, поместные затруднения с другими, здесь же вопрос стоял именно о *зарубежье* и непосредственно касался всей Православной Церкви в целом.

Между тем подлинной трагедией для зарубежного Православия было то, что церковная жизнь строилась на фактах и основаниях, которые сами уже были результатом революционных смут, а не на полноте кафолического Предания. *Ка-*

ноничность выводилась из Высшего Церковного Управления на юге России или из подобных, столь же временных и случайных, прецедентов, и не принималось достаточно во внимание то, что налицо факт, перерастающий рамки обычной церковно-административной процедуры и требующий творческого усилия церковного сознания. Вот тут и сказалась со всей силой привычка церковную жизнь мыслить исключительно в государственно-национальных категориях, забвение того, что не они суть *норма* церковного устроения, а учение о Церкви, выраженное в догматах и канонах. Но в силу этой психологии считалось несомненным, что в параллель России и Русской Церкви — и русской эмиграции должна соответствовать своя *Зарубежная Церковь*, с церковной точки зрения противоречивое словосочетание, ибо, по меткому замечанию патриарха Мелетия Александрийского в письме к митрополиту Антонию, церковные правила знают только «рубежи» Церквей и ничего не знают о «зарубежных церквах». Иными словами, с самого начала не был поставлен *по существу* вопрос о каноническом смысле православного рассеяния и о его церковном устроении.

9. «ЗАРУБЕЖНАЯ ЦЕРКОВЬ»

Конечно, в вихре революции и первых послереволюционных лет, в первую, героическую пору эмиграции — и сдвиги и перемены в церковной жизни, и сам этот великий церковный исход казались *временными* несчастиями, люди сидели «на чемоданах», и в этих условиях церковная жизнь, естественно, строилась на *временных* началах. Каждое Церковное Управление Заграницей официально именовало себя «временным», епископы, считая отрыв от своих епархий вынужденным и также временным, сохраняли свои «территориальные» титулы, сознавали себя как бы в пути, когда по нужде «не должны быть стесняемы пределы управления». Ведь и св. Афанасию Великому приходилось, скрываясь от арианских гонений, управлять своей Церковью из египетской пустыни. И соловецкие епископы управляли своими епархиями из ссылки. Гораздо сложнее обстоит дело сейчас, спустя тридцать лет, когда Православие «за рубежом» пустило прочные корни почти во всех странах мира и когда вряд ли нашу церковную жизнь можно все еще рассматривать как *походную*, в ожидании простого возвращения к прежним порядкам.

И вот происходит парадоксальное явление: собор епископов, официально называющий себя «заграничным», то есть не имеющим своей территории, разделил весь мир на епархии и округа и наименовал своих епископов епископами Бразилии, Канады, Австралии и т. д. — иными словами, основал *поместные* Церкви. Это не мелочь и не придирка. Исконное титулование епископа *по месту* имеет глубокое значение и связано как раз с тем основным догматическим принципом устройства Церкви, о котором мы говорили выше. Восточные иерархи до сего времени, подписываясь, часто пишут просто: «Халкидонский», «Смирнский», и в этом сказывается древнее сознание, что в одном месте может быть только один епископ и что власть епископа, его «юрисдикция» неотрываема от его территори-

альной Церкви. Таким образом, наименование «Канадский» или «Австралийский» означает, в сущности, что данный епископ возглавляет местную Православную Церковь, а не есть «зарубежный» епископ, который в таком случае имеет епархию на территории своей поместной Церкви, от которой он временно оторван. Между тем все эти de facto поместные епархии продолжают de jure считать себя заграничными, эмигрантскими, а свое учреждение — делом, никого не касающимся, так как это «внутреннее» дело Российской Поместной Церкви.

Вот под это странное положение о. М. Польский и хочет подвести каноническое основание, ему оно кажется совершенно нормальным, больше того — единственно правильным. Он исходит из предпосылки, которую считает «аксиоматически простой и неоспоримой». «Автокефальные национальные Церкви, — пишет о. М. Польский, — имеют нужду и право основывать миссии, приходы и епархии вне своих стран по своему произволению и под своим непосредственным управлением и на территориях других православных Церквей с их разрешения» (с. 185). Но именно эта предпосылка и представляется нам решительно *несовместимой* с исконным и вселенским Преданием Церкви, с тем основным принципом церковного устроения, который, как мы старались показать в первой части этой статьи, не может быть изменен, так как органически связан с самой догматической сущностью Церкви. И если бы еще о. М. Польский говорил о *временном* устройстве, связанном с трудностями нашего эмигрантского существования, но нет, он именно ссылается на «норму» и свою предпосылку считает вполне канонической и церковной!

Из этого текста следовало бы иметь мужество сделать сами собой напрашивающиеся выводы, а именно — что каждая *автокефальная и национальная* Церковь есть не что иное, как религиозная проекция данного народа или, даже больше, данного государства и что, следовательно, не поместный, а именно *национальный принцип определяет собой устройство Церкви*. Православная Церковь в таком случае есть федерация, простой союз национальных Церквей, взаимоотношения которых строятся по аналогии с отношениями между суверенными государствами, то есть на принципах невмешательства в дела друг друга, «защиты своих прав» и т. д. И как подданный любого государства и за границей сохраняет свое подданство, так и член каждой национальной Церкви в любых условиях подчинен ей и только ей. Недаром у о. М. Польского так часто говорится об отстаивании и сохранении «достояния» Русской Церкви от «посягательств» на него со стороны других Церквей. Характерно, что эту же точку зрения — аналогию с международным правом — совсем недавно защищал на страницах «Журнала Московской Патриархии» проф. С.В. Троицкий, долгие годы бывший в эмиграции каноническим экспертом Карловацкого собора. И здесь и там исходная точка одна и та же: обостренный церковный национализм, ударение на «независимость», защита «своего» от «посягательств чужих» и т. д. Конечно, с такой точки зрения не только не печально, но, напротив, совершенно нормально и достодолжно наличие на одной и той же территории стольких национальных «юрисдикций», сколько в ней живет разных национальных групп, как это уже и имеет место в Северной Америке. Веками совершавшийся распад вселенского сознания и замутнение сознания

Церкви как благодатного и сверхприродного единства во Христе нужно открыто признать «нормальными» и единство Церкви окончательно свести к чисто природным, национальным или же еще идеологическим ценностям. Ибо, действительно, гораздо легче чувствовать и сознавать уже существующее, мирское и природное, единство — национальное, расовое, психологическое — и его увенчивать церковным, чем свою земную природу и ограниченность расширять до кафолической полноты ради «созидания Тела Христова» (Еф. 4:12).

Повторяем: нужно только до конца договорить свою мысль и, главное, не употреблять выражение «поместная Церковь», которое не имеет никакого отношения к такому пониманию Церкви. Действительно, что может означать выражение «*заграничная* часть Русской *Поместной* Церкви» (с. 127)? Ведь, очевидно, *поместная* Церковь прежде всего и ограничена своим *местом* и не может иметь вне его *частей*, к тому же прямо утверждающих, что они «не связаны территорией» (с. 128). Правда, в подтверждение всего своего построения о. М. Польский ссылается на издавна существующие за границей — и «без чьего-либо согласия» — миссии, храмы, епархии, подчиненные Русской Церкви. Но, во-первых, вряд ли можно Зарубежную Церковь приравнять к *миссии*, которая по самой своей природе есть установление либо *временное* (когда она послана к иноверцам для проповеди христианства и завершается учреждением новой поместной Церкви), либо же *ограниченное определенной задачей* (как Русская Миссия в Святой земле, имевшая целью окормление русских паломников). Что же касается «посольских церквей», то сомнительно, чтобы они вообще могли быть приведены в качестве канонического «прецедента». Во-вторых же, и это самое важное, нельзя пользоваться для канонического обоснования своей точки зрения явлениями, которые сами были результатом ослабления канонического сознания и сами нуждаются в таком обосновании. Ведь совсем не все то, что существовало сто лет тому назад, являет собой образец каноничности и подлинной церковности, начиная хотя бы с синодального строя Русской Церкви, критике которого столько сил отдали покойный митрополит Антоний и с ним лучшая часть русского епископата.

Во всяком случае, не такие «прецеденты» способны обосновать Архиерейский собор с его *всемирной юрисдикцией*, и гораздо лучше прямо утверждать, как это и сделал недавно другой его представитель, что «Зарубежная Церковь — *явление беспрецедентное*»[22]. Столь же несостоятельна попытка о. М. Польского вывести законность Архиерейского собора из числа епископов, его составляющих. «Каноничность Собора, — пишет он, — определяется присутствием вообще епископов, облеченных высшей благодатью и являющихся преемниками апостолов, независимо от степени их административных прав» (с. 114). Но это удивительное утверждение рассчитано только на тех, кто никогда не открывал «Книги правил» или незнаком с самими основами православной экклезиологии. Никаких «вообще епископов» Православная Церковь не знает, и всякий *не правящий епископ* (ушедший на покой или же викарный), сохраняя, как правильно отмечает о. М. Польский, «честь и служение епископское», без разрешения или поручения управляющего местной

[22] Сборник «Рождество Христово». Изд. епископа Нафанаила. Париж, 1948.

Церковью епископа не может совершать никаких архиерейских действий. Иными словами (и это азбука канонического права), епископ за пределами своей епархии не может иметь никакой «юрисдикции». Поэтому архиереи, годами сохранявшие наименование по своим епархиям, несмотря на замещение их кафедр в России, только подчеркивали свое неканоническое положение.

Единственным выходом из всех этих трудностей могло и может быть только *совместное со всей Вселенской Церковью урегулирование вопроса о церковной жизни православного рассеяния*. Но этого как раз и не допускает о. М. Польский, для которого другие Церкви — «чужие», могущие только «посягать» на русское достояние и его незаконно «захватывать». По его мнению, происходит всего лишь «расширение владений Русской Церкви Заграницей» (с. 127), своего рода колонизация no man's land[23]. Прочие же Православные Церкви не только не могут «посягать на русское достояние или принять его в подчинение без согласия Русской Церкви», они не имеют права и «принять какую-либо сторону в том внутреннем каноническом споре, который имеет последняя» (с. 131). Таков последний — и неизбежный — вывод из безоговорочного проведения национального принципа. В чем реально выражается соборность и *единство веры и любви* в жизни Православной Церкви (а именно так определял Церковь св. Игнатий Антиохийский), как при таком понимании могут сорадоваться и сострадать один другому члены Единого Тела Христова, остается неизвестным. Но о. М. Польский и не ссылается на соборность. Он ссылается на «закон автокефалии» (с. 131), то есть, попросту говоря, на юридические начала, на международное право, примененные к Церкви.

10. ЮРИСДИКЦИЯ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХА

Надо сказать прямо: все построение о. М. Польского понятно и убедительно, только если признать *абсолютный* характер национального начала в жизни и устройстве Церкви. Но с этим как раз мы и не можем согласиться, и не потому, как думают о. М. Польский и его единомышленники, что мы «изменили» России и Русской Церкви, а только потому, что это противоречит самым вопиющим образом самой сущности Церкви, всему ее Преданию, самым неоспоримым словам апостолов, Отцов и святых всех времен. Христианство и Предание Церкви нельзя подгонять под наши вкусы и потребности. Напротив, вся жизнь христианина должна быть трудным подвигом вхождения в «разум истины»; мы себя должны мерить Церковью, а не Церковь собою.

Прот. М. Польский не видит, что гипертрофия национализма, ничего общего не имеющего с подлинно христианским просветленным отношением к своей стране и своему народу, есть страшный яд, давно уже отравляющий церковное сознание, и что преодоление этого яда есть одна из задач того великого православного рассеяния, которое ныне стало действительно «вселенским».

---

[23] No man's land (*англ.*) — ничейная полоса; никому не принадлежащая земля. — *Прим. сост.*

Со своей точки зрения о. М. Польский, конечно, прав, когда нас, «ушедших в Константинополь», считает «греками» и «изменниками». Ибо для него, как, увы, для очень многих, принадлежность к Церкви равнозначна, по-видимому, национальному подданству. В унисон с «Журналом Московской Патриархии» он перечисляет все проявления враждебности и церковного «империализма» Вселенского Патриархата — этого «греческого папизма» (с. 130), разрушающего Церковь. Что ответить на это? Пишущий эти строки преподает в Богословском институте как раз историю Византийской Церкви. Ему в достаточной мере известны темные страницы и факты в истории Вселенской Патриархии (где и у кого их нет?), и им он посвятил работу на страницах академического журнала («Судьба византийской теократии». Православная мысль. Вып. V. 1948). Но значит ли это, что греческим церковным национализмом оправдывается русский? Не следует ли, напротив, и нам, и грекам, вместо того чтобы «окапываться» друг против друга, защищая свое «достояние», со всей силой вновь осознать, что мы прежде всего едины во Христе и Его святой Церкви и что Он, а не людские слабости есть единая живая норма церковной жизни? В православном мире за последние столетия накопилось столько обид, непонимания, провинциализма, национальных самолюбий, что нужно действительное возрождение церковного сознания. И возможно оно не через «изоляцию», не через горделивое утверждение своей «независимости», а через возврат к живым источникам церковной жизни — к ее вселенскому Преданию.

Прот. М. Польский не понимает, что мы «ушли» не к «грекам», а к непререкаемо первому по старшинству Патриарху единой Православной Церкви, и не по какому-то капризу, а потому что такова *объективная норма* церковности. Выброшенные из пределов своей *поместной* Церкви на территорию, на которой нет поместной Православной Церкви, мы думаем, что в ожидании общецерковного устроения в этих новых для Православия странах именно Вселенскому Патриарху надлежит обеспечивать нашу *включенность во вселенский церковный организм*. И от него мы никогда не слышали, как от наших русских собратьев, что стали «греками», а, напротив, всегда видели внимание и любовь к нашим русским задачам и к нашим русским особенностям. Если же греки, как и мы, грешат подчас церковным национализмом, как, например, на Святой Горе, на что указывает о. М. Польский, то преодолевать его и в них, и в себе можно только общением, подлинным общением в жизни, медленным подвигом взаимного понимания, любви и уважения, а не бесплодными обвинениями и озлоблением.

Нам думается, что в Церкви нужно всегда и только искать подлинной церковной правды. И в таком подчинении всего правде Христовой, даже если она подчас тяжела для нашего человеческого самолюбия, не заключена ли настоящая верность подлинным заветам Святой Руси, жившей прежде всего мечтой о Небесном Иерусалиме, а не утверждением своей «независимости» и своего «достояния»? Когда молодая Русская Церковь, на заре своей истории, была в «юрисдикции» Вселенского Престола, ни греки, ни русские не считали ее греческой Церковью, а ее членов — греками. И это не помешало ей вырастить идеал Святой Руси и вскормить целый собор подвижников. Достигши зрелости, она стала автокефальной,

получила равенство с древними восточными патриархатами. И это было естественно. Но знающие русскую историю помнят, что в стремлении к этой автокефалии политики «великодержавия» было не меньше, чем настоящих церковных настроений. Не случайно из всего славного прошлого Русской Церкви именно этот юбилей автокефалии пришелся больше всего по душе теперешним московским иерархам. Настоящие же творцы и представители Святой Руси — русские святые и подвижники — вдохновлялись не автокефалией. И не тогда ли наступили кризисы и перебои в русской церковной жизни, когда на Руси стали больше думать о Третьем Риме и меньше жить той святоотеческой традицией, которая есть «достояние» не греков или русских, а всей Православной Церкви, «согласно славящей Всесвятого Духа»? И, наконец, разве вся русская культура, вскормленная Православием, все лучшие ее заветы не были всегда «вселенскими» по замыслу и вдохновению? А потому не нам ли, русским, подобает первым вернуться от «провинциализма местных преданий» на царский путь вселенского Православия?

Повторяем: в эмигрантской церковной жизни все было сначала неизбежно *временным*, и этим объясняются, главным образом, наши церковные разделения. Но не наступило ли время пересмотреть это временное и осознать, чего требует, чего ждет от нас Предание Церкви в посланных нам Богом условиях? Ведь именно *в них и сегодня* нужно быть верными Православию во всей его полноте. Ведь, в конечном итоге, для Церкви все и всегда— временное, но именно в этом временном она живет вечным смыслом, вечной истиной, ее воплощает всегда и всюду в своем земном странствовании.

Совсем не так важно знать, кто был прав или виноват в том или ином эмигрантском споре. Такая полемика безнадежно пристрастна и бесплодна. Опасно и прискорбно, когда заведомо временное, случайное, одностороннее оправдывается как истинно каноническое и абсолютизируется в качестве вечной нормы. А именно это и делает о. М. Польский. Вся его книга есть один сплошной гимн Зарубежному Собору. Он один никогда не ошибался, не соблазнялся, «не поддавался обману, не проявлял наивности и легковерия», он один «действовал всегда грамотно, ответственно и серьезно» (с. 193). Ему одному принадлежит монополия «подлинно церковного» и «истинно православного». «Путь истины принадлежит Собору заграничных архиереев, которые стали на канонически верный путь самоуправления по условиям жизни заграничной части Русской Церкви» (с. 192). Увы, именно на этом пути нельзя не усмотреть — и мы старались показать, почему, — глубокого *искажения и каноничности, и канонического сознания*.

По всей вероятности, единомышленники о. М. Польского не упустят случая еще раз язвительно напомнить нам «извилистый путь» и «юрисдикционные вариации» нашей епархии. Что же, мы не претендуем, подобно о. М. Польскому, на непогрешимость. Наша епархия действительно не раз переживала глубокие потрясения и кризисы. Но мы думаем, что в этих поисках каждый раз правильного пути, в осторожности, в соборовании всего церковного организма было больше *церковности*, чем в гордой непогрешимости Зарубежного Собора. Падения и ошибки всегда возможны в церковной жизни, и их достаточно много в истории Церк-

ви. Важно только, чтобы в преодолении их было желание найти истину, стремление к полноте церковности. В трагических условиях эмиграции поиски эти были часто трудными. И каковы бы ни были конкретные причины, побудившие митрополита Евлогия обратиться в Константинополь, как бы он сам ни понимал этого акта, не в этой субъективной и психологической стороне суть дела. Важно *церковно-объективное* значение его. Чем дальше, тем больше понимаем мы его внутреннюю, церковную правильность. Именно этим актом разорван был порочный круг всяческих субъективных и случайных подходов к церковному устройству и был обретен *твердый канонический фундамент*. Мы знаем, что только на таком фундаменте, на пути к полноте церковности, можно найти правильное сочетание национального и вселенского, вечного и временного, ибо только на этом пути обретается правильная *иерархия ценностей*.

Возможно и вероятно, что взглядам о. М. Польского обеспечен больший успех, чем тому, о чем мы пишем. Слишком многим в Церкви нужна не «каноничность» и не церковная правда, а нужно, чтобы Церковь отвечала их вкусам, привычкам и понятиям. Увы, яд демагогии проникает все глубже в церковную жизнь, и в ней равняться начинают по тому, что нравится и кажется истиной большинству. Настолько легче играть на привычных эмоциях, чем звать к смирению перед истиной. Но истина не перестает быть истиной, каков бы ни был ее человеческий успех.

Мы сознательно ограничили наш спор с о. М. Польским сферой церковного устройства. Сам о. М. Польский хочет дать нам именно канонический анализ, и на это указывает заглавие его книги. Но в заключение нельзя не добавить, что в действительности совсем не в моменте каноничности центр тяжести всех рассуждений о. М. Польского, подлинный пафос его книги. На самом деле *каноническим* он называет то, что соответствует его пониманию уже не канонической структуры, а *содержания* церковной жизни в эмиграции. И в этом смещении двух планов, разнородных по самой своей сущности, быть может, сильнее всего сказывается некая основная черта «карловацкой» психологии.

Содержанием же этим является верность Русской Церкви: «никогда не отрываться от Русской Церкви, жить ее интересами, нуждами, борьбой, правдой, защитой канонов и мучеников, продолжая за границей тот старый, тихоновский, канонический путь первых десяти лет, который там ушел в катакомбы со дня падения митрополита Сергия» (с. 125). По словам другого представителя Зарубежной Церкви, на ней лежит «обязанность обличения Московского Патриархата за его неправду, за его союз с богоборческой, сатанинской властью», и она «должна быть рупором, голосом подлинной Русской Церкви в мире» (сборник «Весна», изд. Епископа Нафанаила. Париж, 1948). Вот от этой верности и от этой борьбы, по мнению о. М. Польского и его единомышленников, мы и отказались, уйдя в Константинополь. Мы считаем лишним и бесполезным отвечать на подобные обвинения. На них лучше всего отвечает то русское дело, которое делалось и продолжает делаться в «греческой» юрисдикции, тот голос правды, который все-

гда звучал в ней. Вряд ли кому-нибудь принадлежит право измерять нашу любовь и сострадание к Русской Церкви и к родному народу. Но то правда, что мы не усваиваем себе миссии представительства катакомбной Церкви и роли будущих судей московской иерархии, и это потому, что, по нашему мнению, наше положение не уполномочивает нас на это. Нам кажется, что есть что-то нестерпимое, когда епископ, живущий в Америке, посылает католическому кардиналу телеграммы «от имени залитой кровью мучеников Русской Церкви». Мы думаем, что если есть свой путь для оставшихся, то свой путь есть и для ушедших. И эти пути встречаются и открываются как единый путь в верности Христовой правде, в *исполнении* подлинной сущности Церкви, за которую как раз и страдают современные русские исповедники.

Именно потому мы и не можем согласиться на то, чтобы *каноничность* определялась той или иной задачей или миссией, как бы важны и священны они ни были. Каноничность определяется всегда только *вечной сущностью Церкви, ее вечной задачей*. И не в том ли, может быть, один из смыслов нашего изгнанического пути, чтобы на нем нашли мы забытый источник воды живой — подлинное вселенское сознание, животворящую силу целостного Предания Святой Соборной и Апостольской Церкви?

Да, у русских православных людей за рубежом есть *свой* священный долг — долг верности и свидетельства, долг защиты правды и обличения. Но все это будет простой человеческой, *только и слишком* человеческой борьбой, если не будет основано на вечном основании Церкви, если прежде всего в самих себе и в нашей церковной жизни мы не будем иметь и являть того Света Христова, который один вскрывает и обличает тьму и зло.

«Исполнение Церкви Твоея сохрани», — молимся мы на каждой литургии. Исполнение — то есть полноту. Во врастании каждого из нас и всех нас вместе в эту полноту состоит наша первая «задача». И, верим, остальное приложится нам.

Париж. 1949 г.

СПОР О ЦЕРКВИ*

В органе Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей «Церковная жизнь», издаваемом в Мюнхене (№ 10, 11, 12, 1949), напечатан доклад протоиерея Георгия Граббе о «Каноническом основании Русской Зарубежной Церкви» (с. 36–47); это — ответ авторитетного представителя Заграничного Синода (о. Георгий состоит правителем дел Синодальной Канцелярии) на призыв и постановления нашего Епархиального Собрания. В нем изложены те «канонические основания, на которых основывала и основывает свое существование» юрисдикция Мюнхенского Синода. И вот внимательное чтение этого доклада не может не привести к убеждению, что спор между двумя «юрисдикциями» далеко перерастает сферу простых организационных вопросов и все больше и больше превращается в спор *о самой природе Церкви*. Под полемическими обострениями и преувеличениями, неизбежно в пылу споров нарастающими с обеих сторон, все яснее вырисовывается некое действительно тревожное расхождение в понимании самих первооснов экклезиологии, то есть учения о Церкви. И если нужно всеми силами стремиться избегать «полемики ради полемики», то это расхождение касается столь основных, столь глубоких вопросов, что его нужно стараться осмыслить до конца.

Прот. Г. Граббе, вслед за епископом Нафанаилом[1], отказывается признать *поместный принцип* единственной нормальной основой церковного устроения. Но если епископ Нафанаил соглашался с тем, что этот принцип был и останется нормой внешнего церковного устройства, и отрицал лишь его «абсолютизацию»[2], то о. Г. Граббе идет гораздо дальше и вообще отвергает его в качестве канонического критерия, хотя бы и ограниченного: он находит *справедливыми* следующие, цитируемые им, слова проф. С.В. Троицкого: «В основе церковного устройства лежит не территориальное, а личное начало... Если обычно епископская юрисдикция ограничивается определенной территорией, то *вовсе не по каким-либо каноническим основаниям*, а лишь по мотивам практического удобства, *по мотивам церковной икономии*» (с. 37; курсив мой. — *А.Ш.*). Иными словами, если епископ Нафанаил, признавая поместный принцип нормой, считал возможными отступления от него

* Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950. № 2(23).

[1] *Нафанаил, епископ.* О судьбах Русской Церкви за границей (ответ священнику Александру Шмеману). 1949.

[2] Там же. С. 6.

по мотивам икономии[3], то о. Г. Граббе, следуя С.В. Троицкому, утверждает диаметрально противоположное: сам поместный принцип есть не что иное, как «икономическое» отступление от «личного» (или еще «народного» — см. дальше, с. 38–39) начала. Это очевидное противоречие хорошо иллюстрирует неустойчивость и расплывчатость собственно канонических обоснований соборной юрисдикции и лишний раз доказывает, что канонические аргументы приводятся там в качестве попыток post factum оправдать путь, на деле выбранный по соображениям совсем не канонического порядка. Вот здесь и выявляется, так сказать, «разноплановость» нашего спора и главная его трудность: мы в канонах ищем *норм* церковного устроения, а представители соборной юрисдикции — *прецедентов*, могущих так или иначе подвести под нее каноническое основание. А это в свою очередь указывает на гораздо более глубокое расхождение, а именно расхождение *экклезиологического свойства*.

Но прежде чем перейти к этому, как нам кажется, главному аспекту нашего спора, скажем несколько слов о самих канонических *прецедентах*, на которые ссылаются и о. Г. Граббе, и епископ Нафанаил. Это важно потому, что здесь затрагивается вопрос о самом принципе толкования канонов. Нам представляется, что аксиомой такого толкования должно быть уразумение того исторического контекста, к которому данный канон относится. А если так, то вряд ли хоть сколько-нибудь оправдано приводимое о. Г. Граббе (на основании статей проф. С.В. Троицкого) толкование, прежде всего, *1-го правила Константинопольского собора 879 года*. Известно, что этим Собором завершилась долгая смута в Византийской Церкви, вызванная борьбой так называемых игнатиан против патриарха Фотия. Низложенные патриархом Фотием сторонники бывшего патриарха Игнатия пробрались в Рим и добились от папы Николая I осуждения и низложения папой патриарха Фотия и признавшего его епископата. Собору 879 года, увенчавшему — после временной победы игнатиан и «игнатианского» Собора 869–870 гг. — торжество патриарха Фотия, надлежало 1) оградить Константинопольскую Церковь от возможного возобновления игнатианами своих интриг в Риме и 2) закрепить церковный мир между Константинополем и Римом[4]. Этой двойной задачей и определяется смысл 1-го правила. В нем, с одной стороны, Римский и Константинопольский епископы взаимно обязываются признавать действительность произнесенных с каждой стороны отлучений своих клириков и мирян, даже если эти последние и находятся вне пределов своей Церкви, тогда как острота смуты как раз в том и заключалась, что папа, принимая в общение бежавших в Рим константинопольских клириков, игнорировал факт низложения их Фотием. С другой стороны, этот канон, намеренно выдерживая строгий параллелизм в определениях о Риме и Константинополе, подчеркивает равенство двух кафедр, нару-

[3] «...из церковной истории мы знаем, что уже очень рано Церковь, признавая поместный принцип нормой, стала по нужде дозволять очень широкие от него отступления». Там же.

[4] Подробную историю этой смуты см. в трудах: *Иванцов-Платонов А.М., прот.* К исследованиям о Фотии, патриархе Константинопольском. СПб., 1892; *Лебедев А.П., проф.* Очерки по истории внутренней жизни Византийской Церкви в IX–XI вв. М., 1902; *Dvornik F.* The Photian Schism. Cambridge, 1948.

шенное Римом односторонними «папистическими» постановлениями о Константинопольской Церкви[5]. Короче говоря, этот канон подтверждает — в применении к очень сложному и деликатному случаю — то исконное правило, согласно которому низложенный или отлученный своим епископом клирик или мирянин не может быть принят и восстановлен односторонним актом другого епископа. Он указывает на то, что низложение сохраняет свою *действительность* за пределами той Церкви, в которое оно было произнесено, а не на «юрисдикцию» епископа вне своих пределов. Выводить же из него, как это делает вслед за Троицким о. Г. Граббе, наличие на территории Константинопольского Патриархата «как бы целых экстерриториальных епархий» (с. 38), да еще подчиненных Риму, на том основании, что они «церковно-культурно были связаны с Римом больше, чем с Константинополем» (с. 39), — исторически ни с чем не сообразно. Как можно серьезно утверждать в ответственной канонической статье, что в девятом веке возможно было «принадлежать к Лозе Вселенской Церкви как ветка Римской Церкви, хотя и находясь на территории Византии» (с. 39)? Ни об одном подобном факте мы не имеем решительно ни одного свидетельства, и если статьи проф. Троицкого дают основание делать такие выводы из 1-го правила Собора 879 г., то это образец крайне свободного обращения с каноническими текстами и с исторической действительностью. А вот доказательств нерушимости поместного принципа в том же девятом веке привести можно много; напомним хотя бы о существовании в то время в Риме многих греческих монастырей. Все они, несмотря на «церковно-культурные» связи с Византией, находились в юрисдикции Римской Церкви и даже вопроса о подчинении их Константинополю не было, а на VII Вселенском соборе в Нике (787 г.) греческий игумен одного из этих монастырей был легатом, то есть официальным представителем, папы. Напомним также, что когда — в самый разгар спора патриарха Фотия с папой Николаем — византийские первоучители славян свв. Кирилл и Мефодий, с благословения Фотия, прибыли в Моравию, на территорию, подчиненную Римской Церкви, они так же естественно и «автоматически» вошли в Римскую юрисдикцию, хотя были греками и членами константинопольского клира. С другой стороны, если бы, как утверждает о. Г. Граббе, «церковно-культурные» связи действительно определяли церковную юрисдикцию, то где, как не на Афоне, этом общем достоянии всего православного Востока, нужно было бы ожидать применения подобного «народного» принципа к церковному устройству? А между тем, несмотря на существование на Святой Горе подлинно национально-духовных центров, никто не восставал против единства в ней церковной юрисдикции.

Столь же неоправданна — и исторически, и канонически— все время повторяющаяся ссылка на *39-е правило Трулльского собора* (восполнившего своей канонической деятельностью догматические постановления VI Вселенского собора) о Кипрской Церкви. Больше того, это правило доказывает как раз обратное тому, что из него выводят епископ Нафанаил и прот. Г. Граббе. Когда из-за нашествия

---

[5] *Grumel V.* Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. P. 520. Именно такое толкование этого канона дают и проф. Лебедев и Суворов.

арабов кипрские христиане во главе со своим архиепископом покинули остров, император Юстиниан II отвел им определенную территорию в Геллеспонте и построил город Новый Юстинианополь, а отцы Трулльского собора своим 39-м правилом перенесли на архиепископа этого города права и привилегии Кипрской Церкви, причем поместный принцип был строго соблюден, ибо архиепископу Новой Юстинианы были подчинены все ранее существовавшие на этой территории епископии, включая древнюю Кизическую митрополию[6]. Таким образом, пользоваться этим каноном можно только как подтверждением поместного начала, но никак не в качестве примера его нарушения древней Церковью.

Наконец, что касается «подворий» одной Церкви на территории другой, факт, на который упорно ссылаются епископ Нафанаил, о. Г. Граббе и о. М. Польский, то мы уже говорили о невозможности рассматривать этот пример как каноническую норму. Древняя Церковь знала, например, институт *апокрисиариев*, то есть своего рода послов одной Церкви при первоиерархе другой, но значит ли это, что она имела *юрисдикцию* на чужой территории? А подворья ведь и выполняли именно эту функцию связи или представительства или еще обеспечение материальных нужд (как, например, афонские подворья в России), и ссылаться на них как на довод в пользу нарушения поместного принципа просто несерьезно.

Но, как уже сказано, суть спора не исчерпывается различием в толковании того или иного канонического текста, хотя приведенные примеры такого толкования можно признать по меньшей мере странными в документах, цель которых — дать именно *каноническое* обоснование защищаемой позиции. Настоящее различие глубже, и разница в подходе к канонам есть только внешнее выражение разницы в подходе к самой Церкви и церковной жизни. Мы в канонах ищем прежде всего той *нормы церковного устроения*, которая, как бы «трудна» она ни была, должна быть руководящим принципом нашей жизни; поэтому в общем возвращении к этой норме мы и усматриваем единственный церковный выход из всех современных разделений, и не только наших, русских разделений, но и вообще из того печального состояния полного обособления, распыления и раздробления, в котором пребывает Православная Церковь. Выдвигая *поместный принцип*, мы делаем это не из каких-то темных и коварных замыслов — как все время, увы, инсинуируют наши оппоненты[7], а потому, что таково объективное догматически-

---

[6] Этот последний параграф канона неизменно опускается теми, кто хочет пользоваться им как доказательством нарушения поместного принципа. Между тем, перенеся на Новую Юстиниану права Константинополя (то есть кипрского города Константии), отцы Собора продолжают: «...да имеет Новый Юстинианополь права Константинополя и *учреждаемый* в оном... епископ да начальствует *над всеми епископами Геллеспонтския области*... И епископ града Кизического (то есть бывшей митрополии области. — *А. Ш.*) подчиняется предстоятелю реченного Юстинианополя, по примеру всех прочих епископов, подвластных вышереченному Боголюбезнейшему предстоятелю Иоанну, от которого, когда потребно будет, и самого Кизика града епископ да поставляется».

[7] «Страшный замысел раскрывается перед нами. И один вопрос мучительно вонзается в сознание: неужели те, кто становятся орудием его осуществления, *ведают*, что творят? Брошена мысль о "соборе" — лукавая мысль!» (Православная Русь. № 21 (449). С. 2). «Борьба ведется против Русской Зарубежной Церкви *на уничтожение противника*... Кому на радость это злое дело?» (там же. С. 14). Примеры этого рода можно было бы умножать до бесконечности.

каноническое условие воплощения Церкви во всей ее кафолической полноте. Утверждать это мы стремимся не «голословно» (как находит возможным охарактеризовать послание Епархиального Собрания о. Г. Граббе), а стараясь, по мере наших сил, вникать в смысл и дух Предания. С другой стороны, мы не пытаемся подогнать эту норму к нашему собственному положению, ибо отлично знаем, что и наше существование как Русского Экзархата параллельно греческому также определяется сейчас национальным признаком. Мы говорим: вот каково Предание Церкви, вот чего оно требует от нас, если мы действительно хотим воплотить наш православный догмат о Церкви во всей его полноте. Мы знаем также, что это требует времени, ломки многих ставших привычными взглядов и настроений и прежде всего духовного подвига — молитвы, терпения, любви. Зовя других на этот путь полноты церковности, мы в первую очередь и самих себя призываем к тому же; мы верим, что преодолеть разделения можно только творческим возвращением к живым истокам церковного Предания, подлинным *единством*, а не формальными «компромиссами» или «хорошими отношениями». Между тем со стороны защитников Зарубежного Синода все усилия направлены на то, чтобы найти *прецеденты* нарушения этой нормы, которыми можно было бы оправдать и обосновать свое очевидное отступление от нее. Мы видим, какова действительная ценность этих прецедентов. Но неизмеримо важнее то, что на этом пути сторонники мюнхенской юрисдикции фактически приходят к признанию *относительности* всех норм церковного устроения, и это-то и составляет, с нашей точки зрения, самый опасный изъян их церковной установки. Постараемся пояснить нашу мысль.

Допустим, что путь Зарубежного собора имеет, как утверждают его защитники, действительно серьезные преимущества для духовного окормления русских людей в условиях эмигрантского рассеяния, для борьбы с советской ложью, для выявления перед всем миром подлинного лика Русской Церкви, искаженного подсоветской иерархией, и т. д., — все это задачи и миссии, бесконечной важности которых, разумеется, никто и никогда не отрицал с нашей стороны. Допустим также, что именно этот путь больше, чем наш, «соответствует ожиданиям верующих русских людей Зарубежья» («Церковная жизнь». С. 53). Мы спрашиваем: являются ли такие аргументы решающими, да и просто уместными, когда речь идет о церковном устроении, то есть *о канонической структуре* Церкви? Иными словами, что именно воплощает, чем определяется и чему «соответствует» каноническая структура, внешнее устройство Церкви? Определяется ли она прежде всего внутренней, вечной и неизменной сущностью Церкви, то есть *изнутри*, или же данной исторической ситуацией, то есть *извне*? В своем ответе на книгу о. М. Польского я исходил из того, казавшегося мне неоспоримым и самоочевидным, положения, что принципом внешнего церковного устройства является всегда догматическая сущность Церкви, которая должна быть воплощена в данных условиях. Вот почему я утверждал, что при развитии и изменении *форм* церковного устройства (от Церкви-общины до патриархата) неизменным фундаментом их остается поместное начало (один епископ, возглавляющий одну Церковь в одном месте), так как оно действительно есть *единственное* возможное условие для воп-

лощения Церкви как *сверхприродного единства*, являемого и воплощаемого *в природных условиях* для их преображения и просветления[8]. И этот поместный принцип, вытекая непосредственно из сущности Церкви, не столько формулируется, сколько предполагается и ограждается канонами, так как каноны не определяют сущности Церкви, а регулируют воплощение ее во многообразии исторических условий. В ответ на это епископ Нафанаил обвинил меня в «абсолютизации» поместного принципа, тогда как, по его словам, «он, как и все *внешнее* в церковной жизни, *служебен*, то есть должен служить внутренней абсолютной задаче Церкви — приведению ко Христу человеческих душ»[9]. Но, насколько я понимаю, *абсолютизировать* что-нибудь, например принцип, значит утверждать его как *самоцель*. Между тем вся моя статья только одно то и утверждает, что незаменимость, неизменность и единственность поместного принципа как раз и вытекают из его *служебного значения*, то есть из его соответствия сущности и задачам Церкви.

Вот здесь-то мы и касаемся главного момента всего нашего спора. Действительно, абсолютной задачей Церкви является приведение человеческих душ ко Христу. Но в чем же, по православному учению, состоит это приведение душ ко Христу, как не во введении людей в благодатную реальность Церкви и преображении в ней и через нее всех человеческих отношений и самой человеческой природы *сообразно Христу*? Что же, далее, есть Церковь, как не то здание, которое, «имея Иисуса Христа краеугольным камнем... слагаясь стройно, возрастает во святой храм в Господе» (Еф. 2:20–21)? И, наконец, как еще выполняет Церковь свою *внутреннюю задачу*, если не через *воплощение* своей сущности в мире? И мне чрезвычайно опасным представляется то различие между *внутренним* и *внешним* в Церкви, из которого епископ Нафанаил выводит относительность и ограниченность поместного принципа внешнего церковного устройства, ибо оно ведет к *развоплощению Церкви*. Ведь догмат о Церкви органически связан с догматом о Боговоплощении, больше того, это две стороны одного и того же догмата. Воплощение «нас ради человек и нашего ради спасения» Сына Божия потому спасительно для нас, что оно дано нам и усваивается нами в Церкви. Иными словами, Богочеловечество Христово и есть *сущность Церкви*, и эта сущность выражается и воплощается в ее внешнем устройстве. Церковь есть *Таинство Богочеловечества Христова*, и как в каждом церковном Таинстве внутреннее и внешнее нераздельны, но во внешнем воплощается и выявляется внутреннее, так и в Церкви все внешнее всегда изнутри определено внутренним, *есть его воплощение*. И, с другой стороны, как каждая литургия есть не *повторение* смерти и Воскресения Господа, а *Таинство* одного, неповторимого и единственного Приношения, так и Христос не снова воплощается в Церкви, а сама Церковь есть воплощение всегда и всюду раз и навсегда совершившегося Богочеловечества Христа. Но это значит, что именно оно есть мера или норма церковного устройства, что им — а не условиями момента или нашими земными потребностями — определяется структура Церкви или, лучше сказать, что сама внешняя структура Церкви и есть тот объективный

---

[8] См. мою брошюру «Церковь и церковное устройство». 1949. С. 5–10.

[9] *Нафанаил, епископ*. С. 6–7.

признак Богочеловеческой сущности Церкви, по которому мы должны мерить, определять и с которым должны сообразовывать свою жизнь. Ибо Боговоплощение неотделимо от прославления. Как во Христе человеческое естество не просто было неслитно соединено с Богом, но до конца прославлено и обожено через крестную смерть и Воскресение, так и в Церкви человеческая природа не только принимается в Богочеловечество Христово, соединяясь тем самым с Богом, но имеет быть преображенной, прославленной и «сообразованной» с Богочеловечеством Христовым. «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился» (св. Афанасий Великий). И христианство не есть просто «синтез» Бога и мира, Церковь не только увенчивает собой «мир сей» и благодатно санкционирует всю его природную жизнь, но, будучи «царством не от мира сего», вступает с ним в борьбу ради просветления, преображения и богоуподобления человеческой природы. Пользоваться догматом о Богочеловечестве для благополучного и оптимистического оправдания и утверждения всего «природного» значит забывать о том, что человеческому естеству во Христе надлежало пройти сквозь смерть и Воскресение и что для «природного» нет иного пути к прославлению, как тот же путь сквозь смерть и воскресение во Христе для новой жизни в Нем. Задача Церкви в том и состоит, чтобы человек, получая в ней дар Святого Духа, соучаствуя в смерти и Воскресении Христа в непрестанном подвиге и борьбе, сообразовал себя с тем, что ему *дано*. В конечном итоге это значит, что Церковь есть новое творение, живущее во Христе, та уже *данная* нам полнота Богочеловечества Христова, войти в которую и возрастать в которой нам *задано* в нашей жизни. А это и есть созидание Церкви — «доколе все придем в полноту возраста Христова». И вот потому-то церковное устройство и не может быть основано ни на каком природном принципе — национальном или ином, что значило бы взять в основу церковного устройства то, что самим этим устройством, тем, что оно воплощает, должно быть преображено «по Христу». Таковы последние — догматические — основания поместного принципа. Ибо если эти основания верны, то нет и не может быть другого принципа внешнего устройства Церкви, кроме поместного, так как только он один дает возможность соединять людей в Церковь, то есть во Христе и только в Нем, ни в чем не умаляя, не подменяя и не извращая этого сверхприродного, божественного дара единства.

Но если так, то я не мог, как упрекает меня епископ Нафанаил, быть «несправедливым» к национальному признаку или началу церковного устройства по той простой причине, что такого принципа церковного устройства вообще не существует, ибо национальность не может быть *конститутивным признаком* Церкви. Признаки Церкви суть единство, святость, соборность и апостольство, и это суть в буквальном смысле слова *признаки* онтологического единства Церкви со Христом, признаки того, что Его Богочеловечество воплощает и являет она миру. Христом создана Церковь, и Он есть ее сущность, воплощаемая всегда и всюду, и потому говорить о «своей» или «чужой» Церкви, как это делают сторонники Зарубежного Собора, равносильно различению «своего» или «чужого» Христа. Ибо «там, где Христос, там и кафолическая Церковь» (св. Игнатий Антиохийский. Послание к смирнянам, VIII), а «там, где Церковь, там и Христос» (св. Киприан

Карфагенский). Национальность есть *природный* факт, который, как таковой, может быть просветлен, то есть обращен на служение Богу, и может стать проводником зла, быть обращенным на служение злу. Задача христиан все в этом мире просвещать светом Христовым, то есть все из «самоцели» и в этом смысле идола — делать путем к Богу, к Царствию Божию, которое есть высшая ценность и «единое на потребу». В этом смысле всякий христианин призван к служению миру, то есть своему народу, государству, культуре, к стремлению в них и через них явить Царствие Божие, дарованное нам Господом Иисусом Христом. Но для этого он должен быть *христианином*, то есть участником той сверхприродной реальности, которая есть Церковь. И Церковь есть «царство не от мира сего» в том смысле, что она никогда не сводима к миру сему и не выводима из него. И как рычаг, чтобы поднять тяжесть, должен иметь точку опоры вне ее, так и христианин, чтобы служить миру, должен прежде всего отречься от него, то есть быть до конца свободным от него, быть «в мире сем, но не от мира сего», по словам Послания к Диогнету. Вот эта точка опоры и есть Церковь.

Епископ Нафанаил и о. Г. Граббе указывают на многочисленные заслуги национального начала в истории Церкви, и никто эти заслуги не отрицает. Каждый народ, как и каждый человек, приносит Богу свои дары, свои таланты, и христианству предельно чужд «интернационализм» в смысле обезличивания всех народов, уравнивания их по одной бездушной мерке. Христианин совсем не призван обязательно отрываться от своего народа, стать безразличным к его исторической и религиозной судьбе. Великий Апостол язычников готов был быть отлученным от Христа за спасение своего народа. Но епископ Нафанаил и о. Г. Граббе как будто забывают, что ведь даже в этом национальном плане, например, спасение России (спасение в духовном смысле) зависит не от той меры, в какой мы нашу церковность сделаем русской, а как раз наоборот — от той меры, в какой мы свою русскость сумеем до конца просветить церковностью, то есть подчинить высшей ценности Царствия Божия. А эта ценность требует в первую очередь «исполнения» Церкви — всей ее полноты, всей ее сущности. И древнюю Россию ведь можно назвать Святой Русью только постольку, поскольку она в лице своих высших избранников — святых и преподобных — хотела, чтобы все национальное было до конца, без остатка отдано Богу и служило только Ему. Не Святая Русь есть высшая ценность, а Русь потому была святой, что хотела подчинить себя высшей ценности и ею мерить себя. И если мы хотим продолжать дело этих святых, быть связанными с ними, то эта связь сохраняется не через «русскость», не через плоть и кровь, а в Духе Святом, Которого стяжали они и призваны стяжать и мы.

Как не видеть, что эта защита национального создает какой-то порочный круг, разбить который можно только вернувшись к целостному и вечному Преданию Церкви, а не к сомнительным по своей значимости для всяческих оправданий прецедентам? Ведь если национальное начало, как справедливо говорит епископ Нафанаил, помогло, например, славянам и грекам спасти и сохранить свое Православие под турецким игом, то это же самое начало породило столь острую вражду между православными, что еще совсем не так давно православные одного народа сажали на кол православных священников другого народа только из-за на-

циональной ненависти к ним. И, наконец, не очевидный ли парадокс, когда епископ Нафанаил оправдывает праведность и правильность национального начала, положенного в основу Зарубежной Церкви, — «национальной ограниченностью греков», мешающей им понять смысл происходящего в России (с. 9)? Ведь это значит правильность одного пути доказывать неправильностью точно такого же пути, избранного другой Церковью.

Епископ Нафанаил оправдывает, наконец, отступление от поместного принципа *ненормальностью* современных условий и, превыше всего, тем страшным злом, которое владеет нашей родиной, борьба с которым должна сейчас стоять на первом месте и все собой определять в церковной жизни. На это мы только спросим: а Церковь эпохи гонений жила в «нормальных» или «ненормальных» условиях? Ведь достаточно поставить этот вопрос, чтобы стало ясно, что само это различие нормальных и ненормальных условий, по существу, неприменимо к Церкви. Ибо Церковь по самой своей природе есть вечный вызов злу и вечная борьба с ним. Для этого она и устроена, и ее «устройство», включая основной поместный принцип, есть «боевое» устройство, изначально предназначенное к борьбе с «князем мира сего». Ненормальны в Церкви те эпохи, когда христиане забывают это и предаются безмятежному сну в «христианском мире». И тогда этот христианский мир оборачивается антихристовым царством. А сейчас, в момент страшного напряжения этой борьбы, на торжество и угрожающее усиление зла Церкви нечем ответить, как явлением и исполнением себя во всей полноте, как воплощением Христа и Его Царства в нас и вокруг нас.

Неужели же правда думают епископ Нафанаил, о. Г. Граббе и их единомышленники, что соединение всех православных христиан всюду, где они живут, в одну Церковь, ставящую превыше всего единство во Христе, воплощающую Христа в этом месте, одним своим единством являющую силу Христову и Его благодатную победу над миром, способно умалить, а не усилить наше служение правде, нашу верность истинной — ибо христианской — России, наше исповедание имени Христова перед миром, «лежащим во зле»?

О «НЕОПАПИЗМЕ»*

В «Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата» № 2–3 (Париж, 1950) мы находим длинную статью иеромонаха Софрония «Единство Церкви по образу единства Святой Троицы — православная триадология как основа православной экклезиологии» (с. 8–33), которая есть не что иное, как торжественное обвинение Константинопольской Патриархии в *ереси неопапизма*. «Догмат о Церкви, — пишет о. Софроний, — в настоящий момент в самих недрах нашей Православной Церкви подвергается снова великой опасности извращения, могущего причинить неисчислимый вред делу спасения... Мы горячо призываем всех православных христиан глубже осознать надвигающуюся опасность, чтобы при содействии Божественной благодати отразить эту опасность...» (с. 16–17). В статье приводится только одно доказательство «быстрого перехода константинопольского папизма из фазы теоретической в практическую» — это несколько цитат из Окружного Послания патриарха Афинагора на Неделю Православия этого года. Главный же удар о. Софрония направлен против «русских адептов» этого неопапизма во Франции. И так как автор начинает с критики именно наших писаний[1] и только затем уже переходит к посланию Патриарха, то и мы в нашем ответе будем держаться той же последовательности.

О. Софроний утверждает, что основным принципом устроения Православной Церкви является *принцип автокефальности*, который вытекает из православного учения о Святой Троице и есть «необходимое условие для верного хранения преданной нам истины и путей к познанию ее» (с. 30). Отсюда обвинения: 1) «Прот. В. Зеньковский и свящ. А. Шмеман, смешивая церковное понятие "автокефалии" с нецерковным понятием "национального"... отвергают и то, и другое во имя "вселенского", низвергая тем изначальную структуру вселенской Церкви» (с. 27), и 2) «усмотрев совершенно правильно канонический принцип поместного единоначалия, который в Церкви не идет далее отдельной епископской епархии, они развивают его "до конца", до *вселенских масштабов*. И здесь мы видим полное совпадение с католичеством» (с. 23).

---

* Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950. № 5(26).

[1] В статье цитируются Послание Епархиального Собрания (Церковный вестник, №21), статья о. В. Зеньковского «Церковный национализм» (Вестник РСХД. 1949. №11–12) и моя брошюра «Церковь и церковное устройство» (Париж, 1949).

Увы, приходится утверждать одно из двух: либо о. Софроний *не понял* того, что мы писали, либо он сознательно *извращает* нашу мысль. И в том, и в другом случае, борясь с нашим мнимым «неопапизмом», он впадает в противоречие с самим собой и, что еще хуже, проповедует в качестве православной экклезиологии нечто в корне с ней несовместимое. Его статья есть лишний пример того произвола в выборе слов и понятий, той двусмыслицы и неясности в их употреблении, которые делают всякий подлинный богословский спор немыслимым. Такой спор требует прежде всего ясной постановки вопросов. И в наших писаниях есть три вопроса, три темы, причем только при условии их различения можно правильно понять и то, как, в нашем представлении, они связаны между собою: 1) вопрос *догматический*: о значении поместного принципа в устроении Церкви; 2) вопрос *канонический*: о юрисдикции Вселенского Патриарха над православными, живущими *вне пределов* существующих поместных Церквей, и 3) вопрос, так сказать, *психологический*: о церковном национализме.

1) Мы утверждали и утверждаем, что догматическая сущность Церкви для своего воплощения требует единства всех живущих в одном месте православных христиан в одном церковном организме, возглавляемом одним епископом. Это и есть *поместный принцип*, догматические основания которого мы уже неоднократно излагали[2]. Откуда видно, что этот поместный принцип мы развиваем до «вселенских масштабов»? Ведь вся наша цель в том и состояла, чтобы показать, как этот поместный принцип позволяет «*каждой Церкви... в любом месте быть живым воплощением целостной сущности Церкви... или, лучше сказать, самой кафолической Церковью, пребывающей в этом месте*»[3]. Но самое удивительное состоит в том, что, обвиняя нас в развитии поместного начала до вселенских масштабов, в чем мы решительно неповинны, сам о. Софроний как раз *развивает* поместный принцип до масштабов автокефалии, и это уравнение поместного с автокефальным и есть корень всех ошибок и противоречий в его статье. Когда «принцип автокефальности» о. Софроний толкует как «утверждение того, что полнота церковной жизни свойственна всякому месту, где есть христианская община, обладающая полнотой священства и являющаяся носительницей неповрежденных догматического учения и предания Вселенской Православной Церкви» (с. 30), когда он дальше пишет, что «принцип автокефальности поместных Церквей нам говорит о равнодостоинстве их по образу равнодостоинства Божественных Лиц» (с. 31), он, очевидно, не видит, что то, что он защищает, есть на деле *поместный* принцип, как таковой совершенно не связанный с принципом автокефальности. Показать это нетрудно. Так, например, Тульская епархия не есть автокефальная Церковь, но она имеет полноту церковной жизни и в лице своего епископа «равнодостойна» со всеми Церквами единой Православной Церкви. Ибо где есть это единство епископа, клира и народа, составляющих одно Тело и напоенных одним Духом, там — вся полнота церковных даров. Автокефалия же тут ни при чем. Важно то, что

---

[2] Помимо указанной брошюры см. также статьи: «Церковь, эмиграция, национальность» (Церковный вестник, №10, 1948) и «Спор о церкви» (Там же. 1950. №2(23)).

[3] *Шмеман А.* Церковь и церковное устройство. Париж, 1949. С. 8.

тульская Церковь есть воплощение в этом месте Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. В своем епископе она органически связана со всеми Церквами, имеющими то же апостольское преемство, те же Таинства, то же Предание и ту же веру. Эта кафоличность Церкви, то есть целостность и полнота в каждой местной Церкви, так что *каждая из них и все они вместе есть не что иное, как Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь*, и определяет собой поместный принцип устроения Церкви и в свою очередь воплощается в нем. Понятие же «автокефальности» принадлежит другой плоскости: не «онтологии» Церкви, а ее историческому «строю». В этом порядке та же самая тульская Церковь могла бы быть во втором веке автокефальной Церковью, в четвертом веке ее епископ мог бы быть «суффраганом»[4] небольшой автокефальной области или митрополии, в девятнадцатом веке она была епархией Русской Автокефальной Церкви и, наконец, в двадцать первом она одинаково может снова стать автокефальной Церковью или же епархией одного всемирного патриархата с центром в Риме, Константинополе, Москве или еще где-нибудь. И все эти перемены ее статуса в строе Вселенской Церкви ничего не переменят в ее онтологической полноте как Церкви Божией, целостно, кафолически пребывающей в этом месте. Ибо основная и притом догматическая ошибка о. Софрония состоит в том, что «равнодостоинство Церквей по образу равнодостоинства Божественных Лиц» он относит не к настоящей местной Церкви в строгом значении этого слова, то есть к единству епископа, клира и народа, а к «автокефалии», то есть к определенному союзу местных Церквей[5]. Действительно, мы употребляем выражение «поместная Церковь» в применении к автокефальной Церкви, но ведь о. Софроний раскрывает нам связь троического единства с экклезиологией, и тогда от него можно требовать абсолютной точности и ответственности в употреблении терминов. Но очевидно, что в тринитарном контексте образом ипостаси может быть только «епископская епархия» (по странному выражению о. Софрония), то есть «епископ в Церкви и Церковь во епископе», а никак не союз Церквей, составляющий автокефальную Церковь. Именно в этом онтологическом плане все епископы и возглавляемые каждым из них местные Церкви абсолютно равнодостойны «по образу равнодостоинства Божественных Лиц», ибо каждая из них в своем епископе имеет всю полноту апостольских даров. С другой же стороны, в плане междуцерковного канонического строя Вселенской Церкви, к которому относится понятие «автокефальности», эти епископы как раз *не равнодостойны*: Тульский епископ не равнодостоин с Патриархом Московским, ибо один есть «суффраган», а другой «примас». Патриарх же Московский *как* патриарх (а не как епископ) не равнодостоин с Патриархом Александрийским, ибо в церковном строе и чине один занимает пятый престол, а другой — второй. И уж если что-нибудь в православном сознании можно уподобить папизму, так это именно перенесение принципа

---

[4] Suffragan (*англ.*) — викарный епископ. — *Прим. сост.*

[5] Исторически «автокефалия» означает не что иное, как право данной церковной области, то есть союза Церквей, самой избирать своего первенствующего епископа — митрополита или патриарха, в зависимости от употребляемых титулов.

автокефалии в онтологию церковного устройства и выведение его непосредственно из троичного догмата: если Рим одного епископа выделяет онтологически из всех других и делает сверхепископом, то в указанном понимании автокефалии мы получаем какую-то сверх-Церковь, сливающую составляющие ее местные Церкви и их епископов в одну «коллективную ипостась». И борьба с папизмом требует в первую очередь строгого различения между онтологическим равнодостоинством всех епископов и возглавляемых ими Церквей (каков бы ни был их ранг или место в том или ином поместном союзе Церквей), с одной стороны, и иерархическим строем Вселенской Церкви, с другой. Ибо во Вселенской Церкви местные Церкви имеют разные «достоинства» и определенный ранг. Всякое же смешение этих двух аспектов неизбежно ведет к извращению экклезиологии: либо к папизму римскому, либо же к превращению епархиальных архиереев в простых «представителей» Патриарха, то есть фактически к папизму локальному.

Все это нам кажется до такой степени самоочевидным, что просто совестно ломиться в открытую дверь, но что же делать, если эти самоочевидные истины почему-то вдруг перестали быть самоочевидными и православными, а превратились в «неопапизм», — и это нам доказывается на основании триадологии и цитат из Хомякова!

К чему же мы в действительности зовем? Исходя из догматической необходимости поместного единства Церкви всегда и всюду и из явного нарушения этого поместного принципа в местах православного рассеяния, мы спрашиваем — себя в первую очередь: соответствует ли это дробление православному учению о Церкви? Правильно ли и хорошо ли, чтобы в Париже, Нью-Йорке, Сиднее и т. д. было столько же параллельных экзархов и экзархатов, сколько существует автокефалий? О. Софроний как будто соглашается с нами, что это нехорошо, ибо нашу защиту принципа поместного единоначалия он признает «совершенно правильной» (с. 23). Но тут же, не замечая, по-видимому, противоречия, в которое он впадает, он обвиняет нас в том (и это для него один из признаков нашего «папизма»), что мы отрицаем за каждой автокефальной Церковью право юрисдикции над своей диаспорой (с. 21). Но ведь очевидно, что возможно только одно из двух: либо каждая «равноправная автокефалия» имеет право создавать свои экзархаты и епархии во всем мире, и это означает, что в каждом месте их может быть столько, сколько «диаспор» там находится, и, следовательно, *отрицается поместное единоначалие*; либо же все православные, живущие в этом месте, составляют единую Церковь, то есть возглавляются одним епископом, но тогда это несовместимо с «правами равнодостойных автокефалий», как их понимает о. Софроний. Представители Зарубежной Церкви, возглавляемой митрополитом Анастасием, открыто защищают первую из указанных установок, но они хотя бы соглашаются с тем, что она нарушает поместный принцип, и потому отвергают этот последний в качестве *основного и неизменного* принципа церковного устройства[6]. А о. Софроний хочет совместить несовместимое: признавая необходимость единоначалия, то есть церковного единства на одной территории, он одновременно защищает

[6] См. статьи епископа Нафанаила и прот. Г. Граббе в «Церковной жизни» (1950. № 5–6).

право каждой автокефальной Церкви на всемирную юрисдикцию в отношении своей диаспоры. И это противоречие с очевидностью доказывает порочность его исходной установки, то есть провозглашения «автокефальности» основным догматическим принципом православной экклезиологии. На деле такой основой православного устроения Церкви является не автокефалия, а именно поместный принцип — один епископ, возглавляющий в одном месте одну Церковь, своим единством и единственностью являющую и исполняющую единство нового народа Божия, в котором нет ни эллина, ни иудея, но новая тварь во Христе.

2) Только исходя из этого основного тезиса, можно правильно понять и второй тезис, защищаемый нами: *о юрисдикции Вселенского Патриарха в местах православного рассеяния*. Из приведенных догматических предпосылок вытекает практическая, *каноническая* задача: как осуществить это поместное единство? Ибо каноническое Предание и есть норма практического воплощения Церковью своей догматической сущности в жизни и в истории. И вот здесь, упрекая нас в «папизме», о. Софроний и его единомышленники (в этом пункте среди них являются и представители Зарубежного Синода) опять-таки не замечают, что не мы, а они проповедуют нечто совершенно новое. Таким новшеством является отрицание определенной *иерархии* Церквей в общем строе Вселенской Церкви, искони, буквально с первых дней христианства, существовавшей в Церкви. Смешивая, как уже сказано, онтологическое равнодостоинство *всех* (а не только автокефальных) Церквей в лице их епископов с автокефалией, они отрицают очевиднейший факт церковной истории, закрепленный в каноническом Предании: определенную структуру церковного союза, в которой есть первые и вторые, старшие и младшие Церкви, епископы и архиепископы, словом — иерархия, а не демократическое «равенство», причем эта иерархия — нужно ли это повторять? — никоим образом не нарушает кафоличности и полноты каждой местной Церкви, каково бы ни было ее место в этой иерархии. Предание Церкви закрепило факт этой «иерархии чести» (что не означает ее неизменности, ибо она «исторична» по самой своей природе), и отрицание ее во имя неправильно понятого «равнодостоинства» есть подмена подлинной соборности каким-то демократическим суррогатом ее. Папизм начинается тогда, когда это первенство чести вводится в онтологическую структуру Церкви и одна Церковь, один епископ становятся *источником* церковности для всех других Церквей. Но, отрицая неизменно это римское извращение экклезиологии, Православная Церковь всегда знала *первого* епископа в каждой области (митрополита, архиепископа, патриарха), знает *первого* епископа и во Вселенской Церкви. Таковым со времени отпадения Римского епископа является Патриарх Константинопольский. Здесь опять попытки отрицать первенство Вселенского Престола столь очевидно идут вразрез с церковным Преданием, что объяснить их можно только сознательным желанием изменить или нарушить это Предание (ср. статью проф. С.В. Троицкого в «Журнале Московской Патриархии», 1947, №11)[7].

---

[7] Разбор этой статьи и ответа на нее в «Ортодоксии» см.: *Мейендорф И.* Константинополь и Москва // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1949. №16.

И вот, если не затемнять и не извращать ее сразу страшными словами и обвинениями в «неопапизме», наша мысль чрезвычайно проста: нам представляется вполне соответствующим всему духу православного канонического Предания, чтобы в местах православного рассеяния, где не существует местной Православной Церкви, необходимое поместное единство было осуществлено через юрисдикцию Вселенского Патриарха как первого по чести епископа в Православной Церкви. Для доказательства правильности и «православности» этой мысли не требуется ни особой канонической экзегезы, ни исторической казуистики. Даже если не было бы 28-го правила Халкидонского собора (и действительно этот канон можно толковать по-разному, и в данном случае его можно вообще не употреблять) и других прецедентов, просто тот факт, что Вселенский Патриарх есть *первый* епископ, дает все основания, чтобы именно он, а не кто иной, имел попечение о новых церковных образованиях, не достигших еще возраста «автокефалии». Нужно снова и снова подчеркнуть: эта юрисдикция требуется не для возвеличения Вселенского Престола и не для «расширения» его прав и привилегий, а для *поместного единства* церковной жизни диаспоры, разделенной национально, идеологически и т. д. И, с другой стороны, необходимость такой юрисдикции вытекает как раз из того принципа автокефальности, который так дорог о. Софронию. Ибо в древности этот вопрос и не встал бы — каждая епархия была «автокефальной» и поставление ее епископа епископами соседних Церквей не означало «юрисдикции» одних епископов над другими. Но поскольку современная структура Церкви требует, чтобы каждая поместная Церковь, не признанная автокефальной, была связана со Вселенской Церковью «юрисдикцией» над собой автокефального епископа (так, Тульская местная Церковь находится в юрисдикции Русской Автокефальной Церкви, а Коринфская — в юрисдикции Элладской), то естественно, чтобы и Церкви православного рассеяния были в юрисдикции старшей Церкви, обеспечивающей их включенность во Вселенскую Церковь. А так как в силу поместного единства каждая такая Церковь должна включать в себя всех православных, живущих в ее пределах, то и юрисдикция должна быть единой. Какой же из автокефальных Церквей, как не *первой*, естественно обеспечивать эту юрисдикцию и тем самым ограждать поместное единство в местах рассеяния? Повторяем: это не означает *вечности* этой юрисдикции, ибо вполне мыслимо создание в будущем новых автокефальных Церквей, но зато это освобождает церковную жизнь от введения в нее нецерковных — национальных, идеологических и др. — мотивов, которыми обычно оправдывается выбор той или иной «юрисдикции». Спросим: где же тут папизм? Где здесь расширение поместного принципа до «вселенских масштабов»? И что же сам о. Софроний предложит в качестве более церковного и более православного решения наших «юрисдикционных» разделений? Всякое иное решение либо несовместимо с поместным принципом (плюрализм юрисдикций, если признать «право» каждой автокефалии на свою диаспору), либо же вносит в церковную жизнь произвол и субъективизм (так как реальная паства Константинопольской Патриархии, по словам о. Софрония, «не смогла бы составить и одного среднего московского прихода», то пускай, например, Русская Церковь, как самая *большая и сильная*, будет

иметь эту юрисдикцию. О. Софроний этого не предлагает, но такого рода аргументы встречаются иногда при решении современных канонических вопросов[8]). Не церковнее ли, не православнее ли следовать объективным нормам современного строя Православной Церкви, который никем не изменен и остается для нас единственным и обязательным мерилом при решении всех вопросов, возникающих в связи с нашими «юрисдикционными» разделениями?

3) Наконец, третьим нашим тезисом было утверждение, что главной причиной, мешающей осуществлению этого поместного единства в местах рассеяния, является *церковный национализм*, то есть отождествление канонического строя Церкви с принадлежностью к народу, внесение национального начала в самую структуру Церкви, целью которой может быть всегда и только воплощение догматической сущности Церкви как богочеловеческого единства *во Христе*. Исторически этот национализм давно уже вошел в церковное сознание, но особенно болезненно сказался он, когда в новых условиях — именно в условиях рассеяния — требовалось особенное усилие канонического сознания для осуществления подлинно церковного устроения. О. Софронию угодно утверждать, что мы значение «национализма» *преувеличиваем*. Спорить тут бесполезно. Если о. Софроний просто не хочет видеть вопиющих примеров этого обостренного национализма в жизни современных православных Церквей — и русской, и греческой, и других, то он все равно не согласится с нами. Остается только повторять то, что было сказано: да, именно этот извращенный и болезненный национализм, ничего общего не имеющий с подлинно христианским отношением к своему народу, есть настоящая *ересь* в недрах Православной Церкви, действительно угрожающая делу спасения. И, конечно, именно с национализмом связано это столь болезненное переживание «автокефалии» и перенесение на нее категорий международного права, как мы это видим в равной мере и у сторонников Московской Патриархии, и в книге прот. М. Польского. В этом национализме повинны все мы — и русские, и греки, и все другие. И всем нам нужно каяться в этом попрании самого основного из заветов Христовых, в попрании самой основы Церкви — нового народа Божьего, в котором нет ни эллина, ни иудея, в котором только чада Божии, собранные воедино.

Одно последнее замечание. О. Софроний указывает, что «автокефалии ни исторически, ни духовно не являются следствием чуждых кафолической Церкви филетизма, национализма, этатизма или политики» (с. 31). И через две строчки пишет: «История показывает, что в одном государстве могут сосуществовать несколько автокефальных Церквей». Действительно, в современной России существует две автокефальные Церкви — Русская и Грузинская. Но все-таки неужели о. Софроний не замечает, что эти *две* автокефалии существуют только благодаря *национальному началу*? Если в современной России действует, следовательно, *национальный* принцип автокефалии, то в России императорской, уничтожившей

[8] Здесь можно напомнить рассуждения, имевшие место в Русском Священном Синоде в 1915–1916 гг.: «В случае занятия нами Константинополя вызывать ли Вселенского Патриарха на заседания Синода в Петербург или посылать ему указы?»

автокефалию Грузинской Церкви и включившей ее в Русскую, действовал принцип *государственный*. Что же значат слова о. Софрония о том, что *автокефалии ни исторически, ни духовно не являются следствием этатизма или национализма*, когда оба примера, приведенные им в подтверждение своей мысли, доказывают обратное? Историческая же правда заключается в том, и мы указывали на это, что первоначальный смысл автокефалии как определенной формы воплощения все того же поместного принципа, как регулирующей формы связи между Церквами постепенно — под влиянием именно *национализма* — был затемнен и извращен. Автокефалия стала переживаться как, прежде всего, государственная или национальная Церковь. А это в свою очередь привело к тому, что отношения между автокефальными Церквами стали мыслиться «по аналогии с международным правом» (С.В. Троицкий). Можно было бы привести множество примеров этому из истории Православия в последние десятилетия. Итак, спросим: мы ли «преувеличиваем» или о. Софроний — наперекор историческим фактам и очевидности — «преуменьшает» то, что по совести нужно признать одной из самых страшных болезней современного церковного сознания?

Все сказанное касалось обвинений, возводимых о. Софронием против нас как «русских адептов» константинопольского «неопапизма». Недостаток места не позволяет нам ответить на давно уже распространяемые обвинения против самой Вселенской Патриархии. На эти обвинения мы постараемся ответить в следующий раз.

«ЕДИНСТВО», «РАЗДЕЛЕНИЕ», «ОБЪЕДИНЕНИЕ» В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ*

1

«Богословие раскола» — таково несколько странное название новой отрасли богословия, появившейся в результате современных поисков христианского единства. Причины ее появления на свет таятся в том понимании природы Церкви, которое принято называть «кафолическим» и которое можно определить как «горизонтальное» в противоположность «вертикальному», или «протестантскому», пониманию. Это «кафолическое» понимание Церкви неизбежно приводит нас к следующему парадоксу: любые поиски объединения предполагают предварительную договоренность о том, что такое единство. С другой же стороны, «кафолическое» понимание единства исключает саму возможность реального разделения, ибо если, с одной стороны, этот кафолический взгляд заставляет нас утверждать органическое единство Церкви или, точнее, Церковь как органическое единство, а с другой — это же самое органическое единство выражается во внешней структуре Церкви и в ее исторической непрерывности, то разделение как таковое явно противоречит данному пониманию, потому что в его свете такое разделение будет означать разделение Самого Христа. «Богословие раскола» иногда представляют как попытку найти выход из этого специфического «кафолического» тупика и примирить богословскую невозможность разделения Церкви с исторической реальностью.

Нужно сразу признать, что современные православные богословы далеки от единодушия в этом вопросе и что высказанные ими в последние годы мнения о смысле наших разделений нередко противоречат друг другу. Эти мнения колеблются от полного отвержения существования неких *vestigia Ecclesiae*[1] за пределами Православной Церкви, не признающего даже действенности Таинств Католической Церкви, до некоторого оправдания разделений христианского мира, основывающегося на халкидонском учении. Разнообразие этих мнений, полагаю, обусловлено тем фактом, что православная экклезиология все еще разработана очень слабо. Неопределенность православной позиции по этому вопросу — серьезный недостаток, ибо те, кто пытается изучить стоящую сегодня перед нами проблему, не могут опираться на четко сформулированное православное богословское мнение. По этой причине я могу позволить себе лишь краткое обсужде-

---

* Доклад на ежегодной конференции Содружества св. Албания и св. Сергия в Абингдоне (Англия) в августе 1950 г. Опубликован в: Theologia. Vol. XXII, 1951. Athens. Перевод Е.Ю. Дорман.

[1] Vestigia Ecclesiae (*лат.*) — «следы (признаки) Церкви». — *Прим. перев.*

ние темы, для исчерпывающего исследования которой потребовалась бы большая книга. Таким образом, мой доклад — не более чем скромная попытка предложить вашему вниманию несколько вопросов для размышления. Не ответов, а именно вопросов, адресованных обдуманному мнению богословов.

2

Вопрос единства Церкви уже обсуждался на этой конференции с самых разных точек зрения, поэтому я ограничусь одним аспектом проблемы, который, как мне кажется, имеет первостепенное значение. Это — *различие* между православным и римско-католическим методами интерпретации *органического* единства Церкви. Я говорю именно о римском католицизме, так как считаю, что одна из главных задач православной экклезиологии — освободиться от определенных римских влияний. Эти влияния можно разглядеть в самом нашем понимании *органического единства* Церкви. Такое влияние особенно вредно потому, что его истинная природа скрыта от многих православных богословов многовековым сопротивлением Православия Папскому Престолу, которое слишком часто заменяло собой необходимое конструктивное обсуждение наших «экклезиологических отличий». На первый взгляд может показаться, что единственный абсолютно неприемлемый для Православия аспект римского учения о Церкви — это догмат о папской власти, принятый на Ватиканском соборе, догмат, в котором видят еретическое прибавление к учению, которое во всем остальном является вполне православным. Однако я уверен: очень важно понять, что догмат о первенстве папы и само существование папства — лишь логическое следствие определенной идеи об «органическом единстве» Церкви. В упрощенной форме эта идея может быть выражена следующим образом: в римском богословии это органическое единство, Церковь как организм, — в первую очередь Вселенская Церковь, то есть совокупность видимой Церкви на земле, которая в единстве своей организации и своей универсальной структуры являет и продолжает Мистическое Тело Христово. «Один Бог, один Христос, одно крещение, одна Церковь как организация и общество», — говорит Конгар[2], и это означает для него понимание Церкви в терминах «частей» и «целого». Все римское богословие ищет определения Церкви, в которой, согласно тому же Конгару, «разные части составляли бы поистине единое целое, оставаясь при этом частями....»[3]. Универсальный организм Церкви как целое онтологически *предшествует* различным ее частям и только *в* и *через* «целое» «части» соединяются с Церковью. Мне кажется, что именно такое понимание единства Церкви как одного видимого, вселенского организма обусловливает и единую главу — одного вселенского епископа, в котором это единство является и исполняется. Следовательно, Церковь как универсальный организм, как «целое» — это Церковь Римс-

[2] *M.-J. Congar.* Chretiens Desunis. Principes d'un «oecumenisme» catholique. Paris, 1937. P. 109. [Конгар Ив (1904–1995), французский католический теолог, представитель «новой теологии» (Nouvelle théologie). В 1925 г. вступил в орден доминиканцев, приняв имя Мари-Жозеф. На II Ватиканском соборе один из ведущих французских теологических экспертов. — *Прим. перев.*]

[3] Ibid. P. 241.

кая, «*Ecclesia Sancta, Catholica et Romana*»[4], как читаем мы в энциклике *Mystici Corporis*, «через которую мы становимся членами Тела Христова».

Существенная разница между Православием и римским Католицизмом в этом пункте, как я попытаюсь показать, — вопрос первостепенной важности и имеет прямое отношение к проблеме объединения. Православный взгляд можно выразить следующим образом: категорию органического единства можно строго применить только к *местной Церкви*. Хочу подчеркнуть, что под «местной Церковью» я имею в виду не одно из тех экклезиологических образований, совпадающих с границами наций или государств, которые мы называем Автокефальными Церквами (каковы, например, Греческая Церковь или Русская Церковь), но одну общину, во главе которой стоит свой епископ и которая в единстве с ним обладает всей полнотой церковной жизни и церковных даров. Только такая местная Церковь может быть названа на экклезиологическом языке «организмом», и такая местная Церковь как «организм» — не «часть» и не «член» большего вселенского организма, а *сама Церковь*. Я понимаю, что, утверждая это, могу подвергнуться критике со стороны многих православных богословов, склонных понимать Церковь в понятиях «вселенского организма», принятых в Риме. Тем не менее я убежден, что высказываемый мною сейчас взгляд непосредственно и логически вытекает из православного понимания *кафоличности* Церкви. «Кафоличность» была темой предыдущей конференции Братства, и я не буду подробно повторять то, что тогда говорилось, а только напомню, что, с православной точки зрения, «кафоличность» — это не «вселенскость» Церкви, но в первую очередь ее *целостность*, целостность ее жизни всегда и везде. Из этого определения следует, что такие категории, как «части» и «целое», к Церкви неприложимы, потому что Церковь кафолична настолько, насколько «часть» ее не только пребывает в согласии с целым, соответствует и подчиняется целому, но и тождественна с ним и воплощает его. Другими словами, часть — это целое. Церковь кафолична во времени и пространстве. Во времени — потому что она не только связана с апостолами «горизонтально», но и есть в реальности та же Церковь, та же апостольская община, собранная вместе, *epi to auto*[5] (Деян. 2: 45, 47). Она кафолична в пространстве, потому что каждая местная Церковь в единстве епископа и народа получает полноту благодатных даров, узнает всю Истину и обладает нераздельным Христом, а где Христос, там и Церковь. *Totus Christus*[6] и потому *tota Ecclesia*[7]. Апостольское преемство, основание кафоличности Церкви во времени, в то же время определяет и ее кафоличность в пространстве, то есть каждая

---

[4] «Церковь Святая, Кафолическая и Римская» (*лат.*). — *Прим. перев.*

[5] См.: *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 16–17: «...трудно переводимое греческое выражение *эпи то авто*, означающее "на то же самое" и чаще всего переводимое на русский язык как "в одно место". В христианской литературе это выражение впервые встречается в Деяниях апостолов (2:1, 44, 47 и др.), где оно относится к собранию верующих как к Церкви... В некоторых рукописях текста Деян.2:47 вместо *эпи то авто* употреблено выражение *эпи ти экклесиа*, означающее "к Церкви": *Господь же ежедневно прибавлял спасаемых к Церкви*. Очевидно, что автор Деяний пользуется этим выражением как техническим термином, обозначающим "Церковь"». — *Прим. перев.*

[6] Весь Христос (*лат.*). — *Прим. перев.*

[7] вся Церковь (*лат.*). — *Прим. перев.*

местная Церковь обладает не частью апостольских даров, а их полнотой. То, что можно назвать «горизонтальной структурой» Церкви, — необходимое условие ее кафоличности. Кафоличность ее — это полнота Церкви, всегда и везде, полнота, данная ей во Христе, которая и есть в конечном счете полнота Самого Христа: *totus Christus, Caput et Corpus*[8].

Единство Церкви не может быть отделено от ее кафоличности, подчинено какому-либо иному закону, кроме закона кафоличности, в смысле которого сущность Церкви — это «продолжение и "исполнение" (полнота) святого Боговоплощения, или скорее воплощенной жизни Сына, "со всем тем, что ради нас случилось: Крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение, одесную Отца сидение" (Литургия св. Иоанна Златоуста. Молитва при освящении Даров)[9]». Другими словами, природа единства Церкви в первую очередь сакраментальна, ибо именно в Таинствах вечно исполняется полнота Христа и мы участвуем в ней, вечно *запечатлевая* в этом *communio in sacris*[10] наше органическое единство друг с другом в Теле Христовом и представляя все вместе одного Христа. Но именно сама сакраментальная природа единства Церкви предполагает использование «естественных», «органических» категорий по отношению к местной Церкви. Местная Церковь и есть тот сакраментальный организм, который в лице своего епископа обладает полнотой Христа, полнотой единства, святости, кафоличности и апостоличности, теми самыми *notae Ecclesiae* — признаками органического единства Церкви со Христом: *Caput et Corpus* (Глава и Тело). Епископ не может быть епископом части Церкви, ибо его единство с его собственной Церковью — это не только образ единства Христа с Церковью, единства народа Божьего, но и истинный дар целостности, вечно «актуализируемый» в Таинствах.

Роковой изъян римско-католической экклезиологии, с такой точки зрения, — в том, что этот органичный характер местной Церкви как основы единства оказался перенесенным на Церковь Вселенскую, ставшую на деле одной *огромной местной Церковью*, требующей, следственно и естественно, одного епископа как центра и источника полноты Церкви. Если Церковь — вселенский организм, то во главе ее должен стоять *один* вселенский епископ, ибо местная Церковь имеет целостность в своем епископе. В своем комментарии на энциклику *Mystici Corporis* о. Климент Лялин[11] делает очень важное замечание, доводя учение об органическом единстве Вселенской Церкви до его логической крайности. Комментируя ту часть энциклики, где говорится о месте Евхаристии в единстве Церкви, о. Климент замечает: «Можно прибавить, что образ Мистического Тела истинно реализуется тогда, когда первосвященник Христа на земле сам приносит священную жертву»[12]. Это наидосто-

---

[8] весь Христос, Глава и Тело (*лат.*). — *Прим. перев.*

[9] *Florovsky G.* L'Eglise: sa nature et sa tache. In: L'Eglise universelle dans le Dessein le Dieu. Vol. I. 1949. P. 70. (По-русски: *Флоровский Г.* Церковь: ее природа и задача // *Флоровский Г.* Христианство и цивилизация. Спб., 2005. С. 574–575. — *Прим. перев.*)

[10] общении в Таинствах (*лат.*). — *Прим. перев.*

[11] Климент Лялин (1901–1958), бенедиктинский иеромонах русского происхождения, насельник Крестовоздвиженского монастыря в Шеветони, богослов, редактировал журнал «Irenikon». — *Прим. перев.*

[12] *Dom Clement Lialine.* Une Etape en Ecclesiologie // Irenikon 1959, tirage a part.

вернейшим способом доказывает тот факт, что здесь все богословие о местной Церкви и ее связи с епископом, как оно представлено, например, в письмах св. Игнатия Антиохийского, оказалось перенесенным на функцию епископа Церкви Вселенской. Но в православном понимании это перенесение означает, что универсализм занял место кафоличности Церкви, ее эсхатологической полноты, которая и позволяет нам всегда и везде «в мире сем» «актуализировать» всего Христа и нести людям всю Церковь, во всей ее полноте и спасительной силе; позволяет «двум или трем, собранным во имя Христово», быть свидетелями всей реальности Боговоплощения. Я твердо убежден, что православное богословие в том случае, если оно примет эти категории «вселенского организма», неизбежно приведет нас в Рим. Поистине невозможно продолжать настаивать, как это часто делают православные, на том, что хотя Церковь — это вселенский организм, однако у нее нет видимого главы, ибо ее невидимый Глава — Сам Христос. Это утверждение обусловлено непониманием самой связи между «видимым» и «невидимым» в Церкви. Если Церковь кафолична, тогда ее невидимая сущность истинно присутствует и воплощается в ее *видимой* природе и *видимой* структуре, и мы говорим вовсе не о символах, ибо видимая Церковь поистине *есть* Тело Христово.

Но что же тогда имеем мы в виду под единством Церквей и какова природа видимого единства всей Церкви во всем мире? Понятно, что если римское учение о «частях» и «целом» неприложимо к этому единству, то его, это единство, следует онтологически определить в понятиях *тождества*. Отсюда следует, что единство Церквей так же реально, как органическое единство местной Церкви, которое есть поистине единство Церкви, а не просто единство Церквей. Дело не в том, что все местные Церкви *вместе составляют* единый организм, но в том, что каждая Церковь, как Церковь, как сакраментальное единство, — это *та же самая* Церковь, явленная в определенном месте. Это тождество основывается на тождестве сакраментальной структуры каждой Церкви: на апостольском преемстве, епископате и Таинствах. И так мы вновь возвращаемся к тому же органическому единству Церкви, но к такому, где Церкви *не дополняют друг друга*, не суть «части» или «члены», но *каждая из них и все они вместе* — не что иное, как Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь.

3

Это, однако, лишь один аспект единства Церкви, аспект, который можно назвать онтологическим. Церковь — это не только нечто, *данное* людям Богом во Христе, но она также подразумевает принятие этого дара людьми, их ответ на Божий зов и их избрание. *То, что дано*, — это полнота, всегда тождественная себе самой, эсхатологическая полнота Церкви и Сам Христос, однако невозможно «абстрагировать» эту полноту от ее воплощения и явления в истории. В этом смысле католическая экклезиология — это по сути *богословие истории Церкви*. И я имею в виду именно *богословие* истории Церкви, а не *философию* истории. Философия истории стремится выявить смысл исторического процесса, его телеологию — и в этом смысле единственным подлинным предметом

философии истории является Священная история Ветхого Завета, история спасения, неуклонно движущаяся к собственному исполнению — к Воплощению Сына Божия. И эта история исполнилась. «...но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего...» (Гал. 4:4). В Нем дарованы людям полнота Божества и полнота спасения. История спасения исполнилась, и «время Церкви» эсхатологично, «последнее время». С точки зрения Священной истории у Церкви *истории нет*, она уже *in statu patriae* (дома) и всегда «актуализирует» полноту спасения, совершенную Христом раз и навсегда.

Утверждение, что у Церкви есть история, означает, что эта полнота спасения не только *дана* людям, но и что они ее *приняли*, что человеческая природа, восстановленная и возрожденная Боговоплощением, стала способной принять и «усвоить» спасение, что историческая реальность, этот наш мир, может по-настоящему принять Христа, а наша человеческая природа стать Ему созвучной. Бог сделался человеком, Божественное Слово стало словом человеческих писаний, и так же, как невозможно «развоплотить» Христа или отделить Слово Божие от слова человеческого, так невозможно и отделить эсхатологическую полноту Церкви от ее исторического и человеческого бытия. Богословие истории Церкви предполагает, что в истории, в изменчивом и ограниченном мире возможно адекватно выразить и принять Божественную Истину, данную во Христе. Так, с чисто исторической точки зрения история Церкви, как и любая другая история, случайна и зависит от обстоятельств. К примеру, структура ранней Церкви создавалась в прямой зависимости от мира, в котором она возникла, а догматические формулировки Вселенских соборов, само учение Церкви и развитие ее организации обусловлены чисто историческими факторами. Но природа Церкви такова, что все, что в ней Божественно, абсолютно и «эсхатологично», может быть выражено в этих «исторических» формах, а то, что исторично, может быть преображено и согласовано с Истиной. Более того, это и есть задача Церкви. Каждый из нас, принявший в Крещении полноту спасительных даров, стал участником смерти и Воскресения Господа нашего Иисуса Христа, вошел в новую жизнь и призван возрастать в ней, — и к тому же призвана и Церковь «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13).

Это представление об органическом единстве эсхатологии и истории в Церкви дает ключ к истинному пониманию *церковного Предания*. С одной стороны, Православная Церковь отвергает теорию «развития догмата», рассматриваемую как своего рода количественное увеличение Истины: полнота Истины дана Церкви с самого начала и даруется Церкви всегда и везде. «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est»[13]. Не Истина «увеличивается», а мы возрастаем в Ней. Но, с другой стороны, это возрастание — не просто череда исторических и отно-

[13] «То, во что верят всегда, повсюду и все» (*лат.*). Эти слова принадлежат преп. Викентию Лиринскому (Vincentius Lirinensis), христианскому церковному писателю V века, настоятелю Лиринского монастыря в Галлии, который таким образом сформулировал критерий истинности церковного Предания в своем сочинении «Первое предостережение, или трактат в защиту древней и вселенской кафолической веры против всех безбожных еретических новшеств». — *Прим. перев.*

сительных «осмыслений» одной и той же Истины, но реальный и «адекватный» ответ на Божий зов, плод Боговоплощения и Святого Духа, и таким образом оно становится неотъемлемой частью жизни Церкви и как таковое передается «из рода в род» в Предании. Это не простое «разъяснение» некоего основного «ядра» Предания, внешнее по отношению к нему и имеющее лишь «историческую» ценность, — это само Предание, сама Истина, явленная и выраженная. Понятое нами в таком смысле Предание охватывает и Священное Писание, образующее его основу и содержание, и догматические утверждения, и святость святых, и почитание Матери Божией, и все учение и всю жизнь Церкви.

Таким образом, истинный признак и условие единства всех Церквей, то есть всей Кафолической Церкви, — это *единство Предания*, которое и есть то «адекватное» выявление эсхатологической полноты Церкви, позволяющее нам понимать и являть наше единство, не только верить в него, но и «обладать» им. Это — единство в Истине, в реальной и объективной Истине, а не просто в бледном относительном «историческом» ее выражении. Могут возразить, что это — человеческие слова, человеческие идеи и человеческие истины. Но нам следует помнить, что слово «человеческий» с того дня, когда Бог стал и остался человеком, приобрело два различных значения: оно может указывать не только на совокупность человеческой слабости, греховности и отпадения от Бога, но и на обоженную и прославленную человечность Христа: «И вы — тело Христово» (1 Кор. 12:27); «А мы имеем ум Христов» (1 Кор. 2:16); «...и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2:20). Эти слова, произнесенные человеком, может сказать о себе Церковь... И по этой причине ее Предание, ее вера и ее Истина, полученные в Духе Святом и Им засвидетельствованные, — подлинное выражение ее единства. Наше единство во Христе может быть явлено нами не иначе, как в этом «единстве веры и любви», и именно так определяет Церковь св. Игнатий Антиохийский. Эсхатологическое единство Церкви, ее тождество во времени и пространстве выражается в истинном *историческом и видимом* единстве веры, а критерий этой веры — повторим — *историческое Предание* Церкви. Арианство, монофизитство, несторианство были восточными ересями IV и V веков, но догматы, сформулированные Церковью в ответ на вызов этих ересей, — не только восточные догматы IV и V веков. Они — подлинная *кафолическая Истина*, слова Духа Святого в Церкви, и эта Истина не может быть относительной. Войти в Церковь, жить в Церкви означает не просто достичь индивидуального и эсхатологического союза с Христом, но подразумевает необходимость вхождения и пребывания в исторической Церкви, имеющей свой собственный язык, свою историческую форму, подразумевает принятие этой истории как истории собственной. И этот акт требует постоянного возрастания, «расширения» своей личности, веры и языка до масштаба полной кафоличности.

Короче говоря, единство Церкви выражается и реализуется в единстве веры, проявляется в полном *кафолическом согласии* всех Церквей; в этом согласии каждая Церковь *познает* другие Церкви, как себя, и в этих других познает единую Кафолическую Церковь. Это кафолическое единство выражается в общении в Таинствах, в нем Таинства другой Церкви признаются Таинствами своей соб-

ственной Церкви и, наконец, Таинствами Церкви Вселенской. Церковь — это не вселенский организм, однако ее вера всегда универсальна, это вера апостолов, отцов и учителей Церкви, это видимое единство, единство Кафолической Церкви на всей земле[14].

4

Мне кажется, можно уже сделать несколько заключений по поводу отношения Православной Церкви к факту разделения Церквей и смысла, который она придает идее «объединения».

Следует сразу отметить, что отношение большинства современных богословов к разделению Церквей сильно отличается от отношения Восточной Церкви к этому факту во времена Вселенских соборов и в Византии. Можно сказать, что современные богословы в первую очередь стремятся выявить смысл разделения Церквей и хотят, как ни парадоксально это звучит, определить то, что можно назвать *богословским статусом разделения*. Сегодня ставят вопросы о том, как возможно такое разделение, что происходит с Таинствами в Церкви или общине, отделенной от того, что считается истинной Церковью, насколько «законны», действительны совершаемые такими общинами сакраментальные действия. Мне кажется, что все эти вопросы, на которые стремится ответить «богословие раскола», в основе своей связаны с римским пониманием Церкви как универсального организма и могут возникать лишь на почве римских предположений. Богословие раскола — это продукт желания богословов найти для Церкви место там, где, согласно их собственным предположениям, для нее места быть не должно. Но с православной точки зрения на эти вопросы ответов просто не существует, потому что вся проблема неверно определена и неверно сформулирована. На это указывает и тот факт, что ни ранняя Церковь, ни Церковь эпохи Вселенских соборов никогда не задавалась подобными вопросами. Их появление в современном православном богословии объясняется римским и вообще западным влиянием.

Для Византийской Церкви разделение Церквей означало отпадение одной или нескольких местных Церквей от кафолического согласия и, как следствие, от *истинной веры*, выраженной в этом согласии и посредством него, нарушение Предания и Истины, а вовсе не отделение от вселенского организма, не разрыв с Восточной Церковью, в каком-то смысле слова считавшейся *источником Церкви*. Поскольку же Церковь являет и познает свое онтологическое тождество именно в согласии с Преданием, в этой богодарованной Истине, а союз веры — залог

[14] Конечно же, я не отвергаю видимое устройство Вселенской Церкви, объединение местных Церквей в провинции, митрополичьи округа и патриархаты, первенство определенных епископских кафедр — короче говоря, всю ту экклезиологическую структуру, которая определена церковными канонами. Я только утверждаю, что эта организация — не организм, как это понимает Римская Церковь, а *историческое* явление по своей природе — изменяющееся в соответствии с историческим процессом. Эта организация меняется таким образом, чтобы всегда выражать кафолическое согласие всей Церкви и ее истинную тождественность в каждой местной Церкви. См. мою короткую статью: «Вселенский Патриарх и Православная Церковь» // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1951. № 1(28). [См. наст. сборник.]

и условие этого тождества, то разрушение кафолического единства прерывает общение в Таинствах. Для Римской Церкви разделение Церквей и означает именно прекращение общения с Римом, так как Рим — это *источник* Церкви и потому источник ее видимого единства. Термин *Romana* (Римская) и есть один из *notae Ecclesiae*, которые включают в себя признаки апостоличности, единства и кафоличности. Но для Восточной Церкви такая nota ecclesiae, без которой она не может признать ни апостоличности, ни единства, ни кафоличности, — не «Восток», а «Православие», полнота Предания и подлинное единство в вере. Это означает, что когда одна или несколько местных Церквей отпадают от кафолического согласия, Православная Церковь не может ставить вопрос об их «законности» в качестве Церквей, потому что вне полноты Предания, вне явленной истины, которая и есть Православие, мы не можем «познавать» и «признавать» эту «законность». Предание, в этом смысле, — это то, что позволяет нам понять и принять то, что Бог сделал для нас, подлинно принять Таинство нашего спасения, и потому вне этого Предания мы просто *ничего не знаем* о «законности» или «незаконности».

Приведу пример. Покойный патриарх Московский Сергий и несколько других православных богословов выразили мнение, что вопрос о «законности» англиканских Таинств не может быть решен Православной Церковью вне общего соглашения по догматическим вопросам. Они имели в виду именно это: для нас вопрос «законности» неотделим от вопроса о правильном понимании, правильном «толковании», поскольку это «толкование» означает признание «законности» Спасения, осуществленного раз и навсегда. И такое истинное толкование и есть Предание Церкви, выраженное в кафолическом единстве.

Этим объясняется и тот факт (о котором я уже говорил), что Византийская Церковь в спорах с Западной Церковью неизменно формулировала проблему не в понятиях присоединения к себе Западной Церкви или естественного признания Таинств или церковной организации, но исключительно в области догматической, в которой Западная Церковь «предала» истину и выпала из кафолического единства: Filioque и т.д. И происходило так потому, что только в догматическом согласии, еще точнее — в согласии веры Таинства другой местной Церкви могут быть нами признаны так же, как Таинства нашей Церкви; другими словами, эта Церковь может быть признана *той же самой* Церковью. Догматическое согласие — необходимое условие признания другой Церкви, без него внешнее единство Церкви перестает выражать ее «онтологическое» единство. Отсюда следует, что в то время как Православная Церковь не может иметь никакого «богословия раскола», поскольку нечто негативное нельзя рассматривать позитивно и, следовательно, «оправдывать», она *знает* необходимые условия воссоединения и путь, к нему ведущий. Я не открою ничего нового, говоря, что воссоединение возможно только на пути догматического согласия, и это согласие, в свете всего вышесказанного, предусматривает не только соглашение по определенным вопросам, некий искусственно определенный «догматический минимум», но «интеграцию» «исторической полноты» Предания. Наши разделения с самого начала были следствием разрыва кафолического согласия, экклезиологического провинциализма и ограниченности человеческого опыта Церкви. И призыв Православной Церкви

вернуться к Отцам и Соборам — это призыв вернуться не к Востоку, или к себе самой, а вернуться к той полноте и истинной кафоличности церковного опыта, которую сумели выразить Отцы и Соборы. Наша первая задача — найти тот *язык Церкви*, без которого формулировки и определения могут попасть в Символ веры, но не могут стать подлинным *содержанием* нашей веры.

На практике это означает, что *догматическое* согласие невозможно без определенной меры *доктринального* согласия. Догматическое единство — начало безграничного возрастания в «полноту единства», и в процессе такого возрастания разногласия и споры между различными школами и учениями, всегда существовавшие в христианском мире, — закономерны и даже необходимы. Но позвольте мне подчеркнуть еще раз, что догматическое единство не может быть достигнуто без «интеграции» церковной истории, исторического опыта Церкви. Мы еще раз должны проследить исторический путь Церкви, заново пережить ее историю как *нашу собственную* историю, ее «прошлое» должно «ожить» и перестать быть только прошлым и стать основой и выражением нашего единства в Церкви и тем самым единства самой Церкви. Церковь едина, потому что Церковь *есть* единство. На этой конференции кто-то заметил, что существенная разница между «католиками» и «протестантами» — не в различных подходах к пониманию и изучению Библии, Церкви и т.д., а в том, что, в конечном итоге, мы верим в разных Иисусов Христов, хотя и обладаем одними и теми же Священным Писанием и историческим фактом Спасения. В конечном итоге все церковное Предание не что иное, как ответ на вопрос: кем был, кто есть Иисус из Назарета? И только в *Предании*, в целостном опыте и жизни Церкви мы приобретаем — не часть или аспект Евангелия, не «библейское учение» о том или ином конкретном факте или явлении, но *все Евангелие*, все Таинство Спасения, в нем объявленное и вечно пребывающее в своей полноте в Церкви. По этой причине единство Предания — не условие или следствие единства Церкви, а поистине само *видимое единство Церкви*. Это единство Предания определяет единство внешней структуры Церкви, но лишь в нем единство структуры имеет свое «оправдание», свою реализацию. Таким образом, ни апостольское преемство, ни епископат, ни Таинства сами по себе не могут быть признаны основой единства, ибо эта основа — та вера Церкви, которая выражается в Предании, придающем всей структуре ее истинный смысл и «оправдание».

В заключение скажу, что перед нами лежит трудный и, возможно, долгий путь — путь, ведущий к «интеграции» вселенского и кафолического Предания Церкви. Любая попытка свернуть с этого пути и найти некую форму «эсхатологического» единства за пределами его «адекватного» исторического выражения приведет не к истинному единству, а к искусственному, чисто человеческому единству и к развоплощению Церкви. И лишь в том случае, если мы будем держаться этого пути, слова «воссоединение с Православием» (которые, в сущности, и выражают то, что я хотел сказать в своем докладе) перестанут восприниматься нашими западными братьями как проявление человеческой гордыни и откроются как единственно возможный конец и истинное завершение пути.

ВСЕЛЕНСКИЙ ПАТРИАРХ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ*

1

В Неделю Православия 1950 года Вселенский Патриарх обратился «ко всему священному клиру и христоименитому народу Церкви» с посланием, посвященным месту Вселенского Престола в Православной Церкви. Указав, что праздник восстановления иконопочитания есть праздник всей Церкви, Патриарх пишет: «...по преимуществу же он есть праздник нашей Святой Христовой Великой Церкви, Вселенской Патриархии, которая от своего возникновения и в продолжение всего своего исторического бытия поставлена и пребывает столпом светоносного облака, стальной твердыней Православия, богосотворенной высокой скалой, о которую разбились и были уничтожены все извращавшие и изменявшие веру, переданную апостолами...». Отметив затем заслуги предстоятелей этой Церкви, благодаря которым «история сего честного Престола... сопряжена с историей подлинного православного христианства и святых вселенских соборов», Патриарх продолжает: «...ради сего смиренная в начале и малочадная Церковь св. апостола Андрея Первозванного, сразу возвеличившись, возросла в кафедру вселенскую и центр, на который взирает Богом определенный и очерченный круг Церкви, центр, в котором соединяются и содержатся все по местам и странам существующие и — в том, что касается канонической икономии церковных дел, — самодействующие (*автоэнерги*) и автокефальные Православные Церкви и, в нем согласованные, составляют единое и неделимое тело. Она также взяла на себя заботу и попечение о других сестрах Церквах каждый раз, что необычные обстоятельства требовали доброго и правильного окормления христоименитого народа в них. Вообще же говоря, никак не иначе, как только через нее, то есть через общение (*кинония*) и контакт (*епафи*) с нею, отдельные Православные Церкви (*епимерус ортодокси экклисие*) как бы связаны в тело единой Святой Соборной и Апостольской Православной Церкви, Глава которой не кто иной, но единый веры начальник и совершитель Иисус Христос». И в заключение Патриарх призывает всех воздавать Церкви-Матери «подобающую ей честь... и быть ревностными и точными в исполнении того, что подобает делать в отношении к ней».

Послание это дало новую пищу давно уже распространяющимся — особенно в Москве и некоторых кругах русского рассеяния — обвинениям Константино-

---

* Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1951. № 1(28).

польской Патриархии в *ереси «неопапизма»*[1]. Согласно этим обвинениям, «не только никогда Православная Церковь не знала такого центра, но эта теза разрушает в корне равноправие Церквей по образу Святой Троицы и другую тайну православной экклезиологии, состоящую в том, что центр Церкви есть воскресший Христос, невидимо пребывающий среди апостолов и их преемников. Ни на Рим, ни на Константинополь, ни на Иерусалим, но на Христа устремлены взоры Православных Церквей. Соединены Православные Церкви не каким-нибудь иерархом или местом, а единством учения, союзом любви, единой Чашей и каноническим строем»[2].

Настоящая статья не претендует «защищать» Константинопольскую патриархию от возводимых на нее обвинений. Если мерилом «неопапизма» брать папизм римский, то было бы нетрудно, на основании формального анализа текста Послания, показать, что в нем нет ни одного из основных «признаков» папизма, как они сформулированы Ватиканским собором[3]. В Послании ничего не сказано 1) ни о *богоустановленности* прав и привилегий Вселенского Престола (а напротив, прямо указывается на первоначальное «смирение» и «малочадие» Константинопольской Церкви, возвышение которой во вселенскую кафедру выводится из исторических обстоятельств), 2) ни о *подчинении* его власти других Церквей (говорится только об общении и контакте с ним как условии их вселенского единства), 3) ни, наконец, о *непогрешимости* его предстоятелей.

Но, конечно, не в этой формальной плоскости суть обвинений. На деле в Православной Церкви все сильнее намечается конфликт между двумя не сводимыми одно к другому пониманиями основных принципов устройства Церкви, и прежде всего ее *вселенского устройства*. И здесь Окружное послание патриарха Афинагора есть действительно решительный момент. Он придает всему вопросу общецерковное значение, ставит его во вселенском масштабе. Мы не знаем, какие причины побудили Патриарха обратиться с этим посланием к Церкви. Но, несомненно, содержание его находится в открытом противоречии с той, в последнее время особенно настойчиво высказывавшейся теорией, согласно которой *абсолютная независимость и равноправие автокефалий* есть основоположный принцип устройства Православной Церкви как непосредственно вытекающий из православного догмата о Святой Троице. По этой теории, Церковь не может иметь никакого «центра», ибо это означало бы введение *субординационизма* в структуру Церкви, основой которой может быть только *единосущие* и *равночестность*. Послание же Патриарха утверждает, что

---

[1] См.: *Софроний, иером.* Единство Церкви по образу единства Святой Троицы // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1950. №2–3. С. 8–33. *Ковалевский Е., прот.*. Экклезиологические проблемы (по поводу статей иером. Софрония и свящ. А. Шмемана) // Там же. №4. С. 11–20. Об обвинениях проф. Троицкого в «Журнале Московской Патриархии» см.: *Мейендорф И.Ф.* Константинополь и Москва // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. №16. С. 5–9. Наконец, со стороны Зарубежного Синода см.: *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти. 1948. С. 130 и сл.

[2] *Ковалевский Е., прот.*. Экклезиологические проблемы. С. 14.

[3] Ср.: Constitutio Dogmatica de Ecclesia Christi — 1) De apostolici primatus institutione; 2) de primatus perpetuitate, 3) de primatu Romani pontificis, 4) de Rom. Pontificis infallibili magisterio (Concil. Vatic. Sessio IV).

кроме «центров» автокефальных (чего не отрицают и сторонники только что указанной теории) Православная Церковь знает и центр вселенский, который и есть средоточие вселенского единства и согласия автокефальных Церквей.

Наличие и столкновение этих двух несовместимых канонических теорий указывает на глубокий экклезиологический кризис в недрах Православия, и разрешение его обусловлено в первую очередь уяснением догматического учения о Церкви. Но тут нужно сделать одно предварительное замечание. Сторонники «абсолютного автокефализма» все время утверждают, что единственной основой православного учения о церковном устройстве является триадология, догмат о Святой Троице. Один из них даже требует от меня предварительного и безоговорочного исповедания этой истины, без которого спор бесполезен. Но к этому исповеданию я не могу не добавить, что основой православной экклезиологии является прежде всего Таинство Боговоплощения, ибо Церковь есть Тело Христово и только в воплощении и прославлении Сына Божия «Троицы явление бысть». Церковь есть распространение и исполнение во времени и пространстве совершившегося Богочеловечества Христова, в котором Духом Святым совершается наше усыновление Отцу. «Non solum nos christianos factos esse, sed Christum»[4] (блж. Августин). И если триединое бытие есть *содержание* церковной жизни как вечного откровения о Троичном Единстве, то *формой* Церкви, онтологическим законом ее структуры является Богочеловечество Христово: «Christus totus in capite et in corpore»[5].

И вот, исходя из этой основы, мы и попытаемся уточнить, хотя и неизбежно сведя его к схеме, наше понимание канонического устройства Церкви и места в ней «вселенского центра».

2

Такое уточнение, поскольку речь идет именно о вселенском устройстве Церкви, уместно начать с указания основной разницы в этом пункте между Православием и Католичеством. И католики, и православные в своем учении о Церкви исходят из только что указанного *органического* понимания Церкви как Тела Христова. Но есть глубокая и, с нашей точки зрения, основоположная разница между нашим и римским пониманием того, как это органическое единство воплощается во внешнем устройстве, в иерархической структуре Церкви. В римской экклезиологии Богочеловеческий организм адекватно воплощается только в Церкви вселенской, то есть *во всей совокупности* всемирного церковного общества, которое в единстве своей организации есть воплощение и продолжение мистического Тела Христова. Римское богословие стремится к такому определению Церкви, в котором «les différentes parties aient vraiment dans un ensemble qui soit proprement un tout, un statut de parties qui soient proprement des parties»[6]. Структура Церкви мыслится, следовательно, в категориях «целого» и «частей», и каждая отдельная община или

[4] «Чтобы сделать нас не только христианами, но Христом» (*лат.*). — *Прим. перев.*

[5] «Христос всецел и в Главе, и в Теле» (*лат.*). — *Прим. перев.*

[6] *Congar M.J.* Chretiens Desunis. Paris, 1937, pp. 241 et suiv. [Перевод: «разные части составляли бы поистине единое целое, оставаясь при этом частями».]

Церковь есть только «часть» или «член» вселенского организма и только через принадлежность к нему имеет причастие к Церкви. Догмат же о римском первосвященнике есть, в сущности, вполне закономерное завершение такого понимания органического единства Церкви: оно естественно требует единства возглавления, не «примаса» только или «председателя», но именно одного Вселенского Епископа, в котором это единство находит свое основание и завершение.

В православной же экклезиологии категории «организма» относятся в первую очередь к *Церкви местной*, то есть к общине, объединенной стоящим во главе ее одним епископом и в единстве с ним обладающей всей полнотой церковных даров. Органическое единство Церкви дается ей и «реализуется» в Таинствах. «Таинства составляют Церковь. Только через них христианская община выходит из человеческого измерения и становится Церковью»[7]. Церковь есть организм *сакраментальный*. И в даре Пятидесятницы, целостно и неделимо подаваемом в хиротонии епископу, каждая Церковь имеет всю полноту сакраментальной жизни, сама становится Таинством Богочеловечества Христова. В единстве со своим епископом и в единстве епископа с Церковью каждая Церковь имеет всю полноту Церкви — полноту святости, кафоличности, апостольства, то есть все те notae Ecclesiae, которые и суть признаки органического единства Христа и Церкви: Caput et Corpus[8]. Но это означает как раз, что к Церкви неприменимы категории «целого» и «частей», ибо сущность ее сакраментально-иерархической структуры в том и состоит, что в ней *часть* не только согласна с *целым*, но его в себе целостно воплощает, тождественна с ним, *есть* целое. Местная Церковь как сакраментальный организм, как *данное* людям Богом во Христе есть не часть и не член более обширного местного или вселенского организма, но она и есть сама Церковь. И апостольское преемство епископата есть, прежде всего, основа и гарантия таинственного тождества Церкви — Тела Христова во времени и пространстве. Во времени — потому что Церковь есть всегда мессианская община, собранная «на то же самое» (*επι το αυτο*): возвещать смерть Господню, Воскресение Его исповедовать, дондеже приидет. И в пространстве — потому что в каждой местной Церкви, в единстве епископа и народа, дана вся полнота даров, возвещена вся Истина, таинственно пребывает весь Христос, Который «вчера и сегодня и вовеки тот же». Иерархически-сакраментальная структура Церкви и являет ту полноту Христа, *данную* людям, возрастать в которую им *задано* — «доколе все приидем... в мужа совершеннаго, в меру полнаго возраста Христова» (Еф. 4:13). А потому местная Церковь не может быть «частью» и ее епископ не может быть епископом «части Церкви», ибо единство его со своей Церковью есть и *образ* единства Христа и Церкви, и действенный *дар* этого единства, вечно исполняемый в Таинствах.

Роковой порок римско-католической экклезиологии состоит в том, что этот органический характер местной Церкви как основу церковного единства она перенесла на Церковь вселенскую, сделав ее фактически одной огромной местной

---

[7] *Флоровский Г., прот.* L'Eglise, sa nature et sa tâche (L'Eglise Universelle dans le dessein de Dieu), p. 65.

[8] Глава и Тело (*лат.*). — *Прим. перев.*

Церковью. Как местная Церковь имеет и «реализует» органическое единство в единстве со своим епископом, так и римский вселенский организм должен в своем вселенском епископе иметь источник и средоточие своего органического единства. Происходит как бы расширение римской местной Церкви до вселенских пределов, и не случайно предикат «римская» в энциклике «Mystici Corporis» включается в «признаки» Церкви: «Церковь Святая, Кафолическая и Римская, — читаем мы в ней, — через которую мы становимся членами Тела»[9].

Но для нас это перенесение богословия местной Церкви и ее связи со своим епископом на вселенский организм и вселенского епископа означает замену *кафолической* Церкви *универсализмом* и извращение ее эсхатологической полноты, позволяющей ей всегда и везде целостно «актуализировать» все Таинство Спасения и «двум или трем, собранным во имя Христово», быть свидетелями всей реальности Боговоплощения, Воскресения и Прославления. Это не означает, что православная экклезиология отрицает органическое единство вселенской Церкви. Только для нее (поскольку в сакраментальной и иерархической Церкви, то есть в онтологической сущности ее «устройства», воплощается *данное* людям во Христе) единство Церквей между собою выражается в категориях не «целого» и «частей», а *тождества*. Это значит, что вселенское единство Церкви столь же реально и «органично», как и единство местной Церкви, и что это именно есть *единство Церкви*, а не только единство Церквей. Но сущность его не в том, что все местные Церкви вместе составляют единый организм, а в том, что каждая Церковь — в таинственном тождестве апостольского преемства, структуры и Таинств — есть *та же Церковь*, то же Триединое Бытие, данное людям в этом месте. Таким образом, это есть то же самое органическое единство Церкви, но в нем Церкви не *дополняют* одна другую, не суть «части» или «члены», а каждая из них и все они вместе есть не что иное, как *единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь*.

3

Вот эта *онтология* Церкви как богочеловеческого единства, целостно и неделимо воплощаемого в каждой Церкви, и выражается и ограждается в канонах, регулирующих связь между Церквами. Ибо полнота местной Церкви не только не противоречит ее *связи* с другими Церквами и определенной зависимости от них, но, напротив, постулирует их как необходимое *условие* для своего воплощения. Полнота местной Церкви в том и состоит, что в себе она имеет все то, что имеет каждая Церковь и что имеют они все вместе, и что имеет она это *не от себя*, не как *свою* полноту, но от Бога, как Божий дар во Христе. И, с другой стороны, она имеет эту полноту только *в согласии* со всеми Церквами, то есть именно как ту же самую

[9] Ср. характерное замечание о. Климента Лялина: «On pourrait ajouter que l'image du Corps Mystique se réalise parfaitement quand c'est le Grand Prêtre du Christ sur terre qui célèbre lui-même le Saint-Sacrifice» [«Можно добавить, что образ Мистического Тела истинно реализуется тогда, когда Первосвященник Христа на земле сам приносит Святую Жертву»]. Une étape en écclesiologie // Irenikon, XIX, 1946, 4 trimestre.

полноту и только в ту меру, в какую она не отделяет себя от этого согласия, не делает единого и неделимого Божественного дара *своим, отдельным* — в буквальном смысле слова «еретическим».

А если, как уже сказано выше, полнота местной Церкви «дана» ей в единстве епископа и народа, то с другими Церквами она связана *единством и согласием епископата*.

Episcopatus unus est (св. Киприан Карфагенский). Как множество Церквей не делят Церковь на «части», так и множество епископов не делят между собой апостольского дара, но он целостно передается каждому епископу. Эта передача совершается в епископской хиротонии, в Таинстве ее Сам Господь руками епископов низводит на посвящаемого дар, который имеет каждый из них и все они вместе. В хиротонии епископ, становясь епископом *своей* Церкви, свою Церковь являет как единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, так как поставляется он не своей Церковью и не какой-нибудь другой, а «двумя или тремя» епископами (1-е апостольское правило)[10], своей множественностью и согласием свидетельствующими о единстве и неделимости епископства и в нем самой Церкви. Посвящение епископа «двумя или тремя» означает, что каждая Церковь свою полноту имеет не «из себя», но свыше, оно также не подчиняет одну Церковь другой, не делает одну «источником» другой, но в нем каждой Церкви полностью дается то, что всеми ими «in solidum tenetur»[11].

Но если, таким образом, хиротония епископа другими епископами есть *сакраментальный* источник единства Церкви в полноте каждой Церкви, вечное исполнение Пятидесятницы, то в *согласии епископов* это единство осуществляется и выявляется как единство веры, жизни и любви. Если в своей Церкви епископ есть священник, учитель и пастырь, Богом в ней поставленный свидетель и хранитель кафолического Предания, целостно в ней живущего, то в согласии всех епископов, в их *соборности* все Церкви познают и выражают онтологическое единство этого Предания, ибо «языки в мире различны, но сила Предания едина и тождественна» (св. Ириней Лионский). Собор епископов, как и сам епископат, есть не орган власти *над Церковью*, но и не собрание «представителей» Церквей, а благодатное выражение единства Церкви, ее духоносные уста. Он не говорит не Церкви, а в Церкви, в полноте ее кафолического сознания. Он не «полнее» и не «больше» полноты местной Церкви, но в нем все местные Церкви познают и осуществляют свое онтологическое единство как единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Вот это *единство* епископата (осуществляемое в хиротонии епископа другими епископами) и его *согласие* в вере, жизни и любви и есть основа союза Церквей

---

[10] Ср. 1-е правило I Вселенского собора: «Епископа поставляти наиболее прилично всем тоя области епископам. Аще же сие неудобно... по крайней мере три во едино место да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот...».

[11] См.: *Florovsky, G.* The Sacrament of Pentecost // The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergiuis. 23, 1934, p. 33. [«Episcopatus unus est cuius a singulis *in solidum* pars *tenetur*» (*лат.*). — «Епископат един, от которого каждый в отдельности имеет свою часть» (*Киприан Карфагенский*. О единстве Церкви, 5). — *Прим. перев.*]

или *поместной Церкви*. Это не просто «федерация», где действует закон большинства, но и не «организм», в котором «части» подчинены «целому», но само единство Церкви, воплощенное в своей внешней и исторической «форме». Исторически как способы, так и объем этого группирования Церквей в поместные союзы были очень различны: от союза «провинциального» или «диоцезального» до патриархатов. Но внутренний закон его оставался тем же, и лучше всего он выражен в 34-м апостольском правиле: «Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения... Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе...». В каноне этом раз и навсегда закреплена сущность *первенства* в Церкви как не власти, а именно *средоточия и выражения согласия и единосущия Церкви*. Именно потому, что союз Церквей не есть ни простое *объединение* равноправных (в котором председатель подчинен воле большинства), ни *организм* (где один имеет власть как источник жизни организма), а воплощение неделимого единства Церкви, первый или старший выражает веру всех и вера всех имеет единые уста. Первенство не только не нарушает соборности, но вся его сущность в том и состоит, чтобы *охранять соборность и ее осуществлять в соподчинении всех друг другу в единстве веры, в единстве любви, в единстве жизни.*

4

Но, признавая строй Церкви, в которой епископам каждой области «подобает знать первого в них и признавать как главу, соответствующим православному учению о Церкви, проповедники «абсолютного автокефализма» почему-то отвергают его как ересь и ниспровержение всего Православия в отношении ко вселенскому устройству Церкви. Между тем их собственная триадологическая схема должны была бы как будто привести их к утверждению первенства и среди автокефальных Церквей. Ведь если в автокефальной Церкви (то есть в союзе Церквей, очерченном поставлением своих епископов и единым примасом) первенство старшего не только не означает субординационизма, а, напротив, по словам самого канона, отражает троическое единство, то такое первенство необходимо и в единосущии автокефальных «ипостасей». Но на деле априорное желание во что бы то ни стало отстоять свою теорию «автокефалий» и искусственное сведение всего канонического Предания к триадологии (причем сведение, как мы видим, непоследовательное) приводят сторонников «абсолютного автокефализма» к простому и голословному отрицанию несомненного факта такого вселенского первенства, засвидетельствованного всей историей Православной Церкви и закрепленного в его канонах и жизни. Ибо, наряду с «примасами» областей — митрополитами и патриархами, наряду с поместными «центрами» своего согласия, Церковь всегда знала и имела такого примаса и такой центр и в своем вселенском устройстве. И экклезиологическое заблуждение Рима состоит не в утверждении своего вселенского первенства, никем никогда не отрицавшегося, а в том, что это первенство он действительно смешал с онтологическим «субординационизмом», сде-

лав из римского епископа «principium, radix et origo»[12] единства Церкви и самой Церкви. Но это заблуждение и извращение догмата о Церкви, отделившее Римскую Церковь и с нею весь Запад от кафолического согласия, не должно приводить нас к простому отрицанию самого факта такого первенства, а, напротив, должно заставить нас поглубже вдуматься в православный смысл его. Ибо «боязнь папизма», заставляющая усматривать его в каждом намеке на первенство или на вселенский центр, уже достаточно дорого стоила Православной Церкви.

Историческая же (и каноническая) правда состоит в том, что до того еще, как выкристаллизовались в окончательную форму союзы поместные или автокефальные, Церковь с первых же дней своего существования имела именно *вселенский центр* своего единства и согласия. Таким центром в первые десятилетия была Иерусалимская Церковь, им стала затем Церковь Римская — «председательствующая в любви», по выражению св. Игнатия Антиохийского. Мы не имеем возможности привести здесь всех свидетельств Отцов и Соборов, согласно признающих Рим старшей Церковью и средоточием вселенского согласия Церквей. Отрицать эти свидетельства, их согласие и значение можно только в полемическом задоре. Но так случилось, увы, что если католические историки и богословы неизменно *преувеличивали* смысл и объем этих свидетельств, православные их неизменно *преуменьшали*, сводя их к «случайным» высказываниям, «отдельным» фактам. Православная наука еще ждет именно православной, свободной, не отравленной ни полемикой, ни апологетикой, подлинно церковной оценки места Рима в истории Церкви первого тысячелетия. И если именно там, по существу, взвесить все эти свидетельства, то в них с очевидностью вскрывается сущность этого вселенского первенства: *охранять и выражать* единство Церкви в вере и жизни, охранять и выражать ее *соборность*, не дать местным Церквам уединиться в «провинциализме местных преданий», ослабить кафолические связи, отделиться от единства жизни... В конечном итоге это и значит — быть хранителем полноты жизни каждой Церкви, поскольку эта полнота есть всегда полнота всего кафолического Предания, не «части», а «целого», не «своего», а единого и неделимого.

Но Рим отпал от кафолического согласия. Значит ли это, что Православная Церковь осталась без первого епископа, без центра и средоточия своего вселенского согласия? Столь же очевидное и согласное Предание свидетельствует, что место Рима занял второй Рим, кафедра, которой уже II Вселенский собор присвоил второе место в иерархии чести. «Константинопольская кафедра, — писал в 1923 году митрополит Антоний, — по учению Христовой Церкви, изложенному в постановлениях семи Вселенских соборов... не является одною только из церковных провинций, но мыслится как неизменный элемент полноты Православной Церкви, как инстанция, связанная не только со своим диоцезом, но и со всею Православною Церковью по всей вселенной». Здесь опять-таки отрицать это общепризнанное первенство Константинополя значит отрицать многовековую историю Церкви, включая и историю Русской Церкви, которая, и ставши автоке-

[12] Encycl. S. Off. ad episcopos Angliae, 16 Sept. 1864. (Deuzinger-Bannwart Enchiridion Symbolorum, ed. 10, n. 1686).

фальной, никогда этого первенства не отрицала. Правда, каноны указывают, что источником первенства этой кафедры является положение Константинополя как «города Царя и Сената». А поскольку положение города изменилось, то проф. Троицкий предлагает и Константинопольскому епископу стать епископом Стамбульским и «ликвидировать» свое первенство. Но одно дело — причины возвышения той или иной кафедры, а другое — факт ее первенства. Принцип старшинства не раз менялся в Церкви: от старшинства по хиротонии (в африканских митрополиях) до государственной иерархии городов. С определенного времени таким принципом является древность Церкви, фиксирующая ее место в иерархии Церквей. Падение Империи не уничтожило первенства Константинопольской кафедры, как и «истощание» Востока не отменило старшинства восточных патриархов. И, повторяем, в эпоху даже своего самого высокого «мессианского» взлета Русская Церковь никогда не посягала на это «первородство» Востока и своей Матери-Церкви, некогда просветившей Русь светом Христовым. В памяти Церкви эти связи не пустой звук, и только «не помнящие родства» — подлинного духовного родства — способны забыть их.

Не будем ни отрицать, ни замалчивать и всех печальных явлений в истории Вселенской Патриархии, ее «панэллинистической» политики в отношении славянских Церквей, их насильного «огречивания» и т. д. Национальные распри — больное место в истории Православия, ее главный грех. Об этом мы не раз уже писали, стараясь вскрыть всю историческую правду, пускай и безотрадную. Но и здесь как ересь Рима не уничтожает факта его первенства в первое тысячелетие, так и исторические грехи того или иного патриарха не зачеркивают и не уничтожают ни первенства Вселенского Престола, ни его заслуг в жизни Православной Церкви. И сознание этого первенства живет на всем православной Востоке, который вряд ли можно упрекнуть в «папизме», — где связь епископа с народом в тысячу раз более живая и непосредственная, чем у нас, где соборный голос епископата не пустой звук и где каждый архиерей есть действительно епископ своей Церкви, а не простой «представитель» в ней своего патриарха, по мере надобности переводимый им с места на место.

А вот зато новое понимание автокефалии, а до него эпоха фактического торжества национальных автокефалий над вселенским единством Церкви не только противоречат исконному устройству Церкви, но и извращают de facto самые основы такого устройства. И не случайно эпоха эта была и временем предельного затемнения канонического сознания, успешно заменявшегося «действующим церковным правом», которое, как известно, узаконивало самые вопиющие антиканонические явления. Выросши из гипертрофии национального сознания православных народов, «автокефализм» на деле привел к почти полному слиянию церковного устройства с государственно-национальным, а связь между Церквами вставил в категории «международного права». Если теперь post factum его стараются вывести из догмата о Святой Троице, то исторически он есть результат национального соперничества и розни между собою православных народов и полного их разъединения в жизни. Голос крови заменил голос Духа. Пресвятая Троица есть совершенное единство в любви (а не в «равноправии»), где Три суть Одно,

а современные автокефалии привели к дроблению Православной Церкви даже в одном и том же месте на множество «национальных» юрисдикций, не говоря уже о взаимной подозрительности, презрении и равнодушии, давно уже укоренившихся в отношениях православных народов между собой. И, наконец, так понимаемая «автокефалия» не спасла Церковь от самого настоящего, хотя и не догматизированного, «папизма», ибо в каждой автокефальной Церкви ее «центр» давно уже из центра согласия и единосущия всех Церквей превратился в «высшую церковную власть», в *источник* всей церковной жизни, не выражающий единства Церквей, а попросту подчинивший их себе в качестве «епархий».

Но вспомним подлинный смысл автокефалии — поместного союза Церквей, соединенного вокруг старшей Церкви, соборно поставляющего своих епископов, единодушно, в соподчинении всех друг другу в любви, хранящего единство Предания и единство жизни, союза, в котором каждая Церковь живет жизнью всех и все жизнью каждой. Такая автокефалия не только не исключает, но опять-таки предполагает свое единство с другими такими же автокефальными союзами в союзе вселенском. Как поместный собор не исключает собора вселенского, так и поместный союз не противоречит союзу вселенскому. У Православной Церкви есть общая судьба и общее дело в мире сем; общие враги — безбожие, ереси, расколы; общее свидетельство — об истине Православия. Несчастие одной Церкви или болезнь ее требуют заботы всех. А все это требует общих организованных усилий, постоянного соборования, не только единства, но и объединения. Единство Церкви, полнота ее, целостно и неделимо пребывающая в каждой Церкви, в каждом месте раскрывается и осуществляется в единстве всех между собою. А этот вселенский союз требует и вселенского центра, вселенского Первоиерарха. И кому как не ему взять на себя работу об этом объединении, свидетельство об этом единстве, почин врачевания болезней? Такой центр Православная Церковь всегда имела, имеет и сейчас — в Константинопольской кафедре. Ее голос — голос не вселенского епископа, но Вселенского Патриарха — слышим мы и в послании Святейшего Афинагора.

ЭПИЛОГ*

Не говорите лжи друг другу.
Кол. 3:9

Отвечать по существу на брошюру, которую прот. М. Польский посвятил «положению русского экзархата вселенской юрисдикции»[1], я не буду. Ибо продолжать полемику с представителями зарубежной юрисдикции в том тоне и теми методами, которыми они ее ведут, позорно для Православия. Плохо ли, хорошо ли, но мы всегда стремились юрисдикционный спор, сам по себе уже свидетельствующий о тревожной разноголосице среди православных по вопросу о церковном устройстве, вести в богословской плоскости. Правильное толкование канонов возможно только в целостной экклезиологической перспективе: толковать ведь и означает как раз за буквой видеть дух, то есть саму жизнь Церкви, раскрытую и запечатленную в ее учении. Православная Церковь не раз переживала, в связи с изменением внешних условий своей жизни, подобные «организационные» кризисы, и всегда разрешались они усилием церковной мысли, углублением ее в животворное Предание, подвигом вхождения «в разум истины». Если Церковь меняла формы своей организации, то для того, чтобы не изменить ту единую, благодатную и богочеловеческую жизнь, которой она живет и которую она призвана сообщать людям. Иными словами, за всеми этими изменениями всегда была сама Церковь — та ее сущность, та основная, богоустановленная ее структура, по отношению к которой только и можно отличать правильный рост от извращения, развитие от упадка, каноничность от псевдоканоничности. И подлинный канонический анализ состоит не в побрякивании каноническими текстами вперемежку с указами и приказами, а в трудном и ответственном различении временного от вечного, неизменного от переменчивого, и все это в свете полного и целостного учения о Церкви: о ее природе, жизни и назначении. Вот такого спора по существу, спора о главном, о том, без чего все наши слова превращаются во вредную и бесплодную полемику, о. М. Польский и его единомышленники не принимают и его отрицают. Для них тот факт, что мы чего-то «ищем» или что-то дерзаем «пересматривать» и «переоценивать» (например, абсолютизм национального принципа церковного устройства и связанное с ним новое понимание автокефальности), уже есть признак «ереси», «модернизма» и прочих смертных грехов. А это так потому, что для них «действующее церковное право» совпадает с

---

* Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1952. № 5(38).

[1] *Польский М., прот.* Очерк положения русского экзархата вселенской юрисдикции. Джорданвиль, 1952.

«каноничностью» до такой степени, что уже не вечной нормой (каноничностью в полном смысле этого слова) мерится и судится каждое данное воплощение церковного устройства, а, напротив, действующая практика становится мерилом канонов и принципом их толкования. Между тем это «действующее церковное право», то есть тот порядок жизни, которым регулируется церковная жизнь в каждую данную эпоху, есть всегда некий неизбежный компромисс между абсолютной церковной нормой, идеалом каноничности, и историческими условиями времени, то есть всей обстановкой жизни. Вот пример. Петровская реформа создала для Русской Церкви совершенно новые условия жизни, и Церковь приспособилась к ним. Это был компромисс каноничности с абсолютизмом, введенным в России Петром Великим. И, конечно, никому в голову не придет оспаривать «законность» (то есть фактическую каноничность) Русской Церкви синодального периода под тем предлогом, что форма церковного управления, навязанная Церкви Петром, была вдохновлена не исконным православным Преданием, а синодальным строем протестантских общин. Поскольку этот строй не нарушал чего-то самого основного и первичного, а именно апостольского преемства, епископата и связанной с ним непрерывности благодатной жизни, он был «действителен» и Церковь не лишалась одного из своих основных «признаков», без которых она вообще перестает быть Православной Церковью. Но, признавая его «действительность», лучшие силы Русской Церкви не переставали обличать и разоблачать его как именно компромисс, нарушающий и извращающий полную норму Церкви, а когда настало время, то и открыто заговорили о необходимости *вернуться* к подлинно каноническим началам церковного устройства. И нужно прочитать увесистые фолианты протоколов Предсоборного Присутствия 1905–1906 гг. и отзывов епархиальных преосвященных, чтобы увидеть, как ответственно отнеслись живые силы Русской Церкви к этому «продумыванию» церковного устройства, какое усилие было сделано церковной мыслью, чтобы вечные начала Церкви, идеальную «каноничность» наилучшим способом воплотить во вновь изменившихся условиях жизни. Ибо долг церковного сознания, церковного богословия — в первую очередь всегда искать того, чтобы разница между нормой и жизнью, между канонической правдой и канонической практикой стремилась к нулю, даже если бы и невозможно было полностью достичь этого в условиях земного странствия Церкви. И в меру наших сил, с полным сознанием недостаточности и неполноты, к исполнению этого долга, и только его, стремились мы, споря с защитниками других точек зрения. Этот долг возложен на каждого из нас Православной Церковью, и только нерадивые и равнодушные признают исполнение его делом неважным.

Нельзя не видеть того основного факта, что «действующее церковное право» синодального периода перестало действовать, так же как не начало по-настоящему действовать многое из того, что было установлено Собором 1917–1918 гг., ибо те условия жизни, для которых он создавал свои действующие нормы, снова изменились. Московскому собору не следуют по букве ни Церковь в России, ни Русская Церковь за рубежом. Об этом распаде общепринятых практических норм, об отсутствии единообразного «действующего права» свидетельствуют сама наша

каноническая разноголосица (часто в пределах одной и той же юрисдикции), шаткость и неуверенность в выборе критериев и канонических обоснований. А это обязывает церковное сознание снова всесторонне *продумать* нормы подлинного канонического устройства, в углублении в Предание Церкви найти то, чего требует от него вечная церковная правда в *наших* условиях жизни. Конечно, с этой точки зрения все церковные образования за границей, начиная с 1920 года, суть *временные* устройства, временные компромиссы между искомым *наилучшим* — то есть наиболее соответствующим природе и канонической норме Церкви — устройством и теми временными формами его, которые сами еще всецело определяются отжившей «действующей практикой» вчерашнего дня. И поскольку ни в одной из наших «юрисдикций» не прервалось апостольское преемство епископов и сохранена полностью благодатная жизнь, все они «действительны», и не нарушена, слава Богу, возможность молитвенного общения между ними. Но это не значит, что все они *каноничны* или что сам вопрос о каноничности неважен, как склонны думать иные сентиментальные поборники юрисдикционного мира. Ибо путь одних всегда вдохновлялся идеей канонической правды, стремился к ней и ею мерил и временность современного устройства, и свое будущее. Это — путь Западно-Европейского Экзархата. Только сознательно извращая факты, можно говорить, что его позиция есть «позиция окончательного, навсегда присоединения к Константинопольской Церкви согласно объявленной ею власти над всеми Церквами рассеяния» (Польский, с. 6.). Как русский экзархат Вселенского Престола — это экзархат временный, и это всеми нами повторялось всегда и всюду и не отрицается, а признается Вселенским Престолом. Но о. М. Польский для легкости полемики и ввиду выгоды для себя этого аргумента никак не хочет признать, что одно дело — теперешнее временное положение Русской Церкви в Европе, а совсем другое — то постоянное каноническое устройство Православных Церквей, к которому мы должны стремиться, если еще не окончательно смешали Церковь с антибольшевизмом и национализмом в их самых грубых формах. Да, мы признаем и правильность, и пользу *временной* юрисдикции Вселенского Престола над *русскими* Церквами в Европе ввиду невозможности для них канонической связи с Русской Церковью (ибо эту каноническую связь, на основании всего Предания Церкви, мы никак не можем, как это делает о. М. Польский, уравнять с простым и голословным утверждением ее наличия при ее фактическом отсутствии). Но мы считаем, кроме того, что правда Церкви и ее подлинные нужды требуют *постоянного* объединения всех православных в одну Церковь, в начале своего бытия естественно опекаемую старшей из всех поместных Церквей. Что же касается Зарубежного Синода, то его неканоничность состоит, прежде всего, в том, что там неканоническое, временное и часто даже вопиюще антиканоническое открыто исповедуется как единственно правильный путь и норма Церкви. Вот это исповедание неправды как правды и составляет главнейшую ошибку Зарубежной Церкви, все очевиднее становящейся на путь *ереси* в первом смысле этого слова как отделения от кафолической природы Вселенской Церкви. Уже давно было сказано (и на основании детального анализа, возвращаться к которому не стоит), что зарубежный «Архиерейский Собор является юридически

беспреемственным органом новой формации, состоящим из беженских архиереев без кафедр и без паств и не имеющих вне пределов Сербской Патриархии никакой юрисдикции и никаких прав кроме самочинных»[2]. И никакие ссылки на то, что митрополит Евлогий и митрополит Феофил сами признавали этот Собор, ничего не меняют в этом суждении, ибо в каноническом плане «каноничность» зависит не от признаний, указов и приказов, а от соответствия данного явления норме и сущности Православной Церкви. И оправдать Зарубежный Синод нельзя ни с точки зрения подлинной каноничности, ни в плане «действующего церковного права» любого периода церковной истории. Никакие цитаты и ссылки не докажут, каким образом из Высшего Церковного Управления на Юге России мог вырасти Зарубежный Синод и Собор, ибо меньшее не может породить большее, часть — целое, и канонически все это просто немыслимо. И даже если бы прот. Польскому удалось доказать фактическую преемственность, то ничто не сделает каноническим то странное и неслыханное в истории Церкви положение, согласно которому Зарубежный Собор Епископов возглавляется архиереем, не имеющим как епископ собственной кафедры, своей паствы. Приводя все время 34-е апостольское правило как основу и источник и оправдание Зарубежного Собора, о. М. Польский забывает как будто, что тот «первый епископ», о котором говорит этот канон, есть все же епископ определенной Церкви, а не просто «предстатель». Введение такой должности, во всяком случае, оставляет далеко за собой Римскую Церковь, в которой Папа Римский есть глава Церкви и первый Архиерей *только* как епископ Римской Церкви, а не по старшинству хиротонии или личным качествам или заслугам. В какие канонические правила можно включить назначение в Африку епископа вопреки протесту Александрийского Патриарха, первоиерарха этой области? Правда, «Православная Русь» пишет по этому поводу: «В ответ на грамоту-протест Александрийского Патриарха... постановлено сообщить ему, что создается не епархия, а лишь дается поручение архиерею управлять местными русскими православными общинами, причем будет возноситься имя Патриарха». Но что все это значит в переводе на канонический язык и при минимальном уважении к смыслу слов? Ведь очевидно, что даже о. М. Польский считает назначение архиереев в чужие области возможным только с разрешения местного первоиерарха и что на это разрешение и указывает возношение на литургии имени Патриарха.

Все эти примеры показывают, что о подлинной каноничности прот. М. Польский и его единомышленники нимало не думают, а этот отказ зарубежной юрисдикции мерить себя вечными нормами Церкви и постоянное и очевидное нарушение самых основных положений православного Предания и позволяют заключать о ее неканоничности. В Православной Церкви существуют все-таки непреложные нормы, и рано или поздно к ним придется вернуться от анархии и самочиния, воцарившихся в наши смутные дни.

---

[2] *Колемин Ю.* Архиерейский Собор в Сремских Карловцах и зарубежный церковный раздор / Церковный вестник. 1934. №1. С. 22; ср. важную статью: *прот. Г. Ломако.* К вопросу о нашем церковном разделении / Церковный вестник. 1934. № 3 и сл.

Что касается метода спора о. М. Польского, то есть изложения им наших взглядов и высказываний, то вот два-три образца. Мы посвятили много строк соотношению в Церкви поместного и вселенского. Вот как их пересказывает о. М. Польский: «Только епархиальные епископы на местах, а потом сразу первый среди них вселенский патриарх, не поместный, а повсеместный, и благодаря "поместному принципу" все эллины и иудеи, все народности сливаются в одну вселенскую Церковь под одним главою, но не под Папою Римским, а под Константинопольским патриархом» (с. 17). Или еще — о поместном принципе: «Территория для них — самый величайший принцип, и даже там, где нет поместной Церкви, ибо здесь уже находится особая вселенская Церковь и особая вселенская психология» (с. 21). Что это? Расчет на то, что читатель не прочтет тех статей, которые *так* позволяет себе толковать о. М. Польский, не замечая, что попутно его ирония относится и к апостолу Павлу? Очевидно одно: на *таком* уровне спор теряет всякий смысл.

Остается надеяться, что вдумчивый читатель сам сравнит тексты и вникнет в смысл спора. Кончая этот спор — и не для вразумления только других, но в первую очередь самого себя, всех нас, по немощному разумению пытающихся постичь богочеловеческую тайну Церкви, — вспомним слова апостола: «...не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос. <...> Более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства. И да владычествует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны в одном теле... И всё, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человеков... А кто неправо поступит, тот получит по своей неправде, у Него нет лицеприятия» (Кол. 3:9–11, 14–15, 23, 25).

ПО ПОВОДУ БУДУЩЕГО РИМСКОГО СОБОРА*

Объявленное недавно Римским Папой намерение собрать вскоре Вселенский собор[1] для восстановления единства среди христиан высказано в слишком общей и предварительной форме, чтобы можно было выдвигать сколько-нибудь конкретные предположения или оценки. Какова будет программа Собора? Какие силы, и прежде всего богословские, будут привлечены к его подготовке? Будут ли заготовлены предварительные «схемы» решений, как это было при созыве Ватиканского собора[2], провозгласившего догмат о папской непогрешимости? И, наконец, будет ли этот Собор продолжением Ватиканского (который формально не был закончен, а только прерван)? Не имея ответов на все эти вопросы, мы остаемся в некоем тумане, и истинные планы Рима остаются неясными.

И все же несколько самых общих, самых предварительных соображений высказать не только можно, но и нужно. Нужно потому, что в православном обществе отношение к Римской Церкви «поляризировано» — часть православных одержима стихийной враждой ко всему римскому и считает Православие «более близким к протестантизму», что неверно и исторически, и богословски; другая, наоборот, за исключением догмата о папе, вообще почти не чувствует основной и глубокой разницы между Православием и Католичеством, не чувствует того духовного корня, из которого логически и неизбежно вырос «папизм». У нас редко можно встретить трезвое и объективное *знание* католицизма, а без этого знания наши реакции на то или иное событие внутри Римской Церкви могут оказаться неверными и для Православия вредными.

С исторической точки зрения, отношения между Православием и Католичеством сложились *трагически*, чего не было в наших взаимоотношениях с протес-

---

* Русско-Американский Православный Вестник. Февраль и апрель 1959 г.

[1] В январе 1959 г. папа Иоанн XXIII сообщил о намерении созвать в ближайшем будущем Собор Католической Церкви, главная цель которого — установление путей к возвращению в Католическую Церковь протестантов и вообще к объединению христианских Церквей. К участию в Соборе приглашались представители и других христианских Церквей, по крайней мере в качестве наблюдателей. В 1962–1965 гг. состоялся II Ватиканский собор, положивший начало обновлению жизни Католической Церкви; основные его темы — литургическая реформа, большее внимание к местным Церквам, признание важной роли католиков-мирян, готовность к диалогу с другими христианскими конфессиями и иными мировыми религиями. — *Прим. сост.*

[2] Имеется в виду I Ватиканский собор, созванный папой Пием IX 8 декабря 1869 г., но 20 октября 1870 г. вынужденный закрыть свои заседания из-за оккупации Рима войсками Итальянского королевства. — *Прим. сост.*

тантами. Реформация XVI века была событием *внутри* западного христианства, событием, случившимся, когда Запад как целое был уже отделен от Православия. Часть православных в протестантах увидела как бы «союзников» против Рима, и на этот союз нас толкали и сейчас толкают и сами протестанты. Но мы должны помнить, что Протестантизм почти с самого же начала был *осужден* Православной Церковью (устами Вселенского Патриарха Иеремии II) и что, отвергая Рим, он наряду со многими дефектами Римской Церкви отверг и то, что у нас с Католичеством есть общего... Трагизм наших отношений с Римом заключается, во-первых, в самом факте *отделения* Рима от Православия, а во-вторых — и исторически это, конечно, решающий факт — в изначально порочной, больше того, в корне ложной идее *унии*, с которой Католическая Церковь с самого начала подходила к вопросу о воссоединении Церквей. Именно печальная история так называемых «униональных попыток» и наполнила разделение такой страстностью, такой враждой и непримиримостью. И мне думается, что первое, что мы должны сказать, это то, что пока вопрос о единстве Рим будет ставить как вопрос о *подчинении* себе, никакие вселенские соборы разделения не исцелят. Иными словами, с православной точки зрения, существенным является вопрос о том, в какую сторону будет развиваться католическое учение о Церкви и, более частным образом, учение о римском примате и какое «ударение» будет поставлено на предполагаемом Соборе. Упрощенно можно сказать, что с IX века до начала XX-го учение это развивалось в сторону все большей *централизации*, все большей гипертрофии и даже мистики Рима и папы. Предельной точкой этого развития был Ватиканский собор, поставивший папу не только *во главе* Церкви, но и *над* Церковью (поскольку, по ватиканской формуле, он непогрешим «сам по себе, а не из согласия Церкви» — «ex sese, non ex consensu Ecclesiae»). Есть ли надежда, что такое одностороннее развитие прекратится? По человеческому рассуждению, как будто нет. Но для того, кто внимательно следит за жизнью и за мыслью римского католицизма, несомненно, что кое-какие глубокие сдвиги произошли и происходят. Чисто западная, юридическая, латинская «броня», которой забронировал себя Рим в Средние века и которая сделала его слепым и глухим к жизни и учению Православного Востока, кое-где если не пробита, то надтреснута. В последние десятилетия среди католических богословов растет интерес к святым отцам, к восточному литургическому Преданию, к ранней, отеческой православной экклезиологии, к духу и формам православной святости. Не случайно, должно быть, лучшая книга о Хомякове написана католическим аббатом (Gratieux). Можно указать на книги и статьи, в которых по-новому и гораздо правильнее, гораздо объективнее толкуется история разделения. Профессор-аббат «реабилитирует» патриарха Фотия, веками бывшего для католиков «отцом разделения» ... Все это, может быть, ручейки в необъятном римском море. Но ручейки, сливаясь, образуют быстрые и многоводные реки. Дух Святой дышит, где хочет... И так или иначе, но от умения православных не только защищаться от Католичества, но еще и *исповедать* перед ним свою веру, ту веру, которая некогда была и *его* верой, но которую он забыл, извратил, усложнил, — может многое зависеть, если не сразу, не сейчас, то в будущем.

С православной точки зрения речь идет, конечно, о соборе Римской Церкви, а

не о вселенском соборе. Но этот римский собор может и должен быть для нас напоминанием: об усилении каждым из нас подвига *исповедания* Православия, углублении нашей веры, расширении ее как «веры апостольской, отеческой», которая одна может «вселенную утвердить».

По православному учению, единство Церкви основано, прежде всего, на *единстве веры*, то есть на единстве догматическом. Поэтому и воссоединение неправославных с Православными наша Церковь всегда мыслит как принятие ими всей полноты православной веры (см., например, чины присоединения к Церкви). За последние пятьдесят лет, когда в значительной мере участились встречи православных с инославными и Православная Церковь вошла в соприкосновение с так называемым экуменическим движением, православные богословы неизменно отвергали всякие попытки договориться на «минимуме» и всегда отстаивали как условие и предпосылку единства полное догматическое согласие. Надо признать, что как протестанты, так и католики до сего времени в большинстве своем не совсем понимают это православное восприятие единства Церкви. Если для протестантов характерна как раз идея «минимума», то для Рима давно уже не догматическое единство, а «институционная» принадлежность к Римской Церкви составляет условие единства. За этим кроется, конечно, основное и глубокое различие в переживании самой Церкви и ее единства. Для православных единство вырастает из *веры*, из согласия, из тождества опыта Церкви. Для католиков единство есть, прежде всего, единство организационное и, по необходимой и понятной логике, *единство подчинения*. Подчинение Риму как средоточию и выражению видимого, органического единства Церкви давно уже в римском переживании Церкви отодвинуло на второй план единство опыта и веры. Основная порочность самой идеи *унии* как раз и заключается в этом пренебрежении верой и опытом ради внешнего единства. «Мы не коснемся вашего опыта Церкви, вашей веры и вашей жизни, — как бы говорит Рим униатам, — только подчинитесь папе, признайте его видимым главой Церкви». Но ведь как раз такого рода признание есть уже результат *другого* опыта Церкви, то есть другой веры, и униат оказывается на деле раздвоенной личностью. Поскольку же такое раздвоение невыносимо, рано или поздно начинается медленное, но очевидное «окатоличивание» униата, то есть постепенное усвоение им латинского, чисто римского понимания и Церкви, и Таинств, и спасения... Обо всем этом можно было бы написать длинное исследование. В пределах же короткой статьи важно только подчеркнуть это первичное, основное, решающее различие в самом подходе к единству Церкви. И надо прямо сказать, что если это различие не будет принято во внимание, если будущий римский Собор в своих рассуждениях о воссоединении христиан останется пленником привычной католической схемы, не подвергнет ее хотя бы частичному пересмотру (а для этого, как я указывал, имеются основания в современном католическом богословии), вызвавшее столько интереса и надежд заявление папы окажется еще одной «униатской» попыткой, обреченной, как и все предыдущие, на провал.

Все это означает, что с православной точки зрения первичен *разговор о вере*, о догматическом Предании Церкви. За почти тысячу лет, прошедших с разрыва между Православием и Католичеством, выросла настоящая стена не только бы-

тового, исторического, жизненного отчуждения, не только взаимных обид, притеснений, насильственных обращений и т. д., но прежде всего и превыше всего — стена глубокого *догматического расхождения*. Вскрыть и уразуметь сущность этого расхождения — вот первая задача для всех тех, кто действительно хочет единства. Всякая попытка обойти его, вопрос об истине заменить всякого рода «актуальными» соображениями (необходимостью общего христианского «фронта», современным положением и т. д.) будет *чужда Церкви*, которая по самой своей сущности есть единство веры и любви, которая основана на истине, и вне истины, вне веры в ее силу, в ее способность творить единство она превращается в человеческое учреждение, живущее «по стихиям мира сего», а не по Христу. Доказательство этому — вся история Церкви, в которой все компромиссы, все попытки *обойти* вопрос об истине неизменно углубляли, а не исцеляли разделений и схизм.

В учебниках догматическое расхождение между Католичеством и Православием сводится обычно к нескольким более или менее точно определенным пунктам. Таковыми, по общему согласию православных богословов, являются: 1) догмат о папе; 2) догмат об исхождении Святого Духа (Filioque); 3) догмат о непорочном зачатии Божией Матери. Менее очевидными, но все же достаточно определенными пунктами расхождения надо признать также католическое учение о чистилище, о времени и способе преложения Святых Даров в Таинстве Евхаристии, о так называемых «заслугах».

По отношению ко всем этим пунктам возможны два подхода. Первый заключается в том, что каждый из них рассматривается, так сказать, «сам по себе», отдельно от других, как самостоятельный и самодостаточный богословский вопрос. Таков был метод антиримской полемики начиная с IX века и вплоть до наших дней. Недостаточность, более того — порочность его в том, что эта «изоляция» вопроса на деле невозможна, ибо каждый из этих вопросов укоренен в некоей общей почве, вырастает из предпосылок, из опыта веры, из богословского развития, вне которых обсуждение его бесплодно и сводится к бесконечному повторению все тех же аргументов и контраргументов. Но эти аргументы и контраргументы по-настоящему не «встречаются», ибо принадлежат к двум разным системам мысли, выражены в разных категориях, на разных богословских языках. Так, догмат о папской непогрешимости и о папе как вселенском епископе укоренен в определенном богословии Церкви, а догмат о непорочном зачатии вырастает из длинного и сложного развития на Западе учения о творении, человеке, первородном грехе и благодати. Также и чистилище, и «учение о заслугах» предполагают особое понимание искупления и спасения. Таким образом, мы упираемся в необходимость, прежде всего, раскрытия и уразумения основных предпосылок католического богословия, то есть по возможности полного и целостного понимания католического *опыта веры*. Второй и, с нашей точки зрения, единственно правильный и плодотворный подход и состоит в такой углубленной, объективной, связной богословской *оценке* Католичества, оценке, свободной от предвзятых, узко полемических, поверхностных суждений, оценке, движимой исключительно любовью к истине и любовью к Церкви Христовой. Пора понять, что Католи-

чество, в ту меру, в какую оно отвергается Православием, есть некое *целое*, в котором все связано и уразуметь которое можно только при таком же целостном к нему подходе.

По моему глубокому убеждению, в настоящий духовно ответственный момент в трагической истории разделенного христианского мира долг православных богословов именно в том, чтобы выработать такое целостное и полное исповедание православной оценки Католичества, выработать на таком языке и в таком духе, чтобы оно могло быть услышано и понято. Повторю еще раз: возможность, что оно будет услышано сейчас, не исключена. И это гораздо важнее, чем решать вопросы о том, кто и в каком «качестве» поедет на Собор. Ибо в конечном итоге решающей окажется способность или неспособность тех, кто исповедует истинность своей веры, действительно исповедать ее в Духе и силе.

ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО, ТЕОКРАТИЯ*

По поводу «Очерков по истории Русской Церкви» А.В. Карташева

1

Объемистые двухтомные «Очерки по истории Русской Церкви»[1] Антона Владимировича Карташева — событие не только для специалистов: богословов, историков. Это событие для всей русской культуры. И не потому только, что такая книга не могла бы быть издана в России, чем, следовательно, еще раз оправдана культурная миссия эмиграции. И не потому, что на фоне зловещего, все усиливающегося оскудения зарубежной культуры, все возрастающего равнодушия эмигрантских «масс» как раз к культурным задачам эмиграции эти тысяча двести страниц убористой печати являют собой настоящее чудо — чудо воли, ответственности, любви, веры в свое дело, верности ему. Значение этой книги, прежде всего, в личности ее автора. За всю свою долгую и яркую жизнь — этим летом ему исполнится восемьдесят пять лет — А.В. Карташев впервые дарит нам не статьи, не этюды, не публицистику, а действительно капитальный труд, подобного которому еще не было и долго не будет написано. И не будет написано потому, что в нем нашло свое выражение то неповторимое «сочетание противоположностей», которое составляет характерную особенность всего образа Антона Владимировича и, по всей вероятности, источник его творческого горения, пафоса, неоскудевающей духовной молодости. Это, с одной стороны, — глубочайший, органический «академизм», ученость, эрудиция, воплощением которых Антон Владимирович был на протяжении теперь уже тридцатипятилетней истории Богословского института в Париже. Ученик знаменитого церковного историка В.В. Болотова, с молодости дышавший удивительным и, увы, почти совсем неведомым русским образованным людям воздухом академической богословской науки, Антон Владимирович на всю жизнь остался «профессором» в самом возвышенном смысле этого слова, живым носителем и продолжателем традиции, создавшей митрополита Макария (Булгакова), Ключевского, Голубинского. Как писал ректор института епископ Кассиан: «А.В. в своем лице являет живую связь старой и новой духовной школы... живое звено, связующее высшую духовную школу русского рассеяния с рассадниками духовного просвещения старой России»[2].

Каждый из нас, учеников Антона Владимировича (а мне еще посчастливилось быть его ассистентом и младшим коллегой на протяжении шести лет и начинать

---

* Новый журнал. Нью-Йорк. Март 1960. № 59.

[1] Т. 1. 686 с. Т. 2. 569 с. YMCA-Press. Париж, 1959.

[2] *Кассиан, епископ.* Антон Владимирович Карташев // Православная мысль. Париж, 1957. Вып. 11. С. 10–11.

свою самостоятельную богословскую работу под его непосредственным руководством), может засвидетельствовать эту характерную для него «верность в малом» во всех деталях академической жизни и работы. Его лекционный груз был всегда двойным. Проверяя студенческие сочинения, он не ограничивался общей оценкой, а расставлял знаки препинания и исправлял синтаксические ошибки. Его академическая широта, терпимость, радость каждому успеху, каждому достижению науки остаются на всю жизнь светлым и вдохновляющим примером, буквально помогающим жить и работать в условиях все усиливающегося мракобесия и забвения великой православной *культуры*, созданной Русской Церковью. Плоть от плоти русской академической традиции, последний великий ее представитель, Антон Владимирович знает Русскую Церковь, ее прошлое, всю ее жизнь *изнутри*, знает знанием, которого уже больше никто и никогда не будет иметь. А если вспомнить, что со времени Голубинского и Доброклонского — то есть на протяжении уже семидесяти лет (и каких лет!) — не было написано общей истории Русской Церкви (о чем напоминает в своем предисловии сам Антон Владимирович) и что сейчас эта задача была бы никому не под силу, то от этого научная ценность «Очерков» становится самоочевидной. Специалисты по разным эпохам и отдельным вопросам найдут в них, должно быть, немало спорного, особенно в трактовке раннего, домонгольского периода русской церковной истории. Сам Антон Владимирович не претендует дать «ни полного свода материалов, ни полной системы истории Русской Церкви, ни справочной книги». Различие в обработке отдельных глав — то чрезвычайно подробных, то более схематических — объясняется, конечно, тем, что в основу своей работы автор положил курсы, читавшиеся им все эти годы в Богословском институте, построенные в зависимости от учебных программ, количества лекционных часов и т.д. Но, каковы бы ни были возможные технические недостатки «Очерков», а их не может не быть, если принять во внимание условия научной работы за рубежом, невероятную занятость автора, отрыв от русских книгохранилищ и т.п., — перед нами *большая* книга большого мастера, большого историка и ученого, история «большого стиля».

Но академичность, эрудиция, научная «акривия», критическая честность — это только одна сторона многогранной личности Антона Владимировича. Если верность своему профессорству и служению науке он сохранил в течение всей своей жизни, правда и то, что он никогда не был *только* кабинетным ученым, обитателем научной башни из слоновой кости. Он был и остался не только свидетелем, но и живым и страстным участником нашей трагической эпохи. От «Антона» — члена «малой религиозной коммуны» Мережковских («как я помню его, — писал Белый, — упадающим в кресло с полузакрытыми взорами, со стиснутыми руками, прижатыми к тощей груди, с головой, в знак согласия кивающей...»[3]), от участника религиозно-философских собраний и всего «духовного ренессанса» начала века — до обер-прокурора Святейшего Синода, министра исповеданий Временного правительства и активного деятеля эмигрантской политики! Многие так часто упрекали Антона Владимировича за его увлечение общественной деятельностью и

[3] *Белый А.* Воспоминания о Блоке // Эпопея. №. 2. М.; Берлин, 1922. С. 179.

политикой в ущерб науке, за это вечное его горение «злободневностью»! Но теперь, читая его «Очерки», думается, что упреки эти неоправданны, ибо особенностью, нарочитым даром Антона Владимировича и является это сочетание в нем противоположностей, обычно исключающих друг друга, причем сочетаются они в нем так, что одна оплодотворяет другую, придает ей измерение, глубину и значение, которых иначе бы не было. Не боясь впасть в преувеличение, я назвал бы это измерение пророческим. Да, ветхозаветные пророки тоже были своего рода «общественными» и «политическими» деятелями, но в это свое участие в злободневности они вносили огонь и глубину, почерпнутые совсем из другого источника, из своего религиозного знания, опыта и созерцания. И, с другой стороны, свои универсальные, историософские схемы, свое *пророчество* они питали как раз трагическим опытом своего времени, своей кровной, непосредственной причастности ему... Не случайно, должно быть, в своей замечательной речи о «Реформе, реформации и исполнении Церкви», произнесенной в 1916 году в петроградском Религиозно-философском обществе, Антон Владимирович говорил как раз о пророчестве: «...в Церкви должно воскреснуть пророчество, этот внутренний источник подлинного обновления, новых откровений и истинного разрешения на движение»[4]. В самом Антоне Владимировиче это сочетание ученого-богослова и общественного деятеля, созерцателя и «активиста» никогда не было простым сосуществованием двух несовместимых и борющихся интересов. Оно вытекало именно из пророческой природы самосознания Антона Владимировича, из никогда не оставляющей его жажды подчинить историческое «делание» абсолютной цели и абсолютное сделать двигателем исторического делания. И вот это пророческое измерение, этот пророческий дух мы находим и в его «Очерках», что придает им совершенно особое значение. Это не просто «упорядоченный рассказ о прошлом», но и его истолкование и оценка в категориях очень целостного мировоззрения, или, лучше сказать, веры. Без академического «полюса» автора, без верности его объективно-историческому методу это истолкование могло бы показаться еще одной попыткой подчинить факты идеологии, притянуть историю к мировоззрению. Без пророческого измерения весь труд оказался бы ценной, но неоригинальной компиляцией известных уже материалов. Но в том-то и заключена удача этой книги, что, будучи до конца и всецело историей, а это значит — объективным (насколько вообще объективность достижима в исторической работе) рассказом о прошлом, без апологетических и полемических преувеличений или замалчиваний, она, вместе с тем, изнутри «осмыслена», освещена и согрета чем-то большим, чем «объективность», а именно — пророческой верой автора в «достойное, высшее, святое место служения России и Русской Церкви».

2

Но, сказав все это, было бы неправильно умолчать и о нашем разногласии с автором. Если бы оно касалось деталей, оценки того или иного события, той или иной личности, о нем можно было бы не упоминать, тем более что труд Антона

[4] Перепечатана в евразийском сборнике «На путях» (1922. С. 85).

Владимировича я по совести считаю драгоценнейшим вкладом в русскую историко-богословскую литературу. Но разногласие это касается чего-то неизмеримо более глубокого и принципиального, а именно — самой сути пророческого видения А.В. Карташева, самого существа служения Русской Церкви. На принципиальное значение этого расхождения указал сам Антон Владимирович в своей вышедшей три года назад книге «Воссоздание святой Руси»[5]. Написанная в сугубо «ударном», публицистическом тоне, она содержит то же «пророчество», то же истолкование и призыв, но только без академической, научной основы. Целую часть этой книги Антон Владимирович посвятил тому, что он назвал «размежеваниями», причем горячее и острее всего размежевался он со своими собственными учениками — мною и С.С. Верховским, которых он упрекает в «бескровном эмигрантстве», а точнее — в нечувствии союза Церкви с государством как исторической, нормативной, положительной «плиромы», то есть полноты Православия (см. с. 175 и сл.). Формально речь шла о различных оценках этого союза в прошлом (византийская и русская теократия) и о богословском, более теоретическом подходе к нему в настоящем и будущем. Но если тогда эти «размежевания» казались мне основанными в значительной степени на недоразумениях и были плодом публицистического заострения всей темы, то теперь, по прочтении «Очерков», смысл нашего основного расхождения становится для меня более ясным, а достижение принципиального согласия — менее возможным. Споры «отцов и детей», по всей вероятности, закономерны и неизбежны. Возможно, что психологически «дети» — в целях самоопределения и самоутверждения — отталкиваются от правды «отцов», на тезис выдвигают антитезис, в ожидании того, что следующее поколение, отталкиваясь, в свою очередь, от них, обрело бы снова — но уже в высшем синтезе — правду «дедов»... Но, по совести, расхождение наше с Антоном Владимировичем я не считаю всего лишь примером этого извечного спора. Доказательством этому служит то, что в лагере «отмежеванных» оказались не только те, про кого сказал Антон Владимирович, что «они выросли в эмигрантском отрыве от России» (1, 7), но и богословы старшего поколения (см. «Воссоздание...». С. 161 и сл.).

Читая — с увлечением и восхищением — страницу за страницей «Очерков», я постепенно все сильнее чувствовал в них недостаток чего-то, какое-то определенное «отсутствие». Отсутствие чего? Ответ оказался простым и сложным одновременно: как это ни странно, отсутствие самой Церкви, не в организационном ее аспекте, не в разрезе иерархии, церковных учреждений и всевозможных церковных событий, а Церкви как жизни, как общества верующих, как истории — пускай трагической, с подъемами и падениями, как воплощения религиозного идеала... Приведу один, но зато разительный пример такого отсутствия: на тысяче двухстах с лишним страниц, посвященных истории Русской *Церкви*, не нашлось места преп. Сергию Радонежскому! Как будто ни его, ни того огромного религиозного взлета, который был им вызван и нашел свое воплощение в десятках *канонизированных* учеников преподобного, в иконах Андрея Рублева, в строительстве

[5] Париж, 1956. С. 251.

монастырей, — как будто всего этого вообще не было! Спору «иосифлян» с «заволжцами» о церковном имуществе отведено почти двадцать страниц, заканчивающихся такой реабилитацией «иосифлянства»: «Если не диктовать древней русской истории современных нам оценок и программ, а признать органически неизбежным генеральный ход ее *по безошибочному инстинкту биологического самоутверждения* (выделено автором. — *А.Ш.*), а не буддийского самоотрицания, то надо нам, историкам Церкви, а не какой-то "культуры вообще", пересмотреть банальное, пресное, гуманистическое оправдание идеологии и поведения "заволжцев" и признать творческую заслугу величественного опыта питания и сублимации московско-имперского идеала как созидательной формы и оболочки высочайшей в христианстве (а потому и всемирной) истории путеводной звезды — Третьего и Последнего Рима» (1, 414–415). Рассказана подробнейшим образом вся сложная история одновременного государственного возвышения Москвы и власти Московского митрополита (к этому рассказу фактически и сводится вся глава о московском периоде), но вот о преп. Сергии не сказано ни слова. И это вряд ли случайно. Ибо вся оптика Антона Владимировича — надо это сказать прямо и откровенно — есть оптика церковно-государственная, в которой Церковь рассматривается как «питание и сублимация» этой «высочайшей в христианстве», «всемирной» идеи Третьего Рима... Это не надо понимать в том смысле, что автору государство дороже, чем Церковь, и что он ее рассматривает «утилитарно», с точки зрения приносимой ею государству пользы. Напротив, само государство только в ту меру и «оправдано», в какую оно *воцерковлено*, от Церкви воспринимает свои задачи, свое назначение и миссию — быть государством христианским. И Антон Владимирович не скрывает и не замалчивает ни одного греха защищаемой им «симфонии». Но для него остается непреложной, самоочевидной истиной эта *отнесенность* Церкви к государству, понимание государства как естественной главной точки приложения сил и деятельности Церкви. Через всю книгу красной нитью проходит признание «органически неизбежного», а потому и правильного слияния Церкви с государством, приятия ею «имперской идеологии» вплоть до «биологически непогрешимого — государственного — инстинкта самоутверждения...». И потому, сам того не замечая, Антон Владимирович пишет не историю Русской Церкви, а историю ее отношений — в лице церковной власти — с государством, ее влияния на государство и влияния государства на нее. Ибо ведь можно утверждать, не отвергая всей бесконечной важности государственного фактора в жизни Церкви, что для истории Русской *Церкви*, для ее исторического и духовного становления, вырастания в то, чем она стала и пребывает для нас, ее членов, — можно утверждать, что преп. Сергий и его дело, его влияние, его заветы, весь его образ неизмеримо важнее, чем многие из тех митрополитов, по именам которых Антон Владимирович датирует весь свой рассказ. Пусть читатель не думает, что это придирка, легковесный упрек. Я вообще не касался бы этой темы, если бы, по моему глубокому убеждению, она не была центральной, важнейшей темой для современной православной мысли. Ибо в конечном итоге она сводится к вопросу: что есть Церковь и каково ее место и ее дело в *истории*, в сложной, трагической, противоречивой судьбе мира и человека?

В своей книге «Воссоздание святой Руси» Антон Владимирович обвинил целую группу своих бывших учеников в «антиисторизме», в желании отделить Церковь от мира, от ответственности за него, от борьбы за его просветление. Именно так понял он мою критику византийской «теократии» — источника и образца теократии русской. Но обвинение это неверное. Как бы завороженный этим своим церковно-государственным идеалом, Антон Владимирович не видит, что критикую я его как раз *во имя* исторического делания Церкви, во имя исполнения ею своей миссии, то есть критикую как раз за *антиисторизм*... Для древнего мира, в его эллинистическо-римском воплощении, государство было высшей и божественной ценностью, сакральной и неизменной. И в определенную эпоху Церковь как бы отчасти приняла это естественное для тогдашнего мира отождествление общества, истории, культуры с государством, но приняла именно *отчасти*. Сложнейшую историю двух «логик» — церковной и государственной, их парадоксальное и неустойчивое сплетение в византийской идее «симфонии» я пытался анализировать в своем «Историческом пути Православия» и других работах. И мне представляется не только неверным, но и действительно антиисторическим уравнение византийской или русской «симфонии» Церкви и государства с полнотой Православия, обретенной в прошлом и обязательной для будущего. Вся история, и именно христианская история, человечества, в христианской проповеди Царства Божьего укорененная, была постепенным пересмотром этого античного «панэтатизма», освобождением культуры, творчества и самих общественных отношений от такого не только внешнего, но и внутреннего подчинения государству и отождествления с ним. Не нужно быть революционером и анархистом и, главное, не нужно быть «абстрактным православным», чтобы видеть в государстве ценность относительную, преходящую, подчиненную более высоким ценностям и им подсудную. Церковь призвана пребывать в мире, быть в нем «солью», то есть светом, судом, пророчеством, закваской. Но «мир сей» не отождествляется с государством и им не исчерпывается. И только в ту меру, в какую Церковь всецело и до конца свободна от мира, она и может творить его историю, быть действительно «исторической». Признаюсь, мне не по себе от «безошибочных инстинктов биологического самоутверждения», и не потому, что я сторонник «буддийского самоотрицания», а потому, что биологические самоутверждения слишком часто заливают мир кровью... Мне представляется символическим тот факт, что в книге, где с такой силой и страстью защищается теократическое служение Русской Церкви московско-имперскому идеалу — ради его *сублимации в святую Русь*, именно святости, духовной *реальности*, мистическим победам Церкви не нашлось места.

Союз Церкви с государством Антон Владимирович защищает не только исторически. Он считает его нормой и «плиромой» Православия по глубоким, богословским причинам, выводя его из Халкидонского догмата о двух природах во Христе — Божественной и человеческой, соединенных «нераздельно, неразлучно, неизменно, неслиянно». И если указанное выше отождествление мира с государством, если этот панэтатизм историософии Антона Владимировича свидетельствует о своеобразной гипертрофии государства, то здесь, в этом «халкидонском» оправдании церковно-государственной симфонии налицо не менее опасное су-

жение понятия Церкви. По этой аналогии Церковь мыслится как Божественное, а государство — как человеческое, а их органический союз, следовательно, — как *необходимое* соединение, по образу Богочеловека-Христа. В дальнейшем развитии этой схемы Церковь есть душа тела-государства, и опять соединение их приобретает характер онтологической необходимости. Но на деле Халкидонский догмат здесь неприменим, ни по существу, ни по аналогии. По существу, в точном богословском употреблении, он применим *только* ко Христу, а по *аналогии* — только к Церкви. Только Церковь богочеловечна в том смысле, что она есть одновременно и дар благодати, и человеческое общество, эту благодать «усваивающее». И во всей христианской письменности, начиная с апостола Павла, Церковь называлась *телом*, обществом, собранием. В том-то и вся «идея» Церкви, что она есть *новое общество, новое человечество*, а не только новая религия, которая, по античному теократическому принципу, своим «субъектом» имеет государство. Антон Владимирович как будто не видит, что не мы, а он «развоплощает» Церковь, делает ее снова «душой» и хочет воплотить ее в онтологически отличном от нее государственном «теле»... И тогда вся — центральная для Нового Завета — перспектива взаимоотношений Церкви и «мира», то есть нового общества и старого, нового понимания истории и ветхого, вся подлинная «теократия» христианства естественно подменяется проблемой отношения даже не Церкви и государства, а всего лишь двух *властей* — церковной и государственной — внутри того организма, который, сколь бы он ни был благ, полезен и нужен, телом Церкви — нового человечества — стать не может, ибо и не призван...

Мне бы не хотелось, чтобы Антон Владимирович увидел в этих рассуждениях только полемику. Все мы обязаны ему бесконечно многим. Его вдохновение, его пророческое бичевание всякого невежества, мракобесия, узости, его вера в творческие силы Русской Церкви, наконец, сам его *теократический* пафос, — все это, вдохновившее многих из нас на всю жизнь, будет вдохновлять не одно поколение русских богословов. Но именно долг уважения и любви к нему требует от нас не слепого следования за ним — он и сам этого никогда не требовал, а рассуждения и вопрошания. Вся сила его пророчества в том, что оно будит мысль и совесть и зовет всегда к большему...

О ПОНЯТИИ ПЕРВЕНСТВА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭККЛЕЗИОЛОГИИ*

1. Под первенством, или «приматом», мы разумеем в настоящей статье такую власть, которая превышает власть епископа, ограниченную его епархией. История Церкви и каноническое Предание знают первенство *областное* — в группе церквей или епархий (церковная провинция, митрополичий округ), первенство в так называемых автокефальных Церквах — патриарха, архиепископа и т. д.; первенство, наконец, *вселенское* — Рима, Константинополя[1]. В православном богословии давно уже назрела необходимость выяснить природу и функции всех этих видов первенства и прежде всего сам принцип первенства. Вопрос поставлен жизнью, ибо в церковной практике и канонической мысли наблюдается полнейшая неясность как в определении сущности «высшей церковной власти», так и ее объема и способов проявления. Эмпирически в «действующем церковном праве» такая «высшая власть» определена с достаточной точностью в том, что касается отдельных автокефальных Церквей. Но «действующее церковное право» никоим образом нельзя просто отождествить с каноническим преданием Церкви. Оно само неизменно подлежит канонической оценке и может вступать в противоречие с каноническим Преданием. Например, можно указать на возражения русских иерархов и канонистов против синодального управления Русской Церкви, признававшегося ими «неканоническим»[2]. В истории Церкви одно «действующее право» сменяется другим, оно есть всегда продукт применения канонической нормы, канонического Предания к данным эмпирическим условиям, но потому оно и подлежит всегда оценке в свете этой нормы[3]. В отношении же «областного» и «вселенского» первенства мы не имеем даже сколько-нибудь общепринятого «действующего права». Так, областное первенство, несмотря на то что оно с наибольшей ясностью засвидетельствовано каноническим Преданием[4], как бы вообще

---

* Вестник РСХД, № 60. Париж, 1961; № 62–63. Париж, 1961.

[1] Исторический обзор и канонический анализ разных форм первенства см.: *Заозерский Н.* О церковной власти. Сергиев Посад, 1894. С. 218 и сл.

[2] Много материала содержится в отзывах и мнениях русских архиереев, собранных в связи с Предсоборным Присутствием, 1906–1912 гг.

[3] См.: *Афанасьев Н., прот.* Неизменное и временное в церковных канонах // Живое предание. Сборник. Париж, б.д. С. 82–96, и его же: Каноны и каноническое сознание // Путь (отдельный оттиск).

[4] См.: *Заозерский Н.* Указ. соч. С. 228 и сл.; *Гидульянов П.В.* Митрополиты в первые три века христианства. Москва, 1905; *Милаш Никодим.* Правила Православной Церкви с толкованием. Т. I. СПб., 1911. С. 70 и сл. Ср.: *Вальсамон.* Толкование на 2-е правило II Вселенского собора // Аф. Синтагм. 2, 171; *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Вып. 3. 1913. С. 210 и сл.; *Мышцин В.* Устройство Церкви в первые два века. СПб., 1909.

выпало из структуры Православной Церкви, точнее — было вытеснено из него централизмом автокефалий. Вопрос же о первенстве вселенском либо вообще отвергается, даже в качестве вопроса, либо же решается столь туманно и сбивчиво, что и канонически, и практически грозит стать предметом серьезных разногласий в Церкви[5].

Между тем, решения вопроса о первенстве, как сказано выше, требует сама жизнь. Было бы нетрудно показать, что, с одной стороны, те канонические неурядицы и расколы, которыми, увы, омрачена жизнь Православной Церкви в последние десятилетия, так или иначе связаны с этим вопросом о первенстве, вернее, с отсутствием целостного и общецерковного понимания его сущности и функций. С другой же стороны, та же нерешенная проблема является главным препятствием на пути к положительному и плодотворному развитию церковной жизни и там, где эта последняя не омрачена открытыми разделениями[6].

Вопрос о месте и смысле первенства в нашем учении о Церкви ставят нам, православным, и со стороны инославия. Экклезиология, тема Церкви находится сейчас в центре интересов во всем христианском мире в связи с пробуждающимся повсюду стремлением к единству. В католическом богословии особенно к православному пониманию первенства относятся с новым и уже не только «полемическим» интересом, и тут углубление и оживление экклезиологической темы открывает возможность давно уже прерванного диалога[7]. Таким образом, целый ряд обстоятельств настойчиво требует более глубокого «осознания» вопроса о первенстве, и если вряд ли можно надеяться на его немедленное решение, то остается и то, что без такого «осознания», без серьезного уразумения его в свете православного Предания — решение его невозможно.

2. Выше мы определили первенство как вид или форму власти. Это определение нужно сразу же существенным образом уточнить. Начать нужно с общего вопроса: существует ли в Православной Церкви власть *над* епископом и возглавляемой им Церковью-епархией? Для определения сущности первенства вопрос этот имеет первостепенную важность. Между тем ответы, даваемые на него экклезиологией, с одной стороны, и «действующим правом», с другой, находятся между собой в открытом противоречии. Богословски, экклезиологически ответ, вне всякого сомнения, должен быть отрицательным: власти над епископом

---

[5] В качестве примера можно привести полемику, возникшую вокруг Окружного послания Вселенского Патриарха в неделю Православия 1950 года. См. мою статью: Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1951. № 1(28). С. 3–12. (См. наст. сборник. — *Ред.*) К спорам о вселенском первенстве мы еще вернемся ниже.

[6] Так, например, нетрудно убедиться в том, что печальные «юрисдикционные» разделения в Русской Церкви за рубежом в их каноническом аспекте сводятся неизменно к *вопросу о подчинении* той или иной высшей власти, то есть к вопросу о первенстве. См. мою брошюру: «Церковь и церковное устройство», а также статьи «Спор о Церкви» и «О неопапизме» (см. наст. сборник. — *Сост.*). С другой стороны, развитие церковной жизни в Америке, например, чрезвычайно затруднено полным отсутствием связи между десятью «юрисдикциями», официально не враждующими между собой, но из-за неимения «центра общения» фактически разделенными в своей жизни. Здесь также проблема «первенства» и, следовательно, *инициативы* объединения является центральной.

[7] Много материала на эту тему собрано в книге: *Jaki, Stanislas.* Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie. Rome, 1957.

и его епархией быть не может. В пределах этой статьи мы не имеем возможности вопрос о природе власти в Церкви поставить во всем его объеме. На центральное значение его при построении православной экклезиологии указал недавно в ряде исключительно ценных работ о. Н. Афанасьев[8]. Здесь достаточно напомнить, что «власть входит в Церковь как один из ее организационных моментов, но власть в Церкви должна соответствовать ее природе, а не быть гетерогонной по отношению к ней»[9]. Это значит, иными словами, что, как и все прочие служения в Церкви, служение власти есть «харизма», благодатный дар, преподаваемый в Таинстве поставления, и что только такая благодатная власть, то есть власть, полученная в Таинстве, возможна в Церкви, природа которой благодатна. Церковь знает только три степени иерархии, и в ней нет харизмы власти выше епископской. Никакой харизмы или Таинства первенства Православная Церковь не знает, а это значит, что нет и никакой другой *власти*; если бы она существовала, она была бы иной природы, чем благодатная власть, и, следовательно, не церковной по своему источнику.

Между тем в «действующем праве» *высшая власть* не только существует, но именно с нее начинается обычно «построение» Церкви и ее жизни, так что она оказывается фундаментом, на котором зиждется все здание[10]. Правда, Православная Церковь теоретически отрицает единоличную власть одного епископа над другим — обычно «высшей властью» обладает Первоиерарх совместно с определенным правительственным органом — собором, синодом и т.д. Но для нас важно подчеркнуть сейчас, что эта центральная власть мыслится именно как *власть над епископами* и епархиями, которые ей подчинены. Таким образом, и факт, и идея высшей власти вводятся в саму структуру Церкви как основной и необходимый ее элемент. Повторяем: нигде с такой очевидностью не проявляется разрыв между каноническим или экклезиологическим Преданием и «действующим правом», как здесь — в этом повсеместном торжестве идеи «высшей церковной власти». Отвергнув и продолжая отвергать эту идею в ее римской форме, то есть во вселенском масштабе, православное сознание с большой легкостью усвоило ее в отношении автокефалий, но по существу никогда не дало ей богословского или экклезиологического обоснования.

При таком положении поставленный нами вопрос, как и вся проблема первенства, очевидно, не могут быть решены простыми ссылками на исторические прецеденты и отдельные канонические тексты, вырванные из общей связи, как это широко практикуется в современных церковных спорах. Они требуют, прежде всего, углубления в самые источники православного учения о Церкви, в природу ее устройства и жизни. Только при целостном понимании Церкви возможно правильно поставить и правильно решить и вопрос о первенстве.

---

[8] *Афанасьев Н., прот.* Трапеза Господня. Париж, 1952; Служение мирян в Церкви. Париж, 1955.

[9] *Афанасьев Н., прот.* Власть любви // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950. № 1(22). С. 4.

[10] См., например, устав Русской Церкви, принятый Собором 1917–1918 гг.: «В Православной Российской Церкви *высшая власть*... принадлежит Поместному собору...», «Епархией именуется *часть* Православной Российской Церкви...».

3. Православное Предание утверждает, что Церковь есть органическое единство. Этот организм есть Тело Христово[11]. Определение это не «аналогическое» и не символическое, а раскрытие самой природы Церкви. Оно означает, что видимая организационная структура церковного общества есть не что иное, как выявление и актуализация Тела Христова или, иными словами, что структура эта укоренена в Церкви как Теле Христовом. Однако следует сразу же подчеркнуть, что, хотя учение о Церкви как Теле Христовом *дано* в Священном Писании и засвидетельствовано в Предании — в *lex orandi*, законе молитвы Церкви, и в писаниях Отцов, богословски оно раскрыто не было. По причинам, на которых мы не имеем возможности останавливаться здесь (некоторых из них мы коснемся ниже), экклезиологическая и каноническая мысль сравнительно рано «оторвалась» от этого учения и на Востоке, и на Западе. В этом отрыве заключается, вне всякого сомнения, глубочайшая *трагедия*, результаты которой сказываются решительно во всех областях церковной жизни. Сравнительно рано о структуре Церкви стали мыслить в отрыве от ее природы как Тела Христова. Это значит, что вопросы устройства Церкви, органов и функций власти, связи между Церквами и т. д. выделились в некую самостоятельную сферу, которую постепенно и отождествили с *каноническим правом*. Оторвавшись от экклезиологии, или, точнее, перестав быть экклезиологией, каноническое Предание необходимо превратилось в «каноническое право». Но в каноническом праве, в свою очередь, нет и не может быть места понятию Тела Христова, потому что из этого понятия нельзя вывести никакого права. Поэтому своими источниками — «канонами» — каноническое право вынуждено пользоваться не как экклезиологическими свидетельствами, каковыми они являются, то есть не как свидетельствами о природе Церкви — Тела Христова (вне которой нельзя понять их настоящий смысл), а как юридическими и правовыми нормами[12]. Всем этим и объясняется тот факт, что в течение долгого времени структура Церкви вообще не была предметом богословского осмысления

---

[11] В русской богословской науке см.: *Аквилонов Е.* Церковь: научные определения Церкви и Апостольское учение о ней как о Теле Христовом. СПб., 1894; *Троицкий В.* Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912; *Florovsky, G.* L'Eglise, sa nature et sa tâche (L'Eglise Universelle dans le dessein de Dieu). О библейском и отеческом учении Церкви см: *Mersch, P.* Le Corps Mystique du Christ. Etudes de théologie historique, 2 vol., Paris, 1933–1936; *Bardy, G.* La théologie de l'Eglise suivant St.-Paul. Paris, 1943; La théologie de l'Eglise de Saint-Clément de Rome a St-Irénée. Paris, 1945; La théologie de l'Eglise de St-Irénée au Concile de Nicée. Paris, 1947; *Bouyer, L.* L'Incarnation de l'Eglise — Corps du Christ dans la théologie de St.-Athanase. Paris, 1943; *Manoir, H. du.* L'Eglise, Corps du Christ, chez Cyrille d'Alexandrie // Dogme et Spiritualité chez Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944, pp. 287–366. Обзор экклезиологических исследований в Священном Писании и у Отцов см. в: *Jaki, S.* Op. cit., pp. 154–203.

[12] Подлинно классическое обоснование такого разрыва, то есть оправдание юридического и правового отношения, мы находим у *Суворова*: «Церковь как внешнее, видимое общество не может стоять *вне* права. Как общество она состоит из отдельных членов, которые связаны между собой известными отношениями, порождаемыми их жизнью в Церкви, и, кроме того, имеет организацию с известной сферой деятельности для каждого органа... Регулирование отношений, сфер деятельности, мер и средств к достижению церковных задач требует *порядка права*» (Курс церковного права. Т. I. Ярославль, 1889. С. 5). А так как в последней фразе перечислены все аспекты церковного устройства и жизни, то следует заключить, что вся жизнь Церкви требует порядка права. Вне его, по словам самого Суворова, остается только Церковь как «предмет веры» (см. там же. С. 6).

и все больше и больше «отчуждалась» в самостоятельную и чисто правовую сферу, в которой никто и не искал воплощения и актуализации природы Церкви[13].

Только сравнительно недавно началось возрождение именно богословского, экклезиологического интереса к церковному устройству, то есть к вопросу о связи этого устройства с природой Церкви как Тела Христова. Наряду с изучением источников экклезиологии — Писания, Отцов, литургического Предания — в этом возрождении все очевиднее намечается стремление *описать* Церковь, то есть выразить ее сущность и законы ее жизни, в адекватных богословских категориях. Прежде всего уточнению и выражению подлежит основное для Церкви понятие ее как *организма*. И здесь, как неоднократно указывалось в последние годы, сталкиваются два понятия, два понимания, две «интерпретации» этого органического единства, каждое из которых отражается, в свою очередь, на понимании и структуры Церкви, и функции *первенства* в ней. По терминологии, предложенной о. Н. Афанасьевым, одну из этих концепций можно назвать универсальной экклезиологией, а другую — евхаристической[14]. Сам о. Н. Афанасьев, считающий универсальную экклезиологию искажением первоначального понимания природы и устройства Церкви (то есть экклезиологии евхаристической), начало ее постепенного развития возводит к очень раннему периоду истории Церкви[15]. Но для нас сейчас существенны эти два типа экклезиологии не в их историческом развитии, а по существу, потому что от принятия того или иного из них зависит и понимание *первенства в Церкви*.

Наиболее завершенное выражение универсальной экклезиологии мы находим в Римской Церкви. По ее учению, нашедшему свое увенчание в ватиканском догмате о папе, Церковь как организм воплощается полностью только во вселенской структуре, то есть в совокупности всех отдельных Церквей, составляющих все вместе единую универсальную Церковь Христову. Единство этой структуры и выражает природу Церкви как Тела Христова. Церковь мыслится здесь, следовательно, в категориях частей и целого. Каждая отдельная община есть только часть, или член, этого вселенского организма и только через него имеет причастие к Церкви. Римская экклезиология ищет такого определения Церкви, в котором «отдельные части получили бы в *целом*, которое есть реальное целое, статус частей как именно частей»[16].

Мы можем не входить здесь в подробности этого учения. Для нас важно то, что в свете такой экклезиологии догмат о едином вселенском главе или епископе, каковым является епископ Римский, есть не искажение и не преувеличение, а факт вполне закономерный. Если Церковь есть вселенский организм, она требует и вселенского епископа как средоточия своего единства и как носителя высшей власти. Надо прямо признать, что нередко встречающийся в православной апо-

---

[13] На неразвитость, а часто и полное отсутствие экклезиологии в догматике в последнее время указывалось очень часто. См.: *Florovsky, G., прот.* Op. cit., и *Congar, J.* Vraie et fausse réforme dans l'Eglise.

[14] *Афанасьев Н., прот.* Две идеи Вселенской Церкви // Путь, 45 (1934).

[15] *Афанасьев Н., прот.* Кафолическая Церковь // Православная мысль, 11 (1957).

[16] Congar, J. Chrétiens Désunis. Paris, 1937, p. 241 et suiv. См. также мою статью: Unity, Division, Reunion in the Light of Orthodox Ecclesiology // Theologia. Athens, 1951.

логетике аргумент, по которому Церковь не имеет видимого главы, так как ее невидимый глава — Христос, есть аргумент ложный[17]; применяя его последовательно, нужно было бы отвергать *видимого* главу (то есть епископа) и в каждой местной Церкви. Ибо ведь в том и состоит учение о Церкви как организме, что в ее *видимой* структуре живет, действует и присутствует *невидимо* Христос, вечно делая Церковь Телом Христовым[18]. Аргумент этот мог возникнуть только при той ослабленной связи между учением о Церкви и пониманием ее природы, на которую мы указывали выше. И всякое различение между *видимой* структурой Церкви и невидимым Христом неизбежно приводит нас к протестантскому разрыву между Церковью видимой — человеческой, относительной, грешной и изменяемой — и Церковью Небесной — невидимой и торжествующей. Мы должны признать, что если категорию организма и органического единства применять преимущественно к Церкви универсальной, в смысле совокупности всех местных Церквей, то наличие в ней единой, высшей и универсальной власти и ее носителя неизбежно, ибо оно логически вытекает из учения о Церкви как об организме. По той же логике нужно признать оправданным и закономерным стремление римской экклезиологии возвести эту власть не к тем или иным историческим причинам и условиям, а к установлению ее Самим Христом, то есть учение о богоустановленном примате Петра и о преемстве этого примата в римских епископах. Иными словами, в универсальной экклезиологии примат, или первенство, должны естественно и необходимо быть властью, и притом властью богоустановленной и источником всякой другой власти в Церкви. Все это мы имеем в разработанном и завершенном виде в римском учении о Церкви.

4. Но приемлемо ли такое понимание Церкви с православной точки зрения? Вопрос может показаться наивным. Православная Церковь отвергла и осудила притязания Рима и тем самым осудила, казалось бы, и предполагаемую этими притязаниями экклезиологию. В теории это, конечно, так, но на деле все обстоит неизмеримо сложнее, так что вопрос, поставленный выше, перестает казаться наивным. Историк Церкви знает, что отвержение Востоком римских притязаний в эпоху разделения Церквей было гораздо больше проявлением церковного «инстинкта», отказом признавать новшество, которого в своей жизни и вере не знала Восточная Церковь, чем положительным раскрытием православного учения о Церкви. Ему чрезвычайно способствовали антилатинские настроения на Востоке и фактическое взаимное отчуждение двух половин христианского мира. Историку, увы, достаточно известно, в атмосфере какой вражды, нетерпимости и озлобления — *с обеих сторон* — совершался разрыв между Востоком и Римом, и

---

[17] Вот пример из сравнительно недавней статьи, направленной против самой идеи вселенского центра в Церкви: «Не только никогда Православная Церковь не знала такого центра, но эта теза разрушает в корне... тайну православной экклезиологии, состоящую в том, что центр Церкви есть воскресший Христос, невидимо пребывающий среди апостолов и их преемников...» (*Ковалевский Е., прот.* Экклезиологические проблемы (по поводу статей иером. Софрония и свящ. А. Шмемана) // Вестник Западно-Европейского Экзархата Московской Патриархии, 1950. №4. С. 14). Но аргумент этот, конечно, не нов.

[18] См.: *св. Игнатий Антиохийский*. Послание к смирнянам, VIII, 2.

пора открыто признать, что тема экклезиологическая, то есть та, которая теперь представляется нам одной из наиболее существенных в нашем расхождении с римским католицизмом, меньше всего определяла собой нараставший разрыв. За отвержением римской экклезиологии не последовало того, что последовало за осуждением арианства, несторианства, монофизитства и т. д., — раскрытия и формулирования положительного учения. В экклезиологии нет вероопределения, которое соответствовало бы никейскому Символу в учении о Троице и халкидонскому «оросу» в христологии. И это так потому, что в эпоху разделения церковное сознание не только на Западе, но и на Востоке было глубоко отравлено чуждыми православной экклезиологии идеями. Некоторых из них мы еще коснемся ниже. Сейчас скажем только, что отрицательная роль их заключалась именно и в первую очередь в фактическом отходе от живых начал той исконной экклезиологии, которую о. Н. Афанасьев называет евхаристической и которая и лежит в основе православного канонического Предания. Мы говорим «фактическом», потому что, в отличие от Рима, Православная Церковь никогда не «догматизировала» этот отход, не обосновывала его как экклезиологическую систему. Различные виды «действующего права» не отменили и не заменили собой канонического Предания, не отравили первоисточников церковной жизни, оставляя всегда возможность возврата к ним. Увы, есть основания опасаться — и об этом мы скажем ниже, — что *ереси о Церкви*, то есть ложному богословию о ней, суждено в недрах Православия возникнуть в наши дни...

В чем же — с точки зрения интересующей нас темы — сущность этой исконной православной экклезиологии? В том, прежде всего, что категория организма и органического единства относится ею к «Церкви Божией, сущей» в каждом месте, то есть к Церкви местной, к общине, возглавляемой епископом и в единстве с ним обладающей всей полнотой Церкви. Такую экклезиологию о. Н. Афанасьев называет евхаристической. И, действительно, она укоренена в Евхаристии как Таинстве Церкви, в акте, вечно *актуализирующем* Церковь как Тело Христово[19]. То же самое мы находим и у о. Г. Флоровского. «Таинства, — пишет он, — составляют Церковь. Только через них христианская община выходит из человеческого измерения и становится Церковью»[20]. Церковь осуществляется как организм, как Тело Христово в Евхаристии. Но как в Евхаристии не «часть» Тела Христова, а весь Христос, так и Церковь, «актуализирующаяся» в Евхаристии, не есть «часть» или «член» целого, а «Церковь Божия», целостно и неделимо «су-

---

[19] *Афанасьев Н., прот.* Кафолическая Церковь. С. 21 и сл.

[20] *Florovsky, G.* Op. cit., p. 65. Ср. *Заозерский Н.* Указ. соч. С. 21 и сл.: «Литургия, без сомнения, главный акт всей церковно-общественной жизни, как в настоящее время, так и в древности. В церковно-правовом отношении, как и в других, она служит показателем, точным выразителем положения и отношений разных церковных лиц, содержащихся в составе церковного общества. Здесь применяются к делу, осуществляются все наивысшие права, какие эти лица получают от Церкви, здесь же яснейшим образом устанавливаются между ними соответственные правам отношения, определяется и положение каждого из них в Церкви. Посему и во всех прочих актах церковной жизни положение и отношения членов Церкви устанавливаются и определяются в полном соответствии с тем строем, в каком они обнаруживаются при совершении важнейшего акта — Литургии. Явление, обратное сему, было бы нестроением, дисгармонией в церковном устройстве».

щая» и являемая в каждом месте. Где Евхаристия, там вся Церковь, но и наоборот: только там, где вся Церковь, то есть весь народ Божий, объединенный во епископе, — там Евхаристия. Такова первичная экклезиология, засвидетельствованная Преданием ранней Церкви, но и доселе живущая в каноническом Предании и литургических «рубриках», столь многим кажущимся непонятными и второстепенными[21]. В этой экклезиологии неприменимы категории «частей» и «целого», потому что сущность сакраментально-иерархической структуры в том и состоит, что в ней «часть» не только согласна с целым, но *тождественна* с ним, целостно его в себе воплощает, *есть* целое. Местная Церковь как сакраментальный организм, как данное Богом людям во Христе — есть не часть и не член более обширного «поместного» или «вселенского» организма, но она и есть сама Церковь. Как организм, как Тело Христово, Церковь всегда *тождественна* самой себе во времени и пространстве. Во времени — потому что она есть всегда народ Божий, собранный, чтобы возвещать смерть Господню, Воскресение Его исповедовать, дондеже приидет. И в пространстве — потому что в каждой местной Церкви, в единстве епископа и народа, дана вся полнота даров, возвещена вся Истина, таинственно пребывает весь Христос, Который «вчера и сегодня и во веки Тот же». Иерархическо-сакраментальная структура Церкви и являет ту полноту Христа, данную людям, возрастать в которую им задано — «доколе все приидем... в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13).

Существеннейший вывод из этой экклезиологии есть тот, что она исключает идею *высшей власти*, то есть власти *над* местной Церковью и епископом, возглавляющим ее. Служение власти, как и все церковные служения, все «харизмы», имеет свой источник и совершается в органическом единстве Церкви как Тела Христова и укоренено в том Таинстве, которое и есть Таинство Тела Христова, в котором Церковь осуществляется как Тело Христово. Это служение власти есть служение епископа, и нет выше этого служения. Всякая высшая власть означала бы власть *над* Церковью, *над* Телом Христовым, над Самим Христом. Епископ облечен властью, но эта власть укоренена в его *предстоятельстве* на *евхаристическом* собрании, из которого вытекают служения священства, учительства и пастырства. Короче говоря, в экклезиологии ранней Церкви, которая и составляет неизменную основу канонического Предания, служение и сущность власти определяются нерасторжимым единством Церкви, Евхаристии и епископа. Власть в Церкви не может иметь другой основы и другого источника, что и сама Церковь: присутствие в Таинстве Христа, соединяющего в Себе всех в благодатной жизни

---

[21] Здесь невозможно даже кратко коснуться связи экклезиологии с литургическим богословием. На эту тему см. мою статью: «Liturgical Theology: Its Task and Method» в St. Vladimir's Seminary Quarterly, October 1957, pp. 16–27 [См. книгу: *Прот. А. Шмеман.* Введение в литургическое богословие. М., Крутицкое Патриаршее Подворье, 1996. — *Прим. сост.*) Приведем только один пример. Все рубрики и правила о единстве евхаристического собрания (запрет служить две литургии на одном престоле или тем же священником и т. п.) несомненно имеют именно экклезиологический смысл, то есть ограждают смысл Евхаристии как выражения единства и полноты Церкви. В отрыве же от этого экклезиологического смысла они действительно становятся непонятными, а потому все больше и больше нарушаются на практике путем простого «обхода» правила (второй престол, «заказные» обедни и т. д.).

«нового эона». Для ранней Церкви все это было живой и животворной реальностью. Но, повторяем, сколь ранним ни было бы постепенное проникновение в церковное сознание чужеродных ему «категорий» и «интерпретаций» власти, нетрудно было бы показать, что именно это первичное понимание ее определило собой основу канонического Предания Церкви[22]. И когда даже теперешняя «правовая» каноника утверждает, например, что все епископы равны между собой «по благодати», она, как бы неведомо для самой себя, утверждает как раз то, на что мы указываем, ибо что же такое благодать епископства, как не харизма благодатной власти? А так как никакой другой харизмы власти Церковь не знает, то нет и не может быть власти *над* епископом[23].

5. Значит ли это, что православная экклезиология просто исключает категорию «первенства»? Нет. Но в том-то и состоит роковая ошибка «универсальной» экклезиологии, что в ней *первенство* необходимо отождествляется с *властью*, которая, в свою очередь, перестает быть *служением в Церкви* и становится *властью над Церковью*. Между тем категория первенства необходимо вытекает из самой сущности евхаристической экклезиологии, в которой, будучи a priori отличной от власти, она только и может быть понята в подлинной своей сущности.

В ответ критикам «евхаристической» экклезиологии нужно со всей силой утверждать, что она никоим образом не делает местную Церковь самозамкнутой монадой без какой бы то ни было органической связи с другими такими же Церквами-монадами. Органическое единство Вселенской Церкви не менее реально и, так сказать, «осязаемо», чем единство Церкви местной. Только если универсальная экклезиология толкует его в категориях «частей» и «целого», экклезиология евхаристическая применяет здесь категорию *тождества*: «Церковь Божия, сущая в...». *Церковь Божия* и есть единое и неделимое Тело Христово, целостно и неделимо сущее или пребывающее в каждой Церкви, то есть в видимом единстве народа Божьего, собранного в Евхаристии, соединенного «в епископе». Вселенское единство есть именно единство Церкви, а не только единство «Церквей». И сущность его не в том, что все местные Церкви вместе составляют единый орга-

---

[22] Основоположным фактом при всяком богословском истолковании власти епископа (или священника) в Церкви нужно признать нерасторжимую связь хиротонии с Евхаристией. Связь эта обычно принимается как самоочевидная, а между тем она-то и является исходной точкой для построения «богословия власти» в Церкви как власти *благодатной*, а не «внешней» по отношению к благодатной природе Церкви.

[23] Мы не касаемся здесь чрезвычайно сложного вопроса об экклезиологическом соотношении между «епархией» (возглавляемой епископом) и «приходами» (возглавляемыми священниками). Очевидно, что ранняя структура Церкви знала только общину, возглавляемую епископом, который и был предстоятелем на евхаристическом собрании, учителем и пастырем Церкви. Пресвитеры составляли его совет — пресвитериум (см.: *Colson, J.* L'evêque dans les communautés primitives. Paris, 1951; *Chirat, H.* L'assemblét chrétienne a l'âge apostolique. Paris, 1949; Etudes sur le Sacrement de l'Ordre. Paris, 1957). Разделение епархии на приходы и соответственное изменение функций пресвитера совершились позднее, но эта перемена никогда по существу не была предметом серьезного изучения и «интерпретации» в православном богословии. Очевидно, во всяком случае, что она не может противоречить основоположным принципам евхаристической экклезиологии, потому что она тогда противоречила бы природе Церкви. Но, повторяем, тема эта должна стать предметом серьезного богословского осмысления.

низм, а в том, что каждая Церковь — в тождестве веры, структуры и даров Божиих — есть *та же* Церковь, тот же Христос, нераздельно пребывающий всюду, где есть «экклезия». Таким образом, это то же самое органическое единство Церкви, но в нем Церкви не дополняют одна другую, как члены или части (членами могут быть только личности), а каждая из них и все они вместе есть не что иное, как единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь.

Вот эта онтология Церкви как Богочеловеческого единства, целостно и неделимо воплощаемого в каждой Церкви, и лежит в основе связи между Церквами. Ибо полнота каждой Церкви не только не противоречит ее связи с другими Церквами и определенной *зависимости* от них, но, напротив, постулирует их как необходимое условие своего воплощения. Полнота местной Церкви в том и состоит, что в себе она имеет все то, что имеет каждая Церковь и что имеют они все вместе — и не от себя, не как свою полноту, но от Бога, как Божий дар во Христе. И, с другой стороны, она имеет эту полноту только в согласии со всеми Церквами, то есть именно как то же самое, и только в ту меру, в какую она не отделяет себя от этого согласия, не делает единого и неделимого Божественного дара своим, отдельным — в точном смысле «еретическим».

«Епископа поставляти наиболее прилично всем тоя области епископам. Аще же сие неудобно... по крайней мере три воедино место да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот...». В этом правиле I Вселенского собора («фиксирующего» изначальный закон жизни Церкви — ср. «Апостольское предание» Ипполита Римского и другие памятники) мы имеем первую и основную форму *зависимости* Церкви от Церквей, о которой мы только что говорили. Условие своей полноты — епископство — Церковь получает через других епископов. Но какова природа этой зависимости? В экклезиологии «частей» и «целого» это вселенское правило о поставлении епископа «двумя или тремя» толкуется обычно как главное доказательство ее правильности: множественность посвящающих являет собой «целое», от которого зависит, которому *подчинена* «часть»[24]. Но толкование это неверно потому, что оно открыто противоречит учению о епископе как носителе высшей и благодатной власти в Церкви, как «живом образе Бога на земле». И о том, что это правило никоим образом нельзя понимать в смысле *субординационном*, то есть как подчиняющее епископа иной, «высшей» власти, свидетельствует хотя бы самое раннее описание епископской хиротонии, которое мы находим в «Апостольском предании» Ипполита Римского[25]. По этому описанию, немедленно после хиротонии Евхаристию совершает новопоставленный епископ, а не предстоятель собора епископов, которые возлагали на него руки. Это не случайная подробность, а норма, вытекающая из самой сущности евхаристической экклезиологии. С момента своего избрания и поставления епископ является предстоятелем евхаристического собрания, то есть главой церковного

---

[24] См.: *Милаш Никодим*. Указ. соч. Толкование на 1-е Апостольское Правило. Т. I. С. 46–47. Ср.: *Botte, Dom B.* L'Ordre d'après les priers d'ordination // Le Sacrement de l'Ordre. Coll. «Lex Orandi», 22. Paris, 1957, p. 31.

[25] Ипполит Римский. Апостольское предание // Отцы и учители Церкви III века. Антология. Т. II. М., 1996. С. 243–244. — *Прим. сост.*

организма, и это свое служение он и осуществляет, принося в первый раз Евхаристию. Иными словами, поставление епископа другими епископами есть, прежде всего, *свидетельство*[26], что избранный своей Церковью избран и поставлен Богом и что через это избрание и поставление *тождество* этой Церкви с другими Церквами в вере, благодатной жизни и дарах Божиих есть тождество Церкви Божией, сущей, пребывающей во всех этих местах. Это не есть акт «передачи» многими того, что они имеют, «их» дара — другому, а свидетельство о том, что тот же дар, который от Бога в Церкви получили они, дан теперь этому епископу, в этой Церкви. Епископство не есть «коллективный» дар, который любые «два или три» епископа могут передать еще одному лицу, включая и его в этот дар, — это есть служение в Церкви, харизма или дар Церкви, и поставление епископа есть свидетельство, что этот дар Церковь *имеет*. Поэтому и преемство епископата, на которое как на решающий аргумент ссылались кафолические борцы с гностицизмом, мыслилось и раскрывалось ими неизменно как преемство епископов в данной Церкви, а не как «формальная» ссылка на «консекраторов». По нашим теперешним представлениям, в «апостольском преемстве» важно главным образом то, *кто* посвящал; но ведь как раз об этом и не сказано в теории «апостольского преемства» св. Иринея Лионского[27], ибо именно предшественник по кафедре не мог поставлять своего преемника, а на него-то и ссылается св. Ириней. Для него «апостольское преемство» епископата есть, прежде всего, тождество каждой данной Церкви во времени и пространстве с Церковью Божией, с полнотой дара Христова, и это тождество засвидетельствовано преемством епископов, так как «Церковь во епископе и епископ в Церкви». Хиротония епископа другими епископами есть, таким образом, свидетельство, что совершившееся в этой Церкви совершилось по воле Божией, есть избрание и поставление Богом. Но это *свидетельство* есть и необходимое условие, или, точнее, само *Таинство* поставления. Ибо Церковь, оставшаяся без епископа, как раз и не имеет в себе органа свидетельства о самой себе и власти такое свидетельство выражать. Собравшиеся епископы, потому что они суть свидетели тождества Церкви Божией в пространстве и времени, суть и совершители Таинства поставления, ибо оно есть *свидетельство* о совершившемся избрании Божием и о низведении дара Святого Духа на избранного[28].

---

[26] О моменте *свидетельства* в Таинстве см.: *Афанасьев Н., прот.* Таинства и тайнодействия (Sacramenta et Sacramentalia) // Православная мысль, 8 (1951).

[27] *Ириней Лионский.* Против ересей, III, 3, 3. См.: *Bardy, G.* La théologie de l'Eglise de St. Clément de Rome a St. Irénée, p. 183 et suiv. О понятии διαδογή у Иринея см.: *Caspar, E.* Die aelteste Roemische Bischofsliste. Berlin, 1926, S. 444.

[28] Поэтому и *избрание*, и *хиротония* составляют существенные и необходимые моменты в православном поставлении епископа. Это засвидетельствовано литургическим Преданием, в котором *избрание* и *наречение* имеют особый чин, после чего избранный поставляется перед хиротонией на орлец. Прав епископ Сильвестр, когда пишет: «Поставление в иерархические степени не только никогда в Церкви не признавалось тождественным с избранием достойных лиц в сии степени, но, напротив, всегда строго и резко отличалось от последнего». Но только ущербной экклезиологией можно объяснить продолжение этой же мысли: «Избрание при участии народа... имело только условное, а не существенное значение» (Опыт православного догматического богословия. Киев, 1897. Т. 4. С. 382–383).

Таким образом, зависимость каждой Церкви от других Церквей есть зависимость не подчинения, а свидетельства всех Церквей о каждой и каждой обо всех, о том, что они едины в вере и жизни, что каждая из них и все они вместе суть *Церковь Божия* — нераздельный дар новой жизни во Христе. Каждая Церковь имеет полноту в себе, свидетельством и выражением этой полноты является в ней единство епископа и народа, свидетельством же о тождестве этого единства и этой полноты с единством и полнотой Церкви Божией является поставление избранного епископа другими епископами. Так, органическое единство Церкви как Тела Христова не делит ее на части (и не делает жизни каждой части «частной»), но также и не замыкает каждую Церковь в самодовлеющий организм, не имеющий нужды в других Церквах. И можно прибавить, что никогда чувство и сознание вселенского единства Церкви, живого общения, взаимной ответственности и радости о принадлежности к единому народу Божьему, разбросанному по всему миру, но живущему как бы в одном доме[29], не было так сильно и живо, как в короткую эпоху беспримесного торжества именно этой экклезиологии.

6. Указанная связь между Церквами в Таинстве поставления епископа приводит нас к первой и основной форме «первенства», или, вернее, к условию и основе первенства, — к *собору епископов*. В православном сознании собору отводится обычно исключительное по своему значению место — от классического описания Православной Церкви как «Церкви семи Вселенских соборов» до современной теории, согласно которой все управление Церкви должно быть «соборным». Между тем в нашем богословии очень мало сделано для определения экклезиологической сущности и функций соборного института. При отсутствии же такой экклезиологической рефлексии неудивительно, что на собор попросту были перенесены предикаты *высшей власти* в Церкви. Такова, как мы видели, неизбежная логика канонического права, оторвавшегося от живого учения о Церкви как Теле Христовом. Фактически римскому учению о *единоличной* высшей власти с православной стороны противополагается учение о *коллективной* высшей власти. Спор в настоящее время идет только о границах этого коллектива: включает ли он в себя только епископов или же и «представителей» духовенства и мирян? Теория эта особенно усилилась с тех пор, как она соединилась — довольно непоследовательно — со славянофильским учением о «соборности» как сущности церковной жизни. Голый юридизм принципа «высшей власти» был как бы смягчен несколько расплывчатым мистицизмом учения о «соборности», и это позволяет с чистой совестью обличать римскую экклезиологию в юридизме. Но на деле идея собора как «видимого высшего учредительного и правительственного органа церковной власти»[30] не соответствует ни славянофильскому учению о «соборности»[31], ни исконной функции собора в Церкви. Собор не есть власть, потому что не может быть власти над Церковью — Телом Христовым. Собор есть свидетельство о тождестве всех Церквей как Церкви Божией: в вере, в жизни, в любви. Если в своей Церкви епископ есть священник, учитель

[29] См.: *Ириней Лионский*. Против ересей, I, 10, 2.

[30] *Заозерский Н.* Указ. соч. С. 223.

[31] *Хомяков А.С.* Письмо редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов «кафолический» и «соборный» // Полное собрание сочинений. 1860. Т. II. С. 30 и сл.

и пастырь, Богом в ней поставленный, свидетель и хранитель кафолической веры, то в согласии всех епископов, в их *Соборе* все Церкви познают и выражают онтологическое единство этого Предания, «ибо хотя в мире языки различны, но сила предания одна и та же» (св. Ириней Лионский)[32].

Собор епископов есть не орган власти над Церковью, но и не собрание «представителей» Церквей, а выражение единства Церкви, ее духоносные уста. Он говорит не Церкви, а в Церкви, в полноте ее кафолического сознания. Он не «полнее» и не «больше» полноты местной Церкви, но в нем все Церкви познают и осуществляют свое онтологическое единство как единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Экклезиологически и догматически необходимым является собор при поставлении епископа: его экклезиологическая основа — в Таинстве хиротонии[33], потому что он есть необходимое условие полноты каждой Церкви, ее «плеромы» как Тела Христова. Но Церковь, которая принадлежит по своей природе новому эону, Царству будущего века, пребывает в истории, во времени, в «мире сем». И это ее пребывание есть выражение ее сущности как любви Божией к миру, как Его воли о спасении всех. Она пребывает с миссией благовествовать и крестить, проповедовать и распространяться до «конец земли». Церковь, замкнувшаяся в себе, в своей эсхатологической полноте, переставшая свидетельствовать об этой полноте и нести ее миру как Благую Весть о спасении, перестала бы быть Церковью, ибо полнота эта и есть любовь Христова, делающая каждого христианина свидетелем и проповедником. А миссия и рост означают борьбу с миром и за мир, непрестанное усилие совести, ведения и любви, готовность дать всем ответ и всем служить. На практике это значит, что в Церкви все время возникают вопросы, сомнения, что в ней все время нужно возобновление свидетельства. А это требует усилия всех Церквей, их непрестанного и живого общения, их «соборования» для раскрытия *свидетельства*. И вот эта миссия Церкви в истории, это *делание* во времени дают собору и его второе измерение, или назначение: быть общим голосом, свидетельством многих Церквей в их онтологическом тождестве и единстве. Уже апостольский собор собирается не как регулярный и необходимый орган Церкви, а по поводу возникшего в эмпирической жизни вопроса — о смысле Закона Моисеева для христиан. Затем мы ничего не слышим о соборах такого рода до конца второго века — до монтанизма, вызвавшего напряженное сопротивление церковного тела[34]. В третьем веке мы видим африканский собор как регулярный институт, но снова это не регулярность органа власти, а только урегулированное соборование *по поводу* дел, касающихся всех африканских Церквей. И, наконец, Никейский собор и все другие Вселенские соборы собираются опять-таки неизменно *по поводу* вопросов, касающихся жизни и веры всех Церквей, и если в них соборный институт достигает своей «плеромы», то в этой «плероме» очевидно раскрыта и сущность его как органа не власти, а общего и единого *свидетельства*.

---

[32] Против ересей, I, 10, 2. — *Прим. сост.*

[33] *Florovsky, G.* The Sacrament of Pentecost (A Russian View on Apostolic Succession) // The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. March 1934. No. 23, pp. 29–34.

[34] *Покровский А.И.* Соборы Древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914.

7. В соборном институте лучше всего выражается общий принцип *первенства* в Церкви. Собор, потому что он первично укоренен в Таинстве поставления епископов, есть исторически прежде всего *собор областной*, то есть собор Церквей, находящихся в определенной и ограниченной области. Границы области определяются по разным принципам: они могут быть границами географическими, или совпадать с границами той или иной политическо-административной единицы, или, наконец, быть определены сферой распространения христианства из какого-либо центра — в истории Церкви мы имеем все эти примеры. Церковно существенным признаком области является участие всех епископов ее в поставлении нового епископа, что и закреплено правилом Никейского собора. Вторым же признаком области, вытекающим из первого, следует признать наличие в ней *первого* епископа, или «примаса». Признак этот определен известным 34-м апостольским правилом: «Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения... Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе...». Каноном этим ясно определена сущность областного первенства: она не во власти («примас» ничего не творит без рассуждения всех), а в выявлении *единомыслия* всех епископов и, следовательно, согласия всех Церквей.

Нам незачем здесь вдаваться в подробности сложной и в достаточной мере запутанной истории «митрополичьего округа» в древней Церкви[35]. Но можно с достаточным основанием утверждать, что она является самой обычной, ибо самой естественной, формой связи между Церквами, связи, укорененной в Таинстве поставления епископа, и также что областное *первенство* было самым общепринятым и общецерковным выражением функции первенства. В категориях современного канонического права каждая митрополичья область была «автокефальной» — это подтверждает и Вальсамон, — ибо ее границами определялся собор епископов, участвовавших лично или через письменное согласие в поставлении новых епископов.

Но первенство областное не есть единственная форма первенства, засвидетельствованная в каноническом Предании. Почти с самого начала Церковь знает также и более обширные союзы Церквей с соответствующим «центром согласия» или первенством в них. При этом можно спорить, какая форма первенства исторически развилась первой. Христианство, как хорошо известно, утвердилось сначала в больших городах Империи и из них уже постепенно проникало в окружающие их области. И так как митрополичий округ предполагает множество местных Церквей в каждом округе, то естественно предполагать, что сначала функции первенства принадлежали исключительно этим первоначальным большим центрам. Но и по возникновении и более точном определении митрополитанской системы эти центры не утеряли своей функции первенства, так что в них мы имеем как бы вторую степень первенства. Такими центрами во втором–третьем веках были, например, Рим, Антиохия, Александрия, Лион, Карфаген и т. д. Каковы же

[35] См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Церкви. Вып. 3.

сущность и функции этой формы первенства? Знаменитое 6-е правило I Вселенского собора употребляет в определении ее слово «власть» (ἐξουσια). Но, как хорошо показал в своем толковании этого правила еп. Никодим Милаш[36], власть тут должна в контексте пониматься как «преимущество» или «привилегия». Канон определяет взаимоотношения между Александрийским епископом и митрополитами четырех митрополичьих округов, находившихся в пределах диоцеза Египта. В Египте позднее, чем в других местах, утвердилась митрополитанская система, и епископ Александрийский, бывший всегда «главой» всего Египта, то есть примасом среди всех египетских епископов, имел, таким образом, везде «преимущество» первенства, то есть право созыва Собора для утверждения и поставления новых епископов и т. д. Никейский собор, «фиксируя» митрополитанскую систему, как бы «синтезировал» ее с исконной формой церковной жизни в Египте. Он, с одной стороны, подчеркнул, что никто не должен быть поставлен епископом без соизволения митрополита (то есть утвердил первенство областное), с другой же — оградил «власть» епископа Александрийского на последнее утверждение избрания. Но, как общее правило, Собор эту форму первенства в том же правиле определил как *преимущество* Церквей. История Церкви нам показывает, в чем состояли эти преимущества: их можно определить как *первенство авторитета*. Подчеркнем здесь, что это первенство есть не столько первенство епископа той или иной Церкви, сколько первенство самой Церкви, особый духовный авторитет, которым она пользуется среди других местных Церквей. Большинство местных Церквей возникали в результате миссионерской деятельности Церквей больших городов. От этих последних они получали правило веры, Предание и «закон молитвы», то есть литургическую традицию. Большая часть этих первоначальных центров распространения христианства была освящена авторитетом апостолов, проповедовавших в них, и, наконец, более многолюдные, они были лучше «оснащены» богословски и интеллектуально. Естественно, что когда случались «прекословия церковные», эти Церкви, с одной стороны, брали на себя инициативу их преодоления, то есть выявления «единогласия» Церквей по данном вопросу, с другой же — к ним обращались местные Церкви, потому что их голос обладал особым авторитетом. Ранний пример такого первенства мы имеем в деятельности св. Игнатия Антиохийского, св. Поликарпа Смирнского, св. Иринея Лионского, позднее — в антиохийских или карфагенских соборах III века и т. д. Это первенство авторитета неопределимо в правовых нормах, ибо оно и не относится к категории права как такового, но, тем не менее, оно вполне реально в жизни ранней Церкви, и на его основе разовьются позднее так называемые патриархаты. Но опять-таки нужно подчеркнуть, что это первенство направлено неизменно не к власти *над* Церквами, а к выявлению и выражению их единогласия, их *тождества* в вере и жизни.

И, наконец, последней и высшей формой первенства является первенство вселенское. Эта форма первенства, из-за крайнего заострения антиримской полеми-

---

[36] *Милаш Никодим*. Указ. соч. Т. I. С. 194–204. По мнению E.R. Ardi (Christian Egypt: Church and Peoples. New York, 1952, pp. 54–59), это правило означает, что епископ Александрийский был фактически митрополитом всего Египта.

ки, часто просто отрицается православными канонистами. Но объективное изучение Предания несомненно убеждает нас в том, что наряду с «примасами» областей и поместными центрами своего согласия Церковь всегда знала и имела также первенство вселенское. Экклезиологическое заблуждение Рима состоит не в утверждении своего вселенского первенства, а в том, что это первенство он отождествил с *высшей властью*, с онтологическим субординационизмом, сделал из епископа Римского «principium, radix et origo»[37] единства Церкви и самой Церкви. Но это заблуждение и извращение догмата о Церкви не должно приводить нас к простому отрицанию самого факта такого первенства, а, напротив, должно заставить поглубже вдуматься в православный смысл его.

Историческая же (и каноническая) правда состоит в том, что Церковь с первых дней существования, до того еще, как выкристаллизовались в окончательную форму союзы поместные, имела именно вселенский центр своего единства и согласия. Таким центром в первые десятилетия была Иерусалимская Церковь, им стала затем Церковь Римская — «председательствующая в любви», по выражению св. Игнатия Антиохийского. Это выражение и заключенное в нем определение сущности вселенского первенства хорошо проанализировал о. Н. Афанасьев[38], и мы можем не останавливаться на нем. Не имеем мы возможности и привести здесь всех свидетельств Отцов и Соборов, согласно признающих Рим старшей Церковью и средоточием вселенского согласия Церквей[39]. Отрицать эти свидетельства, их «консенсус» и значение можно только в полемическом задоре. Но так случилось, увы, что если католические историки и богословы неизменно интерпретировали эти свидетельства в юридических и правовых категориях, то историки православные систематически преуменьшали их смысл. Православная наука еще ждет именно православной, не отравленной ни полемикой, ни апологетикой оценки места Рима в истории Церкви первого тысячелетия. И если так, по существу, взвесить все эти свидетельства, то в них с очевидностью открывается сущность этого вселенского первенства — охранять и выражать единство Церквей в вере и жизни, охранять и выражать их единомыслие, не дать местным Церквам уединиться в «провинциализм местных преданий», ослабить кафолические связи, отделиться от единства жизни... В конечном итоге это значит — иметь *заботу* о том, чтобы каждая Церковь была *полнотой*, ибо эта полнота есть всегда полнота всего кафолического Предания, и не «части», а «целого», не «своего», а единого и неделимого.

Из этого более чем схематического анализа понятия первенства в православной экклезиологии мы можем сделать следующее общее заключение: первенство в Церкви не есть *высшая власть*, потому что понятие высшей власти исключается природой Церкви как Тела Христова. Но первенство не есть также и *председательство*, если его понимать в современных «парламентских» или «демократических» категориях. Первенство, как и все в Церкви, укоренено в природе ее как

---

[37] Encycl. S. Off. Ad episcopos Angliae, 16 sept. 1864. Denzinger — Banwart, ed. 10, No. 1686.

[38] *Афанасьев Н., прот.* Кафолическая Церковь.

[39] Богатый материал, хотя и в католической (впрочем, умеренной) «обработке», собран в книгах П. Батифоля: *Batiffol P.* L'Eglise naissante et le catholicisme. Paris, 1927; La Paix Constantinienne. Paris, 1929; Le Siège Apostolique. Paris, 1924; Cathedra Petri. Paris, 1938.

Тела Христова. В каждой Церкви пребывает и вечно осуществляется Церковь Божья, но и все они вместе — все та же единая, неделимая Церковь Божья, Тело Христово. Церковь Божья пребывает в множественности Церквей. И именно потому, что все они онтологически та же Церковь, они связаны между собой не только этим онтологическим тождеством, но и видимой, постоянно живой и обновляемой связью — единством веры, единством «делания» или миссии, заботой обо всем том, что заповедано и дано делать Церкви. Местная Церковь не может замкнуться, уединиться в себе, жить собой и своими «интересами», потому что та полнота, которую она имеет в себе, и есть полнота вселенской веры, полнота Христа, «наполняющего все во всем». Ею нельзя жить, не живя тем самым *всем* и *всеми*, и это значит — в пределе — вселенским сознанием Церкви, «рассеянной по всему миру, но живущей как бы в одном доме». Местная Церковь, оторвавшаяся от этого вселенского общения, есть, по существу говоря, *contradictio in adjecto*[40]. Такое общение принадлежит природе Церкви, и именно природе ее как Тела Христова. Оно имеет, следовательно, и свою форму или выражение, и это и есть *первенство*. Первенство есть необходимое выражение единства веры и жизни местных Церквей и их живого и действенного общения в этой жизни. И, с этой точки зрения, мы можем вернуться к тому определению первенства, с которого мы начали наш анализ. Первенство есть *власть* — только это не другая власть, чем та, которую имеет епископ в своей Церкви, и не *высшая* по отношению к ней. Это та же самая власть, но именно потому, что это та же самая власть, которую имеет каждый епископ, и служение власти в Церкви Божьей, пребывающей в каждой Церкви, ее выражает *один* — первенствующий, как власть каждого и всех, Церкви и Церквей. Подчеркнем, что в каноническом Предании первенствующий есть всегда епископ Церкви, то есть епископ, возглавляющий определенную Церковь, а не епископ «вообще», причем служение первенства принадлежит ему как епископу именно этой Церкви[41]. Ранние памятники говорят о первенстве Римской Церкви, но меньше всего мы знаем о первых римских епископах, хотя естественно думать, что именно они, как епископы, выражали это первенство Церкви, «председательствующей в любви». К Церкви, действительно, можно по аналогии применить триадологическое богословие. Как Три Ипостаси в Пресвятой Троице не делят Божественной Природы, но каждая из Них целостно и неделимо обладает и живет Ею, так и природа Церкви — Тела Христова — не делится во множественности Церквей. Но, как и Божественные Лица имеют «счисление», по выражению св. Василия Великого, так «счисляются» и Церкви, и среди них есть *иерархия*. И в этой иерархии есть *первая* Церковь и первенствующий епископ. Иерархия не умаляет, не «субординирует» Церкви одну другой, но вся цель, все назначение ее в том, чтобы каждая Церковь жила всеми и все каждой, ибо эта жизнь в каждой и каждой во всех и есть тайна Тела Христова, «полноты, наполняющей все во всем».

8. Такое понимание первенства укоренено, как мы уже говорили, в экклезиологии, которую можно назвать евхаристической и которая, по нашему глубокому убеж-

---

[40] противоречие в определении (*лат.*). — *Прим. сост.*

[41] См.: *Florovsky, G.* The Sacrament of Pentecost. P. 31.

дению, лежит в основе канонического и литургического Предания Церкви. Этой экклезиологии, как уклонение от нее, как результат ее «метаморфозы», противостоит экклезиология универсальная. Мы видели, что она необходимо приводит к понятию и факту высшей власти и в итоге — к вселенскому епископу, источнику и основе всей структуры Церкви. В чистом — римско-католическом — виде Православная Церковь отвергла и осудила такую экклезиологию как ересь о Церкви. Но это не значит, что соблазн и яд ее не отравляют православного сознания. И этот соблазн тем сильнее, что, в конечном итоге, универсальная экклезиология *натуральна*, есть продукт «натурализации» христианства, применения его к жизни «по стихиям мира сего, а не по Христу». Только исторические истоки этого соблазна на Востоке иного порядка, чем на Западе. Поскольку же в наши дни споры о Церкви внутри Православия все очевиднее сводятся как раз к этому, основному вопросу о понимании природы Церкви, кратким анализом этих соблазнов мы и закончим наш очерк.

Сравнительно недавно среди православных возникло учение о том, что в основе Церкви и ее жизни лежит *принцип автокефальности*, причем под автокефалией здесь разумеются так называемые поместные Церкви — Восточные Патриархаты и Церкви наций или государств. Подчеркиваем: этот принцип автокефальности в указанных учениях толкуется не как одна из исторических форм воплощения Церковью своего вселенского устройства и связи между местными Церквами, а как именно богословский, экклезиологический фундамент всего церковного устройства и всей церковной жизни. Иными словами, единому вселенскому организму римской экклезиологии противопоставляются организмы автокефальные — то есть поместные Церкви (состоящие, как известно, из множества епархий) с их собственными центрами или высшей властью. Все эти автокефальные организмы абсолютно равноправны, и это равноправие совершенно исключает наличие какого-либо вселенского центра или первенства[42].

Возникновение этой теории и даже некий консенсус в ней канонистов и богословов самых разных направлений, конечно, не случайны. Они не случайны, во-первых, потому, что принцип автокефалии в последние столетия действительно был единственным принципом устройства Православной Церкви и в этом смысле ее «действующим правом», а во-вторых — потому, что автокефалия в таком понимании ее наилучшим образом соответствует специфически восточным соблазнам «натурализации» христианства, редукции Церкви к природному, земному и мирскому. А это, в свою очередь, и объясняет, почему именно автокефалия стала в Православии «действующим правом» и в ней стали видеть основу православного канонического права.

Все перебои и ослабление экклезиологического сознания на Востоке можно так или иначе свести к двум основным причинам — к недолжному слиянию Цер-

---

[42] Наиболее «богословское» выражение этой теории дано в уже указанных статьях иером. Софрония и прот. Е. Ковалевского. В категориях более юридического канонического права ее защищает в своих многочисленных статьях проф. Троицкий (ср.: *Мейендорф И.* Константинополь и Москва // Церковный вестник, 16. С. 5–9). Наконец, «национальное» обоснование мы находим в книге прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти» (1948). По этому поводу см. мою работу «Церковь и церковное устройство» (1949).

кви с государством (византийская симфония и ее разновидности) и к религиозному национализму. Эти две причины и лежат в основе современных попыток усмотреть в автокефалии «основной закон» Православной Церкви.

Мы не можем здесь подробно останавливаться ни на одной из этих причин, а также на подробностях их влияния на церковное сознание. Мы можем только схематически свести их к следующим основным положениям.

Слияние Церкви с государством, то есть вся сложность и трагическая история византийской теократии, с точки зрения нашей темы, привела фактически к перерождению понимания власти в Церкви. Лапидарно это перерождение можно определить как постоянное проникновение в Церковь юридического и государственного понимания власти и соответствующее ослабление понятия власти благодатной, как харизмы или служения власти в Теле Христовом. Можно сказать еще и так: сакраментальная власть отделилась от власти «юрисдикционной». Правда, еще и сейчас (несмотря на усиливающуюся тенденцию укоренить власть в демократическом начале «представительства» иерархии, клира и мирян) епископ, чтобы иметь власть, должен быть епископом, то есть быть поставленным в Таинстве хиротонии, но фактически источник его «юрисдикции» не в Таинстве, а в тех «полномочиях», которые он получает от «высшей власти», перед которой он и ответствен. В последнее время епископы даже «рапортовали» высшей власти, как губернаторы: одни — о «вверенной» им епархии (в ожидании того, что высшая власть «вверит» им другую), другие — о вверенной им губернии... Лучше всего перерождение понятия власти в Церкви видно на двух примерах: на «метаморфозе» в Византии *соборного института* и на постепенно развившейся мистике *высшей власти* — патриарха и его управления.

Мы знаем, что в ранней Церкви *собор* был по самой своей природе *съездом* епископов — то есть институтом не постоянным, а действующим в какие-то сроки. Соборы могли быть (и в определенное время стали) *регулярными*, могли быть и *экстраординарными*, но их непременным условием мыслилась реальная связь епископов со своими Церквами, ибо только в качестве глав Церквей, «предстоятелей» их в самом глубоком и онтологическом смысле этого слова епископы и участвовали в соборе — *выражении* единомыслия и единосущия Церквей как Церкви Божией. Начиная с четвертого века, правда, не сразу и не повсеместно, это понимание собора стало уступать место другому — пониманию его как высшей и центральной власти *над* Церквами. Лучшим показателем этой перемены является знаменитый σύνοδος ὑδημοσία в Константинополе, зародыш и источник позднейших синодов. Возникший как случайный собор *ad hoc*, составлявшийся из находившихся по той или иной причине в столице епископов, собор этот постепенно превращается в постоянный *орган власти* при патриархе[43], так что условием участия в нем должно быть нечто прямо противоположное условию раннехристианских соборов, а именно — отрыв епископа от своей Церкви. Епископы делаются, так сказать, властью самой в себе, а их *синод* — высшей или центральной властью. Еще шаг — и епископы на местах становят-

[43] *Скабалланович Н.* Византийское государство и Церковь в XI в. СПб., 1884. *Gerland, E.* Die Vorgeschichte des Patriarchats des kl. Byz. // Neues Jahrbuch IX, 218. 59.

ся, с точки зрения власти или «юрисдикции», представителями, экзархами этой центральной и высшей власти. Повторяем: это схема, но ее можно было бы легко обосновать историческими фактами[44]. От σύνοδος ὑδημοσῦοα к «правительствующему Синоду» Русской Церкви идет прямая дорога, усложненная, правда, еще заимствованиями из западного «синодального» права, но источник и того, и другого в государстве — в соприродном ему понятии высшей власти как источника всякой власти «на местах»...

Не менее характерно развитие того, что можно было бы назвать «патриаршей мистикой», первое воплощение и пример которого мы находим опять-таки в росте и развитии власти Константинопольского Патриарха. По существу эта мистика глубоко отлична от мистики римского папизма. Корень последней в переживании Церкви как вселенского организма, призванного властвовать и *над* миром. Корень первой — в параллелизме царства и Церкви, требующем соответствия императору в патриархе. Надо снова и снова повторять, что основа власти Византийского Патриарха не во «властолюбии», а в параллелизме, вытекавшем из самой сущности византийской теократии. И опять-таки корень ее — в государственном, а не церковном понимании власти.

Так или иначе, но в перерождении самой идеи власти, в хотя бы частичном, но отрыве ее от экклезиологии Тела Христова и в естественном при этом возникновении *высшей власти* — первый и трагический перебой в истории православной экклезиологии. Настало время, думается, открыто признать, что во многих смыслах *золотой* век Церкви — ее византийский период — был и началом затемнения, экклезиологического заболевания. Мистика симфонии (с единственным из нее выходом — монашеской пустыней, одиноким «деланием» спасения) заслонила собой реальность Церкви как народа Божьего, как Церкви Божьей и Тела Христова, являемого и созидаемого во всяком месте. Это было торжество универсальной экклезиологии в ее византийском варианте.

Но государство и его идея власти суть только одна из двух главных причин этого затемнения. Второй, не менее важной по своим последствиям, следует признать постепенный рост и развитие *религиозного национализма*. И снова нет возможности излагать здесь его историю сколько-нибудь подробно. Но вряд ли кто будет отрицать, что одним из плодов византийской теократии, омрачившим надолго историю православного Востока, был рост этих религиозных национализмов, сливавших постепенно Церковь, ее структуру, ее устройство — с нацией, то есть делавших ее религиозным выражением национального бытия[45]. Между тем национальное бытие, сколь естественно и, следовательно, законно оно бы ни было, есть по природе своей бытие *частное*, бытие *части* человечества, не обязательно враждующей против других частей, но обязательно противостоящей им, как свое — чужому. Ранняя Церковь переживала себя как «род третий», в котором нет ни эллина, ни иудея, и это значит, что она несла и давала такую жизнь, которая, не отрицая *частности* природного бытия, преодолевала и преображала ее в *целостность*, или *кафолич-*

[44] *Соколов И.И.* Избрание архиереев в Византии. IX–XV вв. // Византийский временник, 22, 1916.
[45] См. мою статью «Судьба византийской теократии».

ность[46]. Отсюда ясно, что всякий религиозный национализм есть подлинно и существенно ересь о Церкви, ибо он низводит благодать и новую жизнь обратно к «природе» и ее делает определяющим признаком Церкви. Это не значит, что не может быть христианских народов и христианского призвания народов. Это значит только, что и христианский народ, то есть народ, осознавший свое христианское призвание, не становится Церковью, ибо природа Церкви — Тело Христово, она принадлежит по этой природе Царству будущего века и не может слиться ни с чем в «мире сем».

Но именно этот религиозный национализм в сочетании с перерожденным, государственным пониманием власти и есть основа той теории автокефализма, которая долгое время царила de facto как «действующее право» на православном Востоке и под которую теперь ее защитники пытаются подвести богословское основание. О богословской и канонической слабости этого обоснования я писал в другом месте и здесь не буду на этом задерживаться. С интересующей нас в настоящем очерке точки зрения важно то, что теория эта, основанная на желании во что бы то ни стало оправдать современное «действующее право», то есть национальное разделение Церкви — с одной стороны, церковно-административную централизацию — с другой, фактически вводит в православное учение о Церкви чуждые ей, осужденные ею элементы универсальной экклезиологии. Она заменяет сакраментально-иерархическую и соборную структуру Церкви, укорененную в учении о Теле Христовом, структурой, основанной на огосударствленном понимании власти и на идее «национального», то есть природного, организма.

О ложности этой теории по существу и о вредных последствиях ее в жизни Церкви много писалось и говорилось в Православной Церкви. Можно сказать, что церковное сознание никогда не приняло ее как Предания, как свидетельства о природе Церкви. Ни теория «пяти чувств»[47] — первая реакция византийских канонистов на римские притязания, ни абсолютный «автокефализм» национальных теократий, родившихся из борьбы против теократии византийской, ни синодальный строй Русской Церкви не смогли стать органическим выражением церковного сознания, не смогли до конца затемнить истинные, благодатные источники церковного устройства[48]. Та-

---

[46] Здесь можно полностью принять слова Хомякова о кафоличности: «Церковь кафолическая есть Церковь по всему или единству всех... Церковь свободного единодушия, единодушия полного, Церковь, в которой исчезли народности, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов; та Церковь, о которой пророчествовал Ветхий Завет и которая осуществилась в Новом Завете...» (Полное собрание сочинений. 1860. Т. II. С. 31).

[47] Теория «пяти чувств» — теория о полном равноправии и взаимной независимости пяти патриархатов (Римского, Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского): Церковью Христовой управляют пять патриархов соответственно тому, как телом управляют пять чувств, и все одинаково подчиняются одному Главе — Христу. — *Прим. сост.*

[48] История православной экклезиологической мысли еще не написана. Тем не менее очевидно, что в ней все время шла борьба за исконное учение о Церкви, за полноту церковности. Так, например, проявлением такой борьбы, несомненно, было славянофильство. Но в своем протесте против юридического и бюрократического понимания Церкви славянофилы опирались на недостаточно ясное определение *органического* единства Церкви. Их «организм» несомненно имеет одним из своих источников немецкую идеалистическую философию девятнадцатого века (ср.: *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия). Но заслуги их в пробуждении церковного сознания не должны быть преуменьшаемы.

кими источниками были и остаются подлинное каноническое Предание и Таинства, которыми живет и в которых осуществляет себя Церковь.

Нужно ли еще говорить о практическом вреде, принесенном Церкви этим «действующим правом», оторвавшимся от живых источников православной экклезиологии? С одной стороны — мертвящий бюрократически-административный дух, пронизывающий Церковь, превращающий ее в «ведомство православного исповедания», отсутствие живой соборности, превращение епархий в простые административные единицы, живущие под контролем абстрактных «центров», отрыв «власти» от тела церковного и, как реакция на это, — «восстание низов», проникновение в Церковь идей «представительства», «интересов» того или иного строя, мирянского «контроля» и т. д., отделение иерархии и духовенства как «правящего» класса от лаиков, ставших «мирянами», и т. д.[49]. С другой стороны — глубокое, трагическое разделение Православия на, в лучшем случае равнодушные друг к другу, национальные миры, живущие своим и для себя, угасание вселенского сознания, ослабление кафолических связей и живого общения между Церквами[50].

Но болезни эти, надо надеяться и верить, не к смерти. Сила Христова в немощи совершается, и врата адовы не одолеют Церкви. В муках и скорбях рождается новая жажда о правде Церкви, возрождается живой интерес к таинственным и благодатным основам ее жизни и устроения. Тот вопрос, который мы поставили и пытались хотя бы кратко и предварительно осветить в этой статье, вопрос о первенстве, не может быть отделен от такого целостного и глубокого возврата к православной экклезиологии. Указать на это и было нашей задачей.

---

[49] С этой точки зрения еще ждет своей экклезиологической оценки Русский собор 1917–1918 гг. Не отрицая его положительного значения в трагический момент истории Русской Церкви, и значения именно как *свидетельства* о ее жизненности, следует существенным образом ограничить ценность его канонической деятельности. «Соборность» тут понимается именно как «представительство», причем самым вредным последствием такого понимания является идея, что в Церкви есть «интересы» или «точки зрения» епископов, духовенства и мирян в раздельности. По существу это идея того же клерикализма, но в «конституционной» переработке. Отсюда все более очевидное стремление разделить жизнь Церкви на сферу чисто «духовную» (догматы и мораль), являющуюся сферой исключительной деятельности «духовенства», и сферу «управления» и т. д., в которой миряне должны иметь почти руководящее значение. Но все это очень мало соответствует учению о Церкви как Теле Христовом, как *воплощении* духовного и *одухотворении* материального в нераздельном Таинстве Церкви — Христа в Своем Теле. См. об этом: *Афанасьев Н., прот.* Служение мирян в Церкви. Париж, 1956.

[50] Трагические последствия этого можно с особенной ясностью наблюдать в местах православной «диаспоры» в Западной Европе, Америке и т. д., где плюрализм национальных юрисдикций является реальным тормозом роста Православия и его свидетельства перед инославием.

ПО ПОВОДУ БОГОСЛОВИЯ СОБОРОВ*

Духа не угашайте. Дары различны, но Дух один и тот же:
и служения различны, а Господь один и тот же;
и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех.
1 Кор. 12:4–6

1

Уяснение идеи «собора», его места и функции в жизни Церкви можно поистине назвать богословской задачей дня. С одной стороны, мы стоим перед вызовом «внешних»: тут и Рим с его собором, и экуменическое движение, все чаще воплощающееся в форме «соборов». С другой стороны, этого требует от нас и внутренняя ситуация самой Православной Церкви. Возрастающая тяга к «соборной» форме церковного управления обнаруживается на всех уровнях ее жизни. Порой кажется, будто различные автокефальные Церкви впервые преодолели многовековую национальную изоляцию и самодостаточность, признав необходимым идти рука об руку, как это было на недавно прошедших всеправославных конференциях. Совещания, комитеты и комиссии епархиального и приходского масштаба стали настолько привычным явлением, что нынешней православной молодежи трудно представить себе полное их отсутствие всего лишь полвека назад.

Но, несмотря на всеобщее согласие относительно того, что принцип «соборности» отражает саму сущность православного понимания Церкви, практическое приложение этого общего принципа встречает немало помех. Напряженность, конфликты, споры говорят о всеобщей путанице понятий по вопросу об истинном значении и практике «соборности», о столкновении различных концепций соборов, их состава, прав и функций. Проявления этой путаницы мы усматриваем в постоянных трениях между священством и приходскими советами, в нарастающей активности различных организаций мирян, молодежных движений и пр., — всех, кто добивается более широкого участия в церковном управлении и ограничения всего того, в чем они склонны видеть незаконно утвердившуюся монополию духовенства.

Эта путаница требует конструктивного переосмысления самого принципа соборности, истинно православного его определения и истолкования. Богословие соборов необходимо нам как принципиальное обоснование и оформление практики соборности. И, хотя детальное выполнение этой задачи потребует больших затрат времени и сил, отлагать его нельзя. В Церковь проникают соблазны и ереси, и молчание равносильно предательству. Считая эти заметки не более чем первым приближением к теме, начнем с попытки уяснить некоторые возможные направления конструктивной дискуссии.

---

* Первая публикация: St. Vladimir's Theological Quarterly 6.4 (1962), pp. 170–184, включена в сборник Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод Ю.С. Терентьева.

2

Православная Церковь исповедует себя соборной. Это самоопределение достаточно выяснено в его негативных аспектах как заостренное против папизма и протестантского индивидуализма. Но что означает оно в позитивном смысле? Чтобы понять, сколь затруднителен ответ на этот вопрос, вспомним, во-первых, что ни одна из богословских дефиниций «собора» до сих пор не стала общепринятой[1] и, во-вторых, что история Православной Церкви дает несколько моделей «собора», во многом существенно отличных друг от друга.

Например, нет свидетельств о каких-либо «соборах» в привычном значении этого слова на протяжении ста лет между так называемым Апостольским собором в Иерусалиме (Деян. 15) и «собраниями верных» в Азии, упомянутыми Евсевием в связи с ересью монтанистов[2]. Означает ли это, что, как писал русский историк ранних соборов, соборный институт не функционировал в течение целого столетия[3]? Но как же в таком случае этот институт мог стать существенным элементом церковной жизни? Все известные нам ранние соборы по своему составу были исключительно епископскими. Но они различались и по форме, и по функциям. Вселенские соборы нельзя рассматривать вне имперского контекста, в котором они действовали. Провинциальные соборы, описанные в различных сводах правил IV и V вв., были кратковременными съездами епископов всех Церквей, между тем как более поздние патриаршие синоды сделались постоянным органом церковного управления. В свое время я предпринял анализ экклезиологического значения этих различий[4], и повторять его не стоит.

Примечательно, что в России на протяжении всего «синодального периода» (1721–1917 гг.) не созывали архиерейских соборов, и русский епископат впервые собрался в полном своем составе на достопамятном Московском соборе 1917–1918 гг., который, впрочем, оказался собором не только епископов, но также младших клириков и мирян. Это было признаком совершенно новой идеи церковного управления и собора как такового, вызвавшей и поныне вызывающей внутрицерковные споры.

Из этого следует, что чисто внешнее изучение соборов — порядка их проведения, состава и отдельных процедур — не поможет нам в поисках отчетливого и ясного определения, какими они должны быть в наше время и в нашей ситуации. «Соборное начало», неуклонно провозглашаемое всем восточным Преданием, не поддается простому отождествлению с тем или иным историческим и эмпирическим его воплощением. Вот почему от «феноменологии» соборов следует перейти к их «онтологии», то есть к вопросу их отношения к всецелой жизни Церкви, к их экклезиологическим основам и корням.

---

[1] Ср.: *Nicolas Afanassiev.* Le Concile dans la theologie orthodoxe russe // Irenikon. 35 (1952). P. 316–339.

[2] *Евсевий.* Церковная история. V, 16, 10.

[3] *Покровский А. И.* Соборы Древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1914. С. 14.

[4] См. статью: «О понятии первенства в православной экклезиологии» в наст. сборнике. — *Прим. сост.*

3

Для этого нам придется сперва преодолеть однобокое, но привычное осмысление проблемы соборов с точки зрения одного лишь церковного управления. В самом деле, в наших «озападненных» богословских системах экклезиология сводилась к вопросу «церковного устройства», то есть к институциональному аспекту Церкви. Дело выглядит так, будто богословы тайно условились, что «институция» имеет приоритет над жизнью, или, другими словами, что Церковь как новая благодатная жизнь в общении с Господом, как реальность искупления «порождена» Церковью-институтом. В свете такого подхода Церковь изучалась как ряд «действительных», «законных» институтов, и весь экклезиологический интерес был сосредоточен на формальных условиях «законности» или «действительности», но не реальности самой Церкви.

Однако с православной точки зрения эта реальность Церкви как новой жизни во Христе и участия в новом эоне Царства первенствует над «институцией». Отсюда, впрочем, не следует, что институционный аспект Церкви вторичен, случаен и несуществен, — такое предположение приведет нас лишь к экклезиологическому отклонению, свойственному протестантизму. Это означает лишь, что «институция» является не причиной Церкви, но средством ее выражения и актуализации в «мире сем», обнаружением ее тождества реальности Нового Бытия и участия в нем. Я уже предложил однажды назвать отношение между Церковью-институтом и Церковью — реальностью Тела Христова и Духа Святого сакраментальным. «Сакраментальное» в данном контексте есть прежде всего связанное с переходом от ветхого к новому, ибо в этом переходе сущность церковной жизни[5]. Органическая и сущностная связь между «институцией» и «реальностью» (благодатью, новой жизнью, новой тварью) не вызывает сомнений, но ее определение в категориях причины и следствия неверно, ибо экклезиология содержания заменяется в нем экклезиологией формы, сосредоточенной почти исключительно на вопросе «действительности», а эта «действительность» есть чисто юридическое и формальное понятие, которое само по себе не может раскрыть и сообщить сколько-нибудь жизненное содержание.

Совершенно бессмысленно рассуждать, «достаточно» ли для «действительного» крещения трех капель воды, или необходимо полное погружение, ибо внешняя форма Таинства в этом рассуждении предстает всего лишь causa efficiens (действующей причиной) результата, реальное значение и «содержание» которого не раскрывается в его форме как таковой. С формально-юридической точки зрения «действительность» может гарантироваться любой формой, которая признана «необходимой и достаточной», то есть получившей юридическую санкцию. Для православного же мышления «действительность» института (или «формы») определяется его онтологическим соответствием той реальности, которую он и в самом деле «представляет», то есть делает присутствующим и, следовательно, может сообщать и ис-

---

[5] См. мою статью «Богословие и Евхаристия» // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 5. (1961). № 4. P. 10f.

полнять. «Институция» сакраментальна в силу самого ее назначения постоянно преодолевать свои границы как институции, исполнять и актуализировать себя как Новое Бытие; и она может быть сакраментальной потому, что, в качестве институции, соответствует той реальности, которую она исполняет и являет.

Эти общие замечания можно распространить и на проблему соборов. До тех пор пока они рассматриваются лишь в категориях власти и управления, осмысление их остается безнадежно однобоким. Первым вопросом здесь должно быть не «Какой собор действителен?», не «Кто является членом собора?» и даже не «Какую власть имеет собор?», но в первую очередь «*Что есть* собор и как отражается в нем *соборная природа* самой Церкви?» Следовательно, прежде чем говорить о месте и функции собора *в Церкви*, мы должны и *саму Церковь увидеть как Собор*. Ибо Церковь — это поистине Собор в глубочайшем значении этого слова, ибо она изначально есть откровение Пресвятой Троицы, Бога и Божественной жизни как сущностно-совершенного собора. Этой тринитарной основой Церкви упорно пренебрегает современное экклезиологическое «возрождение», поглощенное идеей организма и органического единства, с одной стороны, и институции — с другой[6].

Но идея органического единства вне тринитарного контекста (согласно которому единство есть единство *Лиц*) ведет к безликой и чуть ли не «биологической» концепции Церкви. Церковь тринитарна и по «форме», и по «содержанию», будучи воссозданием человека и его жизни как образа Бога, Который есть Троица. Образом Троицы и даром тройческой жизни является она потому, что жизнь человека искуплена и восстановлена в ней как сущностно-соборная. Новая жизнь, данная во Христе, есть единство и согласие: *чтобы они были едино, как и Мы* (Ин. 17:11). Будучи Собором по своему «содержанию», Божественным даром жизни, Церковь есть Собор и по «форме» — как институт, поскольку назначение всех ее проявлений как института — в том, чтобы осуществлять ее как совершенный Собор, возрастать в полноту соборной жизни.

Вся жизнь Церкви (а не только «собор» в специальном значении этого понятия) *соборна* в силу того, что соборность есть существенное ее качество. Каждый акт созидания ею самой себя — богослужение, молитва, учительство, проповедь, врачевство — имеет соборный характер и как укорененный в соборности ее новой жизни во Христе, и как исполнение, или актуализация, этой жизни. И именно *соборная онтология* Церкви во всецелости ее существа и жизни определяет функцию собора в церковном управлении.

4

Церковь *соборна* и Церковь *иерархична*. В настоящее время имеется тенденция противопоставлять эти ее качества или по крайней мере подчеркивать превосходство одного из них над другим. С «клерикальной» точки зрения соборность видится находящейся как бы «внутри» иерархического принципа, как ограниченная иерархией. Собор трактуется здесь прежде всего как собор самих иерархов, из

[6] Ibidem. P. 14.

которого в идеале исключены миряне. Многие представители «клира» рассматривают участие мирян в различных церковных собраниях как прискорбный компромисс в духе нашего времени, терпимый лишь до тех пор, пока духовенство не восстановит в достаточной мере свой контроль над Церковью. Со стороны «мира» наблюдается противоположное течение; оно основано на убеждении, что иерархия должна полностью подчиниться «соборному началу» и стать исполнительницей решений тех соборов, непременными, если не ведущими, участниками которых будут миряне.

Подлинный трагизм этой ситуации в том, что оба направления, будучи ложными, воспринимаются сегодня как единственно возможные. И то, и другое — результат уклонения от истинно православного понимания соборности, которое исключает как «клерикальную», так и чисто демократическую интерпретации, не будучи ни противопоставлением иерархическому принципу, ни растворением в нем. Истина заключается в том, что иерархический принцип принадлежит самой сущности собора как этот последний понимается и открывается в Церкви. Совершенный Собор — Всесвятая Троица — есть иерархия, а не безликое равенство взаимозаменяемых «членов».

Православное богословие всегда настаивало на этой иерархической концепции внутритроичной жизни, где само единство Бога как раз и объясняется исходя из уникального отношения между Лицами Святой Троицы. Троица есть совершенный Собор *потому, что* Она есть совершенная иерархия. И Церковь — поскольку она дар и возвещение истинной жизни, то есть жизни троичной и соборной, — иерархична вследствие того, что она соборна, ибо иерархия является существенным признаком соборности. Противопоставление этих двух начал чревато уклонением от православного понимания и иерархии, и собора. Ибо *соборность*, как она проявляется в Церкви, не есть растворение личностей в безличном единстве, которое является единством лишь по причине отрицания или игнорирования различия лиц, их уникального и личного бытия. *Соборность* — это *единство лиц*, чье личное бытие осуществляется в согласном единении с другими лицами, так что *многие суть одно* (а не просто объединенное множество), *не переставая быть многими*. И эта истинная соборность, единство многих, по самому существу своему *иерархична*, ибо иерархия есть прежде всего полное взаимное признание личностей в их уникальных личных свойствах, с их уникальным местом и назначением относительно других лиц, их объективным и уникальным призванием в соборной жизни.

Принцип иерархии предполагает идею *послушания*, но не *подчинения*, ибо послушание основано на личном отношении, в то время как подчинение безлично по самой своей сути. Сын во всем *послушен* Отцу, но не *подчинен* Ему. Он всесовершенно послушен, ибо всесовершенно и всецело знает Отца как Отца. Но Он не подчинен Ему, ибо подчинение предполагает несовершенное знание и отношение и вследствие этого необходимость принуждения. Итак, иерархия это не отношения «власти» и «подчинения», но совершенное послушание всех всем во Христе, послушание, являющееся признанием и знанием личных даров и харизм каждого всеми. Все, что истинно соборно, — истинно лично и потому истинно иерархично. И Церковь иерархична просто в силу того, что она есть заново обретенная жизнь,

совершенное сообщество, истинный Собор. Облечение кого-либо иерархическими функциями не означает возвышения его *над* другими, его противопоставления как власти тем, кто обязан ему подчинением. Оно означает признание Церковью его личного призвания внутри *Ecclesia*, его поставления от Бога, Который *знает* сердце человека и потому является источником всякого призвания и дара. Таким образом, это подлинно свободный акт, ибо в нем открывается послушание всех: послушание того, кого посвящают; послушание тех, кто его посвящает, то есть признает за ним Божественное призвание к служению управления; послушание всей Церкви воле Божией.

Вот почему все нынешние попытки ограничить «власть» духовенства или предоставить мирянам участие в этой власти основаны на чудовищной путанице понятий. Духовенством, или «клиром», по определению, являются те, чье особое служение и послушание — в том, чтобы управлять Церковью, и те, кого она признала как *призванных* к этому служению. Путаницу, о которой мы говорим, можно объяснить лишь окончательной секуляризацией идеи церковного управления и идеи самой Церкви. Сторонники участия мирян в церковном управлении, по-видимому, не понимают, что «духовная власть», которую они признают за духовенством, — власть совершать Таинства, проповедовать, принимать покаяние и т.д. — не только не отличается от власти управлять Церковью, но по сути своей есть *та же самая* власть. Созидающие Церковь Словом и Таинством суть те же, кто управляет ею, и наоборот: управляющие ею суть те же, чье служение — созидать ее Словом и Таинством. Вопрос о церковном управлении и — в более специальном смысле — о его соборной природе заключается не в том, допускать или не допускать мирян к участию во власти духовенства. В этой форме он ведет к абсурду, ибо предполагает смешение «клира» и «мира», чуждое всему Преданию Церкви, самим основам православной экклезиологии. Верно поставленный вопрос, соотносящий служение управления с соборной природой Церкви, звучит так: каким образом иерархический принцип исполняет Церковь как собор?

Злополучная редукция всей проблемы церковного управления к соперничеству духовенства и мирян препятствует верной постановке вопроса, адекватное понимание и разрешение которого могло бы стать одновременно и решением проблемы «клира» и «мира».

5

Управление Церковью действует на трех различных уровнях: приход, епархия и разного рода сверхъепархиальные образования — такие, как митрополичий округ, автокефальная Церковь и, наконец, Церковь Вселенская. Но, прежде чем рассмотреть каждый из них с «соборной» точки зрения, мы должны вкратце определить очень важное отличие нашего положения от ситуации ранней Церкви.

Это отличие, очевидное для тех, кто занимался каноническим Преданием, не стало, однако, предметом серьезного экклезиологического исследования. В ранней Церкви каждый «приход» был фактически и «епархией», если под «приходом» понимать местную *ecclesia* — конкретную, видимую общину, а под «епархией» —

Церковь, управляемую епископом. Как известно, вначале не было никаких приходских священников и каждая местная община, как правило, возглавлялась епископом. Вот почему все определения и описания церковного управления в классических сводах канонических правил имеют в виду епископа как обычного носителя церковной власти. Это означает, что ознакомление с основоположной структурой церковного управления нужно начать с «поместной Церкви» в ее раннем и классическом воплощении.

Некоторые исследования последних лет по раннехристианской экклезиологии подчеркивают — и вполне справедливо — центральное и уникальное положение епископа в ecclesia. И поныне существует тенденция защищать «монархический» епископат, в пользу которого, кроме старых доводов, говорит также и заново открытая евхаристическая, сакраментальная экклезиология ранней Церкви. Но, доведенная до крайности, эта тенденция может привести к искажению перспективы. В приложении к раннему епископату термин «монархический» едва ли удачен. Все доступные нам свидетельства говорят об очень важной роли *пресвитериума* — совета пресвитеров, или старейшин, местной Церкви, выполнявшего функцию собора при епископе и главного органа церковного управления.

Клирики «второго чина» задолго до их превращения в возглавителей отдельных общин составляли необходимое коллективное дополнение власти епископа, и ранние чины посвящения указывают на «дар управления» как на основную харизму пресвитеров. Управление Церкви с самого начала было истинно *соборным*; сопряжение же единственной в своем роде функции и служения епископа с управлением пресвитеров как раз и открывает нам основной смысл того, что мы назвали выше «иерархической соборностью» или «соборной иерархичностью», и этот смысл определяется органическим единством соборного и иерархического начал в Церкви.

Именно это сопряжение обнажает истинную природу церковного управления, и здесь вновь следует прибегнуть к термину «сакраментальный». С одной стороны, пресвитеры реально *управляют* Церковью, то есть имеют попечение о всех неотложных нуждах общины — как материальных, так и духовных. С другой же стороны, функция епископа, его собственное уникальное служение, или leitourgia, состоит в том, чтобы *относить* все эти акты церковной жизни к последней цели Церкви, *претворяя* их в акты самосозидания и самоисполнения Церкви как Тела Христова. И делает он это прежде всего в силу его функции proistamenos (предстоятеля) — председателя евхаристического собрания, которое есть Таинство Церкви и где все дары, все служения, все призвания поистине объединены и запечатлены как действия одного и того же Бога, производящего все во всех (ср.: 1 Кор. 12:6).

Руководство и управление предстают, таким образом, не автономной сферой внутри Церкви, но неотъемлемой частью Церкви как Таинства Царства. Дар власти есть харизма, и потому пресвитеры не просто «советники» епископа: через посвящение они самым реальным образом воспринимают эту харизму *как свою*. Их управление *реально*, и, однако, они ничего не могут делать без епископа, то есть без его *признания* всех их действий как действий Церкви, ибо он один имеет «власть» объединять и выражать жизнь общины как «новую жизнь» Церкви Божией. Вот почему управление Церковью истинно иерархично и истинно соборно.

Пресвитеры, или «старейшины», — это ведущие члены *ecclesia*, те, в ком вся Церковь признала дары мудрости, рассуждения, учительства, управления. Они не противопоставлены миру, но являются подлинными его *представителями* как выразители и устроители всех реальных нужд церковного народа, и именно поэтому они пресвитеры. Управление пресвитеров соборно, ибо их множество выражает всю реальность конкретной общины, многообразие ее нужд и стремлений. Но это множество претворяется и запечатлевается как *единство* епископом, чья особая харизма состоит в том, чтобы исполнять Церковь как единую, Святую, Соборную и Апостольскую.

При простом «подчинении» епископу пресвитеров как обладателей делегированных полномочий, исполнителей его приказов без собственной инициативы и собственной «жизни» — епископу было бы нечего «претворять», нечего «выражать», нечего «исполнять». Церковь перестала бы быть соборной, Телом, иерархией, став вместо этого «властью» и «подчинением». Не была бы она и *Таинством* новой жизни во Христе. Но епископ исполняет реальную жизнь Церкви как собора, как семьи, как единства, и исполняет это потому, что епископская харизма в том и состоит, чтобы не иметь ничего своего, но, напротив, принадлежать — поистине и всецело — всем; не иметь никакой иной жизни, никакой иной власти, никакой иной цели, кроме соединения всех во Христе.

Здесь невозможно даже вкратце проанализировать процесс превращения первичного «епископального» устройства местной Церкви в то, что сегодня называют «приходом». Этот процесс, вызвавший самые радикальные изменения в Церкви за всю ее историю, остался, как ни странно, почти вне поля зрения специалистов в области экклезиологии и канонике. С другой стороны, такого рода отсутствие экклезиологической реакции позволяет понять, почему кризис церковного управления больнее всего отозвался в наше время на приходском уровне. Ведь и сегодня мало кто понимает, что превращение пресвитера — члена епископского собора в главу отдельной общины изменило саму идею церковного управления и власти. С одной стороны, епископ лишился своего «собора» и власть его стала и в самом деле «монархической». С другой стороны, пресвитер стал простым подчиненным этой монархической власти, а «соборное» взаимоотношение епископа и пресвитера превратилось в отношение подчинения и «делегации власти».

За всем этим видна глубокая трансформация первоначального, соборного смысла и иерархии, и самой *ecclesia*. Понятие «иерархии» отождествили с «субординацией», то есть с большей или меньшей мерой власти. Что касается прихода, то, лишенный соборного управления (роль которого в «епископальной» Церкви выполнял «пресвитериум»), он за несколько веков утратил и все остаточные признаки соборной жизни, перестав быть «собором» в сколько-нибудь реальном значении этого слова. Ему насильно навязали сперва идею чисто пассивного подчинения *laos*'а (народа) иерархии, затем — не без влияния всякого рода прогрессивно-демократических доктрин — идею оппозиции мирян иерархии.

«Клерикализация» Церкви неминуемо рождает свою логическую противоположность — бунт. Но этот бунт нельзя объяснить одним лишь невежеством, враждебными влияниями «современного мира» и пр. Ведь с православной точки зре-

ния и «клерикализм» является уклонением, ошибкой. Да и притязания — безусловно, слепые и неуклюжие — сегодняшних мирян на более широкое участие в церковной жизни вызваны неясным, но вполне оправданным желанием восстановить истинную соборность Церкви. «Клерикальное» подавление этих попыток ничуть не лучше безоговорочного их признания в нынешних секуляристских, юридических и демократических формах. Мы же должны стремиться к восстановлению вечной Истины Церкви.

6

Прежде всего нужно признать, что непосредственным и конкретным выражением Церкви в наши дни будет уже не воочию зримое собрание верных вокруг епископа, а приход. Христианин знает Церковь и живет в Церкви как член своего прихода, который является для него единственной зримой *ecclesia*. Даже и епархия в его глазах — не живая реальность, а более или менее абстрактное административное звено. Прихожане видят епископа лишь в редких, особо торжественных случаях или обращаются к нему во время приходских нестроений. И поскольку *реальная* ситуация такова, все попытки просто вернуться к «епископальному» опыту Церкви в формах III–IV веков (*episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo*[7]) останутся уделом академических мечтателей до тех пор, пока мы будем игнорировать реальное значение прихода и роль священника в нем. Мы должны понять, что важнейшие черты ранней «епископальной» общины унаследованы приходом, равно как и то, что и приходский священник воспринял многие функции епископа. Священник сегодня, как правило, и священнослужитель, и пастырь, и учитель Церкви; в ранней же Церкви все эти функции выполнял епископ.

В связи с этой трансформацией возникают два важных вопроса. Первый из них (который мы не можем проанализировать здесь во всех его аспектах) касается отношений епископа и священника. Объяснить изменение статуса священника лишь в категориях «делегированной власти», как это делают крайние приверженцы «епископального принципа», иначе говоря, низвести священника до роли «делегата епископа» — просто невозможно. Священник посвящается на священство, а не на «делегатство», из чего следует, что священство Церкви принадлежит ему как его собственное служение. Нельзя быть священником, учителем и пастырем в качестве «делегата», и не существует никакой «делегированной» харизмы. Сама трансформация его статуса, по-видимому, связана с тем, что пресвитеры изначально были священниками, разделявшими с епископом его богослужебные функции. Но если священник оказался в результате реальным главой прихода, если его служение в том, чтобы исполнять приход как Церковь, тогда сейчас же встает второй вопрос, затрагивающий *соборные аспекты* его власти.

Следует признать, что на протяжении долгого времени приход как община, то есть как *ecclesia*, существовал лишь в форме общего присутствия его членов за богослужением; исчезновение же *соборности* трансформировало само благочестие верующих в

[7] Епископ в Церкви и Церковь в епископе (*лат.*). — *Прим. перев.*

индивидуалистическое и по преимуществу литургическое благочестие, исключившее саму идею общности и единства жизни. С этой точки зрения идея приходского совета и приходского собрания не только не чужда Преданию, но, при всех возможных и действительных отклонениях, и родилась из глубокого инстинкта Церкви. Вся трагедия в том, что с обеих сторон — и с клерикальной, и с мирской — это осмысление и определение соборности шло в узко юридических категориях и чисто секулярных понятиях «прав» и «обязанностей», «голосования» и «принятия решений» и т.п. В результате утвердилось глубоко неправославное противопоставление дел духовных делам материальным , противопоставление, отрицающее и разрушающее сакраментальную природу Церкви, где все «материальное» претворено и одухотворено, а все духовное наделено властью осуществлять это претворение.

«Навязанный» приходу соборный принцип не следует отвергать или ограничивать за счет усиления «клерикального», но он должен быть *воцерковлен*. Это означает, с одной стороны, усвоение клиром истинно иерархического принципа, который не есть голая власть, но глубоко одухотворенное и по-настоящему пастырское отношение к Церкви как семье, как единству жизни и проявлению духовных дарований. Пастырю нужно не только не бояться «соборности», но поощрять и искать ее; он должен помочь каждому члену Церкви раскрыть его особый дар и призвание в жизни Церкви как Тела Христова и объединить все эти дары в единстве жизни и созидания Церкви.

С другой стороны, это предполагает длительный процесс научения мирян, в котором они преодолеют свои защитные «антиклерикальные» рефлексы и установки. И произойдет это лишь тогда, когда миряне поймут, что священник реально *нуждается* в них, и не в их «голосах», но в их дарованиях, в их совете и в настоящем «соборе», иными словами — в их реальном участии в жизни Церкви. Истинная соборность не выражает и не осуществляет себя в чисто формальном и абстрактном «праве голоса». Нужно уразуметь, что голосовать в Церкви не о чем, ибо все спорные вопросы церковной жизни в конечном счете относятся к самой Истине, а Истина не может быть предметом голосования. Но, чтобы постичь эту Истину и «применить ее к жизни», нужны усилия ума и сердца, сознания и воли, а помощниками и участниками этих усилий могут и должны быть все (равно как все могут и должны иметь и право голоса), и в этом-то и заключается настоящая соборность.

Если власть решать, то есть конечная ответственность, и в самом деле принадлежит священнику, то на пути к своему решению как истинно церковному он нуждается в помощи всего церковного народа, ибо его власть есть власть выражать разум Церкви. Разум Церкви — это «ум Христов» в нас, наш разум во Христе; это послушание свободных чад, а не рабов, послушание, основанное на ведении, разумении, причастности, а не на слепом подчинении. Истинно же свободными и истинно послушными делает нас ведение Истины. Отсюда ясно, что приходский совет в должном его понимании — не комитет, куда избираются практически мыслящие «люди дела» для заведования материальными нуждами прихода, но *собор* священника, являющий себя таковым во всех аспектах церковной жизни.

И в самом деле, хорошо бы иметь особый *чин* поставления приходских старейшин для участия в таком совете, чин, выражающий и подчеркивающий духовные

измерения этого служения; живо ощущается и нужда в особых семинарах и курсах, готовящих наиболее деятельных мирян к уразумению тайны Церкви... Но все это останется несбыточной мечтой, пока духовенство само способствует секуляризации мирян, ограничивая их инициативу в церковной жизни «финансами» и «поисками дополнительных средств» и игнорируя православное учение о *laos tou Theou* — народе Божием. И пока *соборное начало* не восстановлено на приходском уровне, лишены смысла и силы все остальные его выражения.

7

Из всех уровней церковного управления самым «номинальным» сегодня представляется епархиальный. Он низведен до некоторого средостения между реальностью прихода и реальностью надъепархиальной власти — Патриарха, Синода и т. п., и, однако, основная власть в Церкви — власть епископа — должна выражать и осуществлять себя именно на епархиальном уровне. Отсюда и двойная проблема отношений между епархией и приходом и места епархии в более обширной группе Церквей.

Мы уже выяснили, что приход усвоил многие характерные черты ранней «епископальной» Церкви и фактически являет собой реальную форму поместной Церкви. Но весьма примечательно, что численный рост церковных общин по мере христианизации Римской империи не сопровождался соответствующим территориальным умножением служения епископа — основного, как известно, служения поместной Церкви, которое оставалось привязанным к главным Церквам[8]. Попытка ввести в Церкви институт так называемых хорепископов, или сельских епископов, оказалась неудачной. Это радикальное отклонение от первоначальной структуры поместной Церкви обычно объясняют подчинением церковной жизни принципам светского управления, то есть несомненным падением ранней экклезиологии. Но такое объяснение нужно признать по меньшей мере односторонним. И служение епископа, и его место во всей жизни Церкви было слишком важным, слишком существенным, чтобы с такой легкостью приноровиться к нецерковным формам управления. Причину следует искать в самой Церкви, в ее собственной логике, по которой она предпочла размещение Церкви по приходам умножению епископов. Выяснение этой причины позволит правильно понять взаимоотношения епархии и прихода в нашей сегодняшней ситуации.

Кажется, все без исключения историки, писавшие об изменениях в церковной структуре после обращения Константина, проглядели один очень важный «социологический» фактор. Хорошо известно, что на протяжении первых трех веков Церковь оставалась почти исключительно городским феноменом, да и распространение христианства началось с крупнейших городов греко-римского мира. Иными словами, поместная Церковь уже в самой изначальной ее форме не соответствовала ни одной ранее известной органической, то есть *натуральной*, общности, но была *ecclesia* — собранием людей разных жизненных устоев и социального положения.

---

[8] Подразумеваются церковные общины главных городов римских провинций. — *Прим. перев.*

Это подтверждают все ранние источники, начиная с Посланий апостола Павла. Так, Церковь была *в* Риме, но она не являлась при этом еще церковью Рима. Отсюда следует также, что ранняя «поместная Церковь», не отождествлявшая себя ни с одним классом или группой, ни с одной сферой или образом жизни, обладала природной кафоличностью — тем всеобъемлющим свойством, в силу которого она, свободная от всяких «органических» связей с «миром сим» и одновременно *открытая* всем, могла быть законной представительницей всей его полноты. С этой точки зрения «обращение» Империи означало постепенное отождествление каждой поместной Церкви с натуральной общностью, с «сообществом», нашедшим в Церкви религиозное выражение и санкцию своего существования.

Но натуральная местная общность не может быть истинно кафоличной, ибо она по самой сути своей эгоцентрична и ограничена локальными интересами и нуждами. Она онтологически «самостна» (эгоистична), и это особенно верно по отношению к сельским общинам. И вот начиная с IV столетия Церковь сталкивается с угрозой «натурализации», то есть полного слияния с естественной общностью и утраты кафоличности. Единственным противодействием этой угрозе было включение местных общин в более обширную церковную структуру, препятствующее полному растворению их в местной жизни, с ее неизбежной ограниченностью и эгоизмом. Усвоение Церковью епархиальной структуры, где епископ остается в «митрополии», а священник превращается в главу прихода, следует считать не столько приспособлением к административной структуре, сколько реакцией церковного организма на опасность поглощения его натуральным сообществом.

Что было истинно много веков назад, остается истинным mutatis mutandis[9] и сегодня. Изменились социальные условия и структуры, но приход по-прежнему в решающей степени определен его окружением и потому ограничен в своей кафоличности. Его жизнь, возможности и ресурсы по необходимости зависят от наличной ситуации, преодолеть которую своими силами он не может, да, вероятно, и не должен. По своему облику он может быть и приходом среднего класса, и рабочим, и миссионерским, и пригородным. И если в идеале ни одна из этих характеристик не должна всецело определять приходскую жизнь, то нельзя и пренебрегать ими. Вот почему приход именно у *епархии* заимствует *кафоличность*, то есть постоянный стимул преодолевать себя как замкнутую и самодостаточную общину, отождествлять себя не только с собственным «народом» и его «религиозными потребностями», но с *Церковью* и ее вечными «нуждами».

Кафоличность — это тождество каждой Церкви с единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью; быть кафоличной для каждой общины означает «пребывать в согласии с целым», то есть жить не только *вместе* со всеми другими общинами, но еще и *ради* той конечной цели, которая превосходит все местные нужды, всякую локальную ситуативность и ограниченность, ибо цель эта — не что иное, как Царство Божие.

Носителем же, органом и служителем кафоличности является епископ. Его харизма и долг — давать Церкви *направление* и *цель*, призывать каждый приход,

---

[9] с соответствующими, необходимыми изменениями (*лат.*). — *Прим. сост.*

порознь и вместе, к исполнению себя в движении, в пути к Царству Божию, то есть — *созидать* Церковь. Таким образом, епархия — это приходы вкупе, соединенные в епископе, который через свое епископство — попечение, назидание, устроение — преобразует их отдельное существование в единую жизнь, истинную жизнь Церкви.

У отдельного же прихода для полной кафоличности нет ни надлежащих ресурсов, ни внутреннего импульса. Достижение ее возможно лишь *вместе* с другими такими же общинами, сообща *преодолевшими* свою естественную ограниченность. Она обретается в «кафолической структуре» епархии, претворяющей отдельность каждого прихода в общую жизнь, которая есть согласие, общение и единство цели.

Но и сама епархия нуждается опять-таки в восстановлении соборного начала. Если приход по недостатку соборности долгое время был просто «культовым» институтом, то епархия, определяемая лишь в понятиях «централизованного управления», стала восприниматься как обычная бюрократическая инстанция под руководством епископа — главы не столько Церкви, сколько разного рода административных органов. Чтобы быть живым центром для всех приходов, настоящим инструментом их единства и общей жизни, епископ должен находиться в соборных отношениях с ними, и осуществить это нужно через совет епископа, то есть *пресвитериум*.

Священник являет собой органическую связь между епископом и приходом, и не только в понятиях «субординации» и «делегирования власти» , но именно в смысле «соборного единства». Священники *вкупе с* епископом суть живой образ епархии как *Церкви*, ибо в каждом священнике поистине «представлен» весь приход; единство же епископа и его священников являет кафоличность Церкви всем приходам. Итак, необходимо восстановить *пресвитериум*, то есть корпоративное единение священников с епископом, дополняющее полноценные отношения епископа с каждым из них в отдельности. Вот единственно органичный епархиальный совет, органичный ввиду его укорененности в самой природе Церкви. Здесь не только обсуждаются все дела епархии, но вырабатывается и получает утверждение само *направление* церковной жизни. И решения епископа здесь уже не «директивы к исполнению», но органичные решения самой Церкви. Современные средства сообщения, весь нынешний способ жизни вполне благоприятствуют регулярным заседаниям пресвитериума с епископом — не менее трех-четырех раз в год. Это сообщит епархии то измерение, которого так недостает ей сегодня. Соборность же прихода найдет свое органическое исполнение в соборности епархии.

8

И, наконец, соборность Церкви на сверхепархиальном уровне — на уровне митрополичьего округа (или области), автокефальной Церкви и Церкви Вселенской — выражается и исполняется в *соборе епископов*.

Церкви достигают единства и осуществляют себя как единую Церковь в соборе и через собор епископов. *Episcopatus unus est* (епископат един), и высшая власть в Церкви принадлежит епископам. Эта истина не требует обоснования, ибо под-

утверждается всем Преданием. В свое время мы уже обсуждали структуру и значение епископской соборности[10], и возвращаться к этой дискуссии нет нужды. Единственный вопрос, на котором следовало бы в этой связи остановиться, касается современной тенденции включать священников и мирян в «высшую власть Церкви», делая высшим органом этой «власти» не епископские соборы, а соборы епископов, священников и мирян.

Главная опасность указанной тенденции в том, что она, подрывая и затемняя иерархический принцип, подрывает тем самым и подлинную соборность Церкви. Если иерархия, как мы пытались показать, есть собственно форма и условие соборности, то именно епископам и подобает выражать *всю* жизнь Церкви, быть настоящими *представителями* ее полноты. Нынешняя же структура наших соборов оставляет впечатление, что у каждого «чина» в Церкви — свои особые интересы, так что интересы мирян, к примеру, существенно отличны от интересов духовенства, а то и прямо противоположны им. Клирики стали представителями клириков, миряне представителями мирян. Но в таком случае соборность Церкви просто исчезает и заменяется «балансом сил», который весьма часто оборачивается крахом и для «клира», и для «мира». Идеальная же сущность и назначение *клира* — в том, чтобы выражать и исполнять реальные интересы и нужды не «мирян» как антиподов клириков, но *laos*'а — народа Божия, Церкви Христовой.

Ни у кого в Церкви не должно быть иных интересов или нужд, кроме интересов и нужд самой Церкви, ибо жизнь Церкви — в том, чтобы соединять нас всех в благодати и Истине. Если истинная соборность, о которой мы говорим, будет восстановлена на каждом уровне Церкви, если каждый член Церкви будет в полной мере участвовать в ее жизни соответственно своему призванию, духовным дарам и месту в ней, другими словами — если Церковь во всех своих проявлениях вполне раскроется как истинный Собор, то попросту не будет нужды ни в каких иных выражениях этого Собора, кроме высшего его выражения — собора епископов, то есть истинного образа и полноты единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

Это не значит, что собор епископов должен быть тайным, закрытым совещанием «администраторов». Он может и должен быть открыт участию, совету, живому интересу и истолкованию всей Церкви. «Общественное мнение», в его подлинно христианском воплощении проявляющееся как деятельная забота о Церкви, как заинтересованность в ее жизни, как свободное обсуждение ее проблем, как инициатива, — это еще одна и очень желанная форма «соборности». И стремление нашей иерархии из страха перед ним действовать по принципу *faits accomplis* (совершившегося факта), без всякого предварительного обсуждения церковных проблем с телом Церкви, обнаруживает весьма опасное непонимание истинной природы власти в *ecclesia*.

Церковь иерархична, потому что она соборна. Она исполняет себя как собор в силу ее иерархичности. Эта основополагающая истина должна быть отправной точкой подлинно православного богословия соборов.

---

[10] См. статью: «О понятии первенства в православной экклезиологии» в наст. сборнике. — *Прим. сост.*

СВОБОДА В ЦЕРКВИ*

1

Получив приглашение подготовить доклад на тему «Свобода в Церкви», я подумал сперва, что из всех возможных докладов именно этот следовало бы поручить не православному, а кому-нибудь из западных христиан. Ибо горячие споры по поводу свободы и авторитета — это специфически западные споры и даже, можно сказать, своего рода *камень преткновения* на пути интеллектуального и духовного развития Запада. Православный Восток не принимал в них деятельного участия — отчасти потому, что в период наибольшего их обострения (во времена Реформации и Контрреформации) пути Востока и Запада окончательно разошлись; отчасти же потому, что самая суть этих споров, как мы увидим, осталась чужда духовной и интеллектуальной традиции Православия. Стоит ли, думалось мне, встревать в дискуссию по проблеме, которая является, так сказать, «чисто западной»? Но, поразмыслив, я все же решил принять предложение, и именно по той самой причине, какой хотел сначала мотивировать свой отказ. Как знать, не поможет ли сама свобода от западных форм и установок мышления если не решить проблему, то по крайней мере указать иной, приемлемый для христианского сознания путь ее решения?

Попытку подойти к решению этого вопроса, взглянуть на проблему свободы в Церкви с принципиально иной, чем традиционно-западная, точки зрения, я и осмеливаюсь со всем возможным для меня смирением предложить в настоящем докладе.

Первый мой вопрос связан с самой формулировкой проблемы, как отражает ее наш заголовок «Свобода в Церкви». Сразу же бросается в глаза заложенная в ней дихотомия: предлог «в» наводит на мысль, что «свобода» и «Церковь» — различные понятия, которые могут сопрягаться, но даже и в сопряженном и «взаимопримиренном» состоянии остаются вполне чуждыми друг другу. Пути и методы этого сопряжения могут, в свою очередь, различаться в зависимости от того, что выдвинуто на первый план — свобода или Церковь. Можно высказываться за большую свободу, подчиняя ее, тем не менее, Церкви; можно принимать Церковь, подчиняя ее свободе. В обоих случаях, однако, свобода и Церковь мыслятся и остаются

---

* Доклад был прочитан на симпозиуме в колледже св. Ксавье в Чикаго в 1966 г. и опубликован в книге: The Word in History, ed. T. Patrick Burke (New York, Sheed & Ward, 1966), pp. 120–132. Включен в сборник Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод Ю.С. Терентьева.

противоположными понятиями, и проблема в том, чтобы найти оптимальную форму их соотнесения и сбалансирования. И такова была — по крайней мере до нынешнего времени — западная формулировка проблемы в двух основных ее конфессиональных редакциях — католической (с упором на Церковь) и протестантской (с упором на свободу).

Но, быть может, самая первая задача богословского исследования заключается именно в том, чтобы оспорить и пересмотреть главные предпосылки этой формулы. Не явились ли они итогом того специфического развития — духовного, богословского, церковного, в ходе которого *свободу* стали мыслить и определять в понятиях *авторитета*, видеть в них «взаимообосновывающие» элементы и равно необходимые полюса некоей сущностной дихотомии? Свобода понимается здесь как некое отношение к авторитету, и ее определение, как и переживание, зависит в конечном счете от определения соответствующего авторитета, ибо без этого авторитета она лишается всякого смысла. Какую толику свободы готов уделить данный конкретный авторитет тем, кто ему подчинен? — вот, на мой взгляд, предельно упрощенный конечный вопрос, к которому сводится проблема при такой ее постановке. И определяется ли эта свобода как свобода ОТ (власти, контроля, руководства, авторитетных мнений) или как свобода ДЛЯ (самовыражения, богословствования, действия и т.п.), по-прежнему зависит от понятия и определения авторитета и в решающем смысле обусловлено им.

Но дихотомия эта, коль скоро мы хотим увидеть проблему свободы и Церкви в истинном свете, должна быть поставлена под сомнение и отвергнута. А отвергнуть ее необходимо потому, что это на самом деле саморазрушительная дихотомия. Доведенная до своего логического предела, она обращает в ничто те самые понятия, которые предполагала обосновать и определить. И если Церковь-институт осознает это крайне медленно и все еще мечтает об оптимистическом компромиссе, при котором некоторая разумная свобода не оспаривает и не подрывает некий разумный авторитет (благодаря санкционированному тем же авторитетом размежеванию их сфер), трагическая диалектика свободы, прочерчивающая реальный духовный путь так называемого «христианского мира» и, в свою очередь, обусловленная трагедией свободы в Церкви, призвана развенчать эти грезы и заранее осудить их.

От времен Сен-Жюста[1], с его теорией вынужденного цареубийства, через Ницше и Достоевского до Бердяева, Камю, Сартра и приверженцев богословия «смерти Бога» человечеству открывается все та же фундаментальная истина: если свобода как понятие и опыт утверждена и определена через понятие и опыт авторитета, то такая свобода окончательно реализует себя лишь в «убийстве», в уничтожении самого авторитета. «Этот человек должен либо царствовать, либо умереть!» — восклицал Сен-Жюст, указывая на короля, а Ницше, вместе со своими последователями утверждавший, что Богу до́лжно умереть, если человеку суж-

[1] Сен-Жюст Луи (1767–1794), деятель Великой Французской революции, член французского Национального конвента и Комитета общественного спасения, казнен вместе с Робеспьером. — *Прим. сост.*

дено быть свободным, делал лишь очередной и последний шаг. Как совершенно точно заметил Жозеф де Местр[2]: человек, однажды вкусивший яда свободы, не может остановиться на полпути; и до тех пор, пока жив авторитет, нет и свободы. В абсолютных понятиях формула «Чем больше свободы, тем меньше авторитета» не отличается от другой: «Чем больше авторитета, тем меньше свободы». Ибо свобода отвергает не ту или иную меру, а сам принцип авторитета: какова бы ни была его мера, он неизбежно подрывает и разрушает свободу. И вот, всеблагой Царь «умер», и Ницше предпочитает «грядущую ночь, и еще большую ночь» безбожного мира этому источнику и санкции всякого авторитета.

Но неумолимая логика всей дихотомии «свободы — авторитета» такова, что свобода, в интересах самореализации уничтожающая авторитет, уничтожает и самое себя. И происходит это не только потому, что свобода вне своей противоположности и борьбы с ней остается пустой и бессмысленной формой, но и потому еще, что она не может по-настоящему осуществиться, покуда жив последний авторитет, имя которому — смерть. Вечной заслугой Достоевского остается образ Кириллова в «Бесах», являющий нам неизбежную связь крайней, беспредельной свободы и самоубийства: «Кто смеет убить себя, тот Бог».

Итак, чтобы стать Богом, необходимо убить себя. И не случайно Томас Алтайзер, один из самых глубоких и последовательных представителей богословия «смерти Бога», восторженно рекомендует Кириллова как положительного героя и восхваляет Достоевского, якобы запечатлевшего в нем «современный образ Христа»[3]. «Какое удивительное совпадение, — пишет он, — что Достоевский <...> в своем изображении Кириллова предвосхитил радикально-современное осмысление образа Христа»[4]. С неменьшей симпатией цитирует он и писателя, для которого высшая победа жизни проявляется в ее произволении умереть.

Такова, повторяю, неизбежная логика свободы — в той мере, в какой ее определяют через соотнесение с авторитетом, то есть в понятиях границы. Настоящей же свободой она не станет до тех пор, пока не перейдет в отрицание, а под конец и в уничтожение последней границы. И именно в силу этой онтологической зависимости от авторитета она по его уничтожении уничтожает и себя. Есть ли выход из этого тупика и каковы предпосылки христианского богословия свободы?

2

Именно здесь, как мне кажется, можно рассчитывать на помощь православного Предания. Я не утверждаю, разумеется, что православный Восток всегда и с одинаковым успехом выстаивал против дихотомии свободы и авторитета. Всякий, кто хоть немного знаком с тем, что я писал о своей Церкви, признает меня неповинным в какой бы то ни было романтической идеализации ее прошлого. Но

---

[2] Местр Жозеф де (1753–1821), французский философ, писатель и политический деятель. — *Прим. сост.*

[3] *Altizer T.* Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred. Philadelphia. Westminster Press, 1963. P. 112. (Алтайзер, Томас (р. 1927), американский богослов, в 1960 г. объявил о «смерти Бога». — *Прим. сост.*)

[4] Ibidem. P. 111.

сейчас мы говорим не о ее исторических грехах и уклонениях, а о православном принципе (в том же смысле, в каком говорит о протестантском принципе Пауль Тиллих[5]), и нельзя отрицать, что одним из основных его элементов является отказ от свободы, понимаемой и определяемой в понятиях авторитета. Этот отказ стоит в центре православной критики Запада — и католичества, и протестантизма; и если я упомянул об этой критике здесь, то не в интересах межконфессиональной полемики, а в надежде, что она поможет уразуметь положительное содержание православного учения о свободе в Церкви.

В своем эссе «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях» великий русский богослов-мирянин А.С. Хомяков писал: «"Церковь — авторитет", — сказал Гизо в одном из замечательнейших своих сочинений; а один из его критиков, приводя эти слова, подтверждает их; при этом ни тот, ни другой не подозревают, сколько в них неправды и богохульства... Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее»[6]. Для Хомякова изначальной трагедией Запада, превзошедшей его внутреннюю схизму и даже вызвавшей ее, было отождествление Церкви с тем, что было чуждо ее природе, — с внешним и вещественным авторитетом. Это сделало неизбежным бунт против авторитета, бунт, который не мог преодолеть границы того, что он отрицал. В итоге произошла замена одного внешнего авторитета другим. «Вдохновенная Богом Церковь, — писал он, — для западного христианина сделалась чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом, авторитетом как бы вещественным: она обратила человека себе в раба и вследствие этого нажила себе в нем судью»[7].

Я цитирую эти горькие слова лишь потому, что они могут подвести нас к подлинной диалектике свободы, и исходя из убеждения, что соблазн внешнего, или вещественного, авторитета есть на самом деле всеобщий соблазн. Главный же вывод Хомякова (отразившего и сформулировавшего, как можно было бы показать и на других примерах, экклезиологическую позицию всего православного Востока) заключается в следующем: источник такого авторитета — не Церковь с ее богочеловеческой природой, не боговдохновенная жизнь, но то, что в Новом Завете и церковном Предании названо «миром сим», то есть падшим состоянием человека.

Сам принцип авторитета как чего-то внешнего для человека есть, таким образом, результат падения, плод его отчуждения от истинной жизни. Но тогда и свобода, которую этот авторитет утверждает как область своей компетенции и как свой непременный двойник, есть тоже «падшая», негативная свобода, свобода противостояния и бунтарства, а не та онтологическая свобода, в которой человек был создан и от которой он отлучил себя в своем грехопадении. На самом деле это псевдосвобода, ибо в своей борьбе против одного внешнего авторитета она обусловлена и подчинена другому авторитету, который рано или поздно поработит ее.

---

[5] Тиллих Пауль (1886–1965), протестантский богослов и философ. — *Прим. сост.*

[6] *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения. Т. II. Издание пятое. М., 1907. С. 192. — *Прим. сост.*

[7] Там же. — *Прим. сост.*

Иначе и быть не может, ибо негативная свобода, рожденная бунтом и протестом, не имеет собственного позитивного содержания и независимо от нового содержания, приобретенного в этом бунте, неизбежно становится новым «авторитетом» и очередной причиной все того же бесконечного процесса.

Согласно Хомякову, главная трагедия западного христианства в том, что оно в качестве своего основания и образующего начала усвоило принцип авторитета, который сам по себе есть принцип падшего мира, и это неизбежно привело его к противоположному принципу — принципу падшей «свободы». В ткань церковной жизни вплелось не просто чуждое, но и прямо враждебное ей начало. Таким образом, проблема свободы в Церкви получила в корне неверную постановку, и это закрыло пути правильного ее решения. Ибо Церковь не есть механическое соединение ограниченного авторитета и ограниченной свободы, цель которого — предотвратить безудержный и взаимоупраздняющий рост обоих начал. Церковь не есть авторитет, и потому нет свободы в Церкви, но сама Церковь есть свобода. Не может быть никакой органической связи между падшей свободой человека и Церковью как свободой, потому что вне Церкви нет истинной свободы, но лишь бессмысленная борьба друг друга уничтожающих авторитетов. Вот почему дихотомию свободы и Церкви нельзя разрешить, прилагая к Церкви абстрактное и «естественное» понятие свободы. Куда вернее говорить о *mysterion* (тайне) Церкви и увидеть Церковь как тайну свободы. Ибо отправной точкой богословия свободы на самом деле является экклезиология.

3

Если в качестве богословской дисциплины и на путях систематического исследования экклезиология до сих пор не сумела раскрыть церковную жизнь как тайну и дар свободы, то виной всему один из величайших ее недостатков — пренебрежение действием в Церкви Духа Святого. По причинам, которые невозможно проанализировать здесь даже вкратце (и некоторые из них напрямую связаны с тем, что мы говорили относительно привнесения «авторитета» в Церковь), учение о Духе Святом оказалось во многом оторванным от учения о Церкви.

«И в Духа Святого — Церковь», — такова наиболее ранняя форма третьего члена Символа веры, объединявшая и, можно сказать, отождествлявшая Дух Святой с Церковью. Но с течением времени этот член был изменен. Если систематическое богословие в разделе *De Deo uno et trino* (О Боге едином и троичном) говорило о Духе Святом с должным пиететом и вниманием, то раздел De Ecclesia (о Церкви) усваивал Ему без всякого преувеличения подчиненное положение. Поначалу осмысленный как сама *жизнь* Церкви, Он постепенно стал рассматриваться как *санкция* и *гарантия*. Там, где в качестве образующего принципа Церкви получал преобладание «авторитет», Дух Святой оказывался гарантией этого «авторитета»; там, где делали упор на «свободу» в ущерб «авторитету», Он превращался в гарантию этой «свободы». А получив четко определенную «функцию» в Церкви, Он стал доступен и «измерению». «Не мерою дает Бог Духа», — говорит евангелист (Ин. 3:34). Богословие же упорно пыталось измерить Его. Дар Пятидесятницы

осмыслили как своего рода «капитал благодати», который следует тратить весьма осмотрительно. Неудивительно, что Дух Святой не только как источник, но и как само содержание той свободы, которая есть Церковь; Дух Святой как дар и исполнение свободы, а лучше сказать — сама свобода, — этот Дух был забыт.

Единственная цель нашего доклада — по возможности определить будущую задачу богословия. В этих кратких заметках, разумеется, нельзя сколько-нибудь адекватно очертить пути, способные привести нас, с помощью иного, непредубежденного взгляда на православную пневматологию, к новому видению Церкви как свободы. Могу сказать лишь, что первым шагом здесь, по моему убеждению, будет куда более пристальное внимание к самой Ипостаси Святого Духа, как Она раскрывается в Священном Писании и в духовном Предании Церкви. Мы должны заново обрести *видение* и *опыт* Духа Святого. Это прежде всего библейское видение Его как *ruah* — ветра, который «дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3:8), а также святоотеческое Его видение как ипостасной жизни Отца, а значит — и самой Всесвятой Троицы. Вот что пишет профессор С. Верховской: «Быть "духом чего-нибудь" (например, духом мудрости, любви, духом какого-либо произведения) значит быть живым выражением его содержания, его деятельной силой. Поэтому о Святом Духе часто говорится как о Силе, и явления Духа — всегда явления Божественной, жизненной и творческой силы... Во многих других именах Святого Духа мы находим ту же идею в других формах. Святой Дух есть Свет, как жизненное и динамическое явление Премудрости Божией; Премудрость и Истина есть Сын Божий, но Дух Ее есть Дух Святой; в Нем или, лучше сказать, Им явлена, как Жизнь, вся Премудрость и Истина Сына»[8]. Здесь мы сталкиваемся с глубинной интуицией, общей всему православному Преданию в его восприятии Духа Святого: Он — Жизнь Бога, что на языке нашей темы означает ипостасную Свободу Бога.

В контексте интересующей нас проблемы эта интуиция сводится к следующему: вне Духа Святого, вне нашего Ему причастия Бог действительно становится *авторитетом*, авторитетом всех авторитетов, а потому не может быть и никакой свободы, кроме свободы *бунта* — свободы Кириллова. И не только Бог, но, по сути дела, вся тварная реальность, все бытие вне Духа Святого превращается в авторитет — внешний, посторонний человеку принудительный порядок, отвратительный «мир объективности» Бердяева. В роли авторитета могут выступать и выступают «истина», «справедливость», «порядок», «равенство» и т.д. — все ценности падшего «мира сего», включая и право на неограниченную свободу — пустой и бессмысленный принцип выбора ради выбора и несогласия ради несогласия, право, которое ведет в никуда. Но главной функцией Духа Святого как раз и является упразднение авторитетов, точнее — их преодоление, и Он достигает этого упразднением всего *внешнего*, что лежит в основе «авторитета» и самого «мира сего» как падшего мира.

Истинное назначение Духа Святого — связывать и соединять, но не по образу «объективной» связи, а через откровение и обнаружение сокровенной внутренно-

[8] *Верховской С.С.* Бог и человек. Нью-Йорк: Издательство им. Чехова, 1956. С. 367.

сти всего сущего, через восстановление и претворение «объекта» в «субъект» («оно» в «ты», если воспользоваться терминологией Мартина Бубера[9]). И совершается это не извне — как санкция или гарантия, не как дело авторитета, но изнутри, ибо Сам Он — внутренность всего сущего, жизнь жизни, дар Бытия. Он — и неповторимость, и «аромат» каждой и всех вещей, и свет вечности в каждом мгновении времени, и отблеск Божественной красоты на вконец обезображенном лице человека. Он — и свобода, и содержание свободы, а лучше сказать, преодоление трагического противоречия между свободой как вечной возможностью вечного выбора (и, следовательно, как вечно самоуничтожающимся вакуумом) и свободой как полнотой обладания, полнотой жизни, — того противоречия, в котором одна свобода неизбежно становится отрицанием другой.

Свобода свободна. Она свободна от рабства авторитету, но также и от рабства себе, и свободна потому, что не является ни отрицанием, ни утверждением чего-либо внешнего, в обоих случаях непременно оказывающегося «авторитетом». Это *Присутствие* — не абстрактного или формального принципа, но Личности, Которая есть самый Смысл, сама Радость, сама Красота, сама Полнота, сама Истина, сама Жизнь всякой жизни, — той Личности, которой мы обладаем, имея ведение, любовь и общение; Личности, пребывающей не «вне» нас, но в нас — как свет, любовь и истина, как наша *причастность* всему.

Такое *видение* Духа Святого есть также опыт Церкви. Определенный взгляд на богословие, разумеется, не отрицает этого опыта, но не признает его источником богословия — тем, что называется *locus theologicus* (богословская область). Сторонники его воздвигают преграду между богословием как рациональной структурой и наукой, с одной стороны, и мистицизмом — с другой, относя последний к специально-религиозным категориям и внебогословским феноменам. Но в восточнохристианском Предании всякое подлинное богословие *мистично* и по необходимости, и по определению. Это означает не то, что оно пребывает во власти индивидуальных и иррациональных «видений» и «опытов», а то, что истинное богословие укоренено и оказывается *возможным* лишь в опыте Церкви, знающей себя как *причастие Святого Духа*.

Паламитский спор о «тварной» или «нетварной» природе света, открывающегося мистическому опыту исихастов, был, помимо всего прочего, спором о природе, точнее — о предмете богословия, который есть Истина. Является ли истина богословия рациональным выводом из «данных» и «утверждений» источников? Иными словами, не зиждется ли она на внешнем авторитете, не провозглашена ли она истиной *a priori* и не возведена ли этим сама в «авторитет»? Или она прежде всего описание опыта, того *опыта* Церкви, без которого все эти «данные» и «утверждения», даже объективно верные и состоятельные, все же не являются Истиной? Ибо Истина, познание которой, согласно Евангелию, делает нас свободными[10], — это, без сомнения, не «объективная истина» и, конечно, не авторитет, ведь

---

[9] Бубер Мартин (1878–1965), еврейский философ, общественный и религиозный деятель, представитель религиозного экзистенциализма. — *Прим. сост.*

[10] См.: Ин. 8:32. — *Прим. сост.*

в противном случае опять вступит в силу все та же безнадежная диалектика свободы.

Истина есть присутствие Духа Святого, созидающее в нас «орган» Истины и тем самым претворяющее Истину как «объект» в «субъект». Кто не имеет Духа, тот не знает истины и поневоле подменяет ее «авторитетом» и «гарантией». «Но в чем же искать гарантий против заблуждения в будущем? — вопрошал Хомяков и сам же отвечал: — На это один ответ: кто ищет вне надежды и веры каких-либо иных гарантий для духа любви, тот уже рационалист. Для него уже Церковь невозможна, ибо он уже всею душою погрузился в сомнение»[11].

Вот почему решающее значение здесь приобретает опыт святых, которые названы в одном богослужебном тексте «провидцами» Духа. Преподобный Серафим Саровский, русский святой XIX столетия и один из последних великих представителей православной духовной традиции, говорит: «Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий дает радость всему, к чему бы Он ни прикоснулся». Здесь мы находим совершенный и экзистенциальный, а не рациональный итог учения о Духе Святом, Его действии в Церкви и самой Его природе, которая есть свобода. И только это учение освободит нас от всех ложных дихотомий и приведет к истинному пониманию Церкви и свободы.

4

Теперь мы вправе перейти к практическим выводам. «И (верую) в Духа Святого — Церковь». Церковь есть присутствие и действие Духа Святого. А это означает, что Церковь *есть* свобода. Другими словами, свобода — это не «часть», не элемент внутренней жизни Церкви, находящийся в определенном отношении к другому элементу — авторитету — и сосуществующий с ним. Будучи присутствием, Храмом Духа Святого, Церковь есть та реальность, где дихотомия авторитета и свободы упраздняется, а точнее — постоянно преодолевается и побеждается, и эта неизменная победа есть сама *жизнь* Церкви, торжество *причастия* над отчуждением и внешностью. Но Церковь — и это крайне важно — есть свобода именно потому, что она есть и всецелое послушание Богу. Это послушание, однако, не плод капитуляции свободы перед «окончательным» и предельно «объективным» авторитетом, то есть признанным как бесспорный и незыблемый и, стало быть, как конец свободы. Оно, как ни парадоксально, является «исполнением», полнотой свободы. Ибо высший дар Духа Святого — не замкнутое в себе «состояние», не просто «радость» или «мир», а опять-таки Личность — Иисус Христос. Это и мое обладание Христом, и я в обладании Христа; это моя любовь ко Христу и Его любовь ко мне; это моя вера во Христа и Его вера в меня; это «Христос во мне» и «я во Христе». Христос же есть послушание: «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8). Его послушание выражало не «субординацию», не

[11] *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. С. 196. — *Прим. сост.*

подчинение свободы авторитету, но всецелое Его единство с Отцом, само Его Божество. Ибо Его послушание не просто свободно (ведь и всякая свобода может подчиниться добровольно), но оно — само выражение, само существо Его свободы. И если Христос — дар Духа Святого, если Христос — Жизнь Церкви, тогда сущность этой жизни — послушание: не Христу, но Христову послушанию. И это поистине Божественное послушание, ибо оно выше дихотомии свободы и авторитета как происходящее не от несовершенства, но от полноты жизни, открывшейся во Христе.

Все сказанное означает, что свобода проявляется в Церкви как послушание всех всем во Христе, ибо Христос — Тот, Кто Духом Святым живет во всех во всецелом общении с Богом. Нет ни «высших», ни «низших». У того, кто учит, нет никакого «авторитета», но есть дар Духа Святого. И тот, кто приемлет учение, приемлет его лишь постольку, поскольку имеет дар Духа Святого, Который открывает ему это учение не как «авторитет», но как Истина. И молитвы Церкви — не о «санкциях» и «гарантиях», но о Духе Святом — чтобы Он явился и вселился в нас, претворяя нас в то живое единство, где послушание всех всем неизменно открывается как единственно подлинная свобода.

И именно отсюда можно и должно начать изучение «феноменологии» свободы в Церкви. В мою задачу входило наметить — и то лишь очень бегло — нечто вроде *prolegomena* (введения) к такому изучению; показать — заведомо неадекватным образом, — что тайна Церкви как свободы сокрыта в тайне Бога как Пресвятой Троицы — в благодати Господа нашего Иисуса Христа, в любви Бога и Отца, в причастии Святого Духа. И тайна эта начинает открываться и сообщаться нам, когда тот же самый человек скажет о себе: *Doulos Iesou Christou*[12] — *раб Иисуса Христа*, а затем, обращаясь ко всем и каждому из нас: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос» (Гал. 5:1).

---

[12] Doulos Iesou Christou (*греч.*) — слова апостола Павла (Рим. 1:1). — *Прим. сост.*

АВТОРИТЕТ И СВОБОДА В ЦЕРКВИ*

Итак, стойте в свободе,
которую даровал нам Христос.
Гал. 5:1

1

Тема моя очень трудная, и я отлично сознаю ответственность, лежащую на всяком, кто дерзает касаться ее. Я хотел бы поэтому избежать всякого риторического заострения и преувеличения. Мы живем в раскаленной атмосфере, и в нашей церковной действительности вопрос этот — не академическая абстракция, а живая боль. Всем нам нужно помнить слова св. Иоанна Богослова: «Испытывайте духов, от Бога ли они...» (1 Ин. 4:1).

Я начну с краткого упоминания о деле двух московских священников[1] ибо мне кажется, что это хорошая отправная точка. Конфликт их с Патриархией, сколь бы он ни был важен сам по себе, каковы бы ни были его прямые последствия, каковы бы ни были, наконец, факторы, неведомые нам и его усложняющие, — конфликт этот превосходит свое «актуальное», злободневное значение, и превосходит тем как раз, что ставит ясно, я бы сказал — трагически ясно и просто, вопрос о самой сущности Церкви, о самой сущности Православия. Это не преувеличение, не раздувание печального, но единичного инцидента ради использования его для каких-то побочных целей. То, что происходит сейчас в России, в тамошних исключительных условиях, могло бы, увы, произойти в любой части православного мира, в любой «юрисдикции». Но так уже повелось, по-видимому, что именно Русской Церкви всегда приходится принимать на себя первый напор тех вопросов и испытаний, что возникают перед всем православным сознанием.

В деле московских священников важно то, что в нем сталкиваются не просто «белое» и «черное» (как бы мы их ни распределяли), не просто правда одних и неправда других, а сталкиваются две логики, два духа, две установки, из которых одна — та, что внешне торжествует, — уже давно возникла в церковной психологии, а вторая — пока еще очень слабая, которую очень легко задавить и дискредитировать всевозможными и очень вескими аргументами. Аргументы эти мы слышим всякий раз, что раздается в Церкви свободный голос, и состоят они во всегдашней ссылке на «пользу Церкви». Всегда против всех пророков выдвигал-

---

* Вестник РСХД, № 85. Париж, 1967. Доклад, прочитанный на съезде РСХД в Бьевре 14 мая 1967 г.

[1] Имеются в виду священники Московской епархии Глеб Якунин и Николай Эшлиман, направившие в ноябре 1965 г. открытое письмо Патриарху Алексию I и гражданским властям с протестом против закрытия храмов и нарушения прав верующих и осуждением позиции Патриарха, после чего оба священника были запрещены в служении. — *Прим. сост.*

ся один и тот же безжалостный аргумент: «ради мира, ради пользы Церкви, ради сохранения того, что есть, — молчите, ибо ради Церкви надо иногда пожертвовать и самой правдой...». Повторяю: аргумент этот веский и мучительный. Нам хорошо отсюда высказывать свои мнения и поучать, но что бы мы сделали, если сами были бы «там»? Что важнее? Что ценнее? Голос двух одиноких людей, пусть героев, или же «правда» тех, кто призван нести на себе бремя миллионов людей? В конечном итоге именно в этом трагическом контексте ставится в наши дни проблема свободы и авторитета в Церкви. И об этом, говоря о ней, мы должны все время помнить.

2

Перейдем теперь к самой сути вопроса, а именно — попытаемся понять «диалектику» двух этих понятий: свободы и авторитета. Что мы под ними разумеем? Ибо, прежде чем говорить о том, как они сочетаются в жизни Церкви, нам нужно точно знать, о чем мы говорим, о какой свободе и о каком авторитете.

Я начну с утверждения, что диалектика свободы и авторитета, как мы ее обычно обсуждаем, не та, какой мне хотелось бы видеть ее в православном сознании. Мне кажется, что диалектика эта — *западная*, заострившаяся в западном сознании со времен Реформации и Контрреформации и с тех пор ставшая в каком-то смысле центральной духовной проблемой Запада. И нам надо прежде всего понять, в чем состоит основная порочность этой проблемы. Говорю я это не для какого-либо легкого осуждения «Запада», ибо я ни в коей мере не причисляю себя к «антизападникам». Но, может быть, именно в том, как ставится и решается проблема свободы и авторитета, можно лучше всего почувствовать основное различие между западным и православным пониманием самых последних вопросов религиозной жизни.

Упрощая для ясности, можно сказать, что на Западе проблема свободы и авторитета есть, прежде всего, проблема их *сочетания*. Так, в католицизме ударение стоит на авторитете, и тогда ставится вопрос: *сколько* свободы сочетается и *как* с этим авторитетом? Сейчас, например, тема эта особенно занимает католическое сознание: если Церковь есть бесспорный авторитет, то, может быть, авторитет этот не исключает некоторой свободы... Что касается протестантизма, то тут ударение лежит на свободе, и речь идет, следовательно, об авторитете, с этой свободой совместимом. Разница тут и там только в ударении, но в конечном итоге подход здесь один и тот же, и с самого начала спор между католичеством и протестантизмом касался соотношения авторитета и свободы в Церкви и точного «модуса» воплощения каждого из них. Та же проблематика свободы и авторитета продолжала развиваться на Западе и тогда, когда она «секуляризировалась», то есть оторвалась от своих религиозных объектов. И «Запад» теперь уже не географическое понятие, а духовное, и в каком-то смысле он обнимает собой весь мир, и «западная» проблема свободы и авторитета стоит перед всеми нами.

Но я считаю ложной саму эту формулировку проблемы, в которой «авторитет» и «свобода» суть необходимо соотносительные понятия, так что свобода есть все-

гда свобода по отношению к какому-то авторитету, а авторитет есть всегда граница и предел какой-то свободы. Формулировку эту я считаю ложной, ибо она, по существу, обесценивает понятие свободы. Я считаю ее также противной подлинному духу Православия, хотя на поверхности нашей церковной жизни и нашей религиозной психологии ее можно считать, увы, восторжествовавшей. И моя цель в этом докладе — указать, хотя бы в самом общем виде, как проблема эта ставится на глубине православного сознания.

3

Никогда, кажется, в мире не говорили так много о свободе, как сейчас. И есть еще очень много «умеренных» людей, которые под свободой понимают именно «ограниченную свободу», ограниченную каким-то авторитетом. Но давно уже началось и на наших глазах достигает пароксизма другое понимание или ощущение свободы — свободы, отрицающей какой бы то ни было авторитет. Это культ свободы радикальной, абсолютной. Недавно мне довелось видеть в одном американском университете студенческую манифестацию. Смотря на них и слушая их, мне стало очевидно, что их восстание было совсем не во имя того, чтобы иметь *больше* свободы, и что дрожащее начальство, готовое отодвинуть еще дальше заградительную линию «авторитета», этого совсем не понимало. Это был взрыв, один из многих взрывов, желание именно «радикальной» свободы, свободы как отрицания авторитета вообще. Но важно понять, что взрыв этот — логическое последствие той диалектики авторитета и свободы, что давно уже отравила собой человеческое сознание. Пока есть хоть «немножко» авторитета, свобода остается неполной... Вы помните знаменитую речь Сен-Жюста на процессе Людовика XVI и его слова: «Il faut que cet homme regne ou meure...» («Человек этот должен царствовать либо умереть...»)? Либо «авторитет» этого человека божественен, но тогда нет и не может быть свободы, либо человек свободен, но тогда божественный авторитет должен быть уничтожен. Один шаг дальше — и мы встречаем Фридриха Ницше, другого пророка абсолютной свободы. Он говорит то же самое, что Сен-Жюст, но уже не про короля, а против Бога. По Ницше, нелегко провозгласить смерть Бога, приговорить к смерти Бога. Вы, может быть, помните страшную страничку из Ницше — о том страшном одиночестве, той страшной темноте, в которой остается человек, и о том, как он бегает с потухшей лампой в руке... Но это цена свободы, ибо пока есть этот авторитет всех авторитетов, свободы нет. И не случайно так называемые «радикальные богословы» нашего времени так любят ссылаться на Ницше. Проблема «смерти Бога» есть совсем не только философская проблема, Бог умирает не потому, что люди не могут в Него больше верить по философским причинам; нет, это есть логическое завершение того понимания свободы, которое требует, из самых своих глубин, отрицания и уничтожения всякого авторитета и, следовательно, Бога... Но вот третий шаг — это Кириллов из «Бесов» Достоевского. Как вы, конечно, помните, он кончает самоубийством, чтобы доказать свою абсолютную свободу, ибо смерть и есть для человека самый последний и ненавистный авторитет.

Ее неизбежность, ее объективность, ее независимость от меня — все это и есть тот последний авторитет, преодолев и уничтожив который человек делается свободным, как Бог. Тут Достоевский гениально показывает завершение этой диалектики свободы и тем самым вскрывает ее ужас и бессмыслицу. Ибо доведенная до своего логического предела свобода не может быть «умеренной»: пускайде папа римский будет немножко «меньше» папой, а миряне получат немножко «больше» прав, и все будут голосовать и т. д. Эту «умеренную» свободу обязательно взорвет изнутри тот персонаж из Достоевского (и неважно, придет ли он «слева» или «справа»), который на вершине этой умеренной, мелкобуржуазной, «аккуратной» свободы предложит «послать ее к черту». Пока свобода только соотносительна с авторитетом, она либо изнутри размывает авторитет, либо же извне поглощается авторитетом. И гениальность Достоевского в том, что он показывает, что радикальная свобода равнозначна смерти. Кириллов, чтобы стать абсолютно свободным, умирает. «Свобода или смерть!» — кричат свободолюбцы. Но что если и сама свобода, в конечном итоге, оказывается смертью? Но в том-то и все дело, что человека, хлебнувшего этой свободы, уже не прельстишь никакими «бельгийскими конституциями», и, разрушая эту «умеренную» свободу во имя абсолютной, он, сам того не зная, понемногу разрушает сам себя.

4

Можно ли, между тем, сомневаться в том, что эту неутолимую жажду абсолютной свободы внесло в мир христианство? Ибо весь «ужас» христианства, если так можно выразиться, в том и заключается, что в нем нет ничего «умеренного», ничего направленного к «среднему человеку» с его «умеренными нуждами». Оно берет каждого и говорит: «Бог или диавол, Небо или ад, но не серенькая середина». И потому, в конечном итоге, именно оно ответственно за ту страшную поляризацию авторитета и свободы, которая взрывает все время «мирную жизнь» людей. Да, христианство разрушило ту «меру», которой так сильна была древняя Греция: «Человек есть мера всех вещей»... Этой меры после Распятия, Воскресения и Пятидесятницы очень мало осталось в мире. Все всегда сдвигается со своего места, все всегда под вопросом, и ничто «умеренное» как-то не удается. Удается на время, а потом непременно рассыпается. Но не значит ли это, что сама эта диалектика авторитета и свободы, которую навязывают нам как единственно возможную, но которая все время оказывается невозможной, есть диалектика ложная? И нельзя ли попытаться в недрах Православия найти совсем другой подход к ней?

Надо сказать, что в течение долгого времени никакой «диалектики» авторитета и свободы в православном мире просто не было. До них православный Восток жил опытом, с одной стороны, авторитета и власти, не разбавленных никакими «конституционными» прибавками, власти всегда абсолютной и священной. С другой же стороны — опытом духовной свободы, которая, во избежание всякой коллизии с этим абсолютным и священным авторитетом, переводила себя как бы

в другое измерение. Преподобный в пустыне свободен. Он просто вышел из тех рамок жизни, где авторитет и свобода сталкиваются и соотносятся. Никто уже не может поработить его, ибо для него — «жизнь Христос и смерть приобретение» (Флп. 1:21). Эта свобода обретаема была, таким образом, ценой простого выхода из истории, из всякой диалектики — даже диалектики церковной жизни. Это был уход в ту внутреннюю, духовную свободу, которой все равно никогда и никто нас не может лишить.

Но с крушением православных «теократий» западная диалектика авторитета и свободы постепенно начала проникать и в православное сознание и определять нашу жизнь. И некоторым, и даже многим, начинает казаться, что иначе и нельзя поставить этот вопрос. На наших глазах делаются попытки «демократизировать» Церковь. С одной стороны, неприкосновенной остается в ней вся структура священной власти, с другой же — возникают советы, комиссии, комитеты, которые каким-то образом знаменуют ограничение этой власти. Но все это движение, все эти попытки пока что отличаются неясностью. Мы как будто не нашли языка, категорий мысли, формул, чтобы выразить что-то очень важное и глубокое в опыте Церкви, и потому мы очень часто пытаемся выразить этот опыт в «западных» категориях авторитета и свободы: тут авторитет, а тут — свобода... Тут «Церковь во епископе», а тут «права» народа церковного... Но я уверен, что из неясности этой можно выйти только преодолением этой ложной «дихотомии», только прорвавшись к самой последней, подлинно христианской интуиции свободы.

5

Эту положительную часть моего доклада уместно начать со знаменитых слов Хомякова: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина...»[2]. Церковь, иными словами, — и в этом подлинно гениальное прозрение Хомякова — не комбинация авторитета и свободы, по «образцу мира сего», не свобода, ограниченная авторитетом, и не авторитет, допускающий свободу. Что же есть Церковь? Вот апостол Павел — он называет себя в своих посланиях «рабом Иисуса Христа». Но этот раб не устает как о самом важном и драгоценном в своей проповеди возвещать о свободе: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос». Свободный раб. Не освобожденный, то есть переставший быть рабом, а поработивший себя до такой степени, что стал свободным! Что это значит? Какое отношение имеет эта свобода к той, которая состоит в отрицании и уничтожении «авторитета» и заканчивается, хотя бы потенциально, самоуничтожением?

Нужно почувствовать, что в той «мирской» свободе, свободе, соотносительной с авторитетом, человек свободен только в ту меру, в какую он еще не «выб-

---

[2] *Хомяков А.С.* Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. С. 192. — *Прим. сост.*

рал», и что, таким образом, свобода эта оказывается только чистой *возможностью*, пустотой, ничем еще не заполненной. Но как только он выбор сделал — свободы уже нет, ибо выбор есть по необходимости выбор «авторитета», то есть того, что свободу ограничивает. Свобода есть выбор того, что ограничивает свободу и, в пределе, ее просто уничтожает. Но христианство учит об обратном. Словами апостола Павла оно возвещает порабощение, которое в пределе оказывается *свободой*. Свобода — в конце, как завершение и исполнение всего, как не «форма» и не «условие», а содержание жизни. Христианство начинается с утверждения, что человек потерял свободу, что то, что он называет *свободой* и во имя чего борется с «авторитетом», есть не свобода, а последнее выражение его порабощенности, его *незнание* свободы. Но вот: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32), — говорит Христос. Но что же это за знание и каким образом оно достигается?

6

Я так рад, что на этом съезде уже не раз говорили о Святом Духе. Ибо христианское учение о свободе, как и учение о Церкви, должно начинаться с учения о Святом Духе. Это то, что сейчас нам нужно более всего, ибо это то, что, может быть, более всего забыто в христианском сознании: рождение Церкви в Пятидесятницу, откровение Церкви как «дыхание Святого Духа». О, конечно, место Святого Духа точно определено и описано в стройных богословских системах, и Ему воздается «должное». Но на деле, в жизни, я убежден, произошло какое-то странное сужение сознания и опыта Святого Духа. И сужение это, может быть, лучше всего определить как отрыв учения о Святом Духе от учения о Церкви, или, выражаясь богословским языком, отрыв пневматологии от экклезиологии. Самый древний дошедший до нас Символ веры кончается кратким утверждением: «И в Духа Святого Церковь». Церковь тут как бы отождествляется с Духом Святым как Его явление и пребывание и «дыхание»... Но в истории, во времени это учение о Святом Духе свели постепенно к учению о «благодати», и саму эту благодать выделили в определенную и точно «оформленную» и измеренную «сферу» в Церкви. Про Духа Святого сказано в Евангелии: «Не мерою дает Бог Духа» (Ин. 3:34). Но вот мы только и делаем, что измеряем и мерим благодать. Разве не определяем мы ее дары «количественно»: у епископа ее «больше», у диакона «меньше», тут она есть, тут ее нет?.. Но не пора ли снова почувствовать и осознать, что все христианство есть, с одной стороны, великая тоска по Святому Духу и *жажда* Его, а с другой — радостный опыт Его пришествия, пребывания и дыхания? В Священном Писании Дух назван «ветром» (*руах*), про Него сказано, что «Он дышит, где хочет, и не знаешь, откуда приходит и куда уходит»(Ин. 3:8). Ветер! Вот мы только что прибрали комнату и привели все в порядок на своем столе. Все ясно, просто и определенно, система, дисциплина, порядок. Прими, подчиняйся и веруй, что только так и должно, только так и может быть. Но вот мы открыли окно, и в него врывается ветер и все взвивает своим вихрем, и все выглядит по-новому, все стало жизнью, движением... Это образ Святого Духа и Церкви. Но этот опыт забыт или,

вернее, «отложен» в Церкви, потому что он несовместим с другим — «консисторским» — опытом и образом Церкви, потому что на нем не построишь «консистории».

Но где-то на самой глубине нашей веры и нашего церковного сознания мы знаем и помним, что Церковь началась с обещания Христа послать Утешителя и с *ожидания* Его... И вот был этот третий час, и были эти огненные языки, и «исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать», и это было то, чего ждал мир, к чему — еще прежде падения — было предназначено все творение: чтобы пошел, наконец, этот дождь Духа и все напоил, и чтобы мы видели видения, и чтобы наступил День Господень, великий и страшный... И вот это и есть Церковь. Для этого она существует, только в этом ее жизнь, и имя этой жизни — имя Святого Духа — свобода.

7

Свобода, даруемая Святым Духом. Дух. Церковь. Свобода. Как трудно говорить об этом, у нас почти не осталось слов! Быть может, только намеком Бердяев говорил об ужасе «объективизации». Объективизация — это внешнее, остающееся внешним, это «вещность» мира и жизни, это непроницаемость объекта для субъекта. Это, иными словами, — мир, где все «внешне» и потому все — «авторитет», то есть что-то, что просто ограничивает меня и заключает в тюрьму одиночества. Но вот что поразительно: мир вокруг нас живет, по существу, пафосом этой «объективизации», он жаждет только «объективного». На нем построена наука, но мы хотим и «научной идеологии». «Объективная истина», «объективная норма» — тут правоверный коммунист сходится в подходе к жизни с консисторским законником. Идеал тут — подчинить всю жизнь, все ее «измерения» одной всеобъемлющей, ибо «объективной», истине и, вдобавок, провозгласить, что это и есть настоящая свобода. От Бога до последнего атома материи — все построено по тому же «объективному» принципу: «дважды два — четыре», простейшая и вечная формула «авторитета». С этим не поспоришь. Тут можно только биться головой о стены, как делает это, не находя выхода, Шестов, или убить себя, как Кириллов, или же, наконец, выбрать бесплодный «абсурд»: «Дважды два четыре — это хорошо, — замечает кто-то у Достоевского, — но дважды два пять — тоже премилая вещица»[3].

Но в том-то и дело, что христианство не пришло в мир как последняя и потому самая «объективная» истина, как последний и потому самый высший «авторитет». Употребляя все те же слова, можно сказать, что христианство вошло в мир как окончательное, последнее преодоление всякой «объективизации», то есть порабощения как мертвому «авторитету», так и мертвой «свободе». Оно вошло в мир как восстановление той истинной свободы, которую потерял человек, потеря ко-

[3] Из «Записок из подполья». Правильно: «...дважды два четыре — превосходная вещь, но... и дважды два пять — премилая иногда вещица» (*Достоевский Ф.* Полн. собр. соч., т. 5. М., 1973. С. 119). — *Прим. сост.*

торой и есть грехопадение в последнем смысле этого слова. Ибо грех состоит не в том, что люди нарушили закон, то есть восстали против «авторитета», а в том, что они и Бога и мир ощутили как «авторитет», «объективизировали», что они сами себя заключили в эту темницу. Вот почему Христос пришел «отпустить измученных на свободу» (Лк. 4:18)...

Дар же этой свободы, ее и условие, и осуществление, и содержание, и радость есть Дух Святой. Он есть претворение «объективного» в «субъективное», безличного в личное. Он есть Тот, Кто делает все даром, сокровищем, радостью, жизнью... И на глубинах своих православное богословие есть всегда богословие Святого Духа, ищущее знания Бога, а не знания о Боге; единения и жизни с Ним и в Нем со всем, а не «абсолютной» и «объективной» истины, Божественного «дважды два четыре». Его праздник есть праздник Святой Троицы, то есть самой Божественной Жизни, в которой Три не просто «абсолютно», и потому «абсолютно объективно», *знают* Друг Друга, но в которой знание извечно претворено в совершенное единство, в совершенное обладание Друг Другом, в *единосущие*. В нашей грешной и падшей жизни единственной «естественной» аналогией действия Святого Духа является искусство. В.В. Розанов говорил, что *стиль* вещи — это то место, куда эту вещь поцеловал Бог[4]. Мы все знаем, что есть вещи, которых никто и никуда не поцеловал и которые остаются поэтому «только вещами». Мы знаем, что фотография никогда не заменит живописи, ибо в живописи и преодолена как раз «объективность», с которой видит мир глаз аппарата, и дано, даровано нам навеки то, как увидел это лицо, этот осенний день, этот мир, как овладел им навеки творец... То, что совершается тут, что совершается во всяком подлинном искусстве, во всякой подлинной любви, во всяком подлинном *общении* и есть преодоление «объективизации», или, говоря все тем же варварским языком, — чудо «интериоризации», и это есть чудо Святого Духа, Его действие, пришествие Божественного «руаха» свободы... Возвращаясь к нашей теме, можно сказать, что действие Святого Духа и есть преодоление всякого авторитета *как* авторитета и свободы как рабского восстания против авторитета.

8

«И в Духа Святого Церковь...». Церковь родилась и вошла в мир как дар Святого Духа, и это значит — как свобода сынов Божиих. Радостью о Святом Духе, о Его пришествии и пребывании сияет нам вечно ранняя Церковь. Но и сейчас все время в Таинстве миропомазания дается нам все тот же «дар Святого Духа», дар стать, наконец и до конца, *самими собой*, свободными, Божиими, «святыми». Но вот мы говорим это и сразу же чувствуем, в какую даль от всего этого мы зашли и в какой страшной пустыне живем. Когда я читаю некоторые церковные журналы, меня поражает не политическая окраска того или иного постановления, даже

[4] См.: Опавшие листья. Короб второй // *Розанов В.В.* Религия и культура. М., 2001. С. 626. Правильно: «Стиль есть то, куда поцеловал Бог вещь». — *Прим. сост.*

не внешнее порабощение Церкви «миру сему». Меня еще больше поражает тот образ Церкви, который все больше и больше становится единственным ее образом и в котором она до конца и восторженно переживается как именно *авторитет*. Было время, когда Церковь как бремя, как падение переживала торжество «казенщины» в себе, свою «казенную судьбу». Теперь она начинает любить ее, поистине «наслаждаться ею». На наших глазах возник и воцарился в Церкви тип епископа, священника, мирянина, захлебывающегося в «административном восторге», потерявшего — благодушно и безболезненно — саму «печаль по Боге», вполне удовлетворенного какой-то космической консисторией, в которую на наших глазах превращается постепенно жизнь *всей* Православной Церкви и в принятии которой, во внутреннем и свободном подчинении которой даже очень хорошие люди видят «спасение Церкви» и ее «правду». Расчет, дипломатия, «международные нормы», «канонические взаимоотношения» — это извне, это на всех «Родосах», а изнутри — указы и приказы, отношения и донесения... В Церкви воцарился — и, повторяю, изнутри, а не только по внешнему принуждению — какой-то всеобъемлющий «референт» какого-то безличного «отдела», и мы начинаем любить эту казенщину, скуку и тоску, этот «иерархический страх», пронизывающий нашу Церковь, и самое ужасное, повторяю, это то, что мы уже почти не ощущаем больше невозможности жить в этой лжи, лукаво и лицемерно покрытой всей «священностью» и «торжественностью» традиционного православного быта.

Можно ли прорваться сквозь все это? Вы помните ту минуту на всенощной под Пятидесятницу, когда в первый раз поется — после пятидесятидневного перерыва — молитва «Царю Небесный...». Точно была засуха, и вот — пошел дождь! Точно этой минуты, этого дождя мы ждали так долго, весь год, всю жизнь. И все обновляется, все становится другим, новым. Нам надо восстановить в себе этот опыт Церкви, тот, о котором говорил Хомяков, когда он писал: «Бог не есть авторитет, Церковь не есть авторитет, Христос не есть авторитет». Нам нужно в себе, прежде всего, преодолеть эту мирскую и падшую диалектику свободы и авторитета и вернуться в радость и свободу сынов Божиих...

Нам нужно внутренне *освободиться*, отделаться в самих себе от страха, от казенщины, от лукавства. Только тогда мы снова поймем и ощутим, что Церковь — это не организация и не авторитет, а тело, напоенное Духом, в котором нам дана потрясающая возможность верить друг другу в свободе. «Дети, храните себя от идолов» (1 Ин. 5:21). Но, как ни страшно это сказать, сама Церковь может стать идолом. И она становится идолом всякий раз, когда «ради пользы Церкви» нас призывают черное назвать белым, неправду правдой, зло добром, всякий раз, когда «ради Церкви» уничижается Дух Святой, «ради» Которого и Которым она только и существует. Церковь не есть «высшая ценность». Она существует для того, чтобы Святой Дух приходил и все время *освобождал* и отпускал «измученных на свободу». В каком-то смысле ничего и никогда не нужно делать «ради Церкви», а только знать, что когда мы живем и поступаем ради Христа и по Христу, тогда мы — в Церкви и Церковь... Поэтому откинем всю эту лукавую «экклезиолатрию», это возвеличение Церкви, которое даже церковные

соборы и съезды подчиняет вопросам «престижа», «ранга», «славы»... Какая Церковь первая, какая вторая? Кто старше? Как не «унизить» свою Церковь, а возвеличить ее? Мир уходит от Христа, а мы все еще спорим, «кто старше»... Но Церковь и есть свобода от всего этого, дар Святого Духа, Который делает нас свободными не в «демократическом» смысле этого слова, а свободными той свободой, которая позволяет в каждом человеке видеть то, что видит в нем Бог, в каждом моменте времени — время спасения, в каждом отрезке пространства — растущее исподволь Царство Божие.

Слишком много лукавых слов было сказано и все еще говорится о послушании. Да, послушание есть высшая христианская добродетель, — но *послушание Богу*! Церковь существует только для того, чтобы это послушание Богу, которое и есть последняя свобода, внушить и даровать нам, чтобы мы могли действительно от всего сердца сказать то, что поем мы на каждой утрене: «Ты еси един Господь!» Он один. И никакого другого господства в мире, кроме господства Христова, нет. Он никому не «делегировал» Своей власти, но Сам — Духом Святым, Духом любви и свободы, мира и радости — «господствует» в Церкви. И потому Церковь как «институт» существует, чтобы вовремя «умаляться» и становиться прозрачной для Христа и Духа Святого.

9

Поэтому, повторяю, дело не в том, чтобы найти такой способ церковного управления, в котором было бы больше свободы и меньше авторитета или, наоборот, больше авторитета и меньше свободы, речь идет не о том, как мы применим «демократию» к Церкви или Церковь к демократии. Дело в том, чтобы в нас самих снова воцарился образ Церкви как Духа, как Царства свободы и любви, в котором преодолевается эта страшная падшая дихотомия авторитета и свободы. Неужели мы не чувствуем, как наполнена Церковь *страхом*, тем страхом, в котором, по слову апостола, нет любви?[5] И тот человек, который должен был бы быть явлен миру как свободный человек, единственный по-настоящему и до конца свободный, единственный, который может сказать: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе» (Флп. 4:13), — этот человек оборачивается каким-то напуганным рабом, который боится не только начальства, но и собственной своей тени и в панике ищет «авторитета».

Надо увидеть снова Церковь в Святом Духе и Святого Духа в Церкви. Восстановить — не схоластическое учение о благодати, которой «больше» здесь и «меньше» там, а Церковь как «причастие Святого Духа». Вот Он приходит. И все становится новым. Нет раба и нет свободного. Нет мужеского пола, ни женского. Каждому дан дар, и все им напоены. И сама иерархия церковная есть только служение этой Истине и этой свободе, ее *сохранение*... И когда мы этот образ Церкви полюбим снова, когда мы пойдем в Церковь не для того, чтобы от свободы и ответственности освободиться («кто-то решит»), а чтобы найти пол-

[5] См.: 1 Ин. 4:18. — *Прим. сост.*

ноту своей человеческой жизни во Христе и в Боге, тогда мы почувствуем, что то, что совершается сейчас повсюду — в Москве и на Западе, в наших приходах и «юрисдикциях», есть не очередное столкновение умудренных «авторитетов» с беспокойными юношами, а проявление все той же жажды Святого Духа, без Которого все холоднее и труднее становится жить... Может быть, в Церкви возрождается наконец эта жажда Святого Духа, жажда Пятидесятницы... Об этой жажде возвещал Хомяков, ею жило все лучшее в Русской Церкви и в русском богословии. О ней свидетельствовал преподобный Серафим Саровский своим призывом: «Стяжайте Святого Духа...».

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В АМЕРИКЕ

КАНОНИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ

Церковные и канонические истоки Северо-Американской Митрополии восходят к XVIII веку — к учреждению Русской миссии на Аляске (1794 г.) и к хиротонии первого епископа Кадьякского (1798). Она «плоть от плоти и кровь от крови» великой Русской Церкви, дерево из семени, посеянного более двухсот лет тому назад на американской почве первыми русскими миссионерами. Нужно особенно подчеркнуть это миссионерское начало Русской Православной Церкви в Америке, ибо оно навсегда определило ее дальнейший рост и развитие церковной жизни в Новом Свете.

В отличие от русских Церквей в Западной Европе, возникших после 1920 г., миссия в Америке была учреждена не для временного обслуживания временных эмигрантов — до их возвращения на родину, а как постоянная Церковь местного православного населения.

Поэтому ее путь — путь, пройденный всеми Православными Церквами, ее рост — органический: из миссии в викариатство, из викариатства в епархию, из епархии в митрополию. А все трудности и болезни, испытанные ею на этом пути, которые так любят изобличать враги Митрополии, суть неизбежные болезни роста, пережитые всюду, где раздавалась проповедь Православия, где полагалось начало возрастанию Церкви «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Тем, кто *каноничность* сводит всецело к вопросам административного подчинения или же плохо понимаемого национализма, эти болезни могут помешать увидеть самое главное — саму *жизнь Церкви*; но если — в согласии со всем истинным православным Преданием — под каноничностью разуметь прежде всего верность Церкви самой себе, своему призванию и назначению, всей Истине Христовой, тогда в росте и сохранении Митрополии нельзя не увидеть действия Святого Духа, неизменно «немощная врачующаго и оскудевающая восполняющаго».

В нашу задачу не входит писать даже краткий очерк истории Митрополии. Напомним только, что до 1917 г. это история непрестанного роста: она отмечена учреждением в 1857 г. епархии, перенесением архиерейской кафедры из Ситки в Сан-Франциско (1872), а затем в Нью-Йорк (1906), массовым обращением униатов в восточных штатах (с 1891 г.), наконец — расцветом церковной жизни при архиепископе Владимире (1888–1891), Николае (1891–1898),

* Русско-Американский Православный Вестник. Июнь, июль и август 1953 г.

Тихоне (1898–1906), Платоне (1906–1914). Каноническое положение ее в этот период также не вызывает никаких сомнений: Американская Миссия является епархией Русской Церкви, подчинена Святейшему Синоду и управляется архипастырями, им назначенными. Можно сказать, что за эти сто с лишком лет положен твердый фундамент, воздвигнуто здание, которое выдержит все натиски надвигающейся бури.

Это мирное развитие было прервано революцией в России в 1917 г., которая в корне изменила все условия церковной жизни в России и самые формы церковного устройства. Всероссийский Поместный собор в Москве (1917–1918) положил конец «синодальному строю», при котором Церковь была подчинена государственной власти, и установил новые принципы церковного управления. Собору предшествовала многолетняя напряженная подготовка в Предсоборном Присутствии (с 1906 г.) и в Предсоборном Совещании (1912–1916), в которых участвовали все лучшие церковные силы. К моменту Собора Русская Церковь и принципиально, и технически знала, что и как ей нужно делать на этом Соборе.

Московский собор означал одновременно и возврат к исконным православным формам церковного устройства (восстановление патриаршества, регулярные Соборы, свобода Церкви от власти обер-прокурора, реорганизация прихода), и мужественную встречу с надвигающимся будущим — воплощение вечной и неизменной правды Церкви в новых и трудных условиях жизни. В основу административной реформы положен был древний канонический принцип избрания Церковью своих пастырей, вернувший мирянам их органическое место в церковном теле. Ибо в православном учении Церковь есть органическое единство епископата, клира и народа, в котором «дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех... членов много, а тело одно» (1 Кор. 12:4–6, 20). В восстановлении этого канонического порядка в Русской Церкви великая заслуга Московского собора 1917–1918 гг. — начало соборности в этой системе проведено снизу доверху.

Американская епархия принимала в Соборе участие в лице своего правящего архиепископа Евдокима и двух протоиереев — о. Леонида Туркевича (нынешнего ее Первоиерарха) и о. Александра Кукулевского. Двумя последними дух и заветы Собора были принесены в Америку и стали источником всего дальнейшего развития местной церковной жизни. И если в самой России многие из постановлений Собора оказались невыполнимыми (начиналось гонение, и Русская Церковь готовилась свидетельствовать о Христе кровью мучеников), то в Америке Собор принес свой плод, стал последним даром и благословением американской пастве от Матери-Церкви.

Русская революция поставила Американскую епархию в чрезвычайно трудные условия: отрезанная от высшей церковной власти, лишенная своего правящего архиерея, без материальной поддержки из России, она, казалось, была обречена на смуты, расколы, анархию, на игру личных интересов и честолюбий. И в этот трагический момент постановления Московского собора и весь дух,

вдохновлявший его, оказались путеводной звездой, выведшей Американскую епархию на путь канонического порядка и нового развития. Еще не настало время писать полную и объективную историю смутных лет, отделяющих отъезд в Россию архиепископа Евдокима (последнего епископа, назначенного Священным Синодом) от Детройтского собора 1921 г., определившего канонические основания Митрополии. Внешне каноническое преемство церковной жизни в Американской епархии определяется в эти годы следующими фактами. Ввиду отсутствия (для участия в Соборе) архиепископа Евдокима в управление епархией вступает старший викарий — епископ Александр (Немоловский)[1]. Под его руководством собираются Предсоборные Присутствия духовенства в Питсбурге и Нью-Йорке для подготовки общеепархиального съезда, на которых вернувшиеся из Москвы оо. Л. Туркевич и А. Кукулевский доводят до сведения духовенства решения Московского собора. Согласно новым правилам соборного управления, Собор в Кливленде с участием духовенства и мирян от трехсот приходов избирает архиепископом Северной Америки и Канады архиепископа Александра. Формально эти действия нашли свое подтверждение в Постановлении Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета от 7/20 ноября 1920 г. (№ 362) о епархиях, отрезанных от высшей церковной власти. Но главный смысл событий этих лет надо искать не в этом «формально-каноническом» плане. На деле Церковь разрывалась смутами, бурлила страстями не столько церковными, сколько политическими и национальными. Русская смута захлестывала и американскую церковную жизнь. Поэтому если можно оспаривать внешнюю правильность того или иного решения, подвергать сомнению действия и побуждения отдельных лиц, то нельзя отрицать главного, что совершалось в эти годы, — постепенного собирания и объединения подлинно церковных сил для бескорыстного служения Церкви, принятия церковным народом ответственности за Церковь. А это и есть та глубокая, вечная правда Церкви, которая вдохновила Московский собор в трудные для Православия годы и в которой раскрывается подлинная, а не только по букве верность Американской Митрополии заветам Русской Церкви. Это была медленная, но верная победа церковного сознания над разъедавшими его нецерковными ядами. И она увенчалась, по воле Божией, прибытием в Америку одного из старейших иерархов Русской Церкви митрополита Платона (в 1921 г.), бывшего долгие годы архипастырем Американской епархии и потому известного всему местному церковному народу. Указом патриарха Тихона от 29 сентября 1923 г. он был назначен управляющим Северо-Американской Церкви. Подлинность этого указа подвергали сомнениям, говорили, что существовал и другой указ, будто бы смещавший его. Но, по существу, не от решения этого вопроса зависела «каноничность» митрополита Платона, а от того органического единства его со своей Церковью, которая была осознана и торжественно провозглашена на Детройтском соборе 1924 г. — основоположном Соборе второго «автономного» периода в истории Американской Митрополии.

---

[1] Телеграмма архиепископа Евдокима из Москвы от 31 августа 1917 г.

К этому времени события с ясностью показали, что непосредственная зависимость от Москвы невозможна: свобода Патриарха была скована, в Америке начинала развиваться «Живая Церковь». Ввиду всего этого Всеамериканский Церковный Собор в Детройте 2 апреля 1924 г. объявил Русскую Православную Епархию в Америке временно, впредь до собрания Всероссийского Церковного собора, самоуправляющейся Церковью. Во главе ее должны стоять избираемый ею митрополит, собор епископов, совет из представителей духовенства и мирян и, наконец, периодический Собор. Детройтский собор подтвердил, далее, избрание митрополита Платона и просил его выработать правила управления Митрополией в согласии с церковным Преданием и довести происшедшее до сведения Восточных Церквей.

В чем глубокая, подлинная *каноничность* детройтского решения, почему в этом Соборе нужно видеть основание всего дальнейшего существования Митрополии?

Формально-канонически эти решения:

1. согласны по букве и по духу с постановлениями Всероссийского Поместного собора об избираемости правящего архиерея паствой и об участии всего церковного народа в этом избрании;

2. согласны по духу и по букве с постановлениями Московского собора об управлении епархией и всей организации церковной жизни;

3. согласны по духу с определением Московского собора о разделении Русской Церкви на митрополичьи округа. Распределение это не было сделано, но в числе желательных округов тот же Собор указал и Северо-Американскую епархию, о чем еще в бытность свою в Америке писал и патриарх Тихон (в отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе 1906 г.);

4. согласны по духу и по букве с постановлением патриарха Тихона от 7/20 ноября 1920 г., которое в первую очередь относится именно к Американской епархии как исконной епархии Русской Церкви, а не к епископам без кафедр, оказавшимся в эмиграции.

Догматически постановления Детройтского собора:

1. отвечают исконному учению Православной Церкви об органической связи епископа со своей Церковью, избранного и признанного этой Церковью, в ней и для нее Богом поставленного, а не назначаемого и смещаемого со стороны, что было коренным пороком синодального строя;

2. отвечают исконному учению Православной Церкви о единстве Церкви как органическом целом, в котором все подчинено духовной пользе и возрастанию местной Церкви, а не внешним — национальным, политическим или идеологическим — интересам;

3. отвечают подлинной природе Православной Церкви в Америке как Церкви, постоянно здесь пребывающей и потому обязанной прежде всего заботиться об интересах Православия в этой стране.

Как часто бывало в истории Церкви, к Детройтскому собору привел длинный ряд смут и болезней, и его решения были поистине приняты *по необходимости*. На деле же в них вскрывается сама правда роста Церкви, правда о Церкви. Церковь есть семя, брошенное в мире, закваска, которая должна поднять все тесто. Ее рост

может быть болезненным и часто скрытым от современников, все измеряющих привычными и ограниченными мерками своих земных привычных ценностей. Но прекращение роста, оборот только на одно прошлое всегда свидетельствует о смерти. Поэтому решения Детройтского собора и есть то основание, на котором Американская Церковь снова обрела мир и единство и смогла продолжать дальнейшее развитие.

Но восстановленному с таким трудом единству, найденному в таких испытаниях каноническому пути стали угрожать новые опасности — со стороны так называемого Зарубежного Архиерейского Синода и так называемого Московского Экзархата.

Зарубежный Архиерейский Синод возник сначала в виде Высшего Церковного Управления в Константинополе, а затем как Архиерейский Синод и Собор в Сремских Карловцах в Югославии. Его составили эвакуировавшиеся из России после Гражданской войны архиереи. Не обсуждая сейчас по существу вопроса о его канонической природе, об отношениях его с Русской Церковью и о его внутренней «сущности», мы ограничимся только его взаимоотношениями с Американской Митрополией. Проездом через Константинополь в тревожные дни эвакуации митрополит Платон сам участвовал в создании этого Церковного Управления, причем естественно мыслил его как временную форму церковного управления над массами беженцев, нуждавшихся в церковном окормлении. Между тем, переехав в Югославию, Архиерейский Синод объявил себя *высшей церковной властью для всех русских церквей вне России, источником* их *«каноничности»*, и в этом — причина всех смут, вызванных и в Америке. Ибо тот указ патриарха Тихона, на который ссылались мы и всегда ссылаются представители Зарубежного Синода, относился к *епархиям*, отрезанным от церковного центра, а не к *епископам*, отрезанным от своих епархий и самим находящимся в формально неканоническом положении. Иными словами, указ мог относиться к Америке, Японии, Дальнему Востоку, и даже если, по условиям времени, создание общего центра общения и было желательно, Архиерейский Синод в Югославии никак не мог претендовать на обоснование канонического положения Американской Митрополии, а мог в лучшем случае быть органом общения, координации усилий и налаживания церковной жизни среди эмигрантов в странах, не имевших Православной Церкви или канонически назначенного патриархом Тихоном епископа (как митрополит Евлогий в Западной Европе). Так именно и воспринимали этот Архиерейский Синод митрополиты Платон и Евлогий, пока неканонические притязания его не заставили их из него выйти. Но Карловацкий Синод, весь во власти эмигрантской политики, слепой к особенностям Американской — *миссионерской* по происхождению и духу — епархии, не усомнился назначить сюда своего архиерея, начав создание *параллельной* Церкви, снова внося разделения в только что вышедшую из испытаний Американскую Церковь. Это мучительное положение и сделал попытку разрешить митрополит Феофил, когда, по просьбе патриарха Сербского Варнавы, поехал в 1935 г. в Сремские Карловцы. Там на Архиерейском соборе было составлено, а на Американском соборе 1937 г. подтверждено и принято «Временное Положе-

ние о Русской Церкви за границей». По этому Положению, Американская Митрополия входила, при полном сохранении своей автономии (то есть автономии, провозглашенной на Детройтском соборе), в объединение с двумя другими заграничными митрополиями, причем общим органом этого объединения признавался Архиерейский Синод. Этот акт представители Зарубежного Синода толкуют как вхождение Американской Митрополии в юрисдикцию Архиерейского Синода и, соответственно с этим, постановление Кливлендского собора 1946 г. о выходе из этого объединения — как утерю Митрополией *каноничности*. Между тем, из Деяний VI Всеамериканского собора (Нью-Йорк, 1937 г.) совершенно очевидно, что этого смысла не придавали ему ни митрополит Феофил, ни его паства. «Временное Положение, — говорил на Соборе митрополит Феофил, — имеет больше нравственное значение, чем административное, — оно показывает наше единение, наше единство, но оно нас не связывает». В том же духе высказывался епископ Макарий: «Значение Временного Положения сводится к тому, что оно являет собой общение веры и Таинств между Русской Православной Церковью в Америке и Архиерейским Синодом и Собором в Сремских Карловцах... Нашей автономии оно не изменяет» (Деяния, с. 24). И именно в этом духе оно и было принято епископатом и Собором.

Вторая мировая война снова изменила церковное положение, поставила заново вопрос о канонических взаимоотношениях как с Русской Церковью, так и с Церквами русского рассеяния. Вопрос этот и был темой Кливлендского собора 1946 г. Собор признал действие Временного Положения законченным и постановил выйти из административной связи с Зарубежным Синодом, сохраняя молитвенное и братское общение со всеми частями Русской Церкви. Каковы бы ни были настроения или даже временные увлечения части членов Собора, они не меняют канонической законности и целесообразности принятого решения. Ибо к этому времени положение самого Синода в Мюнхене было неясным; митрополии, объединенные в нем, фактически перестали существовать, а основная масса православных из этих митрополий готовилась к переезду на территорию Американской Митрополии, то есть к естественному каноническому переходу в нее. Смысл этих перемен, оправдывающих постановление Кливлендского собора, выразил митрополит Леонтий: «Прежние размежевания на митрополичьи округа в Зарубежной Церкви стираются, уничтожаются. Из Азии уходят наши православные люди в Америку со своими архипастырями и пастырями так же, как и из Западной Европы. Самые обозначения "Зарубежная Церковь" и "Зарубежный Синод" теряют свое значение как чего-то "зарубежного", так как сами они уже не за рубежом, а у нас, в Америке...». Повторим снова: Американская Митрополия была учреждена не Зарубежным Синодом, а существовала до него и если входила в него через общее административное соотношение с другими заграничными Церквами, то фактическое исчезновение этих Церквей, создание новых и, наконец, переселение самого Синода на территорию Митрополии требовало и пересмотра «Временного Положения»; канонически Кливлендский собор вернул Американскую Митрополию к положению до 1937 г., то есть к той автономии, которую она получила не из Сремских Карловцев, которой никогда не теряла и которая доселе

остается каноническим фундаментом ее бытия. Утверждение же Зарубежного Синода, что Кливлендский собор сделал положение Митрополии *неканоническим*, ни на чем не основано.

Другим соблазном, преодоленным церковным сознанием, явился вопрос о Московской Патриархии. В 1945 г. многим, под влиянием оптимистических сведений из СССР, широко распространявшихся в Америке благодаря военному союзу, стало казаться, что настал час урегулирования отношений с Церковью-Матерью, предусмотренного на Детройтском соборе: провозглашенная им автономия считалась «временной». Кливлендский собор собрался в тот момент, когда не всем еще стала очевидной зависимость московской иерархии от советского правительства, столь печально явленная с тех пор в «кампаниях в защиту мира». Но даже и тогда, при естественном, психологически оправданном стремлении к миру с Патриархией, все члены Собора единодушно признали необходимость сохранения Митрополией автономии, и в этом главное значение Кливлендского собора, при всей неясности и сбивчивости иных высказываний на нем. Иными словами, путь, пройденный Митрополией, осознавался правильным, и от Москвы ждали не суда и прощения, а признания и свободного мира. Насколько неоправданны были эти стремления, показал ответ патриарха Алексия. Стало ясно, что те причины, которые привели Митрополию к автономии, не исчезли, что не настало еще время взаимного понимания и подлинно церковного соединения в любви и истине.

И здесь снова многие не поняли правильности и церковности решения, соблазнились внешней «гарантией» каноничности в простом и безоговорочном подчинении несвободной Патриархии. Этим они зачеркнули и предали тридцать лет трудного церковного подвига, общего церковного дела — в единой заботе и ответственности за Церковь, в «свободе чад Божиих». Они не поняли, что подлинная верность Русской Церкви заключается не в слепом подчинении, а в верности ее вечным заветам, тому пути, который ею же самой был завещан Американской епархии, что Православная Церковь всей своей историей отвергает слепое подчинение и от каждого своего члена требует усилия совести, «испытания духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4:1), единства не авторитета и власти, а истины и любви.

Поэтому единственно возможным, единственным церковным и каноническим путем Церкви в Америке является путь церковной автономии, ибо он отвечает и внутренней правде церковной, и положению и нуждам Православия в Америке. «Исторический рост североамериканского православного самосознания прошел через мучительные стремления наладить отношения с церковной Москвой и вылился в сознательную формулировку у нас чувства необходимости своей административной самостоятельности. Возврата к прошлому нет» (речь митрополита Леонтия на открытии VIII Всеамериканского собора 1950 г.).

Путь Американской Митрополии православен и каноничен потому, что это есть путь *роста* в полноту Церкви. На этом пути Кливлендский собор, а за ним Нью-Йоркский в 1950 г. означают новый этап, новое продвижение. Американская Митрополия окончательно осознала себя как *органическое церковное целое*,

которое нельзя уже просто принести в жертву ни Москве, ни русской эмиграции. Ее призвание — строить Церковь здесь, ее забота — о душах миллионов американцев, ею крещенных, ею спасаемых. И это призвание, эта забота — не суть ли *подлинный завет* Русской Церкви, завет св. Иннокентия Иркутского и патриарха-мученика? Новое поколение вступает в Церковь, готовится на себя принять ту ответственность за нее, которую когда-то осознали их отцы, учители и пастыри. В этом преемстве поколений, в неразрывности традиций священные и родные заветы Русской Церкви становятся одним из питательных источников американского Православия. Впереди еще много трудностей, в настоящем — много немощей. Но путь Церкви всегда труден, ибо он от каждого требует расширения своего сознания до размеров Вселенского Предания. Сила Божия в немощи совершается (2 Кор. 12:9). И от нас требуется лишь одно — чтобы в непрестанной самопроверке и самоочищении мы стали достойны призвания Божьего.

ЦЕРКОВЬ И ПРИХОД*

1. Спор вокруг Устава, принятого IX Всеамериканским собором в 1955 г., есть спор не «технический», а глубоко принципиальный. В нем затронуты первоосновы устройства и жизни Церкви. И даже та страстность, с которой он ведется, показывает, что в нем сталкиваются не просто две различные «практические» установки, а два понимания церковной структуры, церковного канонического устроения. В Церкви — живом и растущем организме — есть место спорам, исканию истины, правильного ответа на выдвигаемые жизнью вопросы. Но такой спор может быть плодотворен и полезен, только если спорящие стороны безоговорочно принимают как общую почву и исходный принцип вечное и неизменное учение Церкви, выраженное в ее догматах и канонах. Догматы и каноны не подлежат пересмотру, такой «пересмотр» означал бы простое выпадение из Церкви, отказ от Православия. Мы хотели бы, чтобы те, кто спорит об Уставе, помнили это, поняли всю ответственность, лежащую на них. Повторяем: речь идет о том, оставаться ли нам православными или же под именем «православия» нарастает уже нечто чуждое Церкви, то есть фактически измена Православию, делающая бессмысленными и беспредметными все споры о церковном устройстве.

2. Спор об Уставе сосредоточивается почти исключительно вокруг вопроса о приходе, его возглавлении, устройстве и управлении. В нем определились с достаточной ясностью несколько, так сказать, «невралгических» пунктов, требующих уяснения. Задача настоящей записки — кратко проанализировать те из них, в которых уже вполне определенно обрисовывается *открытый отход* от основных начал православного канонического и догматического Предания. Мы говорим «и догматического», потому что, вопреки распространенному противоположению «догматического» «административному», Церковь всегда и неизменно считала всю канонически-административную сферу неотъемлемой частью своего догматического Предания. Устройство Церкви и ее «администрация» всецело определены верой Церкви, то есть ее учением о самой себе. Поэтому считать, что вера Церкви сохраняется, даже если устройство ее — епархиальное, приходское и т. д. — строится по новым, чисто мирским административным или юридическим нормам, — неверно. В настоящей записке мы не касаемся вопроса об *ответственности* за то положение, которым часто оправдывают необходимость новых форм и норм. Это

* Издано в виде брошюры Главной Предсоборной Комиссией по созыву X Всеамериканского собора, 1959 г.

большой и сложный вопрос. Но, чья бы ни была ответственность, какова бы ни была новизна ситуации, основные начала церковного устройства не могут зависеть от них. И те пункты, которые мы перечисляем ниже, суть столь *основоположные*, что всякий отход от канонического и исконного их понимания равносилен, как уже сказано, отходу от православного Предания.

3. Первым таким пунктом надо признать вопрос о связи *прихода* с епархиальной и вообще общецерковной властью. Практически это вопрос о так называемых «независимых приходах» или же о приходах, которые форму этой связи устанавливают самолично, своими уставами. Общая тенденция сводится здесь к утверждению, что исконное церковное понимание прихода как *части* более обширного организма — епархии, Церкви — противоречит *американским законам*, особенно же законам о корпорациях. Приход «инкорпорируется»[1] по законам своего штата, и это же делает его поневоле административно независимым и самоуправляющимся. Но всякому мало-мальски знакомому с американским законодательством вообще и с законодательством о религии в частности очевидно, что это часто повторяющееся и открыто защищаемое утверждение есть следствие либо невежества, либо злостного умысла.

a. Американский принцип отделения Церкви от государства дает полную возможность каждому религиозному обществу устраивать свою жизнь и свое управление в согласии со своими правилами и вероучением.

b. «Инкорпорирование» отнюдь не делает приход «самостоятельной и самодовлеющей» единицей, ибо все зависит от того, какое общество «инкорпорируется» и, следовательно, не «инкорпорация» определяет структуру данного общества, а, напротив, структура и основные принципы этого общества определяют форму «инкорпорации». Иными словами, все зависит от того, как мыслит и определяет себя сам приход, и всякие ссылки на американский закон бессмысленны, ибо закон только и имеет своим назначением оградить и сделать законным уже с правовой точки зрения это *самоопределение* группы верующих. Об устройстве и администрации Американской Православной Церкви гражданский закон не говорит *ничего*.

Отсюда ясно, что сама идея «независимого прихода» укоренена в извращенном понимании Церкви, в восстании против основоположной церковной нормы. Напомним вкратце эту норму.

a. Канонически и, следовательно, административно приход есть *часть* Церкви и, как все в Церкви, подчинен церковной власти, в первую очередь власти своего епископа. Приход, «независимый» от епископа или признающий его только «духовно», но не административно, есть канонический абсурд.

b. Власть епископа в приходе выражается в назначении им священнослужителей и в постоянной проверке — как через священнослужителей, так, если нужно, и непосредственно — всей жизни и деятельности прихода. Это отнюдь не означает ни «произвола», ни «абсолютизма», ибо как каноны, так и Устав 1955 г. вполне точно определяют способ осуществления епископом своей власти, но это означает, что выделение какой бы то ни было сферы приходской жизни как принципи-

[1] То есть регистрируется как корпорация, оформляется как юридическое лицо. — *Прим. сост.*

ально *не касающейся* церковной власти и ей неподведомственной противоречит самой идее Церкви, в которой, еще по словам св. Игнатия Богоносца, «без епископа ничего не делается».

c. С этой точки зрения представителем епископа и «осуществителем» непосредственной иерархической власти в приходе является *настоятель*. Его права и обязанности опять-таки совершенно точно определены канонами и Уставом. Но со всей силой нужно подчеркнуть, что представление о священнике как *наемном* лице, подчиненном требованиям и условиям нанимателей, — не только ложное, но открыто еретическое. Мы должны помнить, что священник в приходе — части Церкви — представляет именно *Церковь*, ее Предание, учение, иерархическую власть и что поэтому «интересы» прихода он прежде всего мерит степенью их «церковности», то есть подчиняет их общим целям и задачам Церкви, а не сам подчинен им.

d. Православное учение о Церкви утверждает возможность и необходимость *сотрудничества* духовенства и мирян на всех уровнях и во всех сферах церковной жизни (Собор, Митрополичий совет, Епархиальный совет, Церковный комитет). Оно отрицает, следовательно, как монополию активности и власти за духовенством (римский клерикализм), так и разделение сфер на подведомственную и не подведомственную духовенству (протестантизм). Все в Церкви делается *вместе*, в единстве духовенства и мирян. Но это «вместе» означает, во-первых, что епископ и священник по праву и должности *участвуют* во всех сферах жизни прихода и, во-вторых, что им принадлежит, по принципу иерархичности, право и обязанность последней, религиозной санкции. В Церкви ничего не может делаться *без* иерархии и *против* нее, ибо в Церкви все, включая материальную, денежную и хозяйственную стороны, по природе подчинено высшему религиозному назначению Церкви. Приход строит храм, школу и прочие здания, собирает деньги не просто для самообогащения, а для того, чтобы осуществлять учение Христа и жизнь Церкви, и, следовательно, любая сфера его активности изнутри подчинена религиозной своей цели и ею должна проверяться и оцениваться, и потому активное руководство, участие и проверка духовного главы прихода во всех этих делах необходимы и самоочевидны.

В свете этих принципов должны быть безоговорочно осуждены попытки:

a. сделать приход *независимым* от епархии, митрополичьего округа и от всех законных органов церковной власти;

b. «инкорпорировать» его в противоречии с указанными принципами;

c. разделить сферы деятельности в нем на «духовную» и «материальную»;

d. поставить священника в положение «наемника», нанимаемого и смещаемого по постановлению [приходского] комитета;

e. лишить священника подобающего ему места руководителя приходской жизни во всех проявлениях.

Нам представляется, что неприятие указанных пунктов равносильно нарушению основных норм Православия, и об этом должно быть доведено до сведения всех православных людей.

ЦЕРКОВЬ ИЕРАРХИЧНА*

Ответ г-ну Ральфу Монтгомери Эркашу

В ответ на бурю, которую вызвали на X Всеамериканском соборе слова г-на Ральфа Эркаша о том, что наша Церковь — не иерархична, он издал на мимиографе брошюру под заглавием «Иерархична ли наша Церковь?» «На этот вопрос, — пишет он в заключение брошюры, — надо ответить отрицательно. Наша Церковь по форме своей *соборна*». Этот вывод основан: 1. на определении в словаре Вебстера слова «иерархичный»; 2. на кратком анализе различных форм церковного управления начиная с Апостольского собора в Иерусалиме и 3. на ссылках на Московский собор 1917–1918 гг. и на Детройтский собор 1924 г.

Если бы выводы г-на Эркаша были только его «частным мнением» или же его личным своеобразным истолкованием учения о Церкви, ее истории, а также канонического права, то мы могли бы, несмотря на наше полное расхождение с ним во мнениях, оставить его брошюру без внимания. Но г-н Эркаш в течение ряда лет был видным представителем мирян в нашей Церкви, официальным юрисконсультом Митрополии, делегатом от Православия в Национальном Совете Церквей, юристом, по самой профессии своей постоянно имевшим дело с толкованием Священного Предания. Все это делает проблему очень серьезной. А так как его взгляды разделяются значительным числом наших мирян, особенно теми, которые играют активную роль в жизни Церкви, создается впечатление, что мы находимся перед лицом небывалого явления: целая церковная группа попросту отказывается принять и исповедовать учение, *никогда не являвшееся спорным*. Брошюра уяснила одну вещь: пришло время недвусмысленного выяснения всего дела.

Прежде чем перейти к самой брошюре, следует сделать важное уточнение. При расхождении во мнениях между клиром и мирянами термины «управление», «администрация», «контролирующий авторитет» означают нечто другое, чем в мирском их применении. Церковь — не мирское общество, и применяемые к ее жизни термины должны соответствовать ее природе. Любое управление должно соответствовать природе и назначению того, чем оно управляет. Мы живем в демократической стране, с высокой и благородной формой правления. Но мы знаем, что принцип демократии («Власть народа для народа и во имя народа») не может применяться абсолютно ко всему даже в мирском обществе. Он неприменим в армии, в школе, в семье. Разве трудно понять простую истину, что — по еще более серьез-

---

* St. Vladimir's Seminary Quarterly, Vol. 3, No. 4, Fall 1959, pp. 36–41. По-русски: Церковная жизнь. Март и август 1960 г. (с сокращениями).

ным причинам — он *неприменим и к Церкви*? Церковь — не демократия и никогда не была ею, потому что Церковь — не организация с человеческими задачами и целями. Церковь — установление Божественное, основанное не людьми, а Христом, получающее жизнь от Бога и имеющее одну задачу: спасти людей, вводя их в область благодати, прощения, любви и истины, включая их в жизнь Самого Христа. Конечно, Церковь имеет и человеческий аспект, человеческое измерение своей жизни, но это «человеческое» в Церкви не независимо от ее духовной сущности, от ее Божественного корня, которое она *воплощает* и выражает, будучи целиком подчинена ему. Говорить о двух сферах в Церкви — о духовной и о материальной — как независимых одна от другой значит совершенно извращать подлинную природу Церкви, «образом» которой является Сам Христос, Бог, ставший Человеком, в Котором человеческая природа целиком согласовалась с Божеской, выражала ее. Вся Церковь, во всех ее проявлениях, в полноте ее жизни, в первую очередь *управляется* Христом, Главой Церкви. Потому мы и должны уверенно отвергнуть саму мысль о «демократической Церкви», как бы высоко мы ни ценили демократический идеал для земного общества. Но по той же причине неверна и идея «автократической Церкви». В мирском смысле «автократия» является единственным противоположением «демократии», но это противоположение просто неприменимо к Церкви, а именно этого г-н Эркаш и те, кто с ним согласен, видимо, не могут понять. *Церковь иерархична*. Это значит, что власть и авторитет в Церкви связаны с первичным источником жизни — Самим Христом — и исходят от Него. Те, кто по Божественному выбору и освящению (Таинство священства) выявляет этот авторитет, — не «автократы», потому что они всецело и безусловно сами подчинены Христу и Его Церкви, ее Преданию, канонам, всей ее Истине и Духу. Единственная задача их управления Церковью — содержать ее в пределах Истины, обеспечить ее духовный рост, возрастание «в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Они «правят» Церковью не по воле народа, а по Божественному назначению. Церковь верит, что в Таинстве священства им даются необходимые дары («харизма») для этого управления.

Невозможно исключить что-либо в Церкви из сферы этого управления, утверждая, например, что иерархия ответственна за «духовный», а миряне — за «материальный» аспект церковной жизни. Как сказано выше, у Церкви нет другой задачи кроме спасения и духовного воспитания своих членов. Вся ее деятельность — от самой духовной до самой практической и «материальной» — внутренне определяется этой задачей и направлена к ней. «Приходская деятельность», если она хотя бы в некоторой степени не связана с духовным заданием Церкви, оказывается чужда Церкви и приходу, будет противоречить самому принципу Церкви. Возьмем, например, вопрос о добывании средств и финансовом благополучии прихода, область, в которой споры о «правах» и «ответственности» особенно горячи. Можно ли сказать, как это так часто говорится, что это — «материальная» проблема и поэтому должна быть в руках мирян без вмешательства клира? Сам факт собирания средств Церковью и для Церкви делает эту деятельность делом *духовным*, так как эти деньги должны быть расходуемы в соответствии с духовным заданием Церкви. Но «это наши деньги, и мы не хотим никакого кон-

троля над ними» — вот обычный ответ. Таково трагическое непонимание, показывающее, как радикальна ошибочность нашего представления о Церкви. Деньги, которые мы отдали Церкви, перестали быть нашими деньгами и стали Божьими. Они принадлежат не нам, не священнику, они принадлежат Церкви, Церковь же не принадлежит нам, а мы принадлежим Церкви. Возможность *давать* Церкви — не наша заслуга, а большая милость, оказываемая нам, делающая нас соработниками в Христовом деле спасения, исполнителями Его замыслов. Таким образом, священник, являющийся по определению ответственным руководителем религиозной жизни прихода, должен непременно *утверждать* каждое решение о трате приходских сумм. Боязнь того, что он будет употреблять «наши» деньги в «своих» интересах, вскрывает моральный уровень Православия в нашей стране, позорный уровень. Одно из двух: или пастырь есть пастырь, знающий, кем он должен быть, наставленный для выполнения своего служения, искренний, осведомленный, — и тогда боязнь излишня и должна быть заменена доверием; или он плохой пастырь (а в Церкви всегда бывали и плохие пастыри), пользующийся своим положением для личного обогащения, крадущий приходские деньги, ленивый, невежественный, эгоистичный. Такой пастырь предает свой сан, и Церковь обладает всеми возможностями сместить такого пастыря, снять его с должности, которую он предал и исказил. Но возводить недоверие в юридическую систему, считать, что всю церковную жизнь надо «защищать» от священников, — значит делать Церковь посмешищем и не видеть ее подлинной природы... Не может быть сомнений в том, что «контролирующий авторитет» в Православной Церкви должен принадлежать иерархии. Общей целью и задачей всех православных людей должно быть обеспечение клиру такого обучения и духовной подготовки, при которых они могли бы соединять свою власть с мудростью, опытностью и духовной проницательностью, характеризующими хорошего пастыря.

В основе колоссальных искажений сущности дела в брошюре г-на Эркаша лежит непонимание *духовной природы* Церкви (не противоположной природе материальной, а включающей последнюю в себя). Жаль, что г-н Эркаш не видит этих искажений. Жаль, что он не видит того, что его мирская терминология, когда он применяет ее к Церкви, оказывается совершенно «не в том ключе», ложной, непригодной. Это терминология и язык человека, видящего все «юридические тонкости», однако совершенно неспособного увидеть религиозную сущность Церкви.

Первая из его ошибок — в противоположении «иерархического» и «соборного». Г-н Эркаш представляет эти понятия как взаимоисключающие. «Иерархической» является «власть, осуществляемая в Церкви патриархами, архиепископами, епископами и т. д.» (словарь Вебстера), а так как в Православии «верховная законодательная, административная и юридическая власть в пределах Церкви принадлежит Собору» с участием мирян, то наша Церковь не иерархична, — такова аргументация г-на Эркаша. Но эта аргументация основана на чисто юридическом понимании Собора, понимании, которое абсолютно несовместимо с идеей Церкви. Собор, будучи выражением Церкви, сам есть орган иерархический, тем самым отражая и выражая структуру Церкви. Все члены Собора участвуют в

нем согласно своему чину и положению в Церкви: епископы — как епископы, священники — как священники, миряне — как миряне. Абсурдно было бы считать, что с момента созыва Собора все его члены теряют свой «статус» в Церкви и становятся равными «единицами» абстрактного правительства с «большинством голосов» как единственным принципом принятия решений.

Очевидно, что участию мирян в Соборе дана ложная интерпретация, основанная на ложном же применении «демократических принципов» к Церкви. Участие мирян в Соборе в основном представляет собой привилегию, данную им для выражения их заботы о Церкви, для обсуждения нужд Церкви, для нахождения и принятия наилучших решений ее насущных проблем, *поскольку* они согласны с Преданием и верой Церкви. Эта привилегия основана на православной вере в то, что ни один человек в Церкви не лишен даров Святого Духа и что в каждого вложен дух ответственности за Церковь и заботы о ней, дух активного участия. Но эта привилегия не основана ни на каком юридическом праве, которое делало бы мирян «соправителями» Церкви. Власть определять, согласно ли то или другое решение Собора с церковным Преданием, — в руках иерархии, и именно в этом смысле Собор *иерархичен*. Таким образом, Собор выражает общую заботу всех членов Церкви о судьбах Церкви и ее благосостоянии, в то же время отражая иерархическую структуру Церкви, — вот что означает в Православии понятие «соборности». Соборность — это сотрудничество, в котором каждый член Церкви может выразить свои взгляды, обогатить других своим опытом, научить и быть наученным, отдать и получить. Сотрудничество с мирянами может быть чрезвычайно полезным для иерархии, а миряне получают возможность лучше узнать и понять различные аспекты церковной жизни. Но все это отнюдь не означает «уравниловки», превращения духовенства в мирян и наоборот. Чрезвычайно прискорбно, поистине трагично то, что под влиянием секуляризма и законничества мы стали понимать соборную деятельность в категориях «принятия постановлений» и «выдвижения предложений», которые теперь считаются главным делом Собора, в то время как подлинная ценность Соборов заключается в том, что на них открывается возможность прояснить церковное сознание в общих обсуждениях, общей заботе о Церкви, углублении единства всех членов Церкви. Прискорбно, что вместо просвещения нашей «мирской» жизни духом Церкви мы не можем придумать ничего лучшего, чем превращение Церкви в мирскую корпорацию с «равновесием сил», «борьбой за права» и псевдодемократическим «эгалитаризмом». Повторю еще раз: Собор — это *иерархический орган* Церкви, подчиненный основной церковной структуре и правомерный постольку, поскольку он *иерархичен*.

Столь же неверен и анализ г-на Эркаша участия мирян в Соборах прошлого. Он считает, что Церковь времен Вселенских соборов не только отошла от практики раннехристианской Церкви (которая допускала мирян к членству в «синоде»), но и узаконила обратное явление: миряне канонически отстранялись от выборов епископов и участия в церковных Соборах; практика «ранней» Церкви была восстановлена на Московском соборе 1917–1918 гг. и составляет основу для Американской Церкви. Сначала скажем о епископах. Действительно, епископы выбирались местными Церквами, но хиротония, которая только и «делала» их еписко-

пами, совершалась собором епископов, и этот порядок выражает онтологический строй Церкви. Избрание, то есть предложение, исходит от церковного народа, но санкция, решение исходит от иерархии, и этот принцип должен действовать во всей жизни Церкви, в которой, по словам св. Игнатия Антиохийского, ничего не может делаться без епископа (см. Послание к магнезийцам, гл. VII) (то есть без санкции иерархии). Ни один канон никогда не осуждал и не запрещал избрания епископа народом, и если это давно не происходило на практике, то по чисто историческим и случайным, а не каноническим причинам. Весьма желательно восстановить эту традицию всюду, где это окажется возможным, но при ясном понимании того, что избрание как таковое не есть условие для возведения в сан епископа. Апостолы никем не были «избраны», и по крайней мере сомнительно, что апостол Павел при назначении Тимофея или Тита основывал свой выбор на всеобщих выборах. Действительно, после заключения союза между Церковью и Римской империей в Церковь проникли многие формы и сам дух светского правительства, превратив епископов в высокопоставленных чиновников (отсюда неканонический перевод епископов с одной кафедры на другую, ослабление связи епископа с его Церковью и т. д.), но правда и то, что лучшие епископы и истинная каноническая традиция всегда боролись с таким положением вещей как с искажением и призывали к восстановлению истинной православной экклезиологии.

«Каноны Вселенских соборов, — пишет г-н Эркаш, — не упоминают об участии мирян в церковном управлении. Наоборот, они указывают на то, что Церковью всецело управлял епископ». Я рад, что г-н Эркаш приводит эти сведения, хотя и пытается тут же подвергнуть сомнению важность их для нас и нашего времени. Несомненно, что наша Церковь не знает иной канонической традиции кроме традиции периода Вселенских соборов. Епископы управляли Церковью, потому что они — служители церковного управления, и спрашивать, обязателен ли этот принцип (или «канон») для нас и в эти дни, значит спрашивать, является ли еще Церковь Церковью. Что г-н Эркаш не замечает, так это того, что участие мирян в жизни и деятельности Церкви, их голос полностью признавались, даже если миряне официально не участвовали в церковных Соборах. Великое монашеское движение вначале было движением мирян, однако оказало огромное влияние на всю жизнь Церкви. Евсевий Дорилейский был простым мирянином, когда выступил против еретического учения своего епископа Нестория. Богословием занимались не обязательно только епископы, и традиция «светского богословия» жива и поныне. Активное участие в жизни Церкви и забота о ней, раздумья, обсуждения — во всем этом никто никогда мирянам не отказывал, наоборот — это их право и обязанность.

Поистине замечательное достижение Московского собора 1917–1918 гг. — восстановление активного участия мирян в церковной жизни и открытие им новых возможностей сотрудничества с иерархией и творческой деятельности в Церкви, и это произошло в тот момент, когда сплоченная защита Церкви стала насущной необходимостью. Положен был конец ложному «клерикализму», ситуации, в которой активную позицию в Церкви занимали только священнослужители. Собор ясно

провозгласил тот принцип, что все христиане — живые и действенные члены Церкви. Но Московский собор не изменил и не мог изменить основоположную структуру Церкви, как бы ни пытался г-н Эркаш вывести обратное из его решений. Допустив мирян к участию в Соборе — «высшем органе церковного управления», он не изменил статуса мирян в Церкви, не дал им «права управления». Окончательное решение на Соборе принадлежит епископам, и этот принцип, по словам проф. А.В. Карташева, стал «краеугольным камнем внутрисоборного мира». Проф. Карташев пишет: «Все вопросы проходят через общие собрания, в которых решения составляются по большинству голосов, причем все голоса — и епископов, и мирян — имеют равный вес. Но все решения общих собраний поступают затем на ревизию в совещание епископов. Если тремя четвертями епископов они будут отклонены, то вновь поступают на пересмотр в общем собрании. Если и после пересмотра решение вновь отклоняется епископами, оно не получает силы соборного определения»[1]. Таким образом, толкование г-н Эркаша ложно. Собор создал два органа церковного управления — Синод епископов и Высший Церковный Совет, причем в компетенцию первого входят вопросы вероучения, богослужения, богословского образования, церковного управления и дисциплины (решение от 8 декабря 1917 г.). Определяя приходской устав (20 апреля 1918), Собор прямо говорит, что настоятель ответствен за всю деятельность прихода. Противопоставлять Московский собор существовавшей до него церковной традиции, видеть в нем начало «Церкви соборной в противоположность Церкви иерархической» — прямое искажение истины.

Брошюра г-на Эркаша имеет одно достоинство: она выявляет сущность наших сегодняшних церковных неурядиц. Он формулирует вопрос и отвечает на него отрицательно. Мы абсолютно уверены, что православная вера и православная традиция обязывают нас ответить на этот вопрос положительным утверждением — *Церковь иерархична*. Допускать дальнейшее сосуществование двух взаимоотрицающих формулировок значило бы подвергать опасности сами основы Православия в Америке. Все, кто ставит Церковь, ее жизнь и ее истину выше своих частных мнений, симпатий и антипатий, должны понять истинные размеры и значение этого спора, сделать свой выбор и придерживаться его.

---

[1] *Карташев А.В.* Революция и Собор 1917–1918 гг. // Православная мысль, вып. 4. Труды Православного богословского института в Париже. Париж, 1942. С. 88.

ПОСВЯЩЕНИЕ БОГУ*

Твоя от Твоих, Тебе приносяще...

Когда мы, христиане, посвящаем Богу церкви, здания, земли — мы на самом деле посвящаем Ему самих себя, обновляем обещание, данное нами в день нашего крещения, — не знать иного Бога, не служить иному господину, кроме Единого, явленного во Святой Троице, видеть в Нем и только в Нем конечную цель всех наших желаний, усилий и достижений. «Всевышний не в рукотворенных храмах живет» (Деян. 7:48). Подлинным Его храмом является человек, душа, тело и вся жизнь которого должны быть искуплены и преображены. Во Христе Иисусе Бог стал человеком, чтобы построить для Себя Церковь, которая была бы Телом Его, живым храмом Духа Святого. Все наши материальные храмы нужны и ценны поэтому лишь в той мере, в какой они отражают и выполняют единственно подлинное дело человека — его посвященность Богу, его готовность сделать волю Божью руководящим принципом всей своей жизни. Освящение новой церкви и новых зданий Академии для всех нас, ее профессоров и студентов, означает то, что мы снова посвящаем себя основной цели Духовной академии. В чем эта цель?

Во-первых, Академия — это школа богословия. Поистине пришло время, чтобы православный народ вновь нашел и осознал центральное значение богословия в Православной Церкви. Наша вера утверждает, что Истина — последний и высший авторитет в Церкви. А что же такое богословие, как не постоянное и творческое усилие отнести все в жизни Церкви к Истине, отыскать православный смысл всего? Величайшей эпохой церковной истории было время святых отцов и учителей Церкви. Быть православным всегда значило принять их учение и продолжать — в их духе — ту же вечную задачу «вхождения в понимание Истины». Сегодня больше, чем прежде, люди алчут и жаждут смысла, ответов на свои вопросы и недоумения. В этом — ответственное дело богословия; оно должно открыть людям, на *их* языке и на *их* условиях, вечный, животворящий Ответ. Академия — не только «профессиональная» или «клерикальная» школа, где несколько человек

* Церковная жизнь. Октябрь, 1962 г. Эта речь была произнесена вице-ректором Св.-Владимирской Православной духовной академии на торжестве ее освящения в субботу 6 октября 1962 г. День прошел в большой радости, в сознании значительности события. Высокопреосвященнейший Леонтий, митрополит всея Америки и Канады, освятил новый храм Академии в 9 часов утра. Литургия архиерейским служением была совершена в очень большой палатке на открытом воздухе, после чего был молебен и освящение всех зданий, находящихся на территории обширной барской усадьбы, приобретенной Академией.

изучают свое будущее «ремесло». В первую очередь, Академия — это место, где и профессора, и студенты посвящают себя Истине Церкви, чтобы служить ей и свидетельствовать о ней.

Академия — школа будущих пастырей, здесь они готовят себя к высшему возможному для человека призванию; но надо снова осознать, что все призвания, все профессии требуют упражнения и подготовки, что ничего нельзя упустить человеку, готовящемуся вести людские души к вечному спасению.

Академия — общеправославная школа; это значит, что Православие для нас едино и неделимо. Принадлежа Православию в целом, мы верны русским корням и русскому духу *школы св. Владимира*, подлинному русскому духу, который, по словам Достоевского, все обнимает и всем открыт.

Академия исполнена миссионерским духом. Делая сокровища Православия доступными на английском языке, переводя на него Предание Церкви, мы остаемся верны православным миссионерам, основавшим Церковь в Америке.

Наконец, Академия постоянно сознает, что семена Православия были посеяны на Западе по Божьей воле и что наш священный долг — свидетельствовать каждому о Православии. Это наше «экуменическое» призвание, и мы изменили бы Православию, если бы этого призвания не выполнили.

Но, превыше всего другого, мы — литургическая школа, и это значит, что подлинный центр нашей работы и нашего вдохновения — у св. алтаря. Здесь мы смиренно просим Божьей милости и руководства, здесь наше единство скрепляется принятием Тела и Крови Христовой, здесь мы получаем силы и укрепляемся в нашем стремлении служить единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВИЯ В АМЕРИКЕ*

I. КАНОНИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. Неканоническая ситуация

Православные в Америке ни одним термином не пользуются — и не злоупотребляют — столь часто, как термином *канонический*. Мы слышим бесконечные споры по поводу «каноничности» или «неканоничности» того или другого епископа, юрисдикции, священника, прихода... Не означает ли это, что с канонической точки зрения в Америке что-то неладно или, по крайней мере, сомнительно, что существует *каноническая* проблема, которая требует всестороннего рассмотрения и решения?

Существование этой проблемы признается, увы, редко. Каждый лишь претендуют на полную каноничность собственной позиции и во имя этого осуждает и оспаривает церковный статус остальных как неканонический. Изумление вызывает низкопробность и цинизм этих «канонических битв», где допустимы любая клевета, любая фальсификация, лишь бы повредить «врагу». Здесь ищут не истины, а побед и трофеев в виде приходов, епископов и пресвитеров, «меняющих» юрисдикцию и присоединяющихся к «канонической». И неважно, если епископ или пресвитер восхваляет сегодня как «каноническое» то, что осуждал вчера, что подлинные мотивы этих переходов в большинстве своем редко имеют отношение к каноническим убеждениям. Важно одно — победа.

Мы живем в отравленной атмосфере анафематствований и отлучений, судебных исков и тяжб, сомнительных посвящений сомнительных епископов, ненависти, клеветы и лжи. Но задумываемся ли мы о том, какой невосполнимый нравственный урон наносит все это нашим людям? Как могут они уважать иерархию и ее решения? Какое значение может иметь в их глазах сам принцип каноничности? Не сами ли мы поощряем их рассматривать все нормы, предписания и правила как чисто относительные? Порой удивляешься: а сознают ли наши архиереи соблазнительность подобной ситуации и то, какой цинизм насаждает она в православных душах? Три русские юрисдикции, две сербские, две румынские, две албанские, две болгарские... Раскол у сирийцев... Вражда русских с карпатороссами... Украинская проблема!.. И все это происходит в то время, когда Православие в Америке достигло «совершеннолетия», когда открылись поистине уникальные возможности для его роста, распространения, творческого развития. Мы учим детей «гордиться» тем, что они православные, то и дело поздравляем друг друга со всякими памят-

---

* [Rev.] *Alexander Schmemann*. Problems of Orthodoxy in America // St.Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 8 (1964). № 2. P. 67–85. № 4. P. 164–185; Vol. 9 (1965). № 4. P. 171–193. Перевод Ю.С. Терентьева.

ными датами и достижениями Православия, публикации нашей церковной прессы исполнены почти невыносимого триумфализма и оптимизма. Но будь мы верны духу нашей веры, нам, без сомнения, следовало бы каяться «во вретище и пепле», оплакивать день и ночь печальное, трагическое положение своей Церкви.

Если «каноничность» — не фарисейски-законническое самодовольство, если она имеет хотя бы малейшее отношение к духу Христову и Преданию Его Тела — Церкви, то нужно открыто заявить, что ситуация, в которой все мы живем, крайне *неканонична,* какие бы оправдания и санкции ни находил каждый для своей «позиции». Ибо ничем нельзя оправдать простой факт: *наша Церковь разделена.* Конечно, разделения и споры среди христиан были всегда. Но впервые в истории разделение принадлежит самой структуре Церкви, *каноничность* Церкви впервые представляется странно оторванной от своего исконного «содержания» и цели: выражать, защищать и осуществлять Церковь как богоданное *Единство.* Другими словами, множественность «юрисдикций» впервые, похоже, признана нормальной. Воистину пора пробудиться и ужаснуться этому положению. Мы должны найти в себе мужество признать и переосмыслить его в свете подлинно православного учения и Предания, чего бы это ни стоило для наших мелких человеческих симпатий и антипатий. Поэтому если мы, во-первых, не признаем наличие канонической проблемы и, во-вторых, не направим всю нашу мысль и энергию на поиски ее решения, то, несмотря на наши храмы стоимостью в миллионы долларов и прочие великолепные «условия», которыми мы столь законно гордимся, начнется закат Православия. «Ибо время начаться суду с дома Божия; если же прежде с нас начнется, то какой конец непокоряющимся Евангелию Божию» (1 Пет. 4:17)?

2. Ложные понятия каноничности

Начать следует с разъяснения кажущегося простым понятия *каноничности.* Я говорю «кажущегося простым», потому что дать формальное определение действительно очень просто: «Канонично то, что согласно с канонами Церкви». Куда труднее понять, в чем заключается и как достигается такое «согласие». И трудность эта ни в чем так ясно не выражается, как в определенных представлениях, на которых основан, похоже, весь канонический спор в Америке и которые являют собой очень серьезное искажение православного канонического Предания.

Есть, например, люди, решающие сложную и мучительную каноническую проблему американского Православия с помощью простого правила, которое представляется им самоочевидным: чтобы быть «каноническим», надо состоять *под* каким-нибудь патриархом или какой-нибудь автокефальной Церковью Старого Света. Таким образом, каноничность приравнивается к *подчинению*, которое объявлено основоположным принципом церковной организации. Это, в свою очередь, подразумевает, что «высшая церковная власть» (патриарх, синод) сама по себе, собственно, и есть *источник* каноничности и все, что она решит, *ipso facto*[1]

[1] Тем самым, в силу самого факта (*лат.*). *Перевод иноязычных выражений здесь и далее сделан переводчиком.*

канонично и служит критерием каноничности. Но в подлинно православном Предании церковная власть сама находится *под* канонами и решения ее имеют силу и обязательность постольку лишь, поскольку согласны с последними. Другими словами, не решение патриарха или его синода создают и гарантируют «каноничность», но, наоборот, сама каноничность решения — вот что придает ему подлинный авторитет и силу. Критерий здесь — не власть, но истина, и каноны, не отличаясь в этом от догматов, выражают *истину* Церкви. И как ни одна власть, ни один авторитет не могут превратить ересь в Православие и сделать черное белым, так не могут они и неканоническую ситуацию сделать канонической. Узнав, что все патриархи согласились с патриархом Константинопольским и признали монофелитство православным учением, святой Максим Исповедник отказался принять этот довод как решающий критерий истины. В итоге Церковь канонизировала святого Максима, а патриархов осудила. И так же точно, если все патриархи назавтра вдруг согласятся между собой и торжественно объявят особым «томосом», что для Православия в Америке лучшее решение — так и оставаться разделенным на четырнадцать юрисдикций, это решение не сделает нашу ситуацию канонической по той простой причине, что оно не согласно с каноническим Преданием, то есть с *истиной* Церкви. Ибо цель и назначение иерархии как раз в том, чтобы хранить Предание чистым и неповрежденным во всей его полноте; если же она санкционирует или хотя бы просто допускает нечто противное истине Церкви, то ставит себя под осуждение канонов[2].

И, пожалуй, какая-то злая ирония заключена в том, что именно *канонический субординационизм*, который превозносится сегодня столь многими как единственный источник и гарантия «каноничности», на деле используется в Америке для обоснования самой неканонической ситуации, какую только можно вообразить, — одновременной юрисдикции нескольких епископов на одной и той же территории, что есть измена букве и духу всего канонического Предания. Ибо ситуация эта упраздняет основополагающий «признак» Церкви — иерархическое и структурное единство как основание и выражение единства духовного, [признак] Церкви как «единства веры и любви». Если ясный и универсальный канонический принцип существует, то это, без сомнения, принцип юрисдикционного единства[3]. И потому, если «редукция» каноничности ведет *de facto* к разрушению этого принципа, к ней можно применить слово Евангелия: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7:16). Именно «канонический субординационизм» показывает, как глубоко мы «озападнились» в своем каноническом мышлении. Каноничность стала отождествляться не с истиной, а с «надежностью». И только настоящее каноническое возрождение вернет нас к великолепной уверенности, что в Православии нет никакой подмены истины.

---

[2] «Долг послушания прекращается, как только епископ уклоняется от кафолической нормы, и народ имеет право обличать и даже смещать его». *Florovsky G.* Sobornost. The Catholicity of the Church // The Church of God. L., 1934. P. 72. (См.: *Флоровский, Г.* Кафоличность Церкви // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 156.)

[3] *Meyendorff J.* One Bishop in One City (Canon 3, First Ecumenical Council) // St. Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 5 (1961). № 1–2. P. 54–62.

Разрушительный для церковного единства «канонический субординационизм» неизбежно ведет и к разрушению *непрерывности* Церкви. Здесь незачем доказывать, что преемство в вере, учении и жизни — основа православной экклезиологии и что центральный принцип этого преемства — происхождение епископата от апостолов; через него каждая поместная Церковь являет и утверждает свое органическое единство и тождество с единой Святой, Соборной и Апостольской Церковью, *кафоличность* своей жизни и веры. Но если в истинно православном Предании «субъект» преемства есть Церковь, то есть *реальное* единство живой и конкретной общины со всем Преданием и строем Церкви, единство, свидетельством и носителем которого выступает непрерывность епископата, то здесь, в теории «канонического субординационизма», реальность Церкви сведена к формальному принципу «юрисдикции», то есть к подчинению центральной церковной власти. Но тогда глубоко изменяется смысл апостольского преемства, равно как значение и функция епископа в Церкви. В изначальном Предании епископ через посвящение его другими епископами становится «наследником» не тех, кто его посвятил, но прежде всего — нерушимой непрерывности его собственной Церкви[4].

«Церковь во епископе», потому что «епископ в Церкви», в «органическом единстве с данной частью церковного народа»»[5]. В системе же канонической субординации епископ оказывается простым представителем высшей юрисдикции, который важен не сам по себе, не как харизматический носитель и хранитель *преемства* и *кафоличности* его Церкви, но как орудие подчинения этой Церкви определенной «юрисдикции». Трудно вообразить более серьезное искажение и поистине разрушение православного понятия непрерывности и апостольского преемства! Ибо Церковь не может быть сведена к «юрисдикции». Она — живой организм, и непрерывность ее — не что иное, как непрерывность жизни. Функция епископата и вообще «власти» в том, чтобы сохранять, защищать и выражать непрерывность и полноту жизни, но эта функция — *внутри*, а не *над* Церковью. Служение власти не *созидает* Церковь, но само созидается Господом в Церкви, которая онтологически первенствует над всеми функциями, дарами и служениями[6]. И «юрисдикция», когда она

---

[4] Все древние каталоги епископов показывают их преемниками тех же кафедр, но не рукополагавших их иерархов. См.: *Евсевий Памфил.* Церковная история,V, 6, 1–2. Ср. *Ириней Лионский.* Против ересей. III, 3, 3. О смысле посвящения во епископы несколькими иерархами см. мою статью: The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology // The Primacy of Peter. L., 1963, P.140 f., а также: *Florovsky G.* The Sacrament of Pentecost (A Russian View on Apostolic Succession) // Sobornost. March, 1934. P. 29–35: «При нормальных условиях церковной жизни апостольское преемство никогда бы не свелось к абстрактному перечислению иерархов. В древности апостольское преемство предполагало прежде всего преемство по определенной кафедре, преемство в данной, поместной соборности. Апостольское преемство не было самодостаточной цепью или последовательностью епископов».

[5] *Florovsky.* Op.cit. P. 32.

[6] «В день Пятидесятницы Дух снисходит не только на апостолов, но и на всех, кто пребывает с ними; не только на двенадцать, но и на все множество (сравни "Беседы" Златоуста и его "Толкование на Деяния Апостолов"). Это означает, что Дух Святой снизошел на всю первоначальную Церковь, собранную тогда в Иерусалиме. Но Дух — один, а дары и служения Церкви весьма различны, и потому, хотя в Таинстве Пятидесятницы Дух снисходит на всех, властью и достоинством священства облекает Он лишь тех, кому они обещаны Господом нашим в дни Его земной жизни. И эти отличительные черты священства не тонут во всеобъемлющей полноте Пятидесятницы. Вместе с тем излияние Духа на всю Церковь показывает, что священство включено в *соборность* Церкви». — *Florovsky G.* Op. cit. P. 31.

оторвана от реальной *непрерывности* Церкви, может стать и нередко на деле становится принципом нарушения преемства и принципом схизмы...

Печальной, но типичной иллюстрацией тому служит мучительная история русских церковных конфликтов в Америке. Православие насаждено на Аляске в XVIII в. русскими миссионерами. С тех пор Церковь здесь росла *органически*: из миссии — в епархию, затем — в группу епархий, или поместную Церковь. Нормальная юрисдикционная связь Американской Церкви с Московским Патриархатом оказалась *de facto* прервана трагическими событиями русской революции. Здесь не было ни схизмы, ни спора, ни столкновения интересов. Назначенный из Москвы епископ[7] поехал в Россию и не вернулся. Лишенная материальной поддержки митрополии, отравленная революционной пропагандой, Церковь в Америке оказалась в огромной духовной опасности.

В этой трагической ситуации[8] решение Детройтского собора 1924 г. провозгласить временную церковную автономию было не только вполне оправданным, но то был поистине акт реальной *непрерывности*, то есть верности Церкви своему органическому росту. Более того, оно было актом всей Церкви — епископов[9], клира и мирян, а мотивы его — глубоко и исключительно церковными: подтвердить в новых обстоятельствах непрерывность веры, жизни и строя[10]. Но Московский Патриархат осудил Американскую Церковь как «раскольническую» и учредил в Америке в 1933 г. собственную «юрисдикцию» в форме Экзархата[11].

Мы видим, что здесь открыто столкнулись две «канонические логики». С одной стороны, выступила логика органического преемства, представленная Церковью, которая сознавала себя реальностью, телом, живой непрерывностью и ради этой живой непрерывности и живого роста решилась на шаги, более всего отвечавшие такому замыслу. Ей противостояла логика законничества, для которой вся церковная жизнь — не более чем система юрисдикционной субординации. С этой точки зрения учреждение патриаршего Экзархата — феномен весьма любопытный. Оно предполагало, что Церковь может быть создана, так сказать, *ex nihilo*[12] — простым прибытием в США епископа Вениамина[13]. Оно показало также, что для московского церковного руководства *непрерывность* Церкви в Америке заключается не в долгом органическом развитии, но *исключительно* в юрисдикционной зависимости от Москвы... И достойно удивления, сколь многие (даже те, кто пытался «понять» и «оправдать» митрополию — хотя и по соображениям, в основном, нецерковным) не смогли уразуметь, почему по нормам ис-

---

[7] Точнее — архиепископ Евдоким (Мещерский), управлявший епархией в 1914–1917 гг. и отбывший на Поместный собор Русской Православной Церкви. — *Прим. перев.*

[8] Подробную ее характеристику см.: *Grigorief D.* The Historical Background of Orthodoxy in America // St.Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 5 (1961). № 1–2. P. 3 f.

[9] На Соборе в Детройте было три епископа.

[10] *Grigorieff.* Op. cit. P.19 f.; *Bogolepov A.* Toward an American Orthodox Church. N.Y., 1963. P. 78 f.

[11] *Bogolepov.* Op. cit., P.81, и особенно: *Grigorieff.* Op. cit., P. 29–32.

[12] из ничего (*лат.*)

[13] Точнее — архиепископа Вениамина (Федченкова), ставшего после учреждения патриаршего Экзархата в Америке митрополитом. — *Прим. перев.*

тинно православного канонического и церковного Предания единственная настоящая *схизма* создана была заявлением Митрополита Московского Сергия, что «архиепископ Вениамин организовал в Нью-Йорке епархиальный совет и <...> наша Северо-Американская епархия начала свое официальное существование»[14].

Этот акт нарушил реальную непрерывность Американской Церкви, внес в православную среду разделение, расшатал церковную дисциплину, с таким трудом восстановленную после Детройта, открыл путь бесконечным препирательствам и обвинениям — словом, привел к каноническому хаосу, в котором мы живем и по сей день. И если апостольское преемство было установлено ради мира и соборности и никогда не должно порождать разделения и сознания исключительности, иначе говоря, если схизма есть акт разделения, разрыв *реальной* непрерывности Церкви и нарушение каноничности, то спровоцировало ее как раз учреждение Экзархата.

Мы упомянули о русской трагедии потому, что она с течением времени все яснее видится своего рода «моделью» канонической трагедии американского Православия. То, что произошло с русскими, *mutatis mutandis*[15] происходит теперь с сербами, румынами, болгарами, сирийцами, и по той же основной причине — из-за углубляющегося несоответствия реальной ситуации, реальной непрерывности, реальных нужд Православия здесь, в Америке, различным «ситуациям» в Бухаресте или Дамаске, Стамбуле или Москве. Если юрисдикционная зависимость американских Церквей от их митрополий во времена становления здешнего Православия была самоочевидной формой *непрерывности*, то сегодня она стала, как ни парадоксально, причиной разрыва и разделения.

Знаменательно, что расколы и столкновения, которые отравляют здешнюю нашу жизнь и затрудняют всякое реальное продвижение, за очень редкими исключениями коренятся не в американской ситуации как таковой, но прежде всего в этой формальной «зависимости» от церковных центров, отстоящих на тысячи миль отсюда и совершенно чуждых насущным нуждам Церкви в Америке. Епископ, под которым нет фактически ни одного прихода, считается «каноническим», потому что «признан» своим патриархом; епископ, который возглавляет процветающую епархию и глубоко укоренен в *непрерывности* здешней Церкви, объявляется неканоническим за отсутствием такого признания. Ненужное и порочное разделение внутри сравнительно небольшой архиепископии провозглашено «каноническим», потому что так решили десять епископов Ближнего Востока. Священник, у которого возникли затруднения в своей епархии, всегда найдет радушный прием в каких-нибудь других юрисдикциях... Нам постоянно говорят: то-то и то-то «канонично», поскольку «признано» за таковое таким-то патриархом или синодом. Но повторим: в православном понимании канонично то, что согласно с канонами, а каноны выражают *истину* Церкви. Нам необходимо открыто отвергнуть теорию, по которой то-то и то-то «истинно» потому, что принято за истину

---

[14] Цит. по: *Grigorieff*. Op. cit. P. 32.

[15] с надлежащими изменениями (*лат.*).

неким непогрешимым авторитетом. В Православной Церкви высший авторитет и критерий — сама *Истина*. Сравнительно недавно патриарх Константинопольский признал «православной» и «канонической» пресловутую «Живую Церковь» в Советской России. Это не сделало ее ни православной, ни канонической.

Ни патриарх, ни синод — в Москве, Белграде, в любом другом месте — не обладают непогрешительным даром разуметь нужды и *истину* американской ситуации лучше, чем разумеет ее православный народ, который составляет здешнюю Церковь. По существу, именно недостаток у них истинно пастырского попечения о реальных нуждах Церкви в Америке, «признания» и «отлучения» с их стороны произвели здесь столь горестный хаос. И до тех пор, пока мы верим, что Дух Святой действует в Америке лишь *via*[16] Дамаск, Софию, Бухарест или Москву, пока епископы наши, забывая истинное содержание учения об апостольском преемстве (которое делает их представителями Бога, а не патриарха), мнят себя блюстителями «интересов», ничего общего не имеющих с интересами Православия в Америке, — словом, пока мы сводим Церковь, ее жизнь, единство, непрерывность к слепой и законнической субординации, будет продолжаться и канонический хаос, несущий с собой неизбежное разложение Православия.

В конечном счете все это чревато пагубной и неправославной редукцией «каноничности» к абстрактному принципу *действительности,* а отчасти и проистекает из этой редукции. Если епископская хиротония совершается по крайней мере двумя другими епископами, новопоставленный епископ считается «действительным» независимо от церковного и экклезиологического содержания этого посвящения. Но православное Предание никогда не выделяло «действительность» в некий «принцип-в-себе», то есть отдельный от истины, аутентичности и вообще всей веры, всего строя Церкви. Было бы нетрудно показать, как каноническое Предание в своем осмыслении священства и других Таинств всегда подчеркивает, что они действительны как действия *Церкви* и *в Церкви,* но это значит, что именно аутентичность их как актов Церкви делает их действительными, а не наоборот.

Трактовка *действительности* как самодовлеющего принципа ведет к магическому восприятию Церкви и опасному искажению экклезиологии. Но в Америке вследствие ее многоюрисдикционного хаоса эта «действительность» *per se*[17] все чаще оказывается единственным критерием. Повсюду усиливается странное безразличие не только к аутентичности, но и к соображениям элементарной этики. Епископ и священник (как и мирянин) могут обвиняться во всех нравственных и канонических прегрешениях, но с того дня, как они «переместились» в «каноническую» юрисдикцию, все обвинения теряют силу: он «действителен», значит, ему можно доверить спасение человеческих душ! Не забыли ли мы вконец, что все *notae*[18] Церкви не только равно важны, но и взаимозависимы, и поэтому все, что *не свято* — то есть не право, не этично, не справедливо, не канонично, не может быть и *апостольским?* Для духовных и нравственных основ церковной жизни нет,

[16] через (*лат.*).
[17] сама по себе (*лат.*).
[18] признаки, определения (*лат.*).

думается мне, ничего вреднее поистине *безнравственной* теории, будто человек, акт, ситуация «действительны» лишь в функции чисто формальной «действительности-в-себе». Но как раз эта безнравственная доктрина и отравляет Церковь, приучая целые приходы и отдельных верующих к мысли, что перемена юрисдикции «оправдана», постольку, поскольку они «ходят под действительным епископом», и делает церковное общество циничным и равнодушным к требованиям истины и морали.

3. Смысл каноничности

Канонический хаос в Америке не есть специфически американский феномен. Православие здесь — скорее жертва долгой, многовековой болезни. Болезнь эта была скрытой, пока Церковь жила в старой, традиционной ситуации, которая характеризуется прежде всего органическим единством государства, этнического элемента и церковной организации. До самого недавнего времени — фактически до возникновения обширной православной *диаспоры* — стабильное положение и весь жизненный строй Церкви поддерживались не столько каноническим «сознанием», сколько государственными законами и контролем государства. При этом, как ни нелепо, не играло большой роли, было ли то государство православным (Российская империя, Греческое королевство), католическим (Австро-Венгрия) или мусульманским (Османская империя). Члены Церкви в неправославных странах могли подвергаться преследованиям, но церковная организация — и в этом все дело! — санкционировалась государством и без его санкции не могла быть изменена.

Такая ситуация была, без сомнения, результатом первоначальной «симфонии» Церкви и государства в Византии. Но после падения Византии она постепенно утратила один существенный признак — взаимозависимость Церкви и государства, составлявшую стержень византийской теократической идеологии[19]. Для нас и для характеристики вышеозначенной «болезни» существенно то, что органическое смешение государственных узаконений, этнической солидарности и церковной организации шаг за шагом привели к отделению канонического сознания от его догматического и духовного контекста. Каноническое *Предание*, поначалу мыслившееся как органическая часть Предания догматического, превратилось — после применения этого последнего к эмпирической жизни Церкви — в каноническое *право*, то есть в систему правил и узаконений, по сути своей юридических (а не вероучительных и духовных в первую очередь) и потому толкуемых в категориях, чуждых духовной сущности Церкви.

Как юристом называется тот, кто умеет выискивать всевозможные прецеденты и доказательства в пользу своего «случая», так и канонист в этой системе мышления — тот, кто в огромной массе канонических текстов способен обнаружить текст, который оправдывает его «случай», даже если последний, по-видимому,

---

[19] См.: *A. Schmemann*. Byzantine Theocracy and the Orthodox Church // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. Vol. 1 (1953). № 2.

противоречит духу Церкви. И как только «текст» обнаружен, «каноничность» утверждена. Другими словами, обозначился разрыв между Церковью как духовной, сакраментальной *сущностью* и Церковью как *организацией*, так что вторая фактически перестала восприниматься как выражение первой, всецело от нее зависимое. И если в сегодняшней Америке так много православных мирян, искренне убежденных, что приходская *организация* — проблема чисто «юридическая» или «материальная» и решать ее надо отдельно от «духовной», то истоки этого убеждения не только в специфически американском этосе, но и в постепенной секуляризации канонического права как такового. Дело, однако, в том, что каноны — не просто законы, но законы, чей авторитет укоренен в духовной сущности Церкви. Каноны не образуют и не созидают Церковь; их назначение — ограждать, очищать и направлять церковную жизнь, приводить ее в согласие с сущностью Церкви. Это означает, что для верного понимания, толкования и применения канонических текстов их необходимо соотносить с *истиной Церкви* и *истиной о Церкви* — истиной, которую они выражают порой в связи с очень специфической ситуацией и присутствие которой в каноническом тексте не всегда явно.

Взяв наиболее интересную для нас в данном случае каноническую область — церковную организацию и епископскую власть, мы ясно увидим, что исходная реальность, или истина, к которой обращены все правила о епископах, их посвящении и юрисдикции, есть реальность *единства* как самой сущности Церкви. Церковь есть единство людей с Богом *во Христе* и единство людей друг с другом *во Христе*. И Церковь есть дар, проявление, возрастание и осуществление этого нового, богоданного и божественного единства. И потому все в ее организации, устроении и жизни так или иначе относится к единству и сообразно должно мыслиться, оцениваться, а при необходимости и подвергаться суду. Догматическая или духовная сущность Церкви как единства есть, таким образом, критерий надлежащего понимания правил, относящихся к церковной организации, а также надлежащего их применения. Если, по предписанию канонов, епископ должен быть посвящен всеми епископами провинции (см.:1-е апостольское правило, 4-е правило I Вселенского собора) и лишь «по надлежащей нужде или по дальности пути»[20] — двумя или тремя, смысл этого правила, очевидно, не в том, что два или три епископа могут «произвести» нового епископа, а в том, что посвящение епископа есть Таинство Церкви как единства и тождества[21].

Сводить это правило к некоему формальному принципу, к тому, что для «действительного» посвящения требуются самое малое два епископа, просто бессмыс-

---

[20] Русский текст здесь и далее приводится по изд.: Книга правил святых апостол, святых Соборов вселенских и поместных и святых отец. М., Синодальная типография, 1893. Л. 32. — *Прим. перев.*

[21] «В епископской хиротонии никакой епископ не может действовать сам по себе, как епископ данной, отдельной поместной Церкви... Он действует как представитель соборности со-епископов, как член и соучастник этой соборности... Вместе с тем это подразумевает, что все епископы неотделимы (и действительно не отделяются) от своей паствы. Каждый участник посвящения действует во имя кафолической соборности и полноты... И это не рядовой акт — канонический, административный или дисциплинарный. В нем ощущается мистическая глубина. Как осуществление, так и распространение апостольского преемства немыслимы вне нерушимой соборности всей Церкви». *G. Florovsky*. Op. cit. P. 31.

ленно. Оно открывает и одновременно оберегает сущностную истину о Церкви, и потому надлежащее применение его возможно лишь в полном контексте этой истины. И только этот контекст объясняет, почему на первый взгляд анахроничные и несовместимые с нашими «ситуациями» каноны не считаются устаревшими, но остаются неизменной частью Предания. Мелетианская схизма, раздиравшая Египет в начале IV века, сама по себе не представляет для нас, конечно, большого интереса. Однако правила I Вселенского собора, которые определили пути ее преодоления, сохраняют все свое нормативное значение именно потому, что открывают истину Церкви, в свете и ради сохранения которой схизма была преодолена. Все это показывает, что забота о каноничности выражается не в накоплении «текстов», а в попытке, во-первых, понять экклезиологический смысл данного текста и, во-вторых, применить его к данной конкретной ситуации.

Необходимость такой попытки особенно очевидна здесь, в Америке. Американская церковная ситуация беспрецедентна во многих отношениях. И немало времени и энергии затрачено на бесплодные потуги свести ее к нескольким образцам прошлого, то есть пренебречь тем реальным вызовом, который бросает она каноническому сознанию Церкви.

4. Национальный плюрализм и каноническое единство

Беспрецедентность ситуации американского Православия в том, что Церковь здесь, в отличие от всех других частей православного мира, по происхождению своему *многонациональна*. Начиная с византийской эпохи Православие приходило к целым народам и принималось целыми народами. Поэтому единственная хорошо известная нам модель прошлого — не просто созидание поместных Церквей, но всецелое вхождение, воплощение Православия в национальных культурах, вследствие чего культуры эти не могут быть отделены от Православия, но в глубине своей являются подлинными его выражениями. Такое органическое единство национального и религиозного — не историческая случайность и тем более не порок Православия. В положительном осуществлении — это плод православного понимания и переживания Церкви как объемлющей собою всю жизнь. Термин *кафоличность* означает для православного больше, чем географический универсализм; он подразумевает в первую очередь всю полноту, целокупность жизни, принадлежащей Христу и освященной Церковью. В этом отношении американская ситуация разительно отличается от всего исторического опыта Православия. Православная Церковь была принесена сюда представителями разных православных народов прежде всего как продолжение их национального бытия. Поэтому и проблема канонического или экклезиологического единства, которое, как мы убедились, есть самоочевидное требование самой истины Церкви, сталкивается здесь с трудностями, которые не могут быть устранены редукцией к решениям прошлого.

Но как раз это зачастую и происходит. Одни уверены, что достаточно просто-напросто применить к Америке прежние модели национального и религиозного единства. Их логика проста. В Греции Церковь греческая, в России —

русская, поэтому в Америке она должна стать американской. Мы уже не русские и не греки, так давайте же переведем все службы на английский, уберем из Церкви все «национализмы» и будем едины... На первый взгляд вполне логичное, это решение глубоко неверно и практически неисполнимо. В своем бодром, но поверхностном «американизме» сторонники этого взгляда совершенно упускают из виду, что связь Православия с Россией или Грецией совсем иного, если не противоположного свойства, чем связь его с Америкой. Нет и не может быть никакой *религии Америки* в том смысле, в каком Православие, при всех возможных и действительных изменах и отступлениях, было и остается религией Греции или России. И по этой же причине Православие не может быть и *американским* в том смысле, в каком оно, несомненно, есть греческое, русское или сербское. Если Православие Старого Света имеет равную с тамошними национальными культурами пространственно-временную протяженность и в известной степени *есть* национальная культура (так что единственная альтернатива ему там — бегство в «космополитическую», то есть «западную», культуру), то в Америке религиозный плюрализм, а значит, и принципиальная религиозная «нейтральность» относятся к самому существу культуры и препятствуют полной «интеграции» религии в культуру. Американцы могут быть религиознее русских или сербов, религия в Америке может иметь такие привилегии, такой статус и общественный вес, каких не знают «органически православные» страны, но все это не меняет фундаментально-светскую природу современной американской культуры. Подобная дихотомия культуры и религии никогда не переживалась [историческим] Православием, была ему неведома и абсолютно чужда. Ибо Православию впервые за всю его историю досталось жить в секулярной культуре. Это порождает колоссальные духовные проблемы, которые я надеюсь рассмотреть в отдельной статье. Здесь же необходимо заметить, что «американизация» и «американское» Православие — далеко не простые понятия. Глубоко ошибочна мысль, что все проблемы могут быть решены употреблением английского языка как богослужебного (хотя это и существенно). Ибо подлинная проблема (которую мы начнем осознавать и замечать лишь после того, как все будет «переведено» на английский) — это проблема культуры, проблема «образа жизни». Сущность Православия открывается не только в том, чтобы «воспринять» культуру, но и в том, чтобы наполнить и претворить ее, то есть осмыслить как неотъемлемую часть и объект православного видения жизни. Лишаясь такой жизненной связи с культурой, такого притязания на *всецелую* жизнь, Православие, при всей формальной «правильности» учения и богослужения, предает и теряет нечто в высшей степени важное. И этим объясняется инстинктивная привязанность множества православных, даже американцев по рождению, к «национальным» формам Православия, их сопротивление — пусть слепое и «националистическое» — окончательному разрыву Православия с национальными его выражениями. В этих формах и выражениях Православие сохраняет нечто от своей экзистенциальной целостности, от связи с жизнью в ее всеединстве и не сводится к «обряду», к строго дозированному набору догматических поло-

жений и «минимальных правил». Путем хирургического вмешательства под именем «американизации» нельзя получить чистое «православие-в-себе» без разлучения его с собственной плотью и кровью и превращения в мертвую форму. Вот почему нет ни малейшего сомнения, что живая непрерывность национальных традиций надолго останется не только «компромиссом» с целью удовлетворить «консерваторов», но и главным условием самого существования Православной Церкви. И никакая попытка утвердить здешнее единство на противопоставлении «американского» традиционным *национальным* предпочтениям, ассоциациям и понятиям не приведет ни к реальному единству, ни к реальному Православию.

Но равно заблуждаются и те, кто из взаимозависимости национального и церковного начал в Православии заключает, что к церковному, то есть «юрисдикционному», единству Православной Церкви в Америке невозможно и даже не нужно стремиться. Такой взгляд предполагает явно искаженное понимание Церкви как простой *функции* национальной идентичности, национальных ценностей и национального самосохранения. Национальное становится здесь «националистическим», а Церковь — орудием национализма. Но, признаться, бесконечные призывы «хранить веру наших отцов» начинают утомлять. Ведь на том же основании потомку протестантов пришлось бы остаться протестантом, а еврею — иудеем, независимо от их религиозных убеждений. Православие до́лжно хранить и беречь не потому, что оно — «вера наших отцов», а потому, что оно — *истинная вера* и, как таковая, вера вселенская, всеохватывающая и истинно *кафолическая*.

Обращенный в Православие принимает его не потому, что это вера чьих-то «отцов», а потому, что именно в ней он познает Церковь Христову, полноту веры и кафоличности. Но полнота эта не может быть явлена и сообщена там, где Церковь отождествляется всего лишь с этнической группой и ее «естественной» исключительностью. Назначение и цель Православия не в «увековечении» и «сохранении» русской или греческой национальной идентичности; наоборот, функция греческого и русского «выражений» Православия в том, чтобы увековечивать *кафолические* его ценности, которые иначе могут быть утрачены. «Национальное» здесь обладает ценностью не само по себе, но ровно настолько, насколько оно *кафолично*, то есть способно нести и сообщать живую истину Православия, гарантировать органическую непрерывность Церкви. Если Православие должно оставаться лишь носителем и выражением национальной «субкультуры» (а в Америке всякий отдельный этнический национализм — субкультура по определению), оно неизбежно разделит ее гниение и разложение. Православие как естественное единство и сплоченность выходцев с одного острова, из одного селения, одного региона или народа (а у нас здесь имеются «юрисдикционные» проекции фактически всех этих категорий) не может без конца противиться социологическим законам, которые неумолимо обрекают такие общности более или менее скорой гибели. И поэтому требуется не только единство и *взаимодействие* разных национальных «юрисдикций», но и возврат к реальной идее *единства* как выражению *единства* Церкви и кафоличности ее веры и Предания. Не «объединенная церковь», но *Церковь*.

Беспрецедентность ситуации американского Православия выдвигает, таким образом, двоякую задачу. Церковь должна сохранять — по крайней мере в обозримый период времени — органическое преемство с национальными культурами, в которых она выразила кафоличность своей веры и жизни. И чтобы осуществить эту кафоличность, она должна достичь *кафолического единства* как поистине Одна Церковь. Возможно ли это?

5. Решение: episcopatus unus est [22]

Ответом на этот вопрос служит Предание, вероучительное и каноническое, но лишь тогда, когда мы ищем в нем глубину и истину, а не мелкие и законнические «прецеденты» ситуации, совершенно ему неизвестной.

Каноническое решение, которое мы предлагаем в этих заключительных разделах статьи как самое общее и предварительное, имеет три уровня. И хотя все они — уровни или аспекты одной церковной структуры, рассматривать их нужно по отдельности.

Нет сомнения, что единство Церкви, как оно выражено в ее канонической структуре, выражается прежде всего в единстве и через единство епископата. *Episcopatus unus est,* — писал в III веке священномученик Киприан Карфагенский. Это означает, что каждая поместная, или отдельная, Церковь соединена со всеми другими Церквами и выявляет свое онтологическое тождество им в своем епископе. Поскольку каждый епископ приемлет полноту епископства от единства епископата — единства, выраженного во множественности рукополагающих, полнота эта содержит как самый существенный признак единство его со всем епископатом. Выше мы достаточно говорили об искажениях, заложенных в каноническом субординационизме. И все же необходимо решительно подчеркнуть, что он был искажением основополагающей истины: единство и взаимозависимость епископов как форма церковного единства .

Заблуждение канонического субординационизма в том, что единство мыслится им лишь в понятиях подчинения (епископа «вышестоящим инстанциям»), тогда как в православной экклезиологии субординация, или повиновение, вырастает из единства епископов. В самом деле, *над* епископской властью нет никакой иной власти, но сама эта власть подразумевает согласие и единство епископа со всем епископатом, так что епископ, отделяющийся от единства епископов, теряет тем самым и свою «власть»[23]. В этом смысле епископ *повинуется* и даже *подчиняется* единству и согласию всех епископов, но потому именно, что сам он — живой *член* этого единства. Его подчинение — не «вышестоящему», а самой реальности церковного единства и согласия, благодатным органом которого выступает собор епископов: «Епископам всякого народа подобает знати первого в них, и призна-

---

[22] епископат един (*лат.*); формула свщм. Киприана Карфагенского.

[23] См. мои статьи: The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology (цит. выше) и Towards a Theology of Councils // St.Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 6 (1962). № 4. (Статьи «О понятии первенства в православной экклезиологии» и «К богословию соборов» в наст. изд.)

вати его как главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения... Но и первый ничего да не творит без разсуждения всех. Ибо таково будет единомыслие...» (34-е апостольское правило)[24].

Основной формой и выражением единства епископов является их *собор,* и нетрудно показать, что все последующие формы церковной и канонической структуры (провинции, митрополичьи округа, автокефальные Церкви) выросли из этой формы и требований канонического Предания. Способы группировки поместных Церквей могли изменяться. Поэтому нынешнюю структуру Православной Церкви как семьи «автокефальных Церквей» никоим образом нельзя считать изначальной. Но что не может измениться — это собор епископов как выражение церковного единства. И все же глубоко знаменательно, что где бы и когда ни побеждал дух «канонического субординационизма», идея единства епископата, а значит, и собора епископов перестает действовать, хотя, разумеется, не исчезает окончательно. Так, со времен Петра Великого, когда Русская Церковь получила статус «департамента православного исповедания» с бюрократической в итоге системой управления на началах субординации, русский епископат оставался без полного Собора свыше двухсот лет! Да и вообще с тех пор, как «канонический субординационизм» стал более или менее действующей системой церковного управления, сами епископы перестали ощущать нужду в Соборах и «соборности». Они вполне довольствовались «Патриаршим» или «Правительствующим» *синодами*, которые, удержав кое-что от первоначальной экклезиологической идеи, были в действительности порождением секулярного принципа «центральной администрации», а не церковной нормы единства епископата.

Но для нас очень важно понять разницу между «центральной администрацией», даже если она называется «синодом», и подлинной экклезиологической природой собора епископов. Центральная администрация может состоять из епископов (как Правительствующий Синод в России или Патриарший Синод в Константинополе), но суть и основной замысел ее в том, чтобы обеспечивать Церкви «верховную власть», которая не только не вытекает из единства епископов, но предназначена быть властью *над* ними. И она не только не есть выражение власти епископов, но, напротив, сама мыслится *источником* их власти. И это — глубокое извращение самой природы власти в Церкви, которая есть власть епископов, соединенных друг с другом и, соответственно, со своими Церквами как их священнослужители, защитники и наставники. В истинном соборе епископов все Церкви воистину *представлены* в лице их предстоятелей и, согласно Преданию, епископ без Церкви, то есть без реальности своего епископства, не есть и член Собора. Собор епископов есть «верховная власть» потому, что говорит и действует *в Церкви* и *ради Церкви* и заимствует *истину* своих решений у реальной, живой Церкви.

Нормальный контекст собора епископов в каноническом Предании — это «провинция», то есть географическая, территориальная группа Церквей, составляющих самоочевидное целое. Если Вселенский собор остается «экстраординарным»

[24] Книга правил... Л. 17. — *Прим. перев.*

событием, необходимость которого вызвана серьезным кризисом, то поместные, провинциальные Соборы должны собираться регулярно (ср.37-е апостольское правило, 5-е правило I Вселенского собора, 19-е IV Вселенского, 20-е Антиохийского, 6-е VII Вселенского, 27-е Карфагенского). И, опять-таки, если определение «провинции» претерпело в церковной истории значительные изменения и по самой природе определяемого зависело от великого множества факторов, заложенная в этих правилах мысль, что группа Церквей образует поместную Церковь, объединяемую общей территорией и общими нуждами, — мысль эта совершенно прозрачна. Провинция есть часть Церкви Вселенской, обладающая всеми необходимыми и достаточными условиями подлинно *кафолического* бытия, в котором все Церкви реально взаимозависимы и причастны той же исторической «ситуации».

Все это подводит нас к первому «измерению» американского канонического решения: единство Православной Церкви в Америке должно быть достигнуто и выражено прежде всего на уровне *епископата*. Вряд ли подлежит сомнению, что Америка — «провинция» в строго каноническом смысле этого понятия; что все православные Церкви здесь, независимо от их национального происхождения, находятся в одной эмпирической, духовной и культурной ситуации; что жизнь и развитие каждой зависят от жизни и развития целого. Все это уже признано нашими епископами, учредившими *Постоянную конференцию православных епископов Америки*. Но конференция эта — чисто совещательный орган, она не имеет никакого канонического статуса и при всей своей эффективности и полезности не может решить ни одной реальной проблемы, ибо столько же отражает разделенность здешнего Православия, сколько и его единство. Епископам нужно образовать — прежде всех других попыток «объединения» — *Собор Православной Церкви Америки,* который раскроет и явит в себе то единство Церкви, что доныне существовало лишь в дурном множестве друг от друга независимых «юрисдикций». И они должны и могут сделать это просто в силу своего епископства, которое *уже* соединяет их. Другими словами, от них не требуется ничего нового, кроме выявления самоочевидной истины, что *episcopatus unus est,* — истины о самом существе епископата, который не может принадлежать «церквам», но всегда принадлежит *Церкви* в ее нераздельности и тождестве.

Почти ясно видится тот великий и благословенный день, когда около сорока православных епископов Америки откроют свой первый Собор — в Нью-Йорке, Чикаго или Питтсбурге — песнопением «Днесь благодать Святого Духа нас собра» и явятся пред нами не как «представители» греческой, русской или других «юрисдикций» и интересов, но как истинная икона, истинная *эпифания* нашего единства в Теле Христовом; когда каждый и все вместе начнут мыслить и высказываться лишь в свете целого, отложив на время все частные и национальные проблемы, какими бы насущными и важными они ни были. В тот день мы «вкусим и увидим» единство Православной Церкви в Америке, если даже на первый взгляд ничего не изменится и национальные церковные структуры продолжат свое существование.

На деле же изменится многое. Православие в Америке обретет центр единства и сотрудничества, сознание цели и понимание того, с чем должно все «соотно-

сить». Здесь не перечесть проблем, которые на сегодняшний день не поддаются решению, потому что никакой «юрисдикции» не осилить их в одиночку. Что еще важнее: этот центр иерархического единства устранит бесчисленные трения между «юрисдикциями», которые приводят к посвящению новых и порой очень сомнительных епископов. Если обязанность Собора, согласно каноническому праву, — утверждать архиерейские хиротонии («...а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамат...» — 4-е правило I Вселенского собора[25]), то само существование его положит конец «юрисдикционному» хаосу и постепенно преобразует его в истинно каноническую структуру.

6. Решение: ecclesia in episcopo[26]

Первый этап, описанный выше, настолько ясен, что не требует более подробной разработки. Следующий, к которому мы переходим, никогда по-настоящему не обсуждался, но, если подумать, представляется очевидным. Он подразумевает второй уровень единства — *епархиальный*. И здесь могут весьма кстати прийтись кое-какие статистические данные. В штате Огайо — возьмем лишь один пример — в настоящее время имеется восемьдесят шесть православных приходов, относящихся к четырнадцати разным юрисдикциям. Это означает, что каждый приход очень малочислен и весьма стеснен в своей школьно-просветительной, благотворительной и всякой иной «внеприходской» деятельности. В Огайо нет ни православного епископа, ни иного центра единства, кроме местных «братств православного духовенства». Легко представить, как возросли бы возможности всех этих приходов, принадлежи они к одной церковно-поместной структуре. Лишенный этого, каждый приход живет «в себе», не видя по-настоящему целого. А между тем в Огайо десятки колледжей с острой нуждой в православных учебных программах, налицо несомненные проблемы в воспитательной и благотворительной сферах, а всего очевиднее — нужда в общеправославном свидетельстве среди неправославного мира... Но не прямая ли цель и задача епархии — сплочение приходов, превращение их в живые части более обширного целого — в настоящую *Церковь*?

Предоставленный лишь собственным силам, приход никогда не станет истинно *кафолическим*, ибо он поневоле ограничен сугубо местными заботами и интересами его членов. И в числе самых больших и глубоких трагедий американского Православия, наверное, та, что находящиеся в таком положении приходы переродились в эгоцентричные, занятые лишь собой учреждения. Но как может епископ, живущий в Нью-Йорке, быть *живым* центром единства и духовного руководства в Огайо, тем более если его власть ограничена группой разбросанных приходов? Неудивительно, что православный народ наш вырос, не имея почти никакого представления о роли епископа в Церкви и видя в нем лишь «разъездного оратора» на приходских праздниках. Но допустим, что в Огайо появился свой

[25] Книга правил... Л. 32. — *Прим перев.*

[26] Церковь во епископе (*лат.*).

епископ. Создан епархиальный центр, который возглавляет и координирует все общие заботы Православной Церкви в Огайо и который вместо того, чтобы быть, как сегодня, принципом *разделения*, становится принципом *единства* и *общей жизни*.

Нужны ли еще доводы в пользу такого решения? Не самоочевидно ли оно? Разумеется, есть и проблемы. Церковь многонациональна; к какой национальности должен принадлежать епископ? Но проблема ли это, и такая ли уж неразрешимая, если проявить немного доброй воли, немного терпения, а главное — некоторое желание единства? Неужели слишком трудно выработать епархиальный устав, предусматривающий и разрешающий эти проблемы? Можно подумать о многонациональном совете при епископе, о ротации «национальностей», о мерах контроля и равновесия... Опыт *братств православного духовенства,* почти спонтанно возникших по всей стране, показывает, что основа, духовная и материальная, для таких общественных структур уже существует; остается лишь увенчать ее логическим, то есть каноническим, выводом.

7. Решение: *приход*

И, наконец, третий уровень — *приходский*. Именно здесь национально-культурное единство — которое, нравится нам это или нет, по-прежнему жизненно необходимо для американского Православия — выполняет свою церковную функцию.

Очень возможно, что облик приходов еще долгое время будет окрашен преимущественно (если не целиком) их этническим происхождением. Это не исключает, конечно, создания «всеправославных» приходов там, где этнические группы слишком малочисленны, чтобы организовать собственные (например, на новых городских окраинах). Но, как правило, приход не может жить «абстрактным» Православием. В реальной жизни он всегда сформирован той или иной литургической традицией и типом благочестия, принадлежит к определенному «выражению» Православия. И хорошо, что это так.

На этом этапе истории Православия в Америке было бы духовно опасно — и мы уже объяснили почему — разрушать это органическое единство благочестия и культуры, памяти и обычая. Некоторые из нас мечтают о «единообразии» во всем, полагая, что единообразие тождественно единству. Но это — заблуждение, и оно отражает крайне формальное и недуховное понимание единства. Использование всего лучшего в каждой национальной культуре, «присвоение» всего церковного наследия может стать для растущей Православной Церкви в Америке источником многих благ. Ибо благодаря своему единству со всеми приходами иного этнического происхождения каждый национальный приход будет делиться собственными «богатствами» с другими и, в свою очередь, принимать от других их дары, а это и есть подлинная кафоличность! Национальная культура каждой группы перестанет служить принципом разделения, исключительности и эгоцентризма и не будет впредь вырождаться в психологический и духовный «изоляционизм». И, быть может, мы затем и нужны Богу здесь, в Америке, чтобы уврачевать многове-

ковую национальную изоляцию православных Церквей друг от друга, но не через отречение от всего, что составляет духовную красоту и смысл греческого, русского, сербского и всех других «православий», а через придание им кафолического, всеобъемлющего значения. Именно здесь мы можем разделить и увидеть как подлинно *наше* и духовное наследие греческих Отцов, и пасхальную радость преподобного Серафима Саровского, и теплое благочестие, веками сокровенно сиявшее на Карпатах. Тогда, и только тогда, Православие будет готово к реальной встрече с Америкой и к своей *миссии* в Америке...

В конечном итоге требования нашего православного канонического Предания и решение нашей канонической проблемы совпадают, как ни странно на первый взгляд, с наиболее практичным решением, с тем, что диктует простой здравый смысл. Но ничего странного здесь нет. Ибо Предание — не мертвое соответствие прошлому. Предание есть жизнь и истина и источник жизни. «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Ин. 8:32] — свободными следовать славной Истине и осуществлять в этой великой стране миссию Православия.

II. ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

1. Ситуация

Литургическую проблему американского Православия можно сформулировать в виде двойного вопроса: *сколь много* из нашего литургического Предания можно сохранить здесь и *сколь хорошо* это поддается сохранению? Первый вопрос — вопрос количества. Православный христианин, рожденный и воспитанный в Америке, по-видимому, не догадывается, что из неслыханно богатой и поистине «всесодержащей» сокровищницы богослужения Церкви на приходском уровне реально используется лишь очень малая часть. Надо прямо признать: с литургической точки зрения мы стремительно превращаемся в «воскресную церковь», и даже воскресное наше богослужение жестоко урезано. Для значительного, если не для подавляющего большинства наших единоверцев литургическая жизнь Церкви ограничивается воскресным утром и еще двумя-тремя «обязательными» днями: Рождеством, Богоявлением, Страстной Пятницей... Все, что в литургическом благочестии прошлого было так живо, так первостепенно и так существенно, — праздник и его канун, «светлая грусть» великопостных служб, несравненная, горняя красота Богородичного цикла, теплое и во многом глубоко личностное переживание памяти святых, долгое и торжествующее crescendo Страстной седмицы, — все это, несмотря на почтительную, как прежде, «фиксацию» в церковных календарях, совершенно ушло из реальной богослужебной жизни.

В чем же дело? Пренебрежение? Недостаток времени? — Нет, конечно. У прихода явный избыток сил для самой разнообразной деятельности. В обычном городском приходе каждый вечер что-нибудь «происходит»: собрание, юношеский или взрослый кружок, лекция, обед, вечеринка... Но все это для приходского дома, не для храма. Шесть дней в неделю приход выглядит вполне светским учрежден-

ем — деловым, отлично организованным, работающим без перебоев, но ... *нелитургическим*. К богослужению здесь относятся и прибегают как к «необходимому минимуму», и оно, в самом деле, минимально. Поэтому следует спросить: должны ли мы принимать эту ситуацию как саму собой разумеющуюся, как нормальное «приспособление» Православия к условиям Америки, как то, что не подлежит дальнейшему обсуждению?

Второй вопрос — *сколь хорошо?* — вопрос качества. Под качеством я понимаю, конечно, не великолепные облачения, не тщательно отрепетированные хоровые «номера», не содержание золота или серебра в окладах и не то, во сколько обошелся алтарь. Я имею в виду вот что: *способность* богослужения, во-первых, запечатлевать в душе молящегося православное видение жизни и, во-вторых, помогать ему жить в соответствии с этим видением. Или попросту: воздействие богослужения на наши представления, мысли, решения, поведение, оценки — всю нашу жизнь целиком. На протяжении многих веков истинная функция православного богослужения состояла в том, чтобы погружать человека в духовную реальность, красоту и глубину Царства Божия, *изменять* его ум и сердце. Являя человеку «чертог украшенный», богослужение открывало ему, что он лишен Рая, отчужден от Бога, и так приводило к покаянию, возбуждало желание вернуться к Богу и исполнять Его заповеди. Оно было судом и ободрением, приговором и претворением. Не хочу сказать, что православный человек прошлого был «нравственнее» или проводил лучшую жизнь. Но он, по крайней мере, ощущал себя грешником и в лучшей части своего существа испытывал ностальгию по «миру и радости» Царства, с ним соизмерял свою жизнь и по христианским нормам ее оценивал. Он узнавал — и узнавал благодаря воздействию богослужения — что Богу угодно видеть его святым и что он не свят.

Сегодня следов такого воздействия почти не видно. Богослужение есть то, что следует посещать и чем следует, быть может, даже наслаждаться, оно — безусловная «обязанность» религиозного человека, но оно же утратило всякое отношение к реальной жизни. И не то, чтобы современный православный христианин стал «грешнее», — нет, но у него радикально изменился сам подход к «греху» и «праведности», к «правому» и «неправому». Этот подход укоренен теперь не в целостном видении жизни, открывшемся в богослужении, а в чем-то ином: в «здравом смысле», в «золотом правиле», в «идеале умеренности» и т.п. Православный человек былых времен мог вести негодную жизнь, с головой утопать в стяжательстве и материальных заботах. Но он знал про себя, что как христианин он *неправ*, и знал потому, что жил в мире, который нравственно и духовно определялся литургическим опытом, то есть постоянно обновляющимся видением и даром иной Реальности — недостижимой, но вожделенной красотой Царства.

Православный человек наших дней утратил это вожделение, эту ностальгию. От Церкви он ждет одного — признания, что он «на хорошем счету», исполнил свой религиозный долг и может с чистой совестью отдаться «погоне за удачей». Сегодня налицо глухая стена между *богослужением*, его духом, «вестью», «зовом» — и приходской общиной, которая, по замыслу, существует затем, чтобы воспевать Бога. Наличие этой стены особенно проявляется в том радикальном секуляризме,

что фактически одержал верх в повседневной жизни прихода. Все вопросы приходского управления, организации, собственности и другие обсуждаются и воспринимаются так, словно те два часа, что проведены были в храме вместе, участие в *leitourgia* — общем и совокупном деле богопоклонения, жертвы, любви, самоотвержения и примирения, не имеют *никакого отношения* к этим проблемам и даже в теории не связываются с «практическими « нуждами и обязанностями.

Итак, *сколь много* и *сколь хорошо*... Настало время признать существование этих вопросов, задать их, пусть даже и нет у нас скорых и исчерпывающих ответов. И если мы говорим об американском Православии, надо позаботиться, чтобы оно было *православным*. Но духовный стержень и критерий, духовная мощь Православия всегда раскрывались в его богослужении. И если я прав, определяя нашу теперешнюю ситуацию как глубокий *литургический кризис*, то по-настоящему ответственная забота о будущей судьбе Православия в Америке должна начаться именно отсюда — с попытки осмыслить его и преодолеть.

2. Языковая редукция

Но, прежде чем перейти к существу дела, остановимся немного на разнообразных «редукциях» литургической проблемы, популярных в среде, где радеют о богослужении и озабочены нынешним литургическим кризисом. Термин «редукция» я употребляю потому, что общий принцип таких подходов: не охватывая проблему во всей сложности и глубине, *редуцировать,* то есть сводить, ее к одному, хотя бы и важному аспекту и этот аспект рассматривать как проблему в целом. Критический анализ подобных «редукций» покажет, надеюсь, сколь недостаточны они для уяснения и надлежащей интерпретации подлинных проблем.

Первую и, бесспорно, самую распространенную «редукцию» можно определить как *языковую*. Разрешение всех литургических затруднений и исправление всех недостатков видится здесь в переводе всего на английский. Когда народ поймет текст богослужения, он, так сказать, автоматически вернется к истинному его смыслу и заново обретет его силу — вот, в упрощенной форме, основной тезис. Разумеется, невозможно всерьез настаивать, чтобы служба вечно совершалась на иностранном языке; никто не отрицает потребности в переводах и очевидную необходимость *понимания*. Но и при такой оговорке остается нечто, делающее означенный подход, несмотря на очевидную его правоту, только полуправдой. Это «нечто» и есть *редукция* всей литургической проблемы к языковому ее измерению, утверждение, что перевод — панацея от всех бед нашей сегодняшней литургической ситуации. И редукция эта становится даже опасной, когда ее поборники, в заботе о немедленном переводе, похоже, не видят, какими громадными сложностями чревата сама идея литургического перевода или, точнее, сама проблема *богослужебного языка*.

Большинство наших переводчиков, как видно, забыли, что основной «ключ» к богослужению — в первую очередь *эстетического,* а не рационального свойства. Литургические тексты — не только утверждения, богословские или нравственно-дидактические, с единственной целью выразить и сообщить мысль, заповедь, зна-

ние. Вернее, это и впрямь их *цель,* но достигается она иными средствами, чем в богословии и проповеди. Эстетический элемент в богослужении — в литургической поэзии, музыке, обряде — не случаен, а существен; он укоренен в самой природе культа, так что, лишаясь его, богослужение перестает удовлетворительно исполнять главную свою функцию — не просто сообщать идеи о Боге, но раскрывать «Небо на земле», приводить человека в прямое соприкосновение с той Реальностью, адекватным и действенным *символом* которой бывает культ. Эстетическая структура богослужения в нашей литургической традиции предельно существенна, ибо укоренена в православном осмыслении и восприятии Церкви как явления в этом *эоне*, в этом мире Царства грядущего — конечной Реальности, которую Церковь провозвещает, и не только провозвещает, но и нас делает ее причастниками. Конечно, богослужение имеет назидательную, или образовательную, функцию, можно сказать даже, что в известном смысле все богослужение *есть* научение, *есть* богословие, *есть* проповедь. Но *научение* это не просто неотделимо и неотличимо от *красоты*, но *красота* есть само его содержание и средство сообщения.

Именно здесь проблема литургического перевода встает во всем своем реальном значении. Две трети всех литургических текстов в нашей традиции составляют *гимны*, то есть поэтические произведения, предназначенные для пения. Поэзия же, по определению, непереводима, ибо смысл ее — в органическом сплетении строя, ритма и музыки слова. Дело усугубляется тем, что очень сложная и чрезвычайно изощренная форма византийской гимнографии, весь ее «дух» — весьма отличны и от «духа» английского языка, и от форм английской поэзии. Порой ссылаются на успешный славянский перевод византийских текстов. Но успех этот в буквальном смысле уникален и не может служить прецедентом, ибо славянский богослужебный язык так или иначе был *создан* в процессе перевода и, по причинам самого практического свойства, есть прямая и едва ли не чудом возникшая копия греческого.

Все эти сложности попросту игнорируются нашими переводчиками. Ими движет наивное убеждение, что если «знать» греческий, церковнославянский и английский, то даже с такими шедеврами православной гимнографии, как Великий канон святого Андрея Критского или Акафист Пресвятой Богородице, «не будет проблем». Но, сказать по правде, результаты выходят порой самые плачевные. В лучшем случае мы получаем вялые, невнятные и «сомнительные» (с точки зрения английского языка) тексты вроде следующих: «Не хвались, ибо ты есть плоть, и троекратно ты отречешься от Меня — от Меня, Кого все создание благословляет и прославляет во все времена»; «Ты подведешь Меня, Симон Петр, — говорит Господь, — едва лишь произнесется это слово о тебе, хоть ты в себе и уверен, и служанка, приблизившись весьма скоро, повергнет тебя в смятение»[27].

---

[27] «Boast not, for thou art flesh, and thrice thou shalt deny Me, Me, Whom all creation blesses, and glorifies to all ages»; «Thou wilt fail Me, O Simon Peter, saith the Lord, as soon as the word is put to thee, although thou art persuaded and the maid-servant approaching very hastily will dismay thee». Приведенные тексты — почти буквальный перевод 3-го и 4-го тропарей 8-й песни Трипеснца на утрене Великого Пятка. Ср. церковнославянский текст: «Плоть убо сый, не хвалися, трижды бо отвержешися Мене, Егоже вся тварь благословит, славящи во веки»; «Отрицаешися, Симоне Петре, еже сотвориши скоро, якоже речеся, и к тебе отроковица едина пришедши, устрашит тя, Господь рече». — *Прим перев.*

В худшем же случае появляются примерно такие строки: «Телица рыдала, созерцая Тельца, повешенного на древе»[28].

Что и говорить, такие переводы, полезные, быть может, в классной комнате, где выясняется буквальный смысл богослужебного текста, совершенно бесполезны для самого богослужения, где они остаются «чуждыми» вдвойне — и художественной силе оригинала, и поэтическим возможностям английского языка. И этот спонтанный, хаотический процесс перевода, протекающий сегодня почти повсеместно без общего плана и контроля, без должной подготовки и, что еще хуже, без обсуждения проблем, с которыми перевод сопряжен, может нанести непоправимый вред будущему американского Православия. На деле же вопрос перевода получает разрешение лишь в контексте более обширного вопроса о *литургической непрерывности* Православия в Америке. Этот вопрос мы рассмотрим позже — в «позитивной» части нашей статьи, а теперь следует обратиться к другой редукции — «рубрицистической».

3. «Рубрицистическая» редукция

Эта редукция состоит в попытке разрешить все проблемы с точки зрения «правильной» или «неправильной» практики, путем формального и чуть ли не юридического отнесения их к «рубрикам» Типикона. «Мы обязаны, — утверждают ее поборники, — восстановить службы во всей православной их чистоте, а это означает прежде всего борьбу с проникшими в него многочисленными латинскими, униатскими или протестантскими искажениями. И как только искажения эти будут устранены, *ipso facto* решатся и все проблемы». Излюбленным полем битвы избраны и объявлены здесь, в сущности, несколько разрозненных уставных моментов (коленопреклонение в воскресные дни, изобразительны, крещение с погружением, кружево на ризах и т. п.); обоюдные же обвинения, разоблачения и осуждения порождают с обеих сторон комплекс превосходства, самодовольство и взаимные обиды. И здесь, опять-таки, нет сомнений: явно неправославная практика должна встречать отпор. Вопрос в том, во имя чего и как ей противостоять.

Нетрудно вообразить приход, где уставные нарушения полностью устранены и все происходит в строгом соответствии с «рубриками» [Типикона]. Но сделает ли такая «правильность» этот приход более «православным» в смысле, какой подразумевался в начале статьи: реально открытым всецелому духу и силе богослужения, которые наполнят собой всю его жизнь, а не застывшим в фарисейском самодовольстве («У нас все делается правильно!»)? Да и всегда и во всем ли ясно, что есть «правильно-неправильно» применительно к уставным рубрикам? Ибо и

---

[28] «The heifer mourned beholding the Calf elevated on a Tree». Буквальный перевод тропаря 3-й статии утрени Великой Субботы. Характерная особенность данного текста как в греческом оригинале, так и в церковнославянской («Юница Тельца на древе повешена взываше зряще») и английской версиях — именование Спасителя и Богоматери «Тельцом» и «Юницей» вместо «Агнца» и «Агницы». — *Прим перев.*

Типикон, как я уже пытался показать в другом месте[29], далек от «абсолютной ясности», являя и отражая в себе причудливо сложный процесс литургического развития, разные слои которого вступают порой в противоречие друг с другом и который, чтобы быть понятным и исполнимым в жизни, требует тщательного изучения и размышления.. Многое в нашей практике (и даже то, что повсеместно признано «правильным») в свете подлинного литургического Предания Церкви оказывается весьма сомнительным: отделение Крещения от Евхаристии и превращение его в частную «требу», осмысление Причащения в понятиях «необходимого минимума», перенесение вечерни на утро, а утрени на вечер — и это лишь несколько примеров. Достаточно прочесть суждения русских архиереев, высказанные при подготовке Поместного собора 1917 г., чтобы понять, как мало удовлетворяла их богослужебная практика того времени и как по-пастырски (а не формально или юридически) подходили они к ней.

Просто-напросто «пересадить» в Америку литургические «ситуации» России или Греции XIX века было бы и невозможно, и неразумно. Невозможно, потому что многое в этих «ситуациях» было обусловлено и оправдано местными условиями, ныне не существующими; неразумно, потому что далеко не все тогда было «правильно» и «точно» с *истинно* литургической точки зрения, а литургический упадок в Православной Церкви начался задолго до ее возникновения в Америке. Православная Церковь нуждается в литургическом воссоздании и оживлении не меньше, чем христианский Запад, а продолжительный успех и своеобразная «абсолютизация» сочинений вроде «Настольной книги священнослужителя» иерея Сергия Булгакова (книги, которая начисто лишена богословской, исторической и духовной перспективы, а местами и элементарной литургической эрудиции) лишний раз показывает, сколь далеки мы от реальной заботы о «правильности» богослужения.

Под стать «рубрицизму» и широко распространившаяся одержимость *единообразием*. Православная Церковь много веков счастливо жила при определенном плюрализме богослужебных обычаев и традиций — плюрализме, который нисколько не умалял и не нарушал литургического единства в главном. Всякий, кто изучал историю древней Церкви, знает о поразительном богатстве и многообразии литургических ее выражений в «золотой век» христианского богослужения. Известная степень единообразия — особенно здесь, в Америке, — безусловно, необходима и потому желательна. Но то, что стремление к ней приобрело форму настоящей одержимости и можно десятилетиями спорить о «православной» форме креста или длине иерейских одеяний, есть признак нездоровой и опасной концентрации внимания исключительно на внешней стороне богослужения в ущерб его смыслу. «В необходимом — единство, в сомнительном — свобода и во всем — любовь»...[30] В наши дни эта аксиома, похоже, совершенно забыта, и уровень ли-

---

[29] См. мое «Введение в литургическое богословие». Париж, 1962 (по-русски), которое вскоре выйдет из печати по-английски. [См.: *Прот. А. Шмеман.* Введение в литургическое богословие. Киев, 2003.]

[30] Слова блж. Августина. — *Прим. сост.*

тургических интересов и дебатов остается неимоверно низким. И трагедия, конечно, в том, что единообразие ради единообразия не решает подлинных проблем и лишь затемняет реальный их масштаб.

4. Западный обряд

Несколько лет назад мне довелось высказать свои взгляды на западный обряд в Американской Православной Церкви, а поскольку они не изменились, могу лишь повторить то, что написал в своем отклике на его блестящую и аргументированную защиту отцом Уильямом Шнейрлой[31].

В своей статье я писал тогда:

«Прежде всего я хотел бы пояснить, что теоретически я в основном соглашаюсь с о. Шнейрлой[32]. Единство обряда в Православной Церкви — сравнительно поздний феномен, и Церковь никогда не считала литургическое единообразие *conditio sine qua non*[33] своего единства. Всякий, кто знаком с историей христианского богослужения, не станет отрицать богатство западной богослужебной традиции, особенно древней и веками освященной римской литургии. Более того, можно задаться вопросом, была ли вполне позитивным достижением та унификация богослужения, что осуществилась в Византии и лишила православный Восток дивных литургий Александрии, Сирии, Месопотамии и других регионов. И последнее по порядку, но не значению: очевидно, что в случае возврата Запада к Православию Западная Церковь сохранит свое собственное, западное богослужение, и это будет означать несказанное обогащение Церкви Вселенской... Здесь я целиком и полностью согласен с о. Шнейрлой.

Сомнения же мои относятся не к теоретическому, а к практическому аспекту всей проблемы. Под практическим я понимаю то, что много важнее простого вопроса о предварительных условиях, которые позволят формально принять тот или другой обряд как "православный". Не подлежит сомнению, что в своей защите западного обряда о. Шнейрла руководствуется в конечном счете практическими, то есть миссионерскими, соображениями, по которым принятие его Церковью облегчит для западных христиан возврат в Православие. Таков и главный мотив указа митрополита Антония[34]: "Он (западный обряд. — *А.Ш.*) может послужить ...

---

[31] См.: *Rev. W. Schneirla*. The Western Rite in the Orthodox Church.// St.Vladimir's Seminary Quarterly. Vol. 2. № 2 (Spring 1958). P. 20–44; *Rev..A. Schmemann*. The Western Rite // *Ibid.* Vol. 2. № 4 (Fall 1958); *Rev. W. Schneirla*. The Western Rite // *Ibid.*, Vol. 3, №1 (Winter 1959).

[32] Шнейрла, Уильям Пол (род. 1916), протоиерей Антиохийской Православной Архиепископии Северной Америки, профессор церковной истории и Ветхого Завета, настоятель церкви св. Марии в Бруклине (Нью-Йорк), специалист по православному богослужению западного обряда, помощник архиепископа по делам приходов Антиохийской Церкви, служащих по западному обряду. В 1953–1978 гг. преподавал в Св.-Владимирской семинарии . — *Прим. сост.*

[33] непременным условием (*лат.*).

[34] Имеется в виду незадолго до того опубликованный указ митрополита Антония (Башира), возглавлявшего тогда Американскую архиепископию Антиохийского Патриархата. Допуская в отдельных приходах Антиохийской юрисдикции богослужение по чину западной Церкви, указ оставлял решение всех вытекающих отсюда практических проблем на усмотрение компетентной комиссии православных богословов. — *Прим перев.*

облегчению возврата в Церковь для отдельных групп западных инославных христиан...". Возможно, было бы несправедливо указывать на то, что научный и объективный анализ о. Шнейрлой православных экспериментов с западным обрядом вряд ли оправдывает оптимистическое утверждение, что какой-нибудь будущий эксперимент добьется большего успеха в групповом обращении. Центральный пункт моих сомнений не здесь.

Для меня важен один вопрос: что мы подразумеваем, говоря об обращении в Православие? Думаю, все согласятся с таким определением: *индивидуальное или групповое принятие православной веры и вхождение в жизнь Церкви, в полное общение веры и любви*. И если это определение верно, мы должны спросить: может ли «обращение» группы или прихода, духовные руководители которых подписали некоторое доктринальное утверждение, но сохранили свой западный обряд, хотя бы и очищенный или исправленный от искажений, — итак, может ли такое "обращение" считаться истинным в нашей теперешней ситуации, то есть во всем "контексте" Православной Церкви, как она существует на сегодняшний день в Америке?

Лично мне это кажется крайне сомнительным. И я склонен расценивать эту распространяющуюся юридическую интерпретацию обращения в духе простой юрисдикционной принадлежности к одной из православных епархий — при минимуме доктринальных и литургических требований и почти механическом понимании апостольского преемства — как представляющую самую реальную угрозу Православию. Она означает подмену Православия "по содержанию" православием "по форме", а это уже не православное понятие. Ибо мы убеждены, что Православие есть прежде всего вера, по которой должно жить, в которой возрастают, то общение и тот "образ жизни", в которых все более укореняются. И хотим мы или нет, эта живая вера, этот органический дух и видение Православия сохраняются и сообщаются нам преимущественно, если не исключительно, в православном богослужении.

В нашем состоянии национальных разделений, богословской немощи, при отсутствии живых духовных и монашеских центров, неготовности нашего духовенства и мирян к более внятному изложению догматического и духовного учения, недостатке истинно канонического и пастырского попечения со стороны юрисдикционных центров — именно литургическая традиция сплачивает Православную Церковь воедино, обеспечивает ей реальное преемство с Преданием и внушает надежду на возрождение. Она есть уникальный синтез догматического, нравственного и канонического учений Православия, и я не вижу, как можно реально войти в Православную Церковь, в истинное общение веры и жизни, не войдя в православное богослужение.

Я согласен с о. Шнейрлой (и уже говорил об этом), что наша литургическая традиция должна быть очищена от многих периферийных, отживших, а порой и вовсе неправославных элементов и обычаев. Тем не менее она представляет собой в данное время живую связь единства и *koinonia*[35].

[35] общения (*греч.*).

И теперь последний вопрос: вполне ли правильно определять наш обряд как "восточный" и потому (снова процитируем указ митрополита Антония) "чуждый для всех западных христиан"? Хотелось бы провести более строгую границу между "восточным" и "западным". В нашей литургической жизни, несомненно, много "восточных" черт, много "восточных" ингредиентов. Несомненно также, что многим православным этот "ориентализм" представляется существенным элементом. Но мы знаем, что он несуществен, знаем, что все эти "ориентализмы" постепенно упраздняются в совершенно естественном и спонтанном процессе приспособления нашего культа к американской жизни. Но тогда то, что осталось и что нельзя определить как "восточное", есть не что иное, как библейское, святоотеческое и потому "восточное" в той же мере, в какой могут называться "восточными" Библия, Отцы и, пожалуй, само христианство. Но разве не заявляем мы постоянно на всех встречах с нашими западными братьями, что именно этот "Восток" есть общее и кафолическое наследие Церкви и именно он способен наделить нас общим языком, некогда утраченным или искаженным? Уверен, что Божественная литургия святого Иоанна Златоуста или Пасхальный канон святого Иоанна Дамаскина куда ближе к этому общему и кафолическому языку Церкви, чем все остальное в любой христианской традиции. И невозможно представить, чтобы хоть одна фраза, хоть одно слово этих служб оказались "чужды" западному христианину и не могли выразить его веру и его опыт, если эта вера и этот опыт — истинно православные.

Эти фрагментарные и беглые заметки подводят к следующему заключению: в нынешней ситуации американского Православия западный обряд, как бы ни был он оправдан и приемлем в теории, вместо того, чтобы "облегчить обращение", умножит духовно опасные авантюры, каких слишком много было в нашем прошлом и которые лишь затруднят действительный успех Православия на Западе»[36].

5. Подлинная проблема

Но в чем тогда подлинная проблема и каковы пути ее решения? По глубокому моему убеждению, корни нашего литургического кризиса надо искать не в каких-то частных «отступлениях» (хотя их и немало), не в языковом барьере (хотя и это очень серьезно), но прежде всего в совершенно новой и беспрецедентной ситуации Православия в Америке и в контексте «американского образа жизни». И отступления, и до некоторой степени даже языковой «консерватизм» — не причины, а результат той ситуации, которую я описал в статье о канонической проблеме как созданную *секуляризмом* западной культуры вообще и «американского образа жизни» в частности. Ибо Православной Церкви впервые за долгую ее историю пришлось жить в культуре, «образу жизни» которой она глубоко чужда — и не из-за «ориентализма» или этнического происхождения, а в силу главных богословских и духовных предпосылок Православия, всего ее «мировоззрения».

---

[36] *A. Schmemann.* Op. cit. P. 37–38.

Секуляризм — сложное явление, и, конечно, здесь нельзя рассмотреть все его стороны. Для нашей задачи достаточно определить его как *автономию* секулярной, то есть мирской, жизни человека и общества от религии и ее системы ценностей, как радикальное взаиморазмежевание религиозного и светского «секторов» жизни. Секуляризм не обязательно антирелигиозен: Америка, например, и глубоко религиозна, и глубоко секулярна. Можно вполне искренне декларировать необходимость религии, отводить ей почетное место, осыпать ее множеством привилегий. Но это сосуществование, сотрудничество и даже обоюдный энтузиазм не изменят коренную дихотомию религии и жизни. Религия может обеспечивать жизнь нравственными нормами, помогать ее обустройству, но не может *преобразовать жизнь в религию*, сделать ее религиозной жизнью, чье главное содержание — Бог и Его Царство. Деловой человек, к примеру, может веровать в Бога и в бессмертие души, может молиться и черпать немалую поддержку в молитве. Но когда он приходит в офис и берется за дело, дело это даже не мыслится как «относящееся» к ключевым религиозным реальностям — Творению, Грехопадению, Искуплению, но предстает вполне самодостаточным и *автономным*.

Однако православное «мировоззрение» исключает секуляризм, ибо главная, всеобъемлющая мысль и основной пафос Православия в том, что жизнь не просто принадлежит Богу, но должна стать богоподобной и богоцентричной, претворенной в богообщение, и потому никакой самый что ни на есть «светский», или «профанный», сектор человеческой деятельности и творчества не может быть «нейтральным», недоступным *освящению*, то есть претворению в богообщение. И это не наивный оптимизм. Православие знает и утверждает, что полнота всякого освящения достигается в Царстве, бесконечно высшем этого мира. Оно знает и утверждает, что нет к этой полноте иного пути, чем «узкий путь» самоотречения и самопожертвования. И с равной несомненностью утверждает оно, что в Воплощении, Смерти, Воскресении и Прославлении Сына Божия возвращается к Богу и вновь становится жизнью в Боге наша *всецелая жизнь*, а не «духовный» или «религиозный» ее «сектор».

И средство освящения мира и жизни — это как раз богослужение. Ибо в литургическом предстоянии мы не просто вводимся в «соприкосновение» с Богом, но получаем в дар видение Царства Божия как исполнения в Боге всего сущего, всего, что Он создал для Себя, а еще — становимся причастниками этой новой Реальности. Увидев же и вкусив Неба и земли, которые «исполнены Его славы», мы должны теперь всю жизнь, всю деятельность, все время наше относить к этому видению и опыту и ими же измерять, судить и преображать все наше бытие. Эта «неотмирность» богослужения и делает его реальной силой преображения в «мире сем». Таков был всегда литургический опыт Православия...

Не то чтобы опыт этот всегда и автоматически приводил к позитивным результатам и реально преображал человеческое бытие. Греха и недостатков в «православных» обществах было, наверное, не меньше, чем во всяких других. Но, как мне уже доводилось писать в другом месте, «...одного в нем [в византийском обществе] нет — самодовольства. К концу ранневизантийского периода вся Церковь облекается в черную монашескую одежду, делает своим этот путь раскаяния

и самоосуждения. И чем сильнее внешняя победа Церкви, чем торжественнее, богаче, пышнее внешние формы христианского византинизма, тем сильнее в нем этот вопль покаяния, мольба о прощении: "Согрешихом, беззаконновахом...". Непревзойденная красота и великолепие Святой Софии, священный, точно вечность измеряющий, ритм литургической Мистерии, Небо являющей на земле, мир преображающей снова и снова в его первозданную космическую красоту, и вся печаль, весь "реализм" греха, сознание бесконечного падения — вот, в конечном итоге, последняя глубина этого мира, плод Церкви в нем»[37]. Это означает, что вся жизнь хотя бы виделась и подвергалась суду в свете Царства как являемого в богослужении; это означает также, что в мире том присутствовали алкание и жажда не только «правды», но и всецелого совершенства, возвещенного Евангелием, и (последнее, но от того не менее важное!) твердое знание, что при всей немощи и греховности людской это совершенство — единственный удел, достойный человека, «образа неизреченной славы Божией».

Наша трагедия здесь, в Америке, в том, что богослужение перестало быть относимым к жизни во всей ее целокупности, в реальном смысле служить о*священием* жизни. И произошло это не из-за какой-то большей греховности или лености наших общин, но в первую очередь из-за секуляристской «философии жизни», которую, сами того не заметив, «приняли на веру» наше духовенство и наш народ. Секуляризм — не плод умышленно насаждаемого учения, это сам образ жизни американского общества. Он приходит к нам множеством путей: через школу, рекламу, журналы, через весь «этос» нашего общества. Тем не менее это вполне последовательная, законченная и очень мощная «философия жизни», которую вне целостного рассмотрения и критики невозможно не только преодолеть, но даже распознать и оценить как радикально чуждую Православию.

До какой степени заполонил секуляризм православные общины Америки, нигде не видно яснее, чем на примере наших приходов. Мы ведем постоянные дебаты о взаимоотношениях клира и мирян, их «правах» в управлении приходскими делами. Но чего эти дебаты никогда не касаются всерьез — это природы приходских дел, их отношения к назначению и природе Церкви как таковой. В самом деле, если «суть» управления церковными делами в том, чтобы «подсчитывать деньги» — то есть заботиться о материальном благополучии прихода, то ниоткуда не следует (и здесь миряне, конечно, правы), что священник справится с этим лучше, чем группа «профессионалов». И если священник попросту декларирует и отстаивает свое *право* заниматься этим, нет никаких шансов, что конфликт разрешится православным и христианским путем. До тех пор пока «подсчет денег» остается вне связи с «приношением», «приношение» — с Евхаристией, Евхаристия же — со всей жизнью, иначе говоря, пока жизнь не преобразована в *религиозный акт* (осуществить же это преобразование и есть долг священника, который приносит жертву Церкви Богу, делает нашу жизнь жертвой), пока все это не будет должным образом осознано, приход останется секулярным сообществом. И тог-

---

[37] Русский текст приводится по изд.: *Прот. Александр Шмеман.* Исторический путь Православия. М.: Паломник, 1993. С. 242 — *Прим. перев.*

да, в конечном счете, безразлично, кто «председательствует» на его собраниях — священник или мирянин. Но, повторяю, этот решающий вопрос не звучит ни с той, ни с другой стороны, потому что обе стороны, клирики и миряне, усвоили секуляристскую идею управления, «прав», «обязанностей» и т. п. и потому что в сознании тех и других все это никак не отнесено к двум часам, проведенным ими вместе как Церковью Господа, «горé» — в евхаристическом собрании.

Но можно ли говорить о каком-то воздействии богослужения на нашу фактически секулярную жизнь, если и в самой Церкви этот важнейший «аспект» ее бытия видится целиком в секулярном свете, а любая ссылка на замысел о Церкви, являемый в богослужении, элементарно и полностью игнорируется как «неактуальная»? В сущности, все сферы нашей жизни — семья, работа, досуг, учеба — сформированы принципами и стандартами, которые никто даже не пытался «пересмотреть» в свете «мировоззрения», сообщаемого нам в богослужении. Богослужение превращается, таким образом, в мотор, потерявший связь с колесами и вырабатывающий энергию, которая не преобразуется в движение, свет или тепло.

При таком положении дел неизбежно трансформируется сам подход к богослужению, глубинное осмысление его. Вопрос, который лежит в основе всего литургического опыта Православия: «Что открывает оно обо мне и моей жизни, что значит оно для моей деятельности и моего отношения к людям, природе и времени?» — постепенно заменяется совсем противоположным: «Сколько раз нужно присутствовать на богослужении, чтобы быть "на хорошем счету"?» И там, где религия превращена в дело обязанности и «безупречной репутации», все вопросы «правильной» и «неправильной» практики теряют связь с нравственным, экзистенциальным и истинно религиозным контекстом. Священник удовлетворен, совершая «правильную» службу, народ удовлетворен, точно зная объем своих религиозных обязанностей, весь приход горд великолепным храмом и прекрасными службами... Но то, что от начала составляло реальный плод богослужения, — уникальное сочетание радости («Видехом свет истинный...») и глубокой *неудовлетворенности*, или покаяния («Чертог Твой вижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду вонь»), *суд* над всей моей жизнью, призыв к совершенству, тоска по изменению, преображению, — все это *отсутствует*. Богослужение все еще остается центром нашей церковной жизни — несомненным, бесспорным и не подлежащим критике. На деле же это центр без периферии, сердце без всякого контроля над системой кровоснабжения, огонь, которому нечего очищать и потреблять. Ибо жизнь, которой надлежало пламенеть этим огнем, вполне *удовлетворена собой* и выбирает себе в вожди и законодатели другие огни.

6. Литургическое учение

Признав все это, мы оказываемся в каком-то порочном кругу. Если то, что обусловило наш литургический кризис, лишив богослужение его актуальности и, следовательно, силы, есть секуляризм — отчуждение *образа жизни* от *видения жизни*, тогда ни переводы, ни реставрация «верной» практики сами по себе исцеления не принесут. Человек и общество не слышат или не понимают самого *языка*

Церкви в глубоко всеобъемлющем, а не только лингвистическом значении слова: языка, который включает все тексты и священнодействия, весь ритм, всю структуру богослужения. Ибо человек усвоил, сам того не сознавая, иной модус восприятия себя и собственной жизни, и это сделало его поистине слепым и глухим к богослужению, которое он посещает по долгу. Но ведь только богослужение может — и мы уже объяснили почему — пробиться сквозь всепроникающий секуляризм, ибо истинной функцией богослужения всегда было сообщать и передавать человеку видение, которое только и может привить ему желание измениться, тоску по неизреченной славе его призвания, по истинному покаянию (*metanoia* — изменению ума), одно только и судит, и избавляет, и преображает.

И благо, что мы, наконец, ощутили себя в тупике. Ибо лишь теперь можно увидеть проблему во всей сложности и совладать с ней, не сводя к псевдорешениям. Поистине вечная логика христианства в том, что оно побеждает только тогда, когда *обращается к реальности* — когда видит каждую ситуацию в истинном свете и называет вещи своими именами. Усвоив такой подход, мы понимаем, что перед нами не тупик, не порочный круг, но все тот же извечный конфликт, который заново предстоит открывать для себя каждому христианскому поколению, ибо он — непременное условие пребывания христиан в мире. Мы понимаем, что вместо приказов и директив надо начать трудиться. Труд будет тяжким и неблагодарным, а конечный успех его зависит от нашего терпения и от того, готовы ли мы, несмотря на трудности, идти до конца.

Начало всякого христианского дела всегда в *учении.* И надо осознать: если литургическое учение есть в первую очередь последовательное объяснение *богослужебного языка* Церкви, посвящение человека в *тайну* богослужения Церкви, то такого учения у нас нет. Возможно, в нем не было нужды, пока Церковь и мир говорили одним языком, то есть обращались к одним ценностям, имели одно видение конечного смысла вещей, словом — до тех пор, пока «мир», при всей его «обмирщенности», не был секулярным. Но сегодня такое учение — абсолютная необходимость, насущное условие литургического выздоровления, точнее, восстановления богослужения в его должной функции и должном значении для Церкви. Настоящее же литургическое учение — и здесь мы подошли к самой сути дела — есть объяснение богослужения в его связи с жизнью, раскрытие его «экзистенциальной» мощи. И как таковое это литургическое учение едва ли не диаметрально противоположно популярной и крайне поверхностной «символической» интерпретации обрядов, которая очень хорошо «отвечает» секуляристскому складу мышления, ибо нет в ней ни вызова, ни приговора, ни вопрошания. Сказать, например, что Малый вход за Божественной литургией «символизирует» выход Христа на проповедь, значит удовлетворить естественному пристрастию к ритуальной церемонии, которую секуляризованный человек очень любит (вспомним его любовь к процессиям, уличным шествиям, бесконечным репетициям свадебных торжеств и т.п.), но не пробудит в душе у него вопроса о себе самом, о собственной жизни. Объяснить Малый вход как то, что *происходит с ним* и со всей Церковью, как реальное (а не символическое) шествие Церкви, вступающей в живое общение с Богом, званой к Престолу Его, взятой от мира, возносимой в

иное измерение бытия, погружаемой в самое средоточие *Святости* Божией («Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный ...» Трисвятой песни), объяснить все это — значит потребовать от него не только личного участия в литургии, но и тех поистине «страшных» выводов, какие вытекают из этого участия для всей его жизни. Ибо если я как христианин и вправду тот, кому дарован *доступ* к Небесному, кто соединился с Господом и стал участником *входа* Христова в Царство, то ко мне применимы слова апостола: «Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обновлять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему» (Евр.6:4–6). Литургия внезапно перестает быть «древним», «веками освященным», «ярким» и «прекрасным» обрядом и становится ужасающе серьезным делом. И вся жизнь моя вдруг предстает очень сомнительной, и все в ней видится в свете страшной возможности оказаться «ругателем» Сына Божия. И возможность эта присутствует здесь потому, что литургия открывает мне, кто я, что мне *даровано,* ставит лицом к лицу со славой Царства, а *значит*, обнажает изгнание и отчуждение всей моей жизни от Бога.

Вода Святого Крещения, помазание тела, хлеб и вино нашего евхаристического приношения, дни и часы нашего календаря — все это делает наше богослужение очень «реальным», очень «материальным», связывает его с реальной жизнью, реальным веществом, реальным временем нашего мира, чтобы придать им новый смысл и вложить в них новую силу. Трагедия секуляризма в том, что он «разъединяет» эти два порядка бытия и делает «пищу», «любовь», «время», «материю», «деньги» какими-то сущностями-в-себе, неспособными к преобразованию и непроницаемыми для благодати. Секуляризм потому и рад донельзя «священному символизму» (столь часто выдаваемому за истинно христианское учение), что тот ни на что не покушается и не оспаривает самодостаточность «реальной жизни». Но кто хотя бы отчасти уразумел, что всякая пища, а значит, и вся жизнь как поддерживаемая пищей, прямо относятся к великому Таинству Евхаристии («...ядите...пийте...»), тот начал смотреть на мир уже по-новому, видеть в нем то, чего не видел прежде. И здесь — начало конца секуляризма.

Итак, литургическое учение можно определить как выявляющее христианскую *философию жизни,* или *образ жизни*, заложенный в богослужении. Но не будем заблуждаться: это учение предстоит создать почти *ex nihilo*, ибо оно уже много веков — фактически с исчезновением катехумената в его древней форме — просто не существует. Ни богословие, ни благочестие не жаловали этот «экзистенциальный» аспект богослужения особым вниманием. Богословие — потому что под западными влияниями, которые наводнили его с конца святоотеческой эпохи, усвоило чисто интеллектуальную структуру[38], благочестие же — потому что в «органических» православных мирах прошлого секуляризм, как мы уже говорили, лишь начинал размывать и подрывать «целостность» православного видения, и благочестие, несмотря на всевозможные его изъяны, оставалось литургическим и по

[38] См. мою статью: Theology and Eucharist // St.Vladimir's Seminary Quarterly. Vol.5(1961). № 4. P. 10–23.

сути, и по источнику вдохновения. Создать такое учение, найти для него верные слова и верную перспективу — неотложная задача богословов и пастырей, всех, кто имеет отношение к религиозному обучению. Вот первый, «теоретический» шаг к преодолению литургического кризиса.

7. Литургическое возрождение

Но только такая теория, такая попытка выстроить последовательное осмысление богослужения и его жизненного значения могут наделить нас «программой» подлинного литургического возрождения. Ущербность рассмотренной выше «рубрицистической» редукции в том, что она, стремясь реставрировать и отстоять «правильные» вещи, смешивает существенное с несущественным, хочет восстановить практику, которая может оказаться вторичной, и упускает из виду или пренебрегает аспектами первостепенной важности. В ней нет пастырского, а значит, подлинно литургического подхода и заинтересованности в богослужении, которое мыслилось бы как связанное прежде всего с жизнью, с *воцерковлением* человека, а не с «правильным-в-себе». И лишь когда мы начинаем мыслить пастырскими категориями, становится возможным «планировать» реальное, а не номинальное воссоздание литургической жизни, ибо сам план укоренен тогда в реальных нуждах, в тяжкой борьбе за человеческие души.

Что касается содержания этой программы, то здесь нельзя предложить ничего, кроме нескольких отдельных «намеков». Так, нет сомнений, что первое и самое главное раскрытие христианского видения жизни во всех ее аспектах — космическом, социальном, личностном, экклезиологическом, духовном, материальном и эсхатологическом — предлагалось и сообщалось всегда в крещальном богослужении, прежде составлявшем вместе с Евхаристией «центральную» точку всей литургической жизни Церкви. Но явить и сообщить этот всеобъемлющий и конечный смысл Крещения не только трудно, но попросту невозможно, если оно практически отсутствует в богослужении Церкви и стало частным, семейным торжеством. Может ли взрослый человек, не помнящий, конечно, собственное Крещение, осознать, что его жизнь как христианина и жизнь всей Церкви укоренена в этом великом акте второго рождения и обновления, который сделал его гражданином Неба и тем самым придал совершенно новое измерение его жизни в мире? Может ли он «пережить» Церковь как действительно созданную и воссоздаваемую в Крещении, если он попросту не видит его совершаемым как акт Церкви? А между тем должным образом осмысленная, преподанная и совершенная крещальная литургия есть на деле первый вызов секуляризму и истинный ключ к нашей жизни как христиан в «мире сем».

Итак, литургическое возрождение должно начаться «с самого начала» — с воссоздания Крещения как литургического акта, относящегося ко всей Церкви, как источника литургического благочестия, которое некогда и было в первую очередь крещальным благочестием, постоянным отнесением всей жизни к этой тайне ее обновления и возрождения через крещальную смерть и воскресение. Это подразумевает прежде всего совершение Крещения в евхаристическом собрании Церк-

ви. Достаточно хотя бы прочесть чинопоследования Крещения и Миропомазания, чтобы убедиться, что они органически подводят к исполнению Таинства посвящения в Таинстве Церкви, что они — *вхождение* в евхаристическую полноту и осуществление Церкви. Это подразумевает, далее, приготовление к Крещению всей общины (а не только ближайших родственников), «крещальную проповедь», в которой все крещальное богослужение — запрещение нечистым духам, благословение воды, помазание «елеем радования», погружение, белые одежды, Миропомазание — будет заново раскрыто в его «экзистенциальном» значении для всей Церкви как общины крещеных людей и отнесено к жизни. И это подразумевает, наконец, истолкование в свете Крещения и самого *покаяния*, которое есть основная мера церковной жизни, ее открытости Божию суду и способности к благодатному преображению.

Другая сфера литургического возрождения — безусловно, сфера нашего *евхаристического благочестия*. Из многих возникающих здесь проблем самая неотложная — должное понимание Таинства Причащения. От редукции его либо к «религиозному долгу», выполняемому раз в год, либо к индивидуальному «делу личного благочестия», совершенно оторванному от литургии как дела общины, необходимо вернуться к его истинной литургической природе и прежде всего — к его связи с Евхаристией как приношением и благодарением. Нынешнее евхаристическое благочестие может превосходно уживаться с совершенно секуляристским мировоззрением, поскольку ни в чем не соотносит себя с целостной жизнью. Это такое прикосновение к «сверхъестественному», что ему нечего сказать ни «естеству», ни *о* «естестве». И только заново открыв, что хлеб и вино Евхаристии есть в первую очередь эта самая наша жизнь, наше «естество», весь наш мир и все его вещество, которые приносятся Богу во Христе, возвращаются Богу, дабы они стали тем, чем задуманы Им от начала, то есть приобщением Богу, — только отнеся, таким образом, всю нашу жизнь к евхаристическому приношению, мы сможем понять акт Причащения как Бога, входящего в нашу жизнь, чтобы наполнить ее преображающей благодатью. Когда «церковный совет» (возьмем все тот же пример) поймет, что его собрания — *прямое* продолжение Божественной литургии, ее исполнение в жизни, а не «деловые заседания», рассматривающие «материальные» проблемы совершенно отдельно от «духовных», которые решались за службой, наше благочестие начнет разрушать секуляризм. Но какое усилие, какое глубокое и истинное *обращение* всего нашего литургического сознания необходимы, чтобы этого достичь!..

Далее, предстоит «расшифровать» весь литургический опыт *времени*, который с такой очевидностью определяет собой структуру богослужения, его ритм приготовления и исполнения, поста и празднования, богослужебных периодов, — иными словами, понять и объяснить все это применительно к реальному времени нашей жизни, ко всему времени, а не только к «освященным» часам, проводимым в храме.

Я уже говорил, что мы стремительно превращаемся в «воскресную» Церковь. Но если мы и преуспеем в добавлении к воскресному еще нескольких «обязательных» дней, это не изменит секуляристского по сути понимания и переживания

времени, полной его автономии от богослужебных дней и часов. Ибо богослужение есть *освящение времени,* а не определенных моментов времени. И оно освящает время, относя его через *богослужение времени* к Пришествию Христа, которое преобразило время, сделало его полным смысла восхождением к Царству Божию. У богослужения времени всегда двойной ритм: ритм покаяния, приуготовления, усилия, ожидания — и это в литургическом понимании есть функция постов, предпразднеств, бдений; ритм исполнения и радости — и это есть *праздник*. Они являют и сообщают нам два изначальных измерения, или опыта, христианской жизни, которая укоренена прежде всего в радости узнавания Христа, сопребывания Ему, памятования о Нем. И она же укоренена в «светлой грусти» покаяния, в переживании жизни как изгнания и усилия. То и другое равно существенно, и потому восстановить богослужение времени значит восстановить этот изначальный ритм.

Неправда, что люди не ходят в церковь по праздникам из-за нехватки времени. Для того, что *радует*, время всегда найдется. Люди не приходят в церковь, оттого что не *радуются* ей; не радуются же оттого, что сама реальность радости отсутствует и в нашем учении, и в нашей проповеди, и в том, как мы *преподносим* богослужение в понятиях «долга», обязательности и необязательности. Мы говорили уже: по вечерам в приходском доме всегда что-нибудь «происходит». Но для христиан вечер искони был главным литургическим «временем» Церкви. И вот, если мы ценой медленных и кропотливых усилий сумеем восстановить — сперва в себе самих! — *радость* этого «богослужения времени», раскрыть и передать другим его небесную красоту, будь то духовная красота покаянных служб или красота ликования, явленная в праздниках, — люди не только «вернутся» в церковь, но и поймут всю важность этих служб для их «секулярной» жизни.

Подлинное литургическое возрождение придет не от слепого следования «рубрикам», но от их понимания. А это требует громадного усилия — усилия проникнуть в дух Церкви служащей.

8. Перевод богослужения

Это возвращает нас к проблеме перевода. Чтобы стать истинно американским, Православие должно стать, конечно же, англоговорящим и молящимся по-английски. Но именно ввиду огромной важности такой языковой интеграции и всего того, что мы сказали о функции богослужения в наших трудных «секуляристских» условиях, нельзя ограничиться «просто» переводом. И я уже объяснил почему: пока американское Православие только *переводное*, оно и не вполне американское, и не вполне православное. Не вполне американское, поскольку буквальные переводы греческих или церковнославянских текстов (а только такие переводы мы и имели до сих пор) остаются странными и чуждыми духу английского языка, и в результате возникают, говоря честно, не «английские» службы, а «греческие» или «русские» на английском. Не вполне православное, поскольку то, что сообщало этим текстам истинную *силу* и выполняло литургическую их функцию, — *красота* — в буквальном переводе просто исчезает. Но ситуация,

кажущаяся безнадежной, безнадежна, опять-таки, лишь до тех пор, пока мы не отважились принять проблему во всей ее серьезности и прибегнуть к единственному лекарству — вере в Церковь, которая «никогда не стареет, но всегда цветет»[39]. В нашем случае это значит, что подлинное преемство с живым Преданием Церкви требует больше чем перевода. Оно требует реального *воссоздания* все той же непреходящей вести, воплощения ее в стихии английского языка...

Поясню эту мысль одним примером. Недавно поэт У. Оден перевел с шведского на английский дневник Дага Хаммаршельда — глубоко поэтичный и мистический документ, в котором покойный Генеральный секретарь ООН запечатлел свою религиозную жизнь. В предисловии Оден признался, что не знает ни слова по-шведски. Он использовал подстрочник, но при этом *воссоздал* авторский текст, наделив свой перевод жизнью и значением, уже не зависящими от шведского оригинала. И удалось это лишь потому, что переводчик был внутренне «солидарен» с содержанием книги, осмысленной как бы «изнутри» религиозного опыта автора.

Этот пример *mutatis mutandis* вполне применим к нашей ситуации. Проблема в том, чтобы не просто перевести какие-то песнопения и прочие тексты византийского богослужения, но сообщить им *силу,* которой они обладают в оригинале и которая укоренена в органическом единстве смысла и «красоты». Но для этого нужно подняться над буквальным значением, уяснить место и функцию данного текста или ряда текстов внутри целого, их отношение ко всей литургической *вести* службы, часть которой они составляют. И здесь, как всегда, постижение *целого* предваряет и определяет адекватное восприятие любой его *части*. Во-первых, оно дает нам критерий, позволяющий судить, что в этом конкретном *целом* существенно и требует сохранения, а что просто случайно, подражательно и сомнительного литургического достоинства. Во-вторых, оно вооружает нас таким методом перевода, который вовсе не требует слепой верности «оригиналу»: чтобы передать его смысл и силу, потребуется, быть может, не «втискивание» пышного и непереводимого «богатства» византийского текста в скупой английский текст, а парафраза и сокращение.

И потому кто понял, например, Неделю Ваий как великое *мессианское* торжество, как литургическое подтверждение Христова *господства* в мире и, стало быть, как *введение* в Страстную седмицу, которая есть исполнение победы Христа над «князем мира сего», кто достиг, иными словами, видения *целого,* то есть взаимосвязи Лазаревой субботы, Входа Господня в Иерусалим и Пасхи, тот обрел и ключ к *воссозданию* службы этого праздника. Он разглядел, прежде всего, центральное место и функцию мессианских приветствий «Осанна!» и «Благословен Грядый во имя Господне!»; тему Иерусалима как Святого Сиона, как места, где должна осуществиться история нашего спасения; постоянный возврат к дихотомии «Царь — кроткий» Захариина пророчества как указание на открывающееся ныне Царство

---

[39] Слова св. Иоанна Златоуста (см.: *Иоанн Златоуст.* Беседа, когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен, и о садах и писаниях, и на слова: «Стала царица одесную Тебя» (Пс. 44:10), 6). — *Прим. сост.*

мира и любви; и, наконец, *лейтмотив* всей службы — «Прежде шести дней Пасхи», который делает этот день «предпразднеством» страстных дней, истинным *Входом* Мессии в славу Свою... И вот, «разглядев» все это, по-настоящему войдя в замысел Церкви, с каким она совершает это празднование, и в замысел тех, кто выразил ее торжество, он не просто переведет, но и сам *выразит* то же торжество, хотя, быть может, в текстах, отчасти непохожих на оригинал, — что-то сокращая, что-то перелагая, что-то опуская или даже добавляя.

Я вовсе не выдаю себя за специалиста в английском, который к тому же не является моим родным языком. И все же да позволят мне — как самый пробный пример — еще один намек на то, что я понимаю под «возрождением». Вот стихира Недели Ваий в буквальном переводе:

> Six days before the Passover, Thy voice, O Lord, was heard in the depths of Hades, by which Thou hast risen Lazarus of four days; as to the children of Israel, they were shouting "Hosanna"; O our God glory to Thee»[40].
>
> (За шесть дней до Пасхи, Твой голос, о Господи, был услышан в глубинах адовых, посредством чего Ты воздвиг и четвородневного Лазаря. Что же до детей Израилевых, то они взывали: Осанна, Боже наш, слава Тебе.)

Если вспомнить, что текст должен быть пропет и, *следовательно*, услышан как *целое*, станет понятно, что все эти неизбежные в буквальном переводе «посредством чего», «что же до», бесконечные родительные падежи, тяжеловесные конструкции вроде «for which cause, the Hebrew children, bearing branches of trees in their hands, exalted him with the shout...»[41] («почему и еврейские дети, держа ветви в руках, восхваляли Его криком...») и т. п. не только снижают музыкальность песнопения (как если бы кому-то вздумалось пропеть газетный абзац), но и просто не могут передать синтетический *образ*, стоящий за текстом.

Структура греческого языка иная: все «посредством чего», «почему и» и т.п. никогда не достигают здесь той фонетической независимости, какую они имеют в английском. Обрамляя ключевое слово или символ, они не отягощают их настолько, чтобы те совершенно исчезли в этом густом «соусе». Отсюда первое непреложное условие: «уложить» византийский период в краткие утвердительные (керигматические) предложения, сгруппировав каждое вокруг одного четкого образа и опустив все слова и даже образы, которые «годятся» в греческом тексте, но разрушают английскую фразу. Перевод может выглядеть примерно так:

---

[40] Суббота Ваий вечера. Третья стихира на литии. Здесь и в нижеследующих примечаниях приводим для сравнения церковнославянский текст: «Прежде шести дней Пасхи, глас Твой услышася, Господи, во глубинах адовых; темже и Лазаря четвородневна воздвигл еси. Дети же еврейския взываху: Осанна, Боже наш, слава Тебе». — *Прим перев.*

[41] Суббота Ваий вечера. Вторая стихира на «Господи воззвах» : «...Темже дети еврейския, ветви руками держаще, восхваляху гласом». — *Прим перев.*

Six days before Pascha
Thy voice was heard in Hades.
It raised Lazarus.
Hosanna, glory to Thee.

(За шесть дней до Пасхи
Твой глас в аду был услышан.
Воздвиг он Лазаря.
Осанна, слава Тебе.)

Или другая стихира из той же службы в буквальном переводе:

When Thou was entering the Holy City sitting upon an ass, Thou was speeding to come to suffering in order to fulfill the Law and the Prophets. As to the Hebrew children, foretelling the victory of the Resurrection, they met Thee with branches and palms, saying, Blessed art Thou, O Saviour, have mercy on us[42].

(Когда Ты входил в Святой Град, восседая на осле, Ты спешил прийти пострадать, чтобы исполнить писания Закона и пророков. Что же до еврейских детей, предвозвещающих победу Воскресения, то они встретили Тебя с пальмовыми ветвями и листьями, восклицая: Благословен Ты, Спасе, помилуй нас!)

Возможный перевод:

Entering the Holy City
Riding upon an ass
He was coming to suffer
To fulfill the Law and the Prophets.
The palms and the branches
Announced the victory of the Resurrection.
Blessed art Thou, O Saviour,
Have mercy upon us.

(Въезжая в Святой Град
На осле верхом,
К страданию шествовал Он
Закона слова и пророков исполнить.
Ветви и листвия пальм
Возвещали победу Восстанья.
Благословенный Спасе,
Помилуй нас!)

[42] Суббота Ваий вечера. Четвертая стихира на литии: «Входящу Ти, Господи, во святый град, на жребяти седя, потщался еси прити на страсть, да совершиши Закон и Пророки. Дети же еврейския Воскресения победу предвозвещающе, сретаху Тя с ветвьми и ваием, глаголюще: Благословен еси, Спасе, помилуй нас!» — *Прим перев.*

Нечего и говорить: труд *воссоздания* не допускает любительщины. И главная моя мысль в том, что для него потребуется очень серьезное литургическое и богословское изучение богослужения, его структуры и смысловых аспектов. Нам и вправду необходимо *литургическое движение*: сперва новое раскрытие *смысла*, затем — его «реинкарнация» в адекватных словах и понятиях. Но без этой вдумчивой и кропотливой работы невозможно сделать наше богослужение таким, каким ему подобает быть и совершаться в Церкви.

9. Литургическая проблема и американское Православие

Надеюсь, я достаточно ясно показал, что будущее американского Православия в огромной степени зависит от надлежащего понимания и надлежащего подхода к литургической проблеме. Это будущее рассматривается сегодня с двух взаимоисключающих точек зрения. Одни из нас во имя Православия отвергают всякую «американизацию», другие — во имя «американизации» готовы слишком многим в нем поступиться. Для первых будущее Православия в Америке может означать лишь увековечение греческого или русского «православий», и потому их позиция — позиция чистого *негативизма* («Весь мир пребывает в апостасии, и Церковь, чтобы сохранить Православие, должна просто самоизолироваться в искусственно воссозданном прошлом»). У других — и их куда больше — *приятие* Америки и «американизации» означает, по всей видимости, подчинение секуляризму. Недавно группа приходских руководителей-мирян отдала на экспертизу адвокату нехристианского исповедания окружное послание приходам за подписью нескольких епископов, чтобы «проконтролировать», достаточно ли гарантированы в архиерейском тексте «права» и «собственность» их общин. В свете этого остается лишь гадать, много ли еще осталось от «Православия» и, в частности, что может означать оно в понимании вышеупомянутых приходских активистов.

Похоже, сторонники обоих подходов к американизации не понимают одного: она не может быть сведена ни к огульному *отрицанию*, ни к безоговорочному *приятию*. Обе позиции сходятся, как ни парадоксально, в одном: та и другая воспринимают Америку как реальность, которую должно либо отрицать, либо принимать, но не как реальность, на которую Православие призвано воздействовать. А главный тезис нашей статьи в том, что сущностный признак Православия — творческое отношение к миру, в котором оно живет. Это значит: подвергать сомнению все его «ценности» и «образы жизни» и, соотнося их с Истиной Церкви, переоценивать и *изменять*. И потому, на чем бы мы ни делали акцент, говоря об *американском Православии*, — на «американском» (приятие) или на «Православии» (отрицание), ни одна из этих реальностей не будет «реальной» до тех пор, пока она — *просто* отрицание или *просто* приятие. «Православие», которое живет «отрицанием», — уже не Православие, и «Православие», которое просто «приемлет», тоже перестает быть Православием. А между тем именно такой поистине трагический выбор подстерегает нас, похоже, на всех уровнях церковной жизни — каноническом, литургическом, духовном и т.д. И первое, что нужно сделать, — это отвергнуть такой выбор как ложный и по сути еретический. Наша

задача — не отрицать или принимать мир, в котором мы живем, а попросту *обратиться* к нему, и обратиться как православным христианам. Но это значит увидеть все в нем и всю его целокупность отнесенными к нашей вере — как объект христианской оценки и суда, как доступные изменению и преобразованию.

И как раз это отвергает секуляризм, но потому это и единственный путь к его преодолению. Секуляризм «допускает», чтобы брак «благословлялся» Церковью, но содержание брака мыслит в понятиях, радикально чуждых благословению как таковому. И пока мы настаиваем, чтобы церемония бракосочетания всего лишь «происходила» в Церкви, но не открываем брачующимся, что же происходит с их супружеством в церковном Таинстве Брака, мы фактически капитулируем перед секуляризмом... Слово «Америка» может означать «секуляризм», но оно же может означать «свобода». Как американцы, мы *свободны* отвергать и обличать сам «американский образ жизни» — в том смысле и в той мере, в какой он отождествляется с *секуляризмом*. И это — подлинная миссия Православия *в* Америке и *ради* Америки; и только исполняя эту миссию, мы сбережем Православие и сделаем его истинно американским.

И вот здесь литургическая проблема встает перед нами во весь рост, ибо богослужение есть то, посредством чего Церковь воздействует на своих членов, а через них на мир, в котором они живут. Именно в богослужении и через богослужение Царство Божие «приходит в силе» (ср.: Мк. 9:1) — силе судить и преображать. Именно богослужение, открывая человеку Царство, делает жизнь и историю, природу и материю странствием, восхождением к этому Царству. И, наконец, именно богослужение есть сила, данная Церкви на одоление и сокрушение всех «идолов», и секуляризм — один из них. Но всем этим богослужение оказывается лишь тогда, когда сами мы приемлем и употребляем его как *силу*.

III. ДУХОВНАЯ ПРОБЛЕМА

1. «Невозможное» Православие

Вопросы, рассмотренные в предыдущих статьях, подводят нас к главной проблеме — духовной. Формула ее очень проста: *что значит быть православным в Америке второй половины XX века и как можно быть им на деле*? Для многих православных и, наверное, для подавляющего большинства, такой проблемы, похоже, нет. Услышав о ней, они скорее всего спросят: «А что это за проблема? Стройте церковные и другие здания как можно выше и краше, заботьтесь, чтобы прихожане были заняты делом и довольны, совершайте положенные службы, утверждайте постоянно, что Православие — истинная вера...». И поскольку все это делается, и довольно успешно, возможность глубокой духовной проблемы в принципе отрицается.

Неблагодарное дело — быть пророком судного дня, особенно в нашей атмосфере официального, почти принудительного оптимизма, который расценивает любое слово критики и самокритики как подрывное и преступное. Но, даже рис-

куя вызвать гнев многих достойных людей, по совести не могу скрыть свое твердое убеждение, что Православие в Америке находится на пике серьезного духовного кризиса, угрожающего самому его существованию как Православия. В предыдущих статьях проанализированы наиболее очевидные проявления кризиса — канонический хаос, который углубляется с каждым днем и порождает откровенно циничное отношение к канонам у духовенства и мирян, и менее приметное, но столь же реальное разложение литургической жизни Церкви. Все это, однако, именно симптомы, а не самая суть кризиса, имеющего, как всякий религиозный феномен, духовные корни и духовное содержание. Суть эту мы и должны теперь выяснить.

Вероятно, ничто не обнажает природу нашего кризиса так явно, как огромный корпус доктрин, правил, учений и обычаев, которые веками признавались существенными для Православия и с почти единодушного согласия объявлены «невозможными» здесь, в Америке. Побеседовав с епископом, потом со священником (неважно, пожилым или молодым), побеседовав, наконец, с активными и заинтересованными [церковными делами] мирянами, вы обнаружите, что при любом несходстве воззрений все они солидарны относительно этой «невозможности». Так, выяснится, что здесь «невозможно» строго следовать каноническим нормам Церкви, «невозможно» сохранить из поразительно богатой литургической традиции нашей Церкви ничего, кроме воскресной службы и нескольких «обязательных» дней (общих фактически для всех христианских «деноминаций»), «невозможно» отказаться от неправославных обычаев и практики, «невозможно» заинтересовать народ чем-нибудь кроме общественной деятельности, «невозможно...», «невозможно...» и т. д.

Но если суммировать все эти и множество других «невозможностей», то, рассуждая логически и последовательно, придется заключить, что Православной Церкви в Америке по некоторым причинам просто невозможно быть православной, по крайней мере в том смысле, который придавался этому термину «всегда и везде всеми».

Прошу заметить, что я говорю о Церкви, а не о всех православных. Во все времена многие христиане (если не большинство) были теплохладны в своей вере, минималистичны в исполнении своих религиозных обязанностей, ленивы, эгоистичны и т.п. Сочинения христианских авторов, от апостола Павла до Иоанна Кронштадтского, полны увещаний, адресованных таким людям с целью исправить их недостойную христианского имени жизнь. И, конечно, любой христианин, оценивая себя в свете христианского идеала, сознает, до чего же он слаб, грешен и недостоин. И если бы дело заключалось только в этом, не было бы других проблем, кроме вечной, никогда не затихающей борьбы с человеческими грехами и недостатками. Но наша ситуация — совсем иная. Наши церкви посещаются здесь чаще, чем в странах Старого Света, прихожане больше пекутся о них, больше жертвуют, несравненно активнее участвуют и интересуются приходскими делами и куда сильнее озабочены тем, чтобы все делалось «правильно». Но те же прекрасные, деятельные, щедрые и церковномыслящие люди — действительно, Церковь, а не «заблудшие овцы» — объявляют «невозможным» принятие здесь

многого из канонического, вероучительного, литургического и духовного Предания Православия. И они же провозглашают себя вполне православными и считаются таковыми у своих пастырей и иерархии. И это — радикально новый факт нашего бытия.

«Компромиссы» бывали в Церкви во все времена, и во все времена встречались среди клириков и мирян минималистские настроения. Но их всегда признавали за таковые и никогда не объявляли нормой. Христианин мог думать, что жизнь по христианским нормам невозможна *лично для него,* но чтобы Церковь снизила свои требования — ему и в голову не приходило. И когда благонамеренные и ответственные люди совершенно искренне заявляют, что эти требования «невозможны» как не отвечающие «американскому образу жизни», когда подавляющее большинство епископов, священников и мирян соглашается с ними, когда в довершение всего «невозможным» оказывается не второстепенное и исторически обусловленное (например, длинные волосы и специфическая одежда священников), но относящееся к существу Православия (например, место и роль священника в приходе), самое время спросить: какая таинственная помеха повинна в том, что Православию невозможно быть православным?

2. Истоки кризиса

Эту помеху я уже называл: она — особая болезнь общества и культуры, к которым мы принадлежим, и имя ей — секуляризм. Секуляризм, как я пытался показать, — это мировоззрение и, в конечном счете, образ жизни, где основные аспекты человеческого бытия (семья, учеба, профессиональная деятельность, искусство, наука) не просто не укоренены и не соотнесены с религиозной верой, но и сама возможность какого-либо отношения их к ней прямо отрицается. Секулярная сфера жизни мыслится как *автономная,* то есть управляемая собственными ценностями, принципами и побуждениями, по природе иными, чем принципы сферы религиозной.

Секуляризм свойствен более или менее всему западному миру, но специфика американской его разновидности (которой мы и заняты сейчас) в том, что здешний секуляризм вовсе не антирелигиозен или атеистичен, но, напротив, предполагает как почти необходимый компонент вполне определенный взгляд на религию и фактически является «религиозным». Другими словами, он в такой же мере «философия религии», как и «философия жизни». Откровенно атеистические общества — такие, как Советская Россия или красный Китай, — нельзя даже назвать «секулярными»: идеология, на которой они основаны, — это вполне целостный и всеобъемлющий взгляд на мир и человека, и это универсальное «мировоззрение» попросту заменяет религию, не оставляя места для любого иного мировоззрения. Характерная же особенность американского секуляризма в том, что он *приемлет* религию как существенную для человека и в то же время *отрицает* ее как целостное мировоззрение, пронизывающее и определяющее всю человеческую жизнь.

«Секулярист» — человек, по обыкновению, очень религиозный, преданный своей церкви, аккуратный в посещении служб, щедрый на пожертвования, со-

знающий необходимость молитвы. Брак его, разумеется, «венчан», дом «освящен», «религиозный долг» исполнен, и во всем этом он совершенно искренен. Но все это нимало не меняет очевидного факта, что его осмысление этих сфер — брака, семьи, дома, досуга и, наконец, своего «религиозного долга» — проистекает не из веры, какую он исповедует в церкви, не из Воплощения, Смерти, Воскресения и Вознесения и Прославления Христа, Сына Божия, ставшего Сыном Человеческим, но из «философии жизни», то есть идей и убеждений, ничего общего с этой верой не имеющих, а то и прямо ей противоположных.

Достаточно просто перечислить некоторые ключевые «ценности» нашего общества — успех, стабильность, богатство, конкуренция, видное положение, целесообразность, престиж, честолюбие, чтобы понять: все они полярно противоположны «этосу» Евангелия. Но означает ли это, что религиозный секулярист — циник, лицемер или шизофреник? Отнюдь. Это означает лишь, что его понимание религии, ее жизненной функции и самой необходимости в ней коренится в секуляристском мировоззрении. В несекуляризованном обществе (единственном типе общества, который Православие знало в прошлом) именно религия, ее всецелое «видение» мира формировали главный критерий всей жизни, ту наивысшую «точку отсчета», которой измеряли себя человек и общество, даже если они постоянно отклонялись от них на практике. Человек мог жить там все теми же «мирскими» побуждениями, но они неизменно обличались религией, хотя бы пассивным ее присутствием в жизни. «Образ жизни» мог быть и нерелигиозным, «философия жизни» — безусловно, нет. В секуляризованном обществе все ровно наоборот: «образ жизни» включает религию, «философия жизни» фактически исключает ее.

Приятие секуляризма означает, конечно, полную трансформацию самой религии. Она может сохранять все свои традиционные формы, но внутри этого будет находиться попросту другая религия. Когда секуляризм «одобряет» религию или даже объявляет ее необходимой, это делается ровно настолько, насколько религия сама готова стать частью секуляристского мировоззрения, санкцией его ценностей и *помощницей* в процессе их достижения. В отношении религии у секуляризма нет слова более излюбленного, чем «помогать». Она «помогает» молиться, посещать церковь, принадлежать к религиозному сообществу («...и мне все равно, какая она», — как выразился президент Эйзенхауэр, которого можно считать настоящей «иконой» религиозного секуляриста), одним словом — помогает «иметь религию». И поскольку религия *помогает*, поскольку она — полезный жизненный фактор, постольку ей, в свою очередь, тоже надо «помогать». Отсюда грандиозный «успех» религии в Америке, засвидетельствованный всеми видами статистики. Секуляризм допускает религию, но на свой особый, секуляристский лад: приемлет, утверждает в определенной функции, а получившая свое место религия, со своей стороны, приемлет эту функцию, которая гарантирует ей преуспеяние, почет и престиж. По словам У. Херберга[43], «Америка, по-видимому, самая

[43] Херберг, Уилл (1907–1977) — американский еврейский писатель, философ и ученый. — *Прим. сост.*

религиозная, но и самая секулярная страна... Каждый аспект современной религиозной жизни отражает этот парадокс — всепроникающий секуляризм на фоне обостренной религиозности. Приток прихожан и все возрастающая готовность американцев идентифицировать себя в религиозных понятиях составляют явный контраст с тем, как понимается и переживается то, что принадлежит самым основам веры, которую они исповедуют...». Американцы, продолжает Херберг, «мыслят и живут... с представлениями о мире и ценностях, далекими от религиозных верований, ими же исповедуемых».

Этот американский секуляризм, который подавляющее большинство православных ошибочно и наивно отождествляет с самим «американским образом жизни», и есть, на мой взгляд, корень глубокого духовного кризиса Православия в Америке.

3. Бессознательная капитуляция

Надо ли говорить еще, что Православие — все его Предание, все его восприятие Бога, человека и мира — абсолютно несовместимо с секуляристским подходом к религии? Нужно ли доказывать, что Православие диаметрально противоположно секуляризму, если Истина, которую оно, по собственному утверждению, сохранило во всей полноте и которой оно, по собственному утверждению, живет, подразумевает целостный и всеохватывающий *образ жизни* и целостное, *кафолическое* мировоззрение, то есть определенный способ видения и проживания этой жизни?

И потому духовный кризис американского Православия видится в том, что оно, при всей своей теоретической несовместимости с секуляризмом, пребывает в процессе *постепенного подчинения* ему, и подчинение это тем трагичнее, что оно бессознательное. Подлинно смертельная его опасность скрыта от большинства православных, во-первых, самим «успехом» религии, столь типичным для американского секуляризма, и, во-вторых, отсутствием серьезного духовного и интеллектуального руководства. Ибо первым, кто усвоил и начал пропагандировать секулярную философию религии, а следовательно, и углублять внутреннее подчинение секуляризму, стало, как ни парадоксально, наше духовенство. Внешний успех, измеряемый посещаемостью служб, популярностью, приходскими делами, строительными программами и прочим, ослепил его, и оно проглядело фактический отход вверенных ему душ от Православия и православного видения жизни. Именно духовенство ответственно за *редукцию* Православия, которая, в свой черед, открыла двери Церкви секуляризму.

Несколько таких редукций мною уже отмечено. Это может быть редукция к формальной «каноничности», к внешней литургической «правильности» или, наконец, к «успеху» ради успеха и множество иных. Но в каждом случае — а есть и много других типов редукции — Православие отождествляется с чем-то *внешним* в ущерб *внутреннему*, а проще говоря — в ущерб самой *жизни*, которая даже не рассматривается как объект православного действия и влияния. Православие проповедуется и мыслится как *исповедание*, которого надо «держаться», как *культ*,

при отправлении которого надо присутствовать, как минимум *предписаний* (*преимущественно* запретительного свойства: например, никаких увеселений в определенные дни), которым надо соответствовать, — и все это в рамках некоей национальной традиции, также понимаемой в самом поверхностном, «фольклорном» ее выражении (балалаечный ансамбль «предпочтительнее» Достоевского). Но — и в этом вся суть! — ни догматические, ни культовые предписания не относятся к жизни, не сообщаются и не приемлются как основание, источник и обрамление той *новой жизни,* о которой, в сущности, только и говорит Евангелие. Среди нашего духовенства есть, разумеется, и «ригористы», и сторонники «компромиссов». Но все их несходство, вся их противоположность — «количественного», а не «качественного» свойства и имеют в виду масштабы «редукции», а не содержание Православия.

Некоторые наши клирики не сознают, кажется, вот чего: те секуляристские и «нерелигиозные» настроения, в которых они так часто обвиняют мирян (особенно в том, что касается приходского управления и «прав» священства), — естественный и неизбежный результат более общей секуляризации, распространению которой сами они помогли своими «редукциями» Православия. Если Православие не прилагается ко всей жизни — не судит, не обличает, не просвещает, не помогает изменению и преображению всех ее сфер, жизнь неизбежно переходит под управление другой «жизненной философии», другой системы этических и социальных принципов.

Но как раз это и произошло с нашей Церковью в Америке. Поколение за поколением, из года в год наши люди воспитывались на том, что Православие состоит в исправном посещении служб (смысл которых, впрочем, не раскрывался), в исполнении минимума чисто внешних «правил» и, самое главное, — в пожертвованиях на свой храм. Неудивительно, что относительно остального они естественным образом усвоили «философию жизни» общества, в котором живут и трудятся. И им не приходит в голову, что это оптимистическое, прогрессивное и в основе своей гедонистическое мировоззрение может находиться в противоречии с их религией, ибо ни не слыхали ни от кого о самой возможности такого противоречия. Наоборот, духовные их руководители сами полностью его санкционировали при условии исполнения «религиозного долга» и поддержания такого номинального «Православия».

Но на деле простое сосуществование религии и чуждой ему «философии жизни» попросту невозможно. Если религия не контролирует «философию жизни», последняя неизбежно будет контролировать религию, подчиняя ее извне своей системе ценностей. Нельзя быть «православным» в церкви и «секуляристом» в жизни — рано или поздно сделаешься секуляристом и в церкви. Вот почему православные совершенно чистосердечно недоумевают, отчего демократический порядок и «принцип большинства», так хорошо, казалось бы, действующие в их социальном бытии, неприменимы в Церкви. Они абсолютно искренне считают приход своей «собственностью» и возмущаются попытками иерархии «контролировать» его. И они вполне искренне видят в Церкви институт, призванный удовлетворять их нужды, отражать их интересы, «обслуживать» их желания, а глав-

ное — «отвечать» их образу жизни. И столь же чистосердечно, искренне и добросовестно отвергают они как «невозможное» все в Церкви, что не отвечает или кажется противоречащим их общей «философии жизни».

И покуда мы не осознаем эту бессознательную капитуляцию как корень всех наших проблем и не попытаемся вплотную заняться тем, что составляет их подлинный источник, все усилия сохранить Православие будут разбиваться о внутреннюю преграду. Вот почему настоящим вопросом должен быть: «Разрешима ли эта духовная проблема, и если да, то каковы пути ее разрешения?»

4. Секуляристская редукция личности

Чтобы ответить на этот вопрос хотя бы в самых общих чертах, следует начать с того, что кажется сегодня совершенно забытым и абсолютно немодным, — с исконно *личностного* характера христианства.

Одна из величайших опасностей современного секуляризма — редукция человека, его жизни и религии к истории и социологии. Историческая редукция привела к *релятивизму*. То, что было истинно в прошлом, может оказаться неистинным сегодня и наоборот, ибо само понятие истины исторически обусловлено. Социологическая же редукция трактует человека как всецело определяемого в его идеях, идеалах и поведении социальными условиями, будь то «средний класс», «современный мир» или «век высоких технологий». И вот эта-то двойная редукция (в той мере, в какой она принята православными) обусловила и породила описанный нами духовный кризис американского Православия — «естественное», так сказать, отвержение православным американцем всего, что не «отвечает» «американскому образу жизни» и потому объявляется «невозможным».

Очень характерно, что отвержение это никогда не высказывается как личная позиция. Крайне редко слышишь: «Я не верю и отвергаю это, ибо таково *мое убеждение*». Обыкновенно говорят: «Наш народ не примет этого!», «Это не для наших американцев!» Кто бы ни высказывался, все звучит так, будто лично он может принять и принял бы «это», но раз «наш народ не примет этого», то «не идти же против народа!».

В этой редукции Православия к «общепринятому» разница между клириками и мирянами ничтожна. Недавно один престарелый и всеми уважаемый протопресвитер в письменном докладе своему епископу прямо высказался, что «Приходский устав», принятый всей Церковью и воспроизводящий — в очень мягкой форме! — самые необходимые и элементарные нормы православного канонического права, «неприемлем» ввиду специфических «жизненных условий» Америки.

В этой связи необходимо решительно заявить, что христианство имеет дело не с «культурами», «обществами» или «эпохами», и даже не с «народами», а с тем, что никак не сводится ни к истории, ни к социологии. Это не означает, что оно ограничено личным, то есть индивидуальным, спасением. Напротив, у него космический, поистине *кафолический* масштаб, оно заключает в своем видении всю тварь, всю целокупность жизни и всегда проповедуется и исповедуется как спа-

сение мира. Но это означает, что спасение мира возвещено и в известном смысле *вверено каждой личности*, сделалось ее личным призванием и ответственностью и в конечном счете «зависит» от каждой личности.

В христианском учении человек — всегда личность и, стало быть, не только «микрокосм», отражающий в себе целый мир, но и уникальный носитель его судьбы и потенциальный «царь твари». Весь мир даруется — неповторимым образом — каждой личности и, стало быть, в каждой личности «спасается» или «погибает». Мир спасается в каждом святом, вполне же спасается он в единственном всецело совершенном Человеке — Иисусе Христе. И в такой перспективе зло (*Мы знаем... что весь мир лежит во зле* — 1 Ин. 5:19) есть именно подчинение человека, человеческой личности «безличной» природе и, следовательно, редукция к безличному и порабощенность «безличным». Это торжество «природы» над *личностью* — торжество, которое завершается смертельной порчей, или *падением,* и природы, и человека, ибо призвание человека в том, чтобы обладать природой и усовершать ее.

Отсюда и исходно-личностный характер христианской веры. Она проповедуется миру, но *в человеческой личности*. Плод ее — единство, общение, любовь, но это единство личностей, общение личностей, любовь личностей. В православном учении Церкви ни «принадлежность», ни «причастность», ни внешнее «членство» сами по себе не могут служить «гарантией» спасения, то есть истинной принадлежности Христу и новой жизни; оно достигается лишь истинно личным «стяжанием» и усвоением в полноте всех этих даров. И в определенном смысле грешный христианин не принадлежит Церкви, несмотря на видимое «членство» в ней.

Этот личностный характер христианства надо иметь в виду, говоря о положении Церкви в любом «обществе», «культуре» или «эпохе» и о ее отношении к любому «образу жизни». Ибо в православном Предании мы находим два диаметрально противоположных взгляда на «возможное» и «невозможное», в зависимости от того, что оно имеет в виду — человеческую личность или безличные сущности вроде «общества» и «культуры», которые включаются им в общее понятие «мира сего».

При всем нынешнем упоре на «социальную» ориентацию христианства невозможно отрицать, что в отношении к «миру сему» оно в принципе «пессимистично». И категория «мира сего» в Евангелии отнюдь не временная, она не должна отождествляться ни с одним проявлением мира (будь то язычество или коммунизм, атеизм или расовая сегрегация). В равной мере это приложимо и к «христианскому миру», о чем лучше всего свидетельствует торжество монашества, то есть отрицания мира, в христианизированном средневековом обществе. Но Православие исходно-оптимистично насчет возможностей *личности*. «Невозможное» для «мира сего» *возможно* для того, кто верует во Христа: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин.14:12). «Все могу в укрепляющем меня Христе» (Флп. 4:13). Вот что всегда остается «юродством» для «мира сего» и чего никогда не примет «секуляризм» во всех его разновидностях, включая религиозную. Ибо «мир сей» всегда утверждает, что все «возможно» ему, и потому требует «редукции» (то есть сведения) личности к себе; христианство же заявляет в ответ, что *это невозможно*.

Человек по немощи своей всегда говорит, что «невозможно» ему противиться редукции его личности к «миру», и уже готов принять ее; христианство же отвечает, что *это возможно*.

Из всего этого следует нечто очень простое и очень практичное для решения нашей духовной проблемы здесь, в Америке. До тех пор, пока мы сами «редуцируем» эту проблему к «внеличностному» измерению и рассуждаем об «американском человеке», «американской культуре» и т. п., мы не только остаемся в порочном круге, но и всю проблему ставим в совершенно неправославный контекст. Ибо никакой абстрактный «человек вообще» («американский» и любой другой), ни абстрактное «общество» или «культура» ни разу *не приняли* христианство по-настоящему, и в этом смысле наша американская ситуация не представляет собой ничего радикально нового. Но во все «времена» и во всех «культурах» были *личности*, принимавшие его и жившие им и — хотя это не было для них ни «главным побуждением», ни «предметом озабоченности» — всегда и везде глубоко воздействовавшие на «общество» и «культуру», к которым принадлежали, и радикально менявшие их изнутри. Вот почему христианские мученики сделали для конечной победы христианства больше, чем все «апологии», и сохранили христианское общество христианским хотя бы в его стремлении к идеалу, а монахи сделали больше, чем все «христианские» правительства.

Я помянул мучеников не для красного словца. Если принять христианство хоть на миг всерьез, со всей ясностью откроется, что *martyria*[44], или то, что описано в Евангелии как *узкий путь*, — абсолютно существенная и непременная часть христианской жизни. И узок этот путь потому, что всегда означает конфликт с «образами жизни» мира сего. *Стать* христианином и *быть* им изначально предполагало две вещи. Во-первых, *освобождение* от мира, то есть от всякой «редукции», и именно таков всегда был смысл христианских обрядов посвящения. Человек обретает свободу во Христе, ибо Христос выше и больше всех «культур», всех «редукций». Освобождение есть, таким образом, реальная возможность увидеть мир во Христе и избрать христианский «образ жизни». Христианство всегда предполагает, во-вторых, *противостояние* и борьбу с «миром сим» — борьбу (снова подчеркнем) преимущественно, если не исключительно, *личную*, то есть *внутреннюю*, с «ветхим человеком» во мне, с моей «саморедукцией» к «миру сему». Без *martyria* и *аскезы* (а последняя означает жизнь в сосредоточенном усилии и борьбе, и решительно ничего больше) нет христианской жизни.

В крайне упрощенном виде отсюда следует вот что: чтобы преодолеть всепроникающую секуляризацию Православия в Америке, надо переключиться, пока есть время, с постоянной озабоченности «американским человеком» и «американским образом жизни» на *христианские личности*, которые составляют американское Православие. В наши дни практически все организованные усилия Церкви направлены либо на попытки сохранить «американское Православие» сколь возможно «русским» или «греческим», либо на попытки сделать «русское» или «греческое» Православие сколь возможно «американским». И обе попытки в ко-

[44] свидетельство *(греч.)*.

нечном счете ложны, потому что подразумевают «форму», а не «содержание» христианской жизни, и обе распахивают дверь секуляризму, позволяя ему стать «содержанием» жизни. В конце концов всякая «ценность» должна приниматься или отвергаться, делаться содержанием жизни или встречать отпор не потому, что она «американская» или «чужеземная» (греческая, русская и т. д.), а потому, истинная она или ложная. Но это приятие и отвержение, этот выбор должны проповедоваться и предлагаться на *личностном* уровне.

Ибо, как мы уже говорили, то, что кажется «невозможным», когда сведено к требованиям и особенностям «культуры» или «образа жизни», становится вполне возможным, когда приемлется *личностью*. Так, совершенно бессмысленно обсуждать, «приемлема» ли, «возможна» или нет служба в субботу вечером (которая, несомненно, относится к самому существенному в православном «опыте» воскресной литургии) в контексте «американского образа жизни», который традиционно отдает субботние вечера «веселью». Главная проблема не в том, как «втиснуть» в жизнь минимум Православия при максимуме «американизма» и таким образом доказать, что на самом деле все «совместимо» (то же «веселье» и вечерняя служба, стоит лишь передвинуть ее на какое-нибудь другое время). Конечная проблема в том, можно ли изменить, углубить, трансформировать саму идею «веселья». Ведь для всех, кому откроется смысл службы в субботний вечер, кто сделает ее частью своей жизни, она станет — и это самое главное! — в глубочайшем смысле «весельем», или — если употребить слово, означающее очищение, «искупление» веселья, — *радостью*. Но путь к этой радости — «узкий» путь. Он начинается, когда признана исходная «несовместимость» путей «мира сего» с заповедями и обетованиями христианской жизни, когда признана необходимость жертвы или отвержения этих путей, когда, наконец, приняты — в послушании и смирении — пути Церкви. Этот путь никогда не станет «коллективным», потому что главные его элементы и вехи — «освобождение», «противостояние», «отречение», «жертва», «борьба» и конечная победа — суть духовные реальности, несводимые к коллективным и внешним действиям.

Это лишь один пример, но та же модель применима ко всему: браку и сексу, профессиональной этике и развлечениям — словом, ко всей жизни и тому, что составляет «образ жизни». С одной стороны, «духовная проблема» американского Православия решается или хотя бы намечается путь к ее решению, когда православный христианин отбрасывает свои обычные соображения насчет «американского образа жизни» и стремится, сколь возможно, устроить свою жизнь как православный и как христианин. Поэтому (возьмем тот же пример), принимая решение посетить церковь в субботу вечером, он не задумывается о том, отвечает ли это «американскому образу жизни». С другой стороны, проблема эта никогда по-настоящему решена быть не может и ни одну степень ее внешнего решения (о чем я еще скажу) нельзя принять как окончательную.

Итак, истинная проблема — проблема не общих и абстрактных «возможностей» и «невозможностей», а *личностной* переориентации нашей пастырской и просветительской работы. Ибо, как я уже сказал, первыми, кто *de facto* поощряет секуляристскую редукцию Православия, оказываются наши клирики. И проис-

ходит это оттого, что они постоянно имеют дело с «народом», а не *личностями*, с внешним больше, чем с внутренним, с «обычным» и «всеобщим» больше, чем с личностным и особенным. Мало того, они сами измеряют свою деятельность внешним успехом, количественными показателями, формальным соответствием «правилам» и предписаниям; сами изнутри подчиняют жизнь Церкви категориям престижа, приемлемости, надежности и т.п. Один престарелый епископ, очень милый человек, поведал мне историю своей архипастырской поездки в крупный приход. Все «шло прекрасно»: торжественное богослужение, банкет в лучшем отеле, встреча с мэром, депутатом конгресса и другими представителями местной власти. И вот случилось, как он сказал, «нечто странное»: молодая женщина попросила назначить ей встречу и рассказать о духовной жизни. Владыка был глубоко потрясен: этот эпизод никак не вписывался в его привычный опыт пастыря и администратора. История весьма показательная. Мы не только ничего не делаем для утоления духовного голода и духовной жажды личности, но и воспринимаем их чуть ли не как аномалию — как то, что нарушает рутину отлично налаженной «приходской деятельности», которая приспособлена к нуждам среднего прихожанина «на хорошем счету» и призвана сохранять его постоянно улыбающимся, счастливым и «гордым» своим Православием. На деле же мы поощряем такого прихожанина в секуляризме, ибо проповедуемая нами религия никак не противоречит его «образу жизни» и представляет собой в буквальном смысле «дешевую» религию, которая не стоит ему ни больших денег, ни, ясное дело, больших усилий. Итак, реальная *переориентация* нашего руководства — вот первое условие решения духовной проблемы. Это подводит нас ко второму ответу — или, точнее, ко второму измерению первого: *приходскому.*

5. Секуляристская редукция прихода

Приход — основное поле битвы Православия с углубляющейся секуляризацией православного американца. Именно здесь духовный кризис ясно обнаруживается в нарастающем дефиците общения и взаимопонимания духовенства и мирян, с одной стороны, и в оскудении литургического и духовного содержания американского Православия — с другой. И со временем все очевиднее вырисовывается недостаточность формальных «побед», будь то в канонической или литургической сферах. При всей важности и желательности таких побед ни формальная реставрация иерархического принципа (послушание мирян духовенству), ни формальная реставрация «правильных» служб не могут сами собой разрешить наш кризис и спасти нас от секуляризма. Самый «иерархический» священник может оказаться самым «секуляризованным» и культивировать в своей пастве самый секуляристский дух, а самая «правильная» богослужебная практика — прекрасно уживаться с совершенно неправославным мировоззрением. Поэтому следует взглянуть много глубже и поставить вопрос о первичном замысле прихода как такового.. Все наши споры почти всегда имеют в виду форму и структуру, но не *жизнь* прихода и не смысл его жизни. Главный вопрос «Что есть приход?» до сих пор не ставился (по крайней мере, с православной позиции).

То, что я намерен сказать, возможно, огорошит громадное большинство православных. Но абсолютно очевидно, что *приход* в современном понимании — как организация с должностными лицами, постановлениями, финансами, собственностью, денежными взносами, собраниями, выборами и т.п. — явление очень недавнее и существующее почти исключительно в православной «диаспоре». И то, что мы принимаем в нем за безусловное, как *единственно* нормативную и естественную форму церковного бытия, вовсе не столь безусловно и может оказаться отнюдь не нормативным. Этот недавний феномен требует, как минимум, оценки в свете всего православного Предания.

На протяжении многих веков — практически с самого обращения Римской империи в христианство — *приход* отождествлялся в первую очередь с *церковью* как храмом, то есть с местом богослужения, которое служило религиозным центром более или менее «естественной» общины: селения, городского района и т.п. Эта «естественная» община была, разумеется, христианской, то есть состоящей из людей, исповедующих христианскую веру. Внутри этой общины у *Церкви* не было иной функции, кроме как в буквальном смысле являть Христа — в проповеди, в богослужении, в Таинствах, в научении — и делать жизнь прихожан как можно более *христианской*, то есть пронизанной Христом. Те, кто избирался, посвящался и отделялся на это дело Церкви, составляли *клир*, духовенство (а еще сравнительно недавно к нему причисляли не только священников и диаконов, но и псаломщиков, просфорниц и др.). Управление *Церковью* и попечение о ней — и духовное, и материальное — было для них не «правом», а священной обязанностью, главным основанием их «отделенности». Равным образом священной обязанностью всех остальных прихожан, именовавшихся *мирянами*, было принимать со всей готовностью учение Церкви, сообща воздавать поклонение Богу, «доброхотно» помогать церковным нуждам и жить, сколько есть сил, по заповедям Христовым.

Всякий, кто чувствовал призвание всецело посвятить себя не только Богу и христианской жизни — ибо посвящение себя Богу есть общая заповедь для всех христиан, но нуждам Церкви, мог после надлежащего испытания и подготовки вступить в *клир* и таким образом исполнить особое свое призвание.

Никакой специальной организации прихода не было, ибо в ней не было смысла. В самом деле, чтобы собираться в церкви, слушать Евангелие, принимать «со страхом Божиим и верою, и любовию» благодать Таинств и щедро, от всей души жертвовать на Церковь, которая наделяет нас всем этим, «организация» не нужна. Незачем «организовываться», чтобы вести христианскую жизнь, бороться с грехом, погружаться в радость и мир Духа Святого. И потому не было ни собраний, ни должностных лиц, ни голосования, ни выборов. Не было вопроса о «правах» и «контроле», ибо всякий понимал, что при таком назначении Церкви посвященные на управление ею должны это управление осуществлять, а не имеющие такого посвящения — их управление признавать. Народ отдавал деньги не с целью присвоить права управления, но чтобы быть ведомым по пути истинно христианской веры и истинно христианской жизни теми, чью особую обязанность в Церкви составляло как раз управление.

Конечно, не надо идеализировать прошлое. В Церкви во все времена было великое множество недостатков и слабостей. Были корыстолюбивые священники и скаредные миряне. Были периоды упадка и разложения, а за ними периоды обновления и подъема. Проповедь Евангелия могла быть слабой, а понимание христианской жизни, ее целей и обязанностей — узким и однобоким. Учение и богослужение Церкви могло не восприниматься во всей его глубине, могло не хватать заботы о справедливости и милосердии. Но невозможно сомневаться, что Церковь во все времена означала и являла собой для клириков и для мирян, для всех членов Церкви, нечто *предельно серьезное*. Она относила жизнь человека, хотя бы одним своим присутствием, к главным вопросам — вечному спасению или вечному осуждению, напоминала ему о смерти, Божием суде и вечности, звала к покаянию и предлагала ему прощение и возможность новой жизни. Церковь пребывала здесь для этой цели — и *не для чего иного*. И независимо от того, достигала Церковь успеха или нет, она мыслилась, принималась и отвергалась в этих, а не *иных* понятиях. Да, случайную встречу со священником считали иногда «дурной приметой», но даже в этой простонародной реакции было больше «уважения» к Церкви, чем в теперешнем отождествлении ее служителя с бодрым поставщиком «чувства уверенности» и «душевного покоя». Короче говоря, *приход* был *Церковью — иным*, абсолютно серьезным полюсом жизни, который кто-то мог недооценивать, обходить стороной и даже отрицать *лично*, но никто не мог свести к своему собственному образу и «нуждам».

В свете всего сказанного становится очевидным (и это, возможно, будет еще одним потрясением), что «приход», каким мы его знаем сегодня, при всех его связях с религиозной сферой, представляет собой продукт секуляризации, или, точнее, по мере своего развития в контексте «американского образа жизни» утвердился на секуляристской основе, которая мало-помалу растворила собой *предельную серьезность* того, чему он призван служить и быть выражением, — *Церкви*. Чтобы уяснить это, следует вкратце проанализировать, как возник и развивался православный приход в Америке.

Для православных иммигрантов, как только они оседали в Америке, первым делом было выстроить церковь. Церковь составляла непременную и органическую часть их жизни на бывшей родине и оказалась первостепенной нуждой на родине новой. То была нужда в службе и Таинствах, в возможности крестить, венчать, отпевать, то есть в Церкви, а не в «приходе», а если и в приходе, то в изначальном и традиционном значении этого слова: в таком месте, где все могут сообща почтить Бога и обрести религиозную «точку отсчета» для всей жизни.

Все документы той поры подтверждают нашу мысль: «организация» считалась чем-то вторичным и была, так сказать, «навязана» нашим иммигрантам чисто внешними факторами. В русской или греческой деревне никогда не спрашивали: «Кто *собственник* приходского храма?» Впрочем, ответить на этот вопрос нелегко и теперь, задним числом. Храм был в буквальном смысле собственностью Бога — собственностью, о которой должен печься каждый, но которая не принадлежит никому в отдельности. Здесь же, в совершенно иных правовых условиях, земельный участок и храм на нем должны быть приобретены и находить-

ся в собственности какой-нибудь корпорации. И корпорация спешно составлялась — обычно из нескольких предприимчивых и церковно мыслящих людей, но, как ясно показывают источники, с единственной целью: сделать возможной *Церковь*. То было чисто прагматическое решение задачи, но оно внесло первое (и едва ли осознанное) радикальное изменение в первоначальный замысел прихода, а именно — идею прихода-*собственника*, и идея эта стала мало-помалу настоящей идеей-фикс. Затем подоспело и другое изменение. Иммигрантский приход был *бедным*, а иметь даже скромный храм, да еще содержать священника выходило дорого. Отсюда вечная забота о сборе средств и вечный страх: «Как свести концы с концами?», страх, поставивший деньги и финансы во главу всей приходской жизни. Фактически приход как организация зародился для материальной поддержки Церкви, той Церкви, что оставалась целью и оправданием прихода. Но организация, стоит ей возникнуть и независимо от причины возникновения, почти неизбежно подчиняется собственной логике развития и в результате оказывается «высшей ценностью» для самой себя. В Америке же на эту логику и этот путь развития работает практически всё — демократический, то есть принципиально антииерархический, общественный идеал, «культ» свободного, то есть частного, предпринимательства, дух конкуренции, измерение всего «стоимостью», постоянный акцент на экономии и материальном благополучии, неустанное превознесение «народа», его воли, нужд и интересов как единственного критерия всякого дела, но особенно — *прагматический* дух американской религиозности, где главные религиозные ценности — *деятельность* и *эффективность*. В результате православный приход стал тем, что он есть сегодня, — *самоцелью*, организацией, вся деятельность и энергия которой служат собственному благополучию, финансовой стабильности, успеху, обеспечению на все случаи жизни и особого рода самодовольству. Прихода, который *служит* Церкви, больше нет; есть *Церковь*, которая, обслуживая приход, вынуждена чем дальше, тем больше признавать его своей «целью», так что священник, последний символ и представитель Церкви в «приходе», считается «хорошим», когда полностью подчиняет интересы Церкви приходским.

Третьим, и самым важным, изменением был неизбежный результат первых двух — *секуляризация* прихода и сопутствующая ей *утрата религиозной серьезности*. У современного православного прихода в Америке много хороших сторон, но более пристальный анализ показывает, что ему недостает серьезности — в смысле, раскрытом выше. Более того, как организация он фактически *противостоит* такого рода серьезности, ибо знает — и инстинктивно, и из опыта, что *успех*, которого он желает и добивается, противоположен религиозной серьезности. Чтобы быть «успешным», надо делать ставку на человеческую гордость (и потакать ей: когда правая рука не только знает, что творит левая, но и большую часть времени тратит, рекламируя это), на стяжательские инстинкты (когда бинго пополняет приходскую кассу куда надежнее, чем все призывы к религиозному максимализму), на тщеславие («самый лучший, самый крупный, самый дорогостоящий...») и т.д.. И поскольку все это делается «для Церкви», то оправдывается и превозносится как «христианское». Скажем еще резче: приходская организация живет нормами и принципами, кото-

рые в применении к индивидам прямо осуждаются христианством как аморальные, — гордыней, любостяжанием, себялюбием, славолюбием, и даже то, что постоянно проповедуется в контексте «славы Православия», есть на деле более чем двусмысленный суррогат славы, подобающей, по Евангелию, «единому Богу». Приход-организация подменил собою Церковь и стал вполне секулярным учреждением. В этом его коренное отличие от прихода былых времен. Он перестал быть *етественной* общиной с церковью как ее центром и полюсом «серьезности». Он не сделался *религиозной* общиной — сообществом, которое объединено одним религиозным идеалом и служит ему. В нынешнем своем виде приход являет собой полное торжество секуляризма в «американском Православии».

6. Путь к решению

Можно ли изменить эту ситуацию? Можно ли переломить эту опасную тенденцию к окончательной секуляризации нашей Церкви? Может ли Православие быть православным в Америке? Мой ответ: да, может. Но лишь при радикальной переориентации нашего мышления, всего нашего видения «американского Православия» на всех уровнях — иерархическом, пастырском, литургическом, воспитательном и т. д.

Эта переориентация касается прежде всего духовенства. Руководитель, по определению, должен руководить. Но сегодня иерархия и духовенство нашей Церкви — фактически узники системы, которой они, как ни горько, сами помогли утвердиться. Они буквально раздавлены зданием, в возведение которого вложили столько сил, души и любви. Их подчинение двум основным секуляристским редукциям — редукции Церкви к «приходу» и редукции христианской личности к «прихожанину» — могло быть бессознательным, ибо, как мы сказали, приход в своей новой организационной, то есть секулярной и юридической, форме явился поначалу как единственный путь поддержать Церковь в радикально новой ситуации. Но это не отменяет того факта, что духовенство постепенно само себя «редуцировало», то есть превратилось в слуг и проводников «системы» и ее «нужд», почему и сегодня «Церковь» преимущественно через него продолжает служить «приходу», а не наоборот. Не все епископы и священники осознают это, хотя всё большее их число приходят к пониманию этого, и растущая разочарованность нашего духовенства стала самым тревожным, но одновременно и самым обнадеживающим знамением времени. Но оно станет по-настоящему обнадеживающим, если священники осознают, сколь громадна их ответственность и какое усилие — духовное, пастырское и, дерзну сказать, пророческое — нужно употребить.

Необходимой предпосылкой этого усилия, первым вызовом секуляризованной «системе» будет, конечно, *каноническое воссоздание руководства* в Церкви. И с этой точки зрения острый кризис в Русской Митрополии, вызванный принятием в 1955 г. нового «Устава», выходит за тесные рамки «юрисдикций» и затрагивает всю Церковь в Америке. Настоящей трагедией стало то, что очень многие иерархи, похоже, не понимают этого и, ослепленные мелкими юрисдикционными амбициями и пристрастиями, готовы протянуть руку приходам, которые противятся «Уставу». Ибо

этот документ — *первая попытка* (пусть несовершенная и неадекватная) подчинить приход Церкви, то есть переломить ситуацию, в которой Церковь стала служанкой прихода. Но это воссоздание руководства, повторяю, никак не самоцель, но всего лишь условие, которое по восстановлении священника в его истинном статусе на приходе делает духовную переориентацию возможной. Понятое как самоцель («каноническая» редукция), вне пастырской и духовной перспективы, в контексте которой оно только и должно быть достигнуто, такое воссоздание приведет к другой, клерикальной и законнической «редукции», не менее чуждой подлинному Православию, чем «демократическая» и «антииерархическая». Итак, единственная цель этого воссоздания — подготовить духовное и религиозное возрождение в двух сферах, где секуляризм почти победил, и сферы эти — *приход* и *прихожане*.

Начнем с прихода. Говоря о его *духовном* и *религиозном* возрождении, я имею в виду вещи вполне определенные. Сегодня очень модно думать, что для «оживления» и «рехристианизации» прихода он должен быть вовлечен во всевозможные социальные и благотворительные проекты, органически связан с «секулярным миром» и его заботами: расовой интеграцией, социальной справедливостью, программами наступления на бедность, возрождения городов и т.п. Позволю себе решительно отмежеваться от такого взгляда в глубоком убеждении, что ни одна из этих забот не есть забота прихода *как такового*. Оговорюсь: все это, несомненно, должно касаться христиан, но не *прихода*. Его функция и назначение — иные и чисто духовные, и лишь до тех пор, пока приход остается верен своей духовной функции, он может вдохновлять христиан и на исполнение их мирских обязанностей. Другими словами, сам успех христиан «*в* мире» зависит от того, насколько они «*не от* мира сего», и насущная задача прихода — укоренять их в этом сверхприродном призвании и бытии.

Секуляризм во всех его формах, включая «религиозную», есть, в конечном счете, утрата *опыта Бога* — опыта, составлявшего всегда самую сердцевину религии. И богословы «секулярной религии» по-своему вполне последовательны, когда говорят о «смерти Бога»; они открыто признают то, что у великого множества «консервативных» и «традиционных» христиан таится в подсознании, а именно — что их религия не интересуется Богом и настоящий ее объект — «мир сей». Будучи православными, наши прихожане, конечно, не приемлют богословия «смерти Бога». Но они должны осознать, что служить Богу лишь устами, оставаясь в сфере чисто мирских интересов и «активизмов», равносильно все той же «смерти Бога», даже если традиционные верования, пышные богослужения и «спиритуалистическая» фразеология обеспечивают им религиозное «алиби» («Мы делаем это для Церкви...»).

«Возжажда душа моя к Богу Крепкому, Живому...» (Пс. 41:2) — это и только это есть религия. И у прихода как *прихода*, то есть как *Церкви*, нет иного назначения, иной цели, кроме раскрытия, явления, возвещения этого Бога Живого, дабы каждый мог узнать Его, возлюбить Его и обрести в Нем свое истинное призвание и обязанность. Более того: именно ради мира Церковь, то есть приход, должна быть отлична от него и даже противопоставлена миру и его заботам, и это означает, что подлинная и единственная функция прихода — чисто и исключительно *религиозная*: молитва и освящение, проповедь и назидание, то есть прежде всего

общение с Богом Живым. Трагедия не в том, что церкви и приходы, по утверждению некоторых, были «слишком религиозны», слишком «обособлены» и потому «потеряли мир». Трагедия в том, что они допустили мир внутрь, стали мирскими и сделали «мир», а не Бога своим главным мерилом. И потому они потеряли Бога и мир, стали бледной и поистине «неактуальной» религиозной проекцией секуляризма и столь же «неактуальной» секуляристской проекцией религии. И подлинный *locus*[45], подлинное выражение этой двойной измены — современный приход.

Духовное возрождение предполагает поэтому абсолютный и всецелый приоритет *религии* в приходе. Секуляристской редукции прихода должна быть противопоставлена *религиозная редукция*, и здесь священник просто обязан вернуть себе свое уникальное место и функцию. Он должен решительно отказаться от подыгрывания приходу, перестать быть «слугой» и «функционером» мирских интересов и вновь стать тем, кем был, когда встреча с ним считалась «дурной приметой», и кем он, собственно, во все времена является — мужем веры, свидетелем Абсолютного, полномочным представителем Бога Живого. «Именно его (священника. — *А.Ш.*) вера нужна миру, — писал Франсуа Мориак, — вера, которая не подмигивает идолам... От всех других людей мы ожидаем милосердия, и лишь от священника требуем веры — но веры, что рождается не из рассуждения, а из повседневного соприкосновения и особого рода близости с Богом. Милосердие, любовь может дать нам любое существо, а такую веру — только священник».

Первый уровень этого религиозного возрождения — безусловно, *литургический*. Нашей Церкви нечего стыдиться отождествления ее с богослужением, своей репутации Церкви *литургической по преимуществу* — даже если это понимается Западом как отсутствие интереса к «социальному» и «деятельному» аспектам христианства. Ибо богослужение всегда переживалось и мыслилось ею как вхождение и приобщение человека к реальности Царства Божия, как такой опыт Бога, который только и делает возможным все остальное — всякое «действие», всякую «борьбу». И в этом плане чем менее она прагматична и «ориентирована» на мир, тем лучше.

В предыдущей статье о литургической проблеме сделана попытка наметить главные аспекты того, что я понимаю под литургическим возрождением. Позволю себе лишь напомнить, что оно есть главным образом возвращение Церкви к истинному духу и смыслу богослужения как всеохватывающего *видения жизни*, включающего Небо и землю, время и вечность, дух и материю, и как *способности* этого видения преобразовывать нашу жизнь. Но для этого священник, который есть в первую очередь совершитель богослужения, его хранитель и истолкователь, должен отказаться от восприятия богослужения и литургической жизни прихода в категориях «посещаемости», «нужд», «возможного» и «невозможного». Довод «Раз никто не посещает храм в субботу вечером, незачем и служить» есть тот самый тип рассуждения, который должен быть решительно отвергнут. Ибо единственное настоящее *оправдание* прихода-организации в том, чтобы делать культ Церкви столь полным, столь православным, столь *адекватным*, сколь это возможно, и потому богослужение — главный критерий единственно реального «успеха» прихода.

---

[45] место (*лат.*).

Пусть служба в субботу вечером, это единственное в своем роде еженедельное воспоминание Христова Воскресения, этот важнейший «источник» нашего христианского осмысления времени и жизни, раз от разу совершается при пустом храме. По крайней мере тогда все секулярные «лидеры» и «руководящие органы» прихода (комитеты, комиссии, советы) смогут осознать тот простой факт, что их заверения «Мы делаем это для Церкви!» ничего не стоят. Ибо если «Церковь», для которой они трудятся, не есть прежде всего *Церковь молящаяся* и *поклоняющаяся Богу*, то она, несмотря на всю их деятельность, усилия и энтузиазм, и не Церковь вовсе. Это ли не трагический парадокс: мы строим храмы, которые делаются все больше, богаче и краше, но молимся в них все меньше и меньше! И не в том ли единственное мерило нашего «успеха», что сегодня можно быть «членом Церкви» (а то и «председателем церкви») на хорошем счету, отдавая храму какие-нибудь пятьдесят два часа в году? И, наконец, действительно ли нужна при этих пятидесяти двух часах общей молитвы громоздкая и сложная организация, известная как «приход», которая несравненно больше времени обсуждает проблему «сбора средств»?

Итак, богослужение — за которое только и отвечает священник и которое составляет его «область» *по преимуществу* — снова должно стать мерилом, критерием и судом «приходской жизни». Все разговоры, что «люди заняты» и «не имеют времени», — не оправдание. Люди всегда были заняты, всегда трудились, и в прежние времена они были заняты еще больше, а обстоятельства, мешавшие ходить в церковь, возникали куда чаще. В конечном счете все зависит от того, где сокровище человека, ибо там будет и его сердце. Разница между прошлым и настоящим — я повторял это много раз — лишь в том, что человек прошлого знал: он должен употребить *усилие*, а современный человек ждет от Церкви усилия *приспособиться* к нему и его «возможностям»... Литургическое возрождение будет, таким образом, первым вызовом секуляризму, первым приговором всесильному «князю мира сего».

Вторая религиозная задача и *оправдание* прихода — это *обучение*. В настоящее время оно охватывает лишь детей и подростков и составляет особую область приходской жизни, очень часто остающуюся вне прямого руководства священника. Мне же видится здесь нечто куда более масштабное, а именно — концепция христианской жизни как «ученичества» и «научения», и отсюда — всего прихода как непрерывного обучения. По сути дела все нынешние трудности, кризисы и конфликты главной причиной имеют почти безграничное невежество нашего церковного народа в самых азах христианства. Недавнее исследование показало, что более семидесяти пяти процентов «добрых» прихожан незнакомо с Евангелием (исключая фрагменты, которые читаются в церкви по воскресным дням), не говоря уже о Ветхом Завете. Если к этому добавить, что и некоторые иерархи наши считают богословское образование священников «необязательным», а значительная часть наших пастырей уже не воспринимает религиозное обучение паствы как свой священный долг, то возникает специфический образ «Церкви», не заинтересованной в самой цели своего бытия. Но *вера* в христианском понимании означает не только *акт*, но и *содержание*, и одно без другого делает ее мертвой.

И, наконец, третье важнейшее измерение религиозного возрождения в приходе — воссоздание *миссионерского* его характера. Речь идет прежде всего о преоб-

разовании нынешнего приходского эгоцентризма в самосознание *прихода-слуги*. Мы пользуемся сегодня крайне двусмысленной фразеологией: например, восхваляем людей за то, что они «служат своему приходу». Приход, таким образом, — самоцель, оправдывающая любые жертвы, любые усилия, любую деятельность. «Для блага прихожан...». Но это звучит двусмысленно, ибо приход — не самоцель; став ею, он оказывается, в сущности, идолом, который, как все идолы, осуждается Евангелием. Приход — орудие людей, служащих Богу, и потому сам должен *служить* Богу и Его делу. Только тогда он оправдан и становится «Церковью». И святой долг, как и подлинная функция священника, не в «служении приходу», но в том, чтобы заставить приход служить Богу, и различие здесь колоссальное.

Служить Богу означает для прихода прежде всего *помощь* делу Божию всюду, где оно требует помощи. Я убежден, и достаточно просто прочесть Евангелие, чтобы убедиться: пока наши семинарии из года в год вынуждены в буквальном смысле просить подаяния, пока мы не можем позволить себе иметь несколько священников для окормления наших студентов в колледжах, пока самые насущные, самые очевидные духовные нужды Церкви не удовлетворены из-за того, что каждый приход должен в первую очередь «заботиться о себе», — все великолепные мозаики, золотые ризы и изукрашенные кресты вряд ли будут угодны Богу, а все неугодное Богу не есть христианское, в чем бы оно ни выражалось. Если человек говорит: «Я не помогаю бедным, потому что обязан в первую очередь помочь самому себе», — мы называем это себялюбием и клеймим как грех, но когда то же говорит (и соответственно поступает) приход, то мы считаем его «христианским». И пока этот «двойной стандарт» принимается как самоочевидная норма, пока все это прославляется на бесконечных приходских банкетах и акциях как благое и христианское, приход скорее предает Бога, чем «служит» Ему

Меня могут резонно спросить: «Все это, пожалуй, верно и хорошо, но как начать хотя бы одно из ваших "возрождений"?» Но не это ли — лучший пример тех «невозможностей», о которых говорилось в начале статьи? И здесь необходимо напомнить нашим читателям о *личностном* измерении Православия. Я отлично сознаю: к любому из таких идеалов приход-организация может быть «обращен» разве лишь в теории. По сути, ни одного такого случая не было за всю долгую историю Церкви — историю, которая открывается страшными словами к одному из древнейших «приходов»: «Знаю твои дела: ты носишь имя, будто жив, но ты мертв» (Откр. 3:1). Обращение и вера всегда личностны, и хотя священник должен проповедовать *всем*, слышат, принимают, усваивают слово и отзываются на него всегда *некоторые*. Мы уже говорили: величайшая трагедия и подчинение секуляризму заключается в том, что *приход* как организация, как безличное большинство, как *все*, заслонил для пастыря *личность* — высшую цель Божественной любви и спасающей благодати. Мы так погружены в «общественное», что не только пренебрегаем личностью, но попросту уже не верим, что именно *общественное* зависит от *личного*, а не наоборот. Но Христос, который проповедовал толпам, всем, избрал лишь двенадцать и более всего занят был тем, что поучал их «наедине». *Mutatis mutandis*, мы должны следовать тому же образцу, и это *единственный* путь решения нашей духовной проблемы.

Говоря о литургическом возрождении, я упомянул пустой храм. Но в действительности *он не будет пуст*, и если придут «двое или трое» и будут участвовать в службе и «радоваться» ей — мы потрудились не впустую. И если лишь малая горсть людей раскроет для себя сладость богопознания, станет собираться для чтения и осмысления Евангелия, для углубления своей духовной жизни — мы потрудились не впустую. И если [другие] несколько человек решили организовать небольшую миссионерскую группу, взять на себя заботу о нуждах Церкви — мы потрудились не впустую. Священник должен освободиться от маниакальной озабоченности цифрами и «успехами», должен научиться ценить единственный настоящий успех — тот, что сокрыт в Боге и не может быть выражен в статистике. Он должен заново открыть для себя вечную истину, что «малая закваска квасит все тесто» (1 Кор. 5:6), ибо это — *самая* суть христианской веры. Эти немногие станут — хотят они того или нет — *свидетелями*, и свидетельство их рано или поздно принесет плод. Приход может быть *улучшен*, но *спасена* может быть только *личность*. И спасение ее — дело величайшей важности для всех, а значит, и для самого прихода. Скажу больше: то, что действительно *невозможно* для прихода, постоянно открывается как *возможное* для личности, и в конечном счете весь смысл христианства — в победе человека над «невозможностями», навязанными ему «миром сим», в той победе, которую сделал *возможной* для него Сам Христос.

7. Православие и Америка

Вернемся теперь к Православию в Америке. Все, что я попытался сказать выше, сводится так или иначе к одному: нам нужно перестать думать о Православии в свете Америки и начать думать об Америке в свете Православия. И прежде всего необходимо помнить, что Америка в свете его означает по крайней мере три вещи, три уровня нашей жизни как православных.

Это, во-первых, личная судьба и повседневная жизнь каждого из нас: моя работа, люди, с которыми я встречаюсь, газеты, которые я читаю, бесчисленные решения, которые мне приходится принимать. Это моя «личная» Америка, и она есть то, чем я сам ее делаю. Америка, в сущности, не требует от меня ничего, кроме одного — быть самим собой, а быть самим собой для меня как православного значит жить по своей вере, и жить как можно полнее. Все «проблемы», таким образом, сводятся к одной: *хочу ли я быть самим собой?* И если я сам изобретаю множество больших и малых препон, всякого рода «идолов» и называю их «американским образом жизни», то вина моя, не Америки. Ибо это мне было сказано: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32) — свободными от всех идолов, свободными принимать решения, свободными угождать Богу, а не людям. Таким образом, это целиком моя проблема, и один я могу разрешить ее повседневным трудом и преданностью [Богу], молитвой и усилием — постоянным усилием «стоять в свободе», в которой утвердил меня Христос (ср.: Гал. 5:1).

Во-вторых, «Америка» — это *культура*, то есть комплекс традиций, обычаев, форм мышления и т.п., многие из которых новы или чужды Православию, его истории и Преданию, так что просто «транспонировать» Православие в американские

культурные категории совершенно невозможно. Превратиться в «четвертое основное вероисповедание» через законодательные процедуры и официальное провозглашение — слишком сомнительное решение этой сложной проблемы, и в тот день, когда Православие ощутит себя в этой культуре совсем «как дома» и расстанется со своей «отчужденностью», оно неизбежно утратит нечто главное, принадлежащее самой сути Православия. Но и в американской культуре есть один основоположный элемент, который дает Православию возможность не просто *существовать* в Америке, но существовать поистине *в* американской культуре и в творческом взаимоотношении с ней. Этот элемент — все та же *свобода*. В глубоком смысле именно свобода — а отнюдь не поверхностные и принудительные «моды» и «конформизмы с общепринятым», которые последовательно осуждаются лучшими представителями Америки всех поколений как измена американскому идеалу, — есть то, что составляет *единственно* подлинный «американский образ жизни». И свобода означает возможность и даже обязанность выбора и критики, несогласия и поиска. «Конформизмы», столь сильные в поверхностном слое американской жизни, могут привести к тому, что *главная американская ценность* — свобода каждого быть самим собой, а значит, и Православия быть *православным* — покажется «неамериканской»; но, тем не менее, свобода эта остается исконно *американской*. Поэтому, если перейти от личностного уровня к корпоративному, в американской культуре нет ничего, что могло бы помешать Церкви быть вполне Церковью, а приходу — настоящим приходом, и только будучи вполне православным американское Православие станет и вполне американским.

И, наконец, Америка, как и всякая нация, мир, культура, общество, — это великий поиск и великое блуждание, великая надежда и великая трагедия, жажда и алкание. И как всякая нация и культура, она отчаянно нуждается в Истине и Искуплении. Это значит, как бы наивно ни звучали мои слова, что она нуждается в Православии. Если Православие вправду таково, как мы веруем и исповедуем, оно необходимо всем людям, сознают они это или нет, иначе наше исповедание и само слово «Православие» не значат ничего. И если слова мои кажутся невероятно наивными, то только из-за нас, православных. Это наша измена Православию, наша *редукция* его к нашим мелким и эгоистичным «национальным самобытностям», «культурным ценностям», «приходским интересам» сделала его неотличимым от других «деноминаций» с их ограниченным кругозором и сомнительной «актуальностью». Это при взгляде на нас, православных, Америка не видит Православия, не распознает Истины и Искупления.

Но каждому, кто хочет видеть, ясно, что сегодня вокруг нас тысячи ушей, готовых слушать, тысячи сердец, готовых раскрыться — не нам, не нашим человеческим словам и человеческим объяснениям, не былым «славам» Византии или России, но тому одному, что есть Православие, что выходит за грани всех культур, всех эпох, всех сообществ и что заставляет петь нас в конце каждой литургии: «Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго, обретохом веру истинную...». И если бы мы могли однажды уразуметь это и изо дня в день впитывать в свое сердце и свою волю, не было бы проблемы Православия, но одна лишь *миссия Православия в Америке*.

МИССИЯ ПРАВОСЛАВИЯ*

Какова роль православных христиан в Америке и какие задачи стоят перед ними? Слишком часто мы беремся решать проблемы, которые мы даже не сформулировали, стремимся достичь цели, которую еще не определили, победить в боях, в которых мы даже не знаем противников.

Пора прояснить вопросы, сформулировать проблемы, стоящие перед всеми нами, обсудить возможные решения и определить приоритеты в нашей жизни, жизни православных христиан в западной и в то же время *нашей* стране. Кто мы? Группа эмигрантов? Духовное и культурное гетто, долженствующее существовать в этой форме наперекор всему? Или нам следует раствориться в том, что называется «американским образом жизни»? Что это такое — «американский образ жизни»?

Я намереваюсь обсудить основной контекст этих проблем. В первой лекции первокурсникам Св.-Владимирской семинарии я всегда использую такой пример. Если у вас большая библиотека и вы переезжаете в новый дом, вы не можете воспользоваться своими книгами, если не построите полки. Пока книги лежат в ящиках, они принадлежат вам, но никакой пользы вам не приносят. И потому моя задача — построить полки, а потом попытаться уяснить, какие первоочередные задачи и проблемы стоят перед нами сегодня.

Невозможно говорить о нашей ситуации в Америке, не «относя» ее к нашей естественной и существенной точке отсчета — к Православной Церкви. Православная Церковь — греческая, сирийская, сербская, румынская или болгарская — всегда была сердцем и формой православного мира. И только здесь, на Западе, впервые в истории Православия нам приходится думать о Церкви только в терминах религиозной организации, такой, как епархия, приход и т.п. Никто в органически православных странах не представлял себе Церкви, отличной от всецелой жизни. С момента обращения Константина Церковь была органически связана с обществом, культурой, образованием, семьей и т.п. Не было никакого разделения, никакой дихотомии. И здесь мы видим первое радикальное отличие, с которым мы сталкиваемся в Америке: мы принадлежим к *Православной Церкви*, но не принадлежим к *православной культуре*. Это — первое и наиважнейшее отличие, и если мы не поймем, что перед нами — не просто академическое утвержде-

* Лекция, прочитанная в 1968 г. на Национальной конференции православных студентов. Перевод Е.Ю. Дорман.

ние, но истинный контекст нашей жизни, то и не сумеем уяснить себе ситуацию, в которой живем. Ибо все в Православной Церкви указывает на определенный образ жизни, Церковь связана со всеми сторонами жизни. Но мы лишены такой связи потому, что, выходя в воскресенье утром из церкви, возвращаемся в культуру, не созданную, не сформированную и не вдохновленную Православной Церковью и потому во многом чуждую Православию.

СТОЛКНОВЕНИЕ КУЛЬТУР

Первые православные эмигранты в Америке не задумывались об этом, поскольку продолжали во многом жить внутри органической православной «культуры». Они держались вместе и принадлежали тому, что в американской социологии известно как «субкультура». После литургии русские или греки собирались в приходском доме, причем собирались не только как православные христиане, но именно как русские, или греки, или болгары, или карпатороссы, для того чтобы дышать своей родной культурой.

Вначале это было абсолютно нормально и естественно. Даже сегодня в некоторых местах можно жить так, как будто живешь и не в Америке, — не зная толком английского языка, не имея отношения к американской культуре. Но, нравится нам это или нет, эта «иммигрантская» глава нашей истории походит к концу, и пора подумать о новых поколениях.

У сегодняшних молодых православных нет этого иммигрантского сознания. Православие для них — не воспоминание о детстве в другой стране. Они не будут сохранять Православие просто потому, что это — «вера их отцов». Ведь что получится, если мы применим этот критерий к другим? Тогда потомку протестантов придется остаться протестантом, еврею — иудеем, а сыну атеиста — атеистом просто потому, что такова была «вера отца». Если именно это является критерием, то религия становится не более чем сохранением непрерывности культуры.

Но мы заявляем, что наша Церковь — Православная, или еще проще — истинная и единственная *Церковь*, а это — страшная ответственность. Ведь это подразумевает, что Православие — это вера для всех людей, всех стран, всех культур. Но если мы не будем сохранять эту уверенность в своем сердце и уме, наши притязания на то, что мы составляем поистине истинную, или Православную, Церковь обратятся лицемерием, и честнее будет называть себя обществом сохранения культурных ценностей определенного географического региона.

Наша вера не может быть сведена лишь к религиозной практике и традициям. Она заявляет свои права на всю жизнь человека. Но культура, в которой мы живем, «американский образ жизни», уже существовала до того, как мы сюда приехали. И вот мы оказываемся в ситуации, когда мы принадлежим к «Восточной» Церкви, требующей от нас всей нашей жизни, но живем изо дня в день в западном обществе и ведем западный образ жизни.

Таким образом, первую проблему можно сформулировать очень просто, хотя решить ее очень трудно: как нам соединять эти две жизни? Как мы можем следо-

вать православной вере, требующей всю нашу жизнь, в контексте культуры, которая тоже пытается формировать наше существование?

Такова антиномия нашей ситуации, именно здесь корни наших трудностей. И пока мы не поймем это, мы не сможем прийти к правильному решению. А неправильные решения — сегодня весьма популярные — следуют двум основным линиям.

Одну линию я назову «невротическим» Православием. Оно присуще тем, кто, независимо от того, родились ли они в Православии или обратились в него, решил, что они не могут быть православными, если просто не отринут американскую культуру. Такие люди считают своим духовным домом какие-нибудь романтические и идеализированные Византию или Русь, постоянно ругают Америку и упадочное западное общество. Для них слова «западный» и «американский» — синонимы слов «порочный» и «сатанинский». Такая крайняя позиция дает им иллюзию безопасности, но в конечном счете она самоубийственна. Это безусловно не позиция апостола Иоанна, который среди жестоких преследований просто сказал: *...и сия есть победа, победившая мир, вера наша* (1 Ин. 5:4). И еще он говорит: *В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение* (1 Ин. 4:18). Но у некоторых, однако, Православие превращается в апокалиптический страх, который всегда вел к сектантству, ненависти и духовной смерти.

Второе опасное направление — это почти патологический «американизм». Есть люди, которые, услышав в церкви хоть одно русское или греческое слово, видят в этом чуть ли не измену Христу. Это — тоже невроз, противоположный, невроз тех, кто хочет, чтобы Православие стало американским незамедлительно.

Первый невроз превращает Православие в фанатичную и негативистскую секту, второй «фальсифицирует» Америку, ибо Америка вовсе не та страна, которая требует капитуляции, конформизма и принятия основного направления американского мышления, «американского образа жизни». Это поистину великая и уникальная страна именно потому, что ее культура открыта переменам.

НЕИЗМЕННАЯ ВЕСТЬ

Кто знает, может, истинная миссия Православия в Америке — изменить американскую культуру, которая никогда по-настоящему не сталкивалась с иной системой ценностей? Православие, несомненно, обладает пониманием человека, жизни, мира, природы и т.д., радикально отличным от того, которое превалирует в американской культуре, но само это отличие — вызов Православию на определенные действия, а не повод к эскапизму, негативизму и страху. Избежать указанных крайностей, быть истинно православными и в то же время американцами — вот в чем видится нам единственно истинная верность православному Преданию. С чего и как следует нам начать этот путь?

Я уже говорил, что у меня нет готовых ответов, но у меня есть несколько мыслей, которыми я хотел бы с вами поделиться, мыслей о тех предпосылках, тех условиях, которые могут помочь нам на этом трудном пути. Одна из огромных опасностей современной, и в особенности американской, культуры — редукция

человека к истории и переменам. Это первое, что мы, православные, должны решительно осудить и чему должны сопротивляться. Мы должны открыто исповедать, что существуют вещи неизменяемые, что человеческая природа в действительности не меняется, что такие реальности, как грех, добродетельность, святость не зависят от культурных перемен.

Сколько раз я слышал, например, что в «наш век» понятие греха должно измениться, чтобы быть понятным современному человеку! Сколько раз все мы слышали, что в «наш век» нельзя говорить о диаволе! Однако я абсолютно уверен, что грех означает для меня то же самое, что означал для апостола Павла, и что если диавол не существует, то христианство — уже не та религия, которой оно было в течение почти двух тысяч лет. Недостаточно говорить, как делают некоторые западные богословы, о «демоническом». Недостаточно отождествлять грех с отчуждением. И именно в этих вопросах на Православии лежит великая обязанность, ибо оно по существу вера в неизменяемые, постоянные реальности, оно — обличение всех редукций как не только противных вероучению, но и экзистенциально разрушительных.

Так, первым условием должна стать просто вера. Еще до того, как я могу отнести себя к тому или иному поколению, назвать себя иммигрантом или «аборигеном», а наш век — технологическим или постиндустриальным и т.д., я сталкиваюсь с основной, все определяющей реальностью — человеком, стоящим перед Богом и понимающим, что жизнь — это общение с Ним, знание Его, вера в Него, что мы в прямом смысле созданы для Бога.

Без этого опыта и утверждения ничто не имеет смысла. Моя истинная жизнь — во Христе и на Небесах. Я был создан для вечности. Эти простые утверждения отвергают как наивные и не имеющие отношения к сегодняшней жизни, и, несмотря на всю свою христианскую терминологию, западное христианство все больше превращается в антропоцентрический гуманизм. В этом пункте невозможны для нас никакие компромиссы, и все зависит от того, сохранит ли Православие верность своей «Богоцентричности», своей направленности к Трансцендентному, Вечному, Божественному.

Мы не отрицаем, что людям нужны справедливость и хлеб. Но в первую очередь им нужен Бог. И поэтому мы можем делать то, к чему призваны, невзирая ни на какие искушения. По видимости, «милосердный» характер этих искушений упускает из виду неизменную истину, что наше призвание — не только провозглашать или защищать, но прежде всего *жить* эту неизменную, вечную иерархию ценностей, в которой Бог, и только Бог, — начало, содержание и конец всего. И это — истинное содержание православной веры, православного богослужения, православных Таинств. Это то, что празднуем мы пасхальной ночью, то, что открывается за евхаристической трапезой. Это всегда та же молитва, та же радость: «Да придет Царствие Твое...». Это — понимание жизни как приготовления, и не к вечному покою, но к жизни более реальной, чем что-либо иное, жизни, только «символом» и «таинством» которой является наша земная жизнь.

Могу услышать и почувствовать реакцию: «Ох, опять рай и ад! И это христианство? Разве можно проповедовать это в двадцатом веке?» И я отвечу: «Да, это христианство. Да, это можно проповедовать в двадцатом веке». Именно потому,

что столь многие сегодня забыли об этом, потому, что это стало неважным и для самих христиан, — так много людей уже находятся в аду. И Православие потеряет свою соль, если каждый из нас не будет прежде всего стремиться к личной вере, к этой жажде спасения, искупления и обожения. Христианство начинается только тогда, когда мы серьезно относимся к словам Христа: *Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам* (Мф. 6:33).

ВИДЕНИЕ БУДУЩЕГО

А теперь позвольте мне поделиться с вами моей второй предварительной мыслью. Точно так же, как каждый из нас должен открыть для себя «неизменное» и вступить во всегда ту же самую, никогда не прекращающуюся духовную борьбу, мы должны понять, что принадлежим к определенному поколению православных христиан, живущих в XX веке в Америке, в секулярной и плюралистической культуре, в условиях глубокого духовного кризиса.

Что мы можем сделать сообща? Каковы православные императивы для нашей общей задачи? Думаю, здесь приоритеты довольно ясны, особенно когда мы говорим со студентами и для студентов, ибо «студент» — чистейший представитель того, что я называю вторым Православием в Америке. Приверженцы первого — независимо от того, прибыли ли они из Старого Света или родились здесь, — по своей ментальности все еще иммигранты. Они живут в условиях американской культуры, но не стали еще ее органической частью.

Студент по определению тот, кто может и должен рефлексировать. Пока американское Православие не рефлексировало на тему самого себя и своего положения здесь. Православный студент — первый православный, призванный задуматься о своей жизни как жизни православного христианина в Америке. От этого зависит будущее нашей Церкви на этой земле, ибо такая рефлексия очевидно будет направлена на вопросы, описанные мною выше. И это чрезвычайно важная задача. Вы скажете либо «да», либо «нет» от имени всей Православной Церкви на этом континенте.

Сказать «да», однако, значит вновь ощутить Церковь как миссию, а миссия в условиях существующей сегодня ситуации означает нечто большее, нежели просто обращение отдельных людей в Православие. Это означает в первую очередь оценку американской культуры в православной перспективе, и такая оценка — истинная миссия православной «интеллигенции», ибо никто другой этого сделать не сможет.

ОСНОВЫ ВСТРЕЧИ

Здесь я опять хочу подчеркнуть существенное качество американской культуры — ее открытость к критике и переменам, к вызовам и оценкам со стороны. На протяжении всей американской истории американцы задавались вопросами: «Что это значит — быть американцем?», «Для чего существует Америка?» И они до сих

пор задают эти вопросы. И здесь — наш шанс и наш долг. Для оценки американской культуры в православной перспективе необходимо, во-первых, знание Православия и, во-вторых, знание истинной американской культуры и традиций.

Нельзя правильно оценить то, чего не знаешь, не любишь и не понимаешь. Таким образом, наша миссия — прежде всего образование. Мы — все мы — должны стать богословами, не в техническом смысле слова, конечно, но в смысле насущного интереса, заботы, внимания к нашей вере, а главное — в перспективе связи веры и жизни, веры и культуры, веры и «американского образа жизни».

Я приведу один пример. Мы все знаем, что один из глубочайших кризисов нашей культуры, да и всего современного мира — это кризис семьи и вообще отношений между мужчиной и женщиной. И я спрашиваю: как этот кризис можно понять в перспективе нашей веры в Ту, Которая «честнейшая херувим и славнейшая без сравнения серафим», Богородицу, Матерь Божию, Деву, и соотнести его с этой верой?

Куда именно нас все это приведет — я не знаю. Как сказано в молитве кардинала Ньюмана[1]: «Я не вижу дальних картин, мне достаточно одного шага». Но я знаю, что между двумя крайностями — капитуляцией перед Америкой и отказом от Америки — нам необходимо найти узкий и трудный путь, соответствующий истинному православному Преданию. Ни одно решение не будет окончательным, ибо в мире сем окончательных решений не существует.

Мы всегда будем жить в напряжении и в конфликте, в ритме побед и поражений. Но если пуритане смогли оказать такое огромное влияние на американскую культуру, если Зигмунд Фрейд смог изменить ее так радикально, что отправил два поколения американцев на кушетки психоаналитиков, если марксизм, вопреки своим феноменальным провалам, до сих пор вдохновляет предположительно умных американских интеллектуалов, то почему вера и учение, которые мы считаем истинной верой и истинным учением, не могут сделать чего-либо подобного? «О вы, маловерные...».

Маркс и Фрейд никогда не сомневались — и одержали свои ужасные победы. Современный христианин, однако, страдает врожденным комплексом неполноценности. Одна историческая неудача — и он впадает либо в апокалиптический страх и панику, либо бросается в богословие «смерти Бога». Может быть, пришло время вновь обрести свою веру и с любовью и смирением применить ее к стране, которая стала нашей. И кто способен на это, если не те, кто органически участвует в американской культуре?

Таким образом, необходимы две вещи. Во-первых, укрепление нашей личной веры и верности. Каждый православный христианин, будь то священник или мирянин, мужчина или женщина, должен прежде всего не говорить о Православии, а *жить* им в полной мере; это и молитва, и предстояние Богу, и трудная радость переживания «Неба на земле». Это — главное, и этого нельзя достичь без

---

[1] Кардинал Джон Генри Ньюман (1801–1890) — английский религиозный деятель, один из выдающихся религиозных мыслителей и литераторов XIX века. 22 января 1991 г. папа Иоанн Павел II назвал его «Преподобным». — *Прим. перев.*

усилия, без поста, аскетизма, жертвы, то есть без того, что в Евангелии называется «узким путем».

И во-вторых (я позволю себе использовать чрезвычайно избитое слово), нужен глубокий и реальный *диалог* с Америкой — не приспособление, не компромисс, а именно диалог, который может вестись иногда и очень жестко. Этот диалог может по крайней мере привести к двоякому результату. Во-первых, он поможет нам увидеть, что в нашей вере — реально и подлинно, а что — не более чем декор. Мы даже можем в процессе этого диалога потерять много таких украшений, которые ошибочно принимали за само Православие. Но то, что останется, и есть именно та вера, которая побеждает мир.

В процессе этого диалога мы также откроем для себя истинную Америку, не ту, которую одни православные проклинают, а другие обоготворяют, но Америку той великой жажды Бога и Его справедливости, которая всегда лежала в основе подлинной американской культуры. Чем дольше я живу здесь, тем сильнее я верю в то, что встреча Православия с Америкой провиденциальна. И именно из-за ее «провиденциальности» эта встреча с обеих сторон подвергается нападкам, непониманию, отвержению... Может быть, именно мы здесь, сегодня призваны понять ее истинное значение и действовать соответственно.

МИССИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Мы знаем, что православная молодежь Америки должна иметь миссию. И первое условие миссии — духовное основание. Мы не можем никуда двигаться без веры и взятого на себя личного обязательства вести истинно христианскую жизнь. Далее, мы должны думать о своей миссии в контексте конкретной ситуации, с которой мы сталкиваемся в Америке, в этом совершенно секулярном обществе.

Но что такое миссия? Миссия — одно из тех слов, которые часто употребляют и используют неверно в сегодняшней Америке. Поэтому нам необходимо, в первую очередь, уяснить себе его значение. С одной стороны, все понимают, я надеюсь, что в определенном смысле каждый христианин призван быть миссионером. Каждый христианин — посланник. Мы говорим: «Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь», и слово «апостольская» означает здесь не просто непрерывность священнослужения, как думают очень многие, но и апостольство, то есть миссионерскую природу Церкви и каждого ее члена.

Это «миссионерство» имеет три смысла. Во-первых, я послан к себе самому, что значит: новый Адам во мне всегда готов бороться с ветхим Адамом, то есть с самим собой, все еще держащимся за мир сей и подчиняющимся ему. Во-вторых, я послан к другим. И это опять же относится ко всем, а не только к епископам, священникам и профессиональным миссионерам. В-третьих, наконец, я послан как миссионер миру. Наше видение и вера охватывают всегда спасение всего, за что умер на кресте Христос, а Он умер «за жизнь мира». Таким образом, нельзя спастись без того, чтобы посвятить себя этой миссии. Каждый из нас — миссионер.

Но, с другой стороны, по мере того как мы начинаем искать конкретные способы применения этих общих определений, идея миссия расплывается. И вечная проблема для каждого христианина и для каждого христианского поколения — найти собственную «модальность» миссии, распознать путь, который предназначил им Бог для осуществления их миссионерского призвания. Каждый человек уникален, и так же уникален путь к исполнению им своего призвания. Уникальна и каждая историческая ситуация, и так же уникальна в некотором роде и христианская миссия каждого поколения. Вот почему среди православных сегодня так много несогласий и противоречий. Каждый признает, что необходимо что-то делать, но нет пока согласия в том, что именно и как. И эти несогласия имеют прямое отношение к самой сути православной миссии в современном мире.

ПРОШЛОЕ И НАШЕ ПРЕДАНИЕ

В сложившейся ситуации нам следует прежде всего обратиться к прошлому — к нашему Преданию, но не «археологически», не с невозможным, нереалистичным и бесполезным желанием просто «воссоздать» прошлое, а со стремлением уяснить замысел Церкви. Вся церковная история — в таком смысле история миссии, то есть отношения Церкви к миру и действия ее в нем. И, всматриваясь в прошлое, мы разглядим ритм, который, полагаю, можно определить как ритм кризисов и консолидаций.

Посмотрим, например, на книгу Деяний апостольских, самое раннее описание церковной жизни. Она начинается с почти идиллической картины первой общины в Иерусалиме. Церковь растет, люди к ней тянутся, она живет в мире. Трудности — такие, как случай с супругами, пытавшимися солгать и обмануть, — быстро разрешаются. А потом наступает кризис, возникший из радикальной перемены во внешнем — культурном и духовном — контексте, в котором живет Церковь.

Неожиданно Церковь сталкивается с новыми проблемами, нарушающими ее первоначальную мирную жизнь. Встают вопросы о миссии к неевреям, об обрезании, проблемы, связанные с еврейским образом жизни, которые ранее даже не обсуждались. Это, другими словами, — кризис роста, всегда болезненный и трудный. Апостол Павел — носитель и символ кризиса — знал, что, не пройдя через него, Церковь останется незначительной иудейской сектой и никогда не бросит вызов всему миру, не станет вселенским «вопросительным знаком» по отношению ко всему в мире сем, тем, чем она действительно стала после этого первого кризиса.

После этого начался период консолидации. С середины второго до конца третьего века мы видим последовательные усилия собрать, укрепить, организовать, определить жизнь Церкви, дать ей ясные и устойчивые принципы — апостольское преемство, апостольское учение, апостольские традиции, канон Священного Писания. Накануне обращения Константина Церковь уже существует как четкая организация, «привыкшая» к своей вселенской миссии, с отлаженным механизмом решения каждодневных проблем.

Но тут происходит новый кризис, на этот раз вызванный обращением императора и — через него — всего греко-римского общества. Империя, бывшая для Церкви символом антихриста, блудницей, новым Вавилоном, стала христианской. Мало того. Она стала христианской вследствие прямого вмешательства Самого Христа, избравшего Константина на роль «второго Павла». И снова вся церковная жизнь радикально меняется. Церковь не только обретает мир и безопасность, но и богатство и привилегии, блеск новых базилик, горы золота и серебра, политическую власть, новый социальный статус.

Епископов, только вчера находившихся в тюрьмах или в укрытиях, приглашают приехать в Никею за счет государства, осыпают почестями и подарками. Все это так ново, так неслыханно! Неудивительно, что это ведет к кризису в самом сознании Церкви.

Лучшее доказательство нового кризиса — великий монашеский исход четвертого века. В то время когда христиане, казалось бы, могли наконец пользоваться и наслаждаться всей возможной властью — лучшие из христиан, в огромных количествах, уходят в пустыни. Но важно отметить, что именно этот исход становится началом новой консолидации, творческого «приспособления» Церкви к новым условиям в мире. Ибо без монашеского исхода и брошенного монахами вызова Церковь подпала бы опасности слишком легко принять свой новый, привилегированный «статус» — статус государственной религии, отождествляющей себя с культурой, потерявшей силу своей эсхатологической молитвы «Да приидет Царствие Твое!»

Именно монахи, сохранившие христианский максимализм и вносившие его в самую «ткань» империи, заложили основы «православного мира» с его внутренним и творческим напряжением между «Небом» и «землей». Именно то, что христианский мир, несмотря на все свои недостатки и пороки, никогда не сводил человека ни к чему — будь то экономика, общество или культура, потому что всегда помнил вечное и божественное предназначение человека, всегда полагал своей главной ценностью Царство Божие, — и делало этот мир христианским. Этот мир знал, что человек — грешное существо, призванное к небесной славе, к чести вышнего звания.

ПОСТХРИСТИАНСТВО

Наша сегодняшняя ситуация — тоже ситуация кризисная, и суть этого кризиса должна дать направление и смысл наших миссионерских действий. Основа кризиса заключается в том, что христианский мир, берущий начало с обращения Константина, и возникшая потом «симфония» между Церковью, с одной стороны, и обществом, государством и культурой, с другой, кончились.

Прошу вас не понять меня неправильно. Не христианству, не Церкви и не вере пришел конец, но миру, который, пусть временами номинально, относил всю свою жизнь ко Христу и имел своим высшим критерием христианскую веру. Все мечты о его восстановлении обречены.

Ибо даже если христиане смогли бы вновь получить власть в государствах и обществах, это не превратило бы автоматически эти общества и государства в «христианские». То, что случилось, произошло на гораздо более глубоком уровне.

Невозможно отрицать факт, что мы больше не живем в христианском мире. Мир, в котором мы живем, обладает собственным стилем и культурой, собственным этосом и, самое важное, собственным мировоззрением. И христиане все еще не определили и не сформулировали последовательно христианское отношение к этому миру и его мировоззрению и разделены в своих реакциях на него. Одни просто принимают это мировоззрение и капитулируют перед секуляризмом. Другие же, чья нервная система не выдержала потрясения от перемен, в этой новой ситуации впадают в панику.

Если реакция первых понемногу подводит к исчезновению самой веры, то реакция последних угрожает нам превращением Православия в секту. Человек, чувствующий себя абсолютно комфортно в секулярном и нехристианском мире, вероятно, перестал быть христианином, по крайней мере в традиционном смысле этого слова. Но тот, кто одержим ненавистью к современному миру и страхом перед ним, также выпал из подлинной православной традиции. Ему нужна безопасность секты, уверенность в том, что в центре мирового падения хотя бы он лично спасен. В обоих подходах очень мало христианства и Православия. Одни забывают, что Царство Божие «не от мира сего», а другие, похоже, не помнят, что *совершенная любовь изгоняет страх* (1 Ин. 4:18).

ДВОЯКАЯ МИССИОНЕРСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Если, как я уже сказал, сама суть настоящего кризиса должна определить нашу миссионерскую перспективу, то, я думаю, эта перспектива содержит две основополагающие реакции, ставит две неотложные задачи.

1. Мы должны сохранить любой ценой то, что многие сегодня презрительно называют христианским «институтом». Сегодня требуется смелость, чтобы защищать этот «институт» перед лицом сильного и антиинституционального настроения, проявляющегося как справа, так и слева. Иронический парадокс нашего времени: ультраконсерваторы объединяются с ультрарадикалами в стремлении подорвать основы этого «христианского института».

Ультраконсерваторы, постоянно измеряя и сравнивая «духовность» или «православие» епископов и юрисдикций, назначают себя судьями, устанавливают критерии и харизматически решают, кого они принимают, а кого отвергают. Иными словами, они берут на себя право принимать решения, которые принадлежат Церкви, и приходят к тому, что заменяют православное учение Церкви новой разновидностью донатизма или монтанизма, ересей, которые выросли из неправильно понятого и не на то направленного максимализма и которые именно из-за такого ложного максимализма было особенно трудно уничтожить.

Ультрарадикалы же просто отвергают сам принцип «института», «организации», которая кажется им скучной и чуждой, и готовы пересмотреть и переоценить все в свете собственных, предположительно «харизматических» интуиций. В обоих случаях мы видим общее, глубоко ложное представление о Церкви, о связи в ней организационного и харизматического начал. И корни этого непонимания — прежде всего в отсутствии основной христианской добродетели: смирения.

Трудно, но необходимо говорить молодежи, которая стремится к максимализму, немедленным действиям и блестящим достижениям: «Ваш первый долг, первое духовное достижение состоит именно в принятии этой организации, и принятии на ее, а не на ваших условиях. Ваш долг состоит в том, чтобы стать — глубоко и смиренно — частью ее».

Ибо что такое «организация»? Это сам факт присутствия и непрерывности Церкви, всегда остающейся одной и той же в мире сем, независимо от всех кризисов и перемен. Это гарантия того, что независимо от появления или непоявления пророков, святых или вождей, способных вдохновлять и вести нас, всегда есть и будет священник, стоящий у моей постели в смертный час и произносящий слова надежды, радости и победы, которые не он выдумал и которые он, может быть, даже сам не чувствует, но которые через него сохраняет Церковь. Это гарантия того, что каждое воскресенье некто — хороший, плохой или посредственный — будет обладать властью и долгом приносить Богу «Его от Его от всех и за вся» и так делать возможными все «харизмы» и все вдохновения.

2. Должен сохраняться «остаток»[2] верных, способных действовать в том мире, в котором мы живем сегодня. И это вторая задача. Она может решаться за пределами неизменных границ «организации» и определяется конкретной ситуацией, в которой оказывается Церковь в любой определенный период своей истории. Если истинная функция организации состоит в том, чтобы поддерживать и всегда и везде являть и подавать неизменную сущность христианской веры и христианской жизни, то второе направление миссии имеет дело с конкретной ситуацией, с миром, какой он есть на данный момент. Повторяю: эта миссия — всегда задача «остатка».

Для меня ответ состоит в одном слове: *движение*. Сегодня, как было и иногда в прошлом, Церковь нуждается в динамической деятельности молодежи, в некоего рода «ордене», чтобы выполнить то, что организация в одиночку не может и не должна совершать. Если ядром такого движения станет в основном студенчество, то так произойдет именно потому, что студент по определению тот, чья жизнь все еще открыта и готова к действию.

Но ударение делается, конечно, не на «студенте», а на «движении». Студент, как и всякий член такого движения, — субъект и агент, а не объект. Иными словами, движение должно быть направлено на задачи, необходимые Церкви, а не на какие-либо конкретные «нужды студентов».

---

[2] См.: Рим. 11:4–5. — *Прим. перев.*

ОБЕТЫ НА СЕГОДНЯ

Я представляю себе некий образ такого движения и тех, кто будет в нем участвовать. Мне представляется своего рода новая форма монашества, монашества без целибата и без ухода в пустыню, но основанного на конкретных обетах. Я могу предложить три обета:

1. МОЛИТВА. Первый обет — придерживаться в жизни определенной духовной дисциплины, а именно — правила молитвы: попытки поддерживать уровень личной связи с Богом, то, что Отцы называют «памятованием» о Нем. Сегодня модно обсуждать духовность и читать о ней книги. Но сколь бы много мы ни знали о ней теоретически, она должна начинаться с простого и скромного решения, усилия и — что труднее всего — регулярности. Ничего нет опаснее псевдодуховности, безошибочные признаки которой — самодовольство, гордыня, склонность к суждениям о духовности других и эмоциональность.

Сегодня миру нужно поколение мужчин и женщин, которые не только говорят о христианстве, но «живут» им. Раннее монашество было прежде всего правилом молитвы. И нам необходимо именно это правило, такое правило, которому могут следовать все, а не только некоторые. Ибо воистину то, что мы говорим, сегодня значит все меньше и меньше. На людей производит впечатление то, какие мы, а это значит — вся сила нашей личности, нашего личного опыта, преданности, самоотверженности.

2. ПОСЛУШАНИЕ. Второй обет — обет послушания, и этого всего более не хватает сегодняшним христианам. Возможно, сами того не замечая, мы живем в климате радикального индивидуализма. Каждый создает для себя собственную версию «Православия», собственный идеал Церкви, собственный стиль жизни. И все же духовная литература утверждает послушание как условие всего духовного прогресса.

Однако здесь под послушанием я имею в виду нечто очень практическое. Это — послушание самому движению. Движение должно знать, на кого оно может рассчитывать. Это послушание в малом, скромные труды, неромантическая рутина повседневной работы. Такое послушание противоположно не непослушанию, а истерическому индивидуализму. «Я» считаю, «я» не считаю... Хватит «считать» и давайте делать! Ничего нельзя достичь без определенной степени организации, стратегии и послушания.

3. ПРИНЯТИЕ. Третий обет можно описать словами одного духовного писателя как «рыть собственную яму». Столь многие сегодня хотят делать что угодно, только не то, чего ждет от них Бог, ибо одна из самых больших духовных трудностей — принять или, может быть, даже понять намерения Бога в отношении себя. Очень показательно, что в аскетической литературе так часто звучат предупреждения против перемены места, против ухода из одних монастырей в поисках других, «лучших», против духа беспокойства, постоянных поисков лучших внешних условий. Опять скажу: сегодня нам необходимо «отнести» к Церкви наши жизни, наши профессии, то уникальное сочетание факторов, которое Бог дает нам для испытания, которое только мы сами можем выдержать или провалить.

НАШИ ЗАДАЧИ

Нас могут спросить: «Каковы будут цели такого движения? Какова будет его миссия?»

Первая задача — помочь людям, и в первую очередь самим членами движения, понять и «жить» их православную веру. Мы все знаем, что сегодня существует реальный разрыв между православным идеалом Церкви — «соборностью», литургической жизнью — и реальностью. Должно быть место, ситуация, где этот идеал можно «вкусить», испытать, прожить, пусть даже частично и несовершенно. И здесь опыт других православных движений очень убедителен. Именно потому, что их члены познавали — на своих конференциях, сборах, кружках — радость и значение христианской жизни, они могли свидетельствовать об этой радости и призывать возвращаться в Церковь.

Вторую задачу нашей миссии можно назвать интеллектуальной. Мы живем в такое время и в такой ситуации, когда все, а не только профессиональные богословы, призваны знать и быть готовыми исповедать. Наше время — время великой идеологической борьбы. И наша Церковь потерпит поражение, если христиане не будут интересоваться содержанием своей веры и ее значением для всей жизни.

И, наконец, движение должно заботиться о тех нуждах Церкви, о которых епархия или приход по тем или иным причинам не заботится. Оно должно находить общий язык с молодежью, определять место и функцию Церкви в нашем мире, отвечать — творчески — на вызов современной культуры. И все это — наши задачи, потому что, будучи не от мира сего, мы находимся в мире сем, оставленные здесь для того, чтобы свидетельствовать и являть.

Конечно, для всего этого понадобится много времени. Но мы должны думать в понятиях «остатка», движения, служения. И если мы хотим быть полезными Церкви, мы должны начать с самих себя. Когда Бог дает что-либо, талант, Он хочет, чтобы мы его куда-нибудь вложили. Он ждет от нас *служения*.

И только так можно следовать за Христом.

НЕСКОЛЬКО МЫСЛЕЙ ПО ПОВОДУ «СКОРБНОГО ПОСЛАНИЯ» МИТРОПОЛИТА ФИЛАРЕТА

1

«Скорбное послание», обращенное «смиренным Филаретом, Митрополитом Русской Зарубежной Церкви» — «Их Святейшествам и их Блаженствам, Предстоятелям Святых Православных Церквей, Преосвященным Митрополитам, Архиепископам и Епископам», является последним и, по всей вероятности, самым важным документом в длинной серии исходящих от Зарубежной Церкви заявлений, которыми в последние годы эта Церковь стремится внушить православным людям, что Православная Церковь попала в плен ереси экуменизма и эта ересь распространяется, в первую очередь, Константинопольским патриархом Афинагором и его Экзархом в Америке архиепископом Иаковом.

Более конкретно «Скорбное послание» утверждает, что, подписав постановление прошлогодней Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Упсале или хотя бы не опротестовав их, православные участники этой Ассамблеи изменили изначальным и более приемлемым принципам православного участия в экуменическом движении.

Все это очевидно очень серьезные обвинения. Они касаются всей Православной Церкви, поскольку все автокефальные Церкви были представлены в Упсале, часто представителями епископата, один из коих — патриарх Сербский Герман — избран был даже председателем Всемирного Совета. Эти обвинения к тому же вызывают брожение среди православных и грозят самому единству Церкви. К ним нужно, следовательно, отнестись очень серьезно и обсудить на самом высоком уровне. Но до этого нельзя не поднять некоторых предварительных вопросов, которые, как я надеюсь показать, имеют первостепенное значение для решения любых проблем, могущих возникнуть в Православной Церкви. Задача настоящей заметки — сформулировать хоть некоторые из этих вопросов.

2

С чисто формальной точки зрения «Скорбное послание» является призывом одного епископа к своим собратьям отнестись более серьезно к вопросу, на который, по его мнению, они не обратили достаточного внимания. Не подлежит сомнению, что правом и даже обязанностью каждого епископа является сноситься со своими собратьями по вопросам, относящимся к самой сущности православной веры, а кто же будет отрицать, что «экуменизм» вообще и в особенности опасные тенденции, проявившиеся в Упсале, относятся к этой категории вопросов? Мы можем заверить митрополита Филарета, что далеко не он один был глубоко потрясен отче-

том Упсальской Ассамблеи. С другой стороны, многие поступки и заявления как патриарха Афинагора, так и архиепископа Иакова, поскольку они вызвали серьезные сомнения, недоумения и возмущение среди православных, так же очевидно заслуживают оценки вселенским епископатом. Ни патриарх, ни архиепископы, ни епископы не обладают непогрешимостью — все они подсудны Церкви и в первую очередь епископату. И можно действительно сожалеть, что инициативы, подобные той, которую взял на себя митрополит Филарет и которые в ранней Церкви широко практиковались, вышли из употребления, что привело к ослаблению единства и общей ответственности православного епископата. Таким образом, формально «Скорбное послание», независимо от согласия или несогласия с его содержанием в целом или в частностях, могло бы быть благим почином, согласным с духом всего православного Предания, — поставить вопрос об «экуменизме» перед православным церковным сознанием, чего он, вне сомнения, заслуживает.

Роковой изъян «Послания» — в открытом противоречии между всецело каноническим и традиционным подходом к вопросу, который мы находим в нем, и действиями Зарубежной Церкви, предстоятелем которой митрополит Филарет является. «Послание» в своих упоминаниях патриарха Афинагора и архиепископа Иакова величает их, например, «Его Святейшеством» и «Его Высокопреосвященством». И хотя «Послание» выдвигает против них предельно серьезные обвинения, нигде и ни разу не сказано, что оба иерарха *уже осуждены* Зарубежной Церковью, то есть что вопрос, поднятый в «Послании», на деле автором его уже разрешен. Напротив — весь текст «Послания» призывает братьев-епископов обратить на этот вопрос внимание, ибо им, епископам, принадлежит право судить о словах и поступках других епископов. Что это именно так, свидетельствует столь же открытое непризнание «Посланием» патриарха Алексия как главы Русской Церкви. Ни он, ни покойный патриарх Сергий не величаются в «Послании» — «Их Святейшествами». Тут, следовательно, ясно, что для Зарубежной Церкви вопрос *решен*, тогда как весь смысл «Послания» в том и заключается, чтобы в отношении патриарха Афинагора и архиепископа Иакова его *поднять*. Осведомив предстоятелей и весь вселенский епископат о своих обвинениях, митрополит Филарет, очевидно, признает, что окончательное суждение принадлежит тем, к кому он обращается. Таково, повторяем, впечатление от *текста* «Послания».

Поэтому тем более удивительно, что нигде в тексте не упоминается длинный ряд *действий* и *заявлений* Русской Зарубежной Церкви, которые с предельной ясностью показывают, что эта Церковь и фактически, и «де-юре» предвосхитила суд всей Церкви и уже не признает юрисдикционных и канонических прав ни патриарха Афинагора, ни архиепископа Иакова, ни, в сущности, какой-либо иной автокефальной Церкви. Действия эти хорошо известны: Зарубежная Церковь односторонне, без канонического отпуска, принимала и принимает клириков, приходы и монастыри из Константинопольской юрисдикции, открыто признает и поддерживает старостильников на канонической территории Элладской Церкви и т.д. — и делает все это на основании своего утверждения, что «еретичность» патриарха, или архиепископа, или Элладской Церкви в сущности уничтожает их юрисдикционные права. Доказательства всему этому привести нетрудно,

ибо Зарубежная Церковь не скрывает этих действий и открыто провозглашает свое право принимать в свое лоно всех тех, кто, независимо от принадлежности к той или иной Церкви, ищет «чистого и неповрежденного» Православия. И если можно спорить о том, насколько те или иные обвинения, выдвигаемые «Посланием», справедливы, то никакому спору не подлежит, что *действия* и *позиция* Зарубежной Церкви в отношении других Церквей лишает «Скорбное послание» всякого канонического значения.

Действительно, призыв одного епископа к «братьям-епископам», если он имеет какой-нибудь смысл, предполагает, что данный епископ признает их «братьями» — то есть правомочными епископами, обладающими полнотой своих юрисдикционных прав, признает канонический строй Православной Церкви и ищет разрешения, пускай спешных и серьезных, вопросов в согласии с существующими каноническими нормами. Но именно все это Зарубежная Церковь отвергает и отбрасывает и словом, и делом. Предрешая вопрос, с которым она одновременно обращается к «братьям», открыто преступая юрисдикционные рубежи, считая себя вправе совершать церковные акты на территории других Церквей, она на деле производит *раскол* и ставит себя вне общения с вселенскою Церковью.

Но тогда какое значение может иметь «Скорбное послание»? Вопрос этот — не мелочная придирка, он бесконечно важен для всей Православной Церкви, для ее единства и внутреннего мира. В Церкви часто нарастали и выявлялись внутренние разногласия между поместными Церквами, епископами, богословами и т. д. Сравнительно недавно, например, сам основатель Зарубежной Церкви, Блаженнейший митрополит Антоний Киевский и Галицкий, был обвинен некоторыми из своих собратьев в распространении ошибочного и неправильного учения об Искуплении. Знаменитое столкновение в восемнадцатом столетии между Феофаном Прокоповичем и Стефаном Яворским прот. Флоровский охарактеризовал как столкновение на русской почве между протестантским и латинским богословием. Нарушали ли эти обвинения и споры единство Церкви? Ибо одно дело — обличать и обвинять, право на это принадлежит каждому члену Церкви, но совсем другое дело — судить и решать. Право на это строго оговорено канонами, в особенности же в отношении суда над епископами. Может быть такое положение, когда одна Церковь, ввиду серьезности обвинений, которые она выдвигает против другой, прерывает с ней общение, но никакими канонами, никаким Преданием не дано право одной Церкви, не дожидаясь суда всей Церкви, провозгласить себя «единой истинной Церковью» и на основании этого считать свою юрисдикцию вселенской и отрицающей права других Православных Церквей. Так, Антиохийский собор 341 г., хотя он и был направлен против св. Афанасия Великого и поддерживавшей его Римской Церкви, признается Церковью святым и поместным, а каноны его входят в каноническое Предание, ибо они предохраняют одну Церковь от неканонического вмешательства в ее дела другой Церкви. И там, где эти нормы оказываются нарушенными, воцаряются канонический хаос и произвол.

Можно спросить поэтому: к каким «братьям» и к каким «предстоятелям» обращается «Скорбное послание»? Если исключить епископов Церквей за железным занавесом, не признаваемых Зарубежной Церковью в силу их порабощения безбожной

властью, а также патриарха Константинопольского, уже осужденного и непризнаваемого, кто же остается? Сербский патриарх, принявший избрание в председатели Всемирного Совета Церквей и, следовательно, повинный в той же ереси? Епископы Греции, где Зарубежный Синод открыто поддерживает параллельную иерархию старостильников и, по слухам, посвящает епископов? Церковь Финскую, которая не только перешла на новый стиль, но празднует и Пасху по западному календарю? Патриархаты Иерусалимский, Антиохийский и Александрийский, находящиеся в общении и с Москвой, и с Константинополем? Зарубежная Церковь может быть права или не права в своих обвинениях: решение тут может принадлежать только всей Церкви, но с точки зрения чисто канонической она сознательно и добровольно избрала отделить себя (а отделение по-гречески и называется «схизма») от единства православного епископата, и ее призыв к нему как к «братьям» является по меньшей мере непоследовательным, ибо нельзя одновременно принадлежать к целому и противопоставлять себя ему. Нельзя одновременно судить всю Церковь и обращаться за ее судом. Нельзя одновременно защищать каноны, но отказывать в каноническом разбирательстве путем одностороннего осуждения того, кого обвиняешь.

Все это, в конце концов, и составляет сущность *схизмы*. Схизма всегда рождается из несогласия какой-то части данной Церкви с целым по вопросам веры или церковного строя. В этой первой стадии несогласные могут быть правы или не правы в своих утверждениях и обвинениях: вопрос об их правоте или неправоте решается всей Церковью. Непоправимым шагом, превращающим несогласие в раскол или схизму, является отвержение данной группой суда и решения Церкви путем либо одностороннего предрешения, либо же неприятия такого решения. Донатисты в Африке после своего отделения от кафолической Церкви апеллировали к братьям-епископам Италии и Галлии, но когда решение этих последних оказалось направленным против них, они объявили всю Церковь «павшей», а одних себя — безгрешными. В этот момент схизма неизбежно превращается и в ересь, ибо в ней отрицается действие Святого Духа в Церкви. Логика схизмы всегда одна и та же, ибо укоренена, прежде всего, в горделивом самопревозношении. И эту логику, увы, можно проследить в постепенной эволюции Зарубежной Церкви.

3

Зарубежная Церковь, как и многие другие русские церковные образования, уходит своими корнями в революционную трагедию 1917 года. Она создалась в эпоху массового исхода русской эмиграции с порабощенной большевиками родины и крушения церковной организации внутри России. Правда, уже тогда каноничность этого образования была под вопросом, поскольку состояло оно почти исключительно из епископов, оставивших свои епархии (хотя и сохранивших свои епархиальные титулы) и, по букве канонов, лишившихся своих юрисдикционных прав. Ибо «юрисдикцию» епископ имеет только в своей епархии. Некоторые Православные Церкви — Константинополь, Эллада — сразу же отказали этой «внетерриториальной» Церкви в каких бы то ни было юрисдикционных правах на своей территории, другие — Сербская, Болгарская, Иерусалимская и дру-

гие, — снисходя к нуждам десятков тысяч русских беженцев, позволили ей «де-факто» окормлять их, то есть быть Церковью для русских только и без нарушения церковных прав тех Церквей, на территории которых она осуществляла свою миссию. И долгое время Русская Зарубежная Церковь, хотя и не признанная другими русскими «зарубежными» церковными образованиями, сама ограничивала свою юрисдикцию исключительно русской эмиграцией. В то же время она неизменно утверждала, что ее непризнание Москвы или других русских групп есть внутрирусское дело, не подлежащее вмешательству других Церквей и имеющее быть рассмотренным только свободной Русской Церковью. Иными словами, она не брала на себя суда над другими Церквами, а эти другие Церкви не судили ее, не желая вмешиваться в русскую трагедию.

Первым изменением этого положения было осуждение Зарубежной Церковью «сергиевской» Церкви в России после так называемой «легализации» 1927 года. С этого момента к общей для всех зарубежных церковных образований установке, что Патриархия, ввиду ее положения, не может управлять русскими Церквами вне России, Зарубежный Синод прибавил уже официальное осуждение Патриархии как Церкви неканонической. Поскольку же все Православные Церкви рано или поздно признали Патриархию как каноническую Русскую Церковь, Зарубежная Церковь формально оказалась в положении раскола. За этим неизбежно последовал суд уже и над другими Церквами: Зарубежная Церковь открыто провозглашает себя единственной Церковью, сохранившей — в эпоху «апостазии» — неповрежденное Православие. «Апостазия» же проявляется во всем — если это не признание Москвы, то тогда это экуменизм, если не экуменизм — это новый стиль, если не новый стиль — «теплохладность», или «гуманизм», или неперекрещивание инославных. Зарубежная Церковь словно ищет всего того, что могло бы еще больше противопоставить ее другим, еще больше подчеркнуть ее единственность. В ее печати и заявлениях, как правило, никогда не отмечается ничего положительного в других Церквах, только «отпадения» и «измены»[1]. Вечная, веками доказанная психология схизмы, неизбежно перерождающаяся в психологию секты...

Между тем, хотим мы этого или не хотим, в Православной Церкви существует множество *открытых* вопросов, по которым согласие всей Церкви еще не достигнуто. Отдельные богословы, отдельные епископы, даже отдельные поместные Церкви вправе принимать и защищать тот или иной ответ на них, но они не могут выдавать свой ответ за решение всей Церкви. Так, возглавители Зарубежной Церкви прекрасно знают, что в Русской Церкви, Предание которой они якобы охра-

[1] Так, например, протопресвитер Г. Граббе недавно на страницах «Православной Руси» опять обвинил Американскую Митрополию в том, что она «отравлена экуменизмом». Между тем ему известно, вероятно, послание митрополита Иринея против недопустимых выражений и проявления «экуменизма», его осуждение всяческого богословского релятивизма и т. д., а также его резкие выступления в Национальном Совете Церквей США. Но об этом ни слова. В том же номере «Православной Руси» архимандрит Константин громит Митрополию на основании... органа Греческой Архиепископии, к которому Митрополия не имеет никакого отношения. И делается это в ответственной передовице. В это же время Зарубежная Церковь, в отличие от Митрополии, уже много лет получает в Европе щедрую материальную поддержку от самого центра «апостазии» — от Всемирного Совета Церквей!

няют от «модернистов», инославных на протяжении по крайней мере последних двухсот лет *не* перекрещивали, если Крещение их было совершено во имя Пресвятой Троицы, и что «чины присоединения к Православию» были одобрены церковной властью. Вполне допустима мысль, что практика эта подлежит пересмотру и что вопрос, таким образом, может считаться открытым для решения уже общецерковного. Но Зарубежная Церковь, отменив практику Русской Церкви, тут же всех инакомыслящих провозглашает еретиками и «экуменистами». Далее, нет еще общего согласия ни по вопросу об экуменизме, ни по вопросу о календаре[2], но до сих пор разница в практике или даже в мнениях не нарушала основного единства в вере, не считалась препятствием к общению и, главное, никто не отрицал возможности соборного обсуждения и искания общих ответов.

Провозгласив себя единственной «неповрежденной», Зарубежная Церковь естественно пошла и на следующий шаг: на признание за собой права звать к себе и принимать всех тех, кто разделяет ее подход к перечисленным выше вопросам. Но этим она отделила себя от канонического единства Церкви. Она сознательно и добровольно отделила себя от этого единства.

И поэтому «Скорбное послание» направлено не по адресу. Оно должно было бы быть обращено не к братьям-епископам, ибо это братство Зарубежная Церковь сознательно нарушила, а к православным во всем мире — оповещая их, что их епископы уже не епископы, их Церкви — не Церкви, их православие — не Православие, и призывая их присоединиться к «остатку», то есть к Зарубежной Церкви. Только это было бы честным и последовательным и соответствовало бы действиям Зарубежной Церкви. Всякий раз, что Зарубежная Церковь нарушает каноническую норму, она оправдывает это нарушение наступившей в мире «апостазией». Но пусть она тогда официально заявит, что «апостазия» делает каноны и правила, юрисдикционные права и обязательства ненужными и недействительными. Вместо того чтобы лицемерно взывать к «предстоятелям» и «братьям», права которых она отрицает, пусть она официально объявит им, что она будет принимать их клириков, совершать хиротонии в их епархиях, поощрять расколы в их Церквах, судить и осуждать без судопроизводства и что она будет делать все это, не отвечая за свои поступки ни перед кем, ибо все равно все остальные уже причастны «апостазии».

Для тех же, кто не считает, что «апостазия» началась только в 1917 году или же с возникновением «экуменизма», нового стиля и т. д., но кто на основании Священного Писания знает, что «апостазия» угрожала Церкви с самого начала («Дети!

---

[2] Вряд ли кто заподозрит патриарха Тихона в «модернизме». Между тем он не отрицал существования назревших вопросов, требующих общецерковного решения. Вот отрывки из его письма в Предсоборное Присутствие от 24 ноября 1905 г.: «...что касается других предметов, о которых может быть речь на Соборе, то таковых, вероятно, наберется немало... Для Американской миссии важно... получить разрешение вопроса об отношении к англиканам... а для всех заграничных Церквей — *разрешение вопроса о календаре* (курсив мой — *А.Ш.*). Нелишне, кажется, внести некоторые изменения и в самые богослужебные чины, например сократить часто повторяемые ектеньи, читать гласно некоторые тайные молитвы. Может зайти речь также о постах. Многие из этих вопросов — общие всей Церкви, и посему, при суждении о них, необходимо слышать голос представителей восточных и славянских Церквей...».

последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаём из того, что последнее время». 1 Ин. 2:18); кто верит поэтому, что канонический строй и порядок существуют в Церкви как раз для защиты ее от «апостазии», кто верит, что Дух Святой исцелит всякую немощь и слабость в Церкви — а их всегда так много! — кто видит действие Его в терпеливом и смиренном служении бесчисленных пастырей, во вступлении в Церковь новых поколений, — для тех вся эта паника и жажда «застраховаться» и эта злоба непонятны. Для них, увы, несомненно трагическое и действительно «скорбное» рождение новой схизмы, которая рано или поздно, но неизбежно пойдет по пути, по которому в разные эпохи, но по схожим причинам, пошли евиониты, донатисты, монтанисты, новатиане, старообрядцы и т. д. Путь этот ведет из Церкви, он является, в конечном итоге, тупиком.

Что же можно, в заключение, сказать об экуменизме и о происшедшей якобы измене православных делегатов в Упсале? Я там не был, и поэтому пусть по этому вопросу ответит кто-либо из участников тамошнего съезда. Могу сказать только, что по словам одного видного протестантского богослова, приведенным парижской газетой «Ле Монд», «наиболее значительным фактом Упсальской Ассамблеи была твердость позиции, занятой православными, их сопротивление предложениям, исходившим от лидеров движения...». Лично я не думаю, что людей, подобных о. Георгию Флоровскому, проф. С.С. Верховскому, о. И. Мейендорфу, архиепископу Василию (Кривошеину), о. Ливерию Воронову, митрополиту Игнатию Хазиму — а все они были в Упсале, — можно было бы заподозрить в готовности «изменить» Православию. Думаю, что, наоборот, они заслуживают благодарности за свое твердое стояние в вере и за то, что они делают Православие известным на Западе, который еще недавно отличался, в смысле знания Православия, полным невежеством. Никто из них не «согласен» с Упсалой и каждый — устно или письменно — свое несогласие выразил. Но так же не согласны и многие на Западе, и многие из них в экуменической борьбе поддерживают православных. Правда заключается в том — если только хотеть эту правду видеть — что «экуменизм» как какая-то единая и общая установка является мифом и потому слово это вряд ли годно как наименование определенной «ереси». Есть плохой и есть хороший экуменизм, допустимый и недопустимый; и пока православные могут бороться за «хороший» против «плохого», пока голос их слышен, пока согласие их между собой не нарушено — вопрос о полезности и оправданности православного участия в экуменическом движении, как и вопрос о лучшей подготовленности, согласованности и так далее, — можно считать открытым, но никак не поводом для обвинений, клеветы и поспешных огульных осуждений.

Несомненно, экуменизм (и истолкование его будь то патриархом Афинагором, архиепископом Иаковом или митрополитом Филаретом) должен стать предметом серьезного общеправославного обсуждения. В своем подходе к экуменизму православные должны быть едиными. Но пользоваться этой темой для создания новых разделений в Церкви, атмосферы подозрений, злобы и т. д. — все это, по-моему, глубоко трагично и греховно.

ДНИ РАДОСТИ И СВЕТА*

Прославление преп. Германа Аляскинского

Как рассказать об этом? Как передать человеческими словами свет и радость, испытанные — даром, незаслуженно, действительно по благодати Божией — теми несколькими стами челевек, что съехались на далекую Аляску для прославления праведного старца Германа? Моя заметка — не официальный отчет о торжествах канонизации, а слабая попытка поведать не бывшим там о том, что иначе, как чудом Божией милости, я назвать не могу.

После полета через всю Америку, в Сиэтле, началось вхождение наше, почти невольное, в то особое, в словах невыразимое, духовное настроение, в котором оставались мы все эти незабываемые дни. Особенный свет бесконечно длящегося северного вечера, и в этом свете, далеко внизу, сначала Ситка, русская столица Аляски, а потом на горизонте вечно снежные горы с самой высокой из них — св. Илии. В Кадьяке, на маленьком аэродроме, уже сплошь духовенство, паломники. Сразу попадаешь в то, что будет фоном всех наших служб, молитв, бдений: первобытная красота Америки, ее гор, водной шири, высоких сосен, смиренных рыбачьих лодок, какой-то подлинно Божией тишины и мира. Над поселком синие купола белой церковки, к которой отовсюду стекаются паломники. Только что кончилась всенощная. Объятия, приветствия съехавшихся со всех концов Америки священников, среди которых преобладают молодые, в Америке родившиеся и воспитавшиеся. В церкви, хотя служба и кончилась, полно молящихся, а посреди них — совсем простой деревянный гроб с сотнями озаряющих его своим золотым блеском свечей. Этот смиренный гроб был светоносным средоточием всех трех дней, не прекращался поток людей к нему, какая-то почти физически ощутимая волна любви...

В субботу 8 августа утром — литургия архиерейским чином и после нее — последняя панихида по Старцу. Моление возглавляет наш Первосвятитель Митрополит Ириней. Около него — глава финляндской Церкви архиепископ Павел, особый наш гость в эти дни, митрополит болгарский Андрей и наши владыки: архиепископ Чикагский Иоанн, Филадельфиский Киприан, Аляскинский Феодосий, Эдмонтонский Иоасаф, Берклейский Димитрий. Последний — первый епископ из прирожденных американцев, принявших Православие. И уже сотни молящихся, среди которых запоминаются праздничностью, детской сосредоточенностью и необычайной, в наше время, скромностью алеутские дети. (Как удивительно слышать от них, когда они подходят к причастию, сохраненные ими имена: Агриппина, Афиноген, Пантелей-

* Вестник РХД, № 97. Париж, 1970.

мон, Евсей...) И точно весь город участвует в торжестве, во всех витринах и окнах — изображение Старца Германа, приветствия паломникам и украшения.

Наступает субботний вечер. Начинается всенощная, которой, я уверен, не забыть тем, кто присутствовал и молился на ней. После псалма «Господи воззвах» первый раз раздаются песнопения службы преподобного Германа. «Во смирении радостном, Преподобие Германе, приял еси подвиг послушания...».

В церкви не протолкнуться, но какой свет, какая радость на всех лицах! Вот выходим на литию. С амвона оглашается послание Собора епископов о прославлении старца Германа. Мы поднимаем гроб с мощами и выходим крестным ходом из храма. Первая остановка. Протодиакон начинает первое прошение литии. И вдруг — после перечисления всего славного сонма Апостолов, Святителей, Мучеников и Преподобных — прямо в сердце ударяют эти, точно с неба звучащие, слова: «и преподобного и Богоносного отца нашего Германа Аляскинского и всея Америки чудотворца!..». Люди плачут слезами радости и умиления, и сияют лица алеутов, дождавшихся прославления своего «Апа» — «дедушки»... Уже ночь, но она светится не только огнями свечей, но и духовным светом этого радостного бдения! Как удивительно поет хор молодых священников и паломников! Поет то по-славянски, то по-английски, то по-алеутски. И как очевидно прост этот постоянный переход с языка на язык, как ясно становится, что эта наша общая радость, общая молитва разрушает все земные преграды, такими пустыми и ненужными делает все наши человеческие споры и распри. Долго, с остановками обходим мы храм; все время меняются несущие мощи, все хотят этой блаженной тяжести на своих плечах, все хотят хоть на несколько минут прильнуть к этому гробу. Возвращаемся в церковь. В первый раз звучит тропарь Преподобному, на гробе с его мощами благословляются хлеб, вино, пшеница и елей литии.

Полиелей. Радостная, сладостная волна «величания»: «Ублажаем тя, Преподобне отче Германе... наставниче монахов и собеседниче ангелов!» А потом нескончаемыми вереницами до поздней ночи подходят верующие к мощам и помазанию, совершаемому двумя архиереями, и нет усталости, не чувствуется времени, хочется, чтобы вечно длилась эта светозарная ночь, это бдение, и сердце узнает, что вся суть веры была раз и навсегда выражена апостолом, сказавшим Христу на горе Преображения: «Господи, хорошо нам здесь быть...». Многие остаются на всю ночь в церкви, у мощей — петь акафист, исповедоваться, продолжать стояние у человеческого гроба, еще раз силой Божией ставшего гробом живоносным.

В воскресенье первая литургия начинается в семь часов утра. Ее служит Аляскинский епископ Феодосий с двумя архиереями и сонмом духовенства на гробе старца. Поет вся церковь, к причастию подходят сотни верующих. В убогой церквушке почти у полярного круга воскресает первохристианская Евхаристия, совершавшаяся в нищете катакомб, на гробах святых. «Ничего подобного этому мы никогда не испытывали», — говорят выходящие из церкви...

В десять часов утра при ярком солнечном свете под ликующий колокольный звон в храм в голубой мантии входит митрополит Ириней, окруженный архиереями, и начинается поздняя литургия, вершина этого трехдневного торжества. Служба длится почти пять часов, но не ослабевает ни на минуту духовное напряжение,

«радость и мир в Духе Святом», как определяет апостол Павел Царство Божие. Проповедует епископ Димитрий. Приобщают из двух чаш. И наконец выходим мы на последний крестный ход со святыми мощами. В нем все сливается в одно ликование — пение хора и звон колоколов, солнечный свет и бездонная синева неба, далекие горы и водяная гладь. Около меня идет старенький, бедно одетый алеут и плачет. И, вспоминая эти дни, я все время снова и снова вижу его, словно икону самой сущности того, что совершилось тогда. Не могу забыть ни лица его, ни его нищей одежды, ни всего его образа — смирения и света. Если есть такие — жива Церковь, жива в самой сущности своей. Это — смирение и свет самого старца Германа, от него, от его духа, и да разольются они отсюда по всей этой земле, особенно в эти дни, когда такой злобой, такими страстями отравлена церковная жизнь.

Входим в храм и несем гроб прямо к приготовленной справа раке, где и запечатываем святые мощи. «Ко преподобному и Богоносному отцу нашему Герману помолимся!» Все опускаются на колени, и от имени всех, от имени всей Церкви нашей, так нуждающейся в помощи, читает владыка Феодосий молитву: «...и ныне, егда исполнися слово Господне на тебе и постави тя Господь над Церковью нашей... молимся, да сохранит Господь ее в чистоте и православии... Всем же нам даждь духа мира и любви, дух кротости и смирения, гордыни отгнание, от самопревозношения ограждение...».

Последнее: на следующий день, рано-рано, отправились мы — пятеро священников и владыка Киприан — на Еловый остров, где около тридцати лет провел в отшельничестве старец Герман. И знаю, что ничего лучше, чище, радостней не пережили мы, чем то утро, то восхождение по лесной тропинке мимо высоких, точно вечно совершающих бдение Творцу сосен к часовенке над пещерой старца, и та литургия в этой часовенке. Я служил эту литургию, но это — неточные слова. Она совершалась, а нам нужно было только до конца отдаться ей, погрузиться в нее, войти без остатка в это благодарение. Знаю также, что мы ничем не заслужили того, что нам было дано, могу только молиться, чтобы дано было сохранить хоть малую часть этого дара благодати.

Я не буду писать о других событиях этих дней — о праздничной трапезе, объединившей свыше пятисот человек, о радости общения, об официальных приемах, на которых присутствовали губернатор штата, сенаторы, адмиралы военно-морского флота США. Все это было достойно, хорошо и нужно. Но все это было — земля и земное, а Бог дал нам приобщиться Небу и Небесному. Хочу особенно отметить светлый образ владыки Павла Финляндского, покорившего всех нас своей мудростью, смирением, любовью.

В заключение скажу, что в этом свете, в этой радости такими мелочными, человеческими и греховными показались все наши споры, обвинения и осуждения. Все время казалось: если бы смиренно отдали себя этой радости, мы бы без слов поняли, в *чем* и о *чем* Церковь, и как чешуя спали бы с нее злоба, подозрения и разделения. Там, у гроба преп. Германа, в сиянии его смирения, дано нам было изведать ту Реальность, которая одна по-настоящему животворит Церковь, которую одну призвана она являть в мире, которой одной только и может побеждать в нем силы зла. Преподобне отче Германе, моли Бога о нас!

ЗНАМЕНАТЕЛЬНАЯ БУРЯ*

Несколько мыслей об автокефалии, церковном Предании и экклезиологии

Посему, отвергнувши ложь,
говорите истину каждый
ближнему своему, потому
что мы члены друг другу.
Еф. 4:25

1

Буря, вызванная «автокефалией» Православной Церкви в Америке, является, вероятно, одним из самых значительных кризисов православной церковной истории последних столетий. Или, вернее, она могла бы стать значительным событием, если бы те, кто в ней замешан, захотели принять ее как неповторимую возможность рассмотреть и разрешить ту церковную запутанность, на которую православные слишком долго закрывали глаза. Ибо Америка потому вдруг стала средоточием внимания и разгорания страстей православных, что положение Православия в Америке, являясь наиболее очевидным следствием этой запутанности, должно было рано или поздно выявить подлинную сущность и глубину поистине всеправославного кризиса. Не нужно много слов, чтобы описать положение в Америке. В 1970 г. Православие в Америке существовало в следующем виде: одна греческая юрисдикция, три русских, две сербских, две антиохийских, две румынских, две болгарских, две албанских, три украинских, одна карпато-русская и несколько меньших группировок, которых мы не перечисляем, чтобы не усложнять картины. Внутри национальных подразделений каждая группа заявляла себя единственной канонической и не признавала других. Что касается критериев каноничности, они также были очень разнообразны. Некоторые группы видели этот критерий в юрисдикционной зависимости от Матери-Церкви, другие, подобно карпато-русской епархии, будучи не в состоянии назвать никакой определенной Матери-Церкви, видели его в «признании» Вселенским Патриархом, третьи в еще иных категориях «преемства» и «законности». Некоторые из этих «юрисдикций» входили — а другие не входили — в Постоянный синод православных епископов, неофициальный добровольный союз, созданный для объединения Православия в Новом Свете, который, однако, за десять лет своего существования не достиг согласия даже относительно общих принципов этого объединения. Такое исключительное и совершенно беспримерное положение существовало в течение нескольких десятилетий. Но еще более поразительно то, что оно ни в какое время не вызывало сколько-нибудь заметного беспокойства в Церкви вообще, по крайней мере в ее официальном проявлении. Никто, каза-

* Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. Париж, 1971. № 75–76. Поводом для написания статьи послужили споры, вызванные дарованием Матерью-Церковью (РПЦ) автокефалии Православной Церкви в Америке.

лось, не замечал или не хотел признать, что Православие в Америке стало на деле явным опровержением всего того, что ученые православные представители на экуменических собраниях провозглашали в это же время как «сущность» Православия — истинной Церкви, Una Sancta[1]. Я уверен, что для будущих историков это положение Православия в Америке, состоящее из постепенного дробления, тяжб, страстных споров и взаимной подозрительности, явится предметом нескончаемого удивления.

Буря поднялась в начале 1970 г., когда одна из самых больших и старых юрисдикций положила конец своей продолжительной ссоре с Матерью-Церковью, попросив и получив от нее статус полной административной независимости (автокефалии), вычеркнула из своего наименования определение «русская», которое, после 175-летнего непрерывного существования ее на этом континенте, являлось явным пережитком, и приняла географическое определение («в Америке»), соответствующее ее местонахождению и ее призванию. И в то время как пятьдесят лет хаоса и разделений, запутанности и постепенного разрушения не вызывали во всей Церкви ничего, кроме безразличия, этот простой факт — возникновение Православной Церкви в Америке, основанное на тех простых и эмпирических положениях, что Церковь в этой стране после почти двухсотлетнего существования имеет право быть *независимой* и может быть *американской,* — вызвал бурю, которая все усиливается и в которую вовлечена уже вся Православная Церковь.

Настоящая статья не имеет целью защищать автокефалию [Православной Церкви в Америке]. Цель ее — исследовать природу и причины бури, вызванной этой автокефалией, глубокие и, вероятно, почти бессознательные побуждения, кроющиеся за этими страстными реакциями. Того, что автокефалия была сначала встречена оскорблениями, обидными намеками и толкованиями *ad malem partem*[2], следовало, вероятно, ожидать. Но оскорблениями ничего нельзя доказать или решить. И я убежден, что за ними кроется огромное и истинно трагическое недоразумение. Единственная цель, с которой я пишу эту статью, — попробовать выявить и определить это недоразумение. Прежде всего нам нужно сейчас осмыслить создавшееся положение. Только тогда станет возможным более конструктивное и содержательное его обсуждение и изыскание общих решений.

2

Основным и естественным «мерилом» в Православии всегда является *Предание.* Следовательно, вполне нормально, что настоящий спор принимает форму «ссылок» на Предание, аргументации ex traditione[3]. Менее нормально, но глубоко показательно для настоящего состояния Православия то, что эти «ссылки» и доводы приводят явно к прямо противоречивым и взаимно исключающим требова-

---

[1] Единая Святая (*лат.*). — *Прим. сост.*

[2] в дурном смысле (*лат.*) — *Прим. сост.*

[3] исходя из традиции (*лат.*). — *Прим. сост.*

ниям и утверждениям. Мы как бы толкуем разные предания, или одно и то же, но по-разному. Было бы, конечно, нечестно объяснять эти противоречия просто недостатком доброй воли, невежеством или эмоциональными причинами. Если для одних возникновение Православной Церкви в Америке является первым шагом в направлении к подлинному Преданию, а для других это начало канонического упадка, то причина тут несомненно глубже; мы действительно не только толкуем одно и то же Предание по-разному, но и ссылаемся на разные предания. Именно этот факт нам нужно понять и объяснить.

Напомним, во-первых, что православное понятие Предания нельзя свести к текстам и постановлениям, которые всякому, кто хочет что-либо доказать, остается только цитировать. Так, священными канонами, то есть общим для всех Православных Церквей сводом канонических текстов, не исчерпывается каноническое Предание. Это особенно важно отметить ввиду того, что основные слова, употребляемые в нашем теперешнем споре, — «автокефалия», «юрисдикция» и т.д. — неизвестны нашим священным канонам, и ссылки обычно делаются исключительно на разные «прецеденты» из прошлого. Такие ссылки на прошлое и на прецеденты всегда считались вполне законными с православной точки зрения, так как Предание, несомненно, включает наравне с *текстами* и *факты*. Но ясно и то, что не все «прошлое», в силу того что оно прошлое, можно отождествлять с Преданием. В XVIII веке Вселенский Престол «упразднил» сербскую автокефалию. Не так давно он «признал» еретическую «Живую Церковь» в России. Московские епископы повторно рукополагали епископа, избранного в патриархи. В то или иное время все существующие Православные Церкви установили свою «юрисдикцию» в Америке. Являются ли все эти факты «каноническими прецедентами» просто потому, что они имели место в прошлом и были узаконены обиходом? Не ясно ли, следовательно, что само «прошлое» следует оценивать и что критерий такой оценки не «фактический» («это было»), а *экклезиологический*, то есть состоит в отнесении всего к неизменному учению Церкви, к ее сущности? Если формы церковной жизни и организации меняются, то это для того как раз, чтобы сохранялась неизменной сущность Церкви, ибо иначе Церковь перестанет быть Божественным учреждением и превратится в продукт исторических сил и развития. И дело Предания всегда состоит в том, чтобы утверждать и раскрывать это существенное и неизменное тождество Церкви, ее «одинаковость» во времени и пространстве. Толковать Предание, следовательно, значит не «цитировать», а *соотносить* все факты, тексты, установления и формы с основной сущностью Церкви и понимать их смысл и значение в свете неизменной «сути» Церкви. Но тогда встает вопрос: каковы основной принцип и внутренний критерий такого толкования, такого соотношения с Преданием?

3

Все православные канонисты и богословы всегда были согласны, что для канонического Предания этот внутренний критерий составляют священные каноны, то есть свод (*corpus*), включающий Апостольские Постановления, постановления

Вселенских и некоторых поместных Соборов и правила, извлеченные из разных отеческих писаний. Этот *corpus* всегда и везде рассматривался как *нормативный* не только потому, что он представляет собой самый ранний «пласт» нашего канонического Предания, но потому, что его первичным содержанием и «мерилом» является именно сущность Церкви, ее основное строение и организация, а не исторически-условные формы ее существования. Этот пласт, таким образом, является нормой всего последующего канонического развития, внутренней меркой его «каноничности», самым контекстом, изнутри которого должно получать оценку все остальное в истории Церкви, будь то прошлое, настоящее или будущее.

Если это так — а до сих пор так оно всегда было по согласному мнению православных канонистов и богословов, — то мы имеем здесь первую методологическую «нить» для разрешения нашего спора, принцип, по которому следует расценивать разнообразные наши «ссылки» на Предание. В таком случае очень показательно, что ссылки на это «сущностное» каноническое Предание очень редки — если они вообще бывают — в споре, поднявшемся вокруг автокефалии. Причина этому проста, и я уже упоминал о ней: священные каноны практически не знают терминов, которые находятся в центре спора: «автокефалия», «юрисдикция» и т.д. И естественно является соблазн ссылаться на те «пласты» прошлого и на те «предания», из которых, как кажется, можно извлечь наиболее выгодным образом «доказательства» и «прецеденты». Но именно это и нужно определить как основную слабость и недостаток такого приема аргументации. Ибо, с одной стороны, вероятно, возможно, при некоторой ловкости, найти «прецедент» и каноническое «оправдание» почти для чего угодно. Но, с другой стороны, все дело в том, что никакой «прецедент» как таковой не составляет достаточного канонического оправдания. Если понятие «автокефалии» появилось после установления *нормативного* Предания, это не значит, что это понятие нет необходимости соотносить с этим последним, осмыслять его и оценивать в его экклезиологическом контексте. Невозможно осмысленно обсуждать вопрос о том, кто имеет «право давать автокефалию», если сначала не прийти к согласию относительно основного экклезиологического значения этого «права» и «автокефалии». Невозможно говорить о «каноничности» или «неканоничности» автокефалии, не рассмотрев сначала и не поняв ее в свете канонов, то есть основного и всеобщего канонического Предания. Если автокефалия является — а с этим все согласятся — одним частным выражением или образом взаимоотношений Церквей друг с другом, то откуда, как не из *сущностного* Предания, определить основную природу этого взаимоотношения?

4

Мое первое заключение просто. Если такие понятия, как «автокефалия» или «юрисдикция», отсутствуют в каноническом Предании, принятом всеми за нормативное, это самое отсутствие есть фактор огромной важности для правильного понимания и оценки этих понятий. Во-первых, это отсутствие не может быть названо случайным; если бы оно было случайным, мы бы непременно могли найти понятие равноценное. Его нельзя также приписать, скажем, «недоразвитому» ха-

рактеру ранней экклезиологии, потому что это значило бы, что в течение нескольких столетий Церковь жила без чего-то существенного для самой ее жизни. Но тогда это отсутствие можно объяснить только одним фактом: значительным различием в самом подходе к Церкви между *сущностным* Преданием и тем, которое появилось в позднейшую эпоху. Это различие нам и надо уяснить, чтобы понять подлинный экклезиологический смысл автокефалии.

Даже поверхностное чтение канонических текстов показывает, что очерченная ими Церковь не есть, как у нас теперь, сеть «самостоятельных» и «независимых» единиц, называемых патриархатами или автокефальными — или автономными — Церквами, в ведении которых («в юрисдикции») находятся меньшие и подчиненные единицы, такие, как «епархии», «экзархаты», «приходы» и т. д. Это «юрисдикционное», или «подчиненческое», измерение здесь отсутствует потому, что, говоря о Церкви, раннее церковное Предание имеет отправную точку и основное мерило в *поместной Церкви*. Это раннее Предание столько разбиралось и изучалось за последнее время, что здесь нет необходимости его подробно рассматривать. Для нас важно то, что поместная Церковь, то есть община, собранная вокруг своего епископа и клира (*clerus*), есть *полная* Церковь. Она есть проявление и пребывание в данном месте Церкви Христовой. И главная цель и назначение канонического Предания — охранять эту полноту, гарантировать, так сказать, что данная поместная Церковь полностью являет единство, святость, апостольское преемство и кафоличность Церкви Христовой. Следовательно, каноническое Предание регулирует отношение каждой Церкви к другим Церквам, их единство и их взаимозависимость исходя из этой полноты. Полнота поместной Церкви, проявление в ней, в данном месте, самой Церкви Христовой зависит, во-первых, от ее единства в вере, Предании и жизни со всей вселенской Церковью: от того, что она *та же* Церковь. Это единство утверждается главным образом епископом, «литургическая» функция которого состоит в поддержании и охранении — в постоянном единении с другими епископами — преемственности и тождества во времени и пространстве вселенской и кафолической веры и жизни единой Церкви Христовой. Для нас главным пунктом, однако, является то, что хотя она состоит в *зависимости* от всех других Церквей, поместная Церковь не *подчинена* ни одной из них. Никакая Церковь не подчинена какой-либо другой Церкви, и никакой епископ не подчинен какому-либо другому епископу. Сама природа этой зависимости и, следовательно, единства между Церквами — не «юрисдикционного» характера. Это — единство веры и жизни, непрерывное преемство Предания, даров Духа Святого, которое выражается, исполняется и охраняется в рукоположении епископа другими епископами, в их регулярных Соборах, короче, в органическом единстве епископства, принадлежащего всем епископам *in solidum*[4] (св. Киприан).

Отсутствие «юрисдикционного» подчинения одной Церкви другой, одного епископа другому не значит, что не существует иерархичности и порядка. В раннем каноническом Предании этот порядок соблюдается разными уровнями *первенства*, то есть [иерархией] епископских и церковных центров, или очагов един-

[4] совместно (*лат.*). — *Прим. сост.*

ства. Но опять-таки первенство не есть «юрисдикционный» принцип. Если, согласно известному 34-му апостольскому правилу, епископы повсеместно должны признавать *первого* среди них, то же правило, утверждая это первенство, ссылается на Святую Троицу, в которой есть «порядок», но отнюдь не «подчинение». Функция первенства — выражать единство всех, быть его проводником и глашатаем. Начальный уровень первенства обычно «провинция», то есть область, в которой все епископы вместе с митрополитом участвуют в рукоположении епископов для этой области и собираются два раза в год на Собор. Если бы нужно было применить понятие «автокефалии» к ранней Церкви, то его бы следовало применить к этому уровню провинции, так как основной признак автокефалии есть именно право избирать и рукополагать епископов в пределах определенной области. Следующий уровень первенства — более обширная географическая область: «Восток» с Антиохией, Азия с Ефесом, Галлия с Лионом и т. д. «Содержание» первенства в первую очередь доктринальное и моральное. Церкви какой-либо данной области обычно «почитают» Церковь, от которой они приняли Предание, и в случае кризиса и сомнения собираются вокруг нее, чтобы найти под ее руководством совместное решение своих затруднений. Наконец, существует также с самого начала вселенский «центр единства», вселенское первенство: первенство Матери Церкви Иерусалимской, в первую очередь, затем первенство Церкви Римской, которое даже современные римские богословы определяют, по крайней мере для этого раннего периода, в терминах «попечения» скорее, чем какой-либо формальной «власти» или «юрисдикции».

Таково *сущностное* каноническое Предание Церкви. И только в его свете мы можем понять истинное значение тех последующих «пластов», которые прибавились к нему и усложнили его в течение долгого земного странствия Церкви.

5

Раннее строение Церкви было существенно изменено и «усложнено», как известно, событием, которое до сих пор остается важнейшим исключительным событием в истории Церкви: примирением Церкви с Империей и их союзом в форме христианской «ойкумены», христианского «мира». Экклезиологически это событие означало, главным образом, постепенное организационное включение церковных структур в административную систему Империи.

Я хочу сразу же подчеркнуть, что это включение и весь создавшийся в результате него второй «пласт» нашего канонического Предания, который можно назвать «имперским», нельзя рассматривать, с православной точки зрения, как преходящую «случайность» или, как думают некоторые западные историки, как результат «капитуляции» Церкви перед Империей. Нет, он является составной частью нашего Предания, и Православная Церковь не может отбросить Византию, не отбросив одновременно чего-то, что принадлежит к самой ее сущности. Но нужно понять, что этот пласт *иной*, основанный на иных предпосылках, и имеет, таким образом, иные последствия для православной экклезиологии. Ибо если первый пласт — одновременно и выражение и норма неизменной *сущности*

Церкви, то основное значение этого второго, «имперского» пласта — то, что он выражает и регулирует *историчность* Церкви, то есть столь же существенную область ее отношения к миру, в котором ей надлежит совершать свое призвание и свою миссию. Самая природа Церкви такова, что она всегда и везде *не от мира сего* и получает свое бытие и жизнь свыше, не снизу, но в то же время она всегда *принимает* мир, к которому она послана, и приспосабливает себя к его формам, нуждам и структурам. Если первый пласт нашего канонического Предания относится к Церкви в себе, к тем структурам, которые, выражая ее сущность, не зависят от «мира», то второй пласт имеет своим предметом именно ее «принятие» мира, нормы, согласно которым она с ним связана. Первый имеет дело с «неизменным», второй — с «изменяемым». Так, например, Церковь является постоянной реальностью для христианской веры и опыта, тогда как христианская Империя не является постоянной реальностью. Но поскольку и до тех пор пока эта Империя, этот «христианский мир» есть реальность, Церковь не только принимает его *de facto*, но и входит в положительное и в некотором смысле органическое взаимоотношение с ним. Однако основная черта, «канонический» смысл этого взаимоотношения таков, что ничему мирскому не придается той существенной ценности, какую имеет Церковь. Для Церкви «образ мира сего» всегда «проходит» (1 Кор. 7:31), и это относится ко всем формам и учреждениям мира. В рамках «христианской ойкумены» Церковь может легко признать за христианским Василевсом право созывать Вселенские соборы, или назначать епископов, или даже изменять территориальные границы и привилегии Церквей; несмотря на это, император не становится существенной категорией церковной жизни. В этом смысле второй канонический пласт преимущественно *относительный*, потому что сам предмет его есть жизнь Церкви внутри относительных реальностей «сего мира». Его функция — *связывать* неизменную сущность Церкви со всегда изменяющимся миром.

Теперь ясно, что то, что можно назвать *юрисдикционным* измерением Церкви и ее жизни, получило основание именно во втором, «имперском» пласте нашего Предания. Но нужно подчеркнуть сейчас же, что этот юрисдикционный слой не только не *заменил* предыдущий, «сущностный», но даже и не явился его *развитием*. Даже теперь, после многих веков почти полного торжества «юрисдикционной» экклезиологии мы говорим, например, что все епископы «равны по благодати», отрицая этим, что различия в чине (патриарх, архиепископ, епископ) имеют какое-либо «онтологическое» содержание. Совершенно необходимо понять, что этот «юрисдикционный» пласт, хотя вполне оправданный и даже необходимый в своей области применения, является *другим* пластом, и нельзя его смешивать с пластом «сущностным». Корень различия находится в том факте, что юрисдикционная «власть» приходит к Церкви не от ее *сущности*, которая «не от мира сего» и стоит таким образом по ту сторону всякого *jus*[5], но от ее пребывания «в мире» и, следовательно, взаимного отношения с ним. По своей сущности Церковь — Тело Христово, Храм Духа Святого, Невеста Христова; но эмпирически она также *об-*

[5] закона (*лат.*). — *Прим. сост.*

щество и как таковое — часть «сего мира» и состоит в «отношении» с ним. И если всякая попытка разделить и противопоставить эти две реальности одну другой приводит к еретическому развоплощению Церкви, то смешение обеих, сведение Церкви к человеческому, слишком человеческому «учреждению» столь же еретично, потому что оно в конце концов подчиняет благодать закону (*jus*), приводя к тому, что Христос, по слову апостола Павла, «умер напрасно». Суть дела в том, что сущность Церкви — которая не «юрисдикционна» — может и даже должна иметь «в этом мире» неизбежную «юрисдикционную» проекцию и выражение. Так, например, когда канон говорит, что епископ должен быть рукоположен «двумя или тремя» епископами, это само по себе не есть юридическая норма, но выражение самого существа Церкви как органического единства веры и жизни. Полное толкование и понимание этого канона необходимо требует, следовательно, соотнесения его с «сущностной» экклезиологией. Однако в то же время этот канон является, конечно, и правилом, практической и объективной нормой, первым и основным критерием для различения «каноничного» и «неканоничного» посвящения. Как «правило», как *jus*, он и недостаточен, и не самоочевиден, и сущность епископства, конечно, не может быть к нему сведена. Однако именно это правило — верно понятое в экклезиологическом контексте — охраняет тождество «сущности» Церкви во времени и пространстве.

В первые столетия существования Церкви «этот мир», преследовавший ее, отказывал ей в каком-либо легальном статусе и «юрисдикции». Но при новом положении — в христианской ойкумене — Церковь нормально и неизбежно должна была получить и приобрести такой статус. Оставаясь «существенно» тем, чем она была, всегда есть и всегда будет в любом положении, обществе и культуре, Церковь получила внутри некоего данного положения «юрисдикцию», которой она раньше не имела и которую иметь для нее не «существенно», хотя и выгодно. Государство, даже христианское государство, всецело принадлежит «этому миру», то есть существует в измерении *jus*, и оно не может выразить своего отношения к Церкви иначе, чем «юрисдикционным» образом. В категориях мира Церковь также есть в первую очередь «юрисдикция» — общество, структура, учреждение с правами и обязанностями, с привилегиями и правилами и т. д. Церковь может лишь требовать от государства, чтобы это «юрисдикционное» понимание не калечило и не изменяло ее «существенного» бытия, чтобы оно не было противоположно ее основной экклезиологии. Внутри, следовательно, этого нового положения и, фактически, *от* христианской Империи Церковь получила, как бы вдобавок к ее «существенной» структуре, также и *юрисдикционную* структуру, первоначально имевшую целью выразить ее место и функцию в византийской «симфонии» — органическом союзе государства и Церкви в единой «ойкумене». Наиболее важная сторона этого юрисдикционного аспекта та, что в плане организационном, институционном Церковь «последовала» за государством, то есть включила себя в его организационную структуру.

Наилучший пример, поистине «средоточие» этого включения и нового «юрисдикционного» порядка мы видим, несомненно, в месте и функции патриарха Константинопольского внутри Византийской «ойкумены». Никакой историк не ста-

нет отрицать теперь, что быстрое возвышение Константинопольской кафедры объясняется исключительно новым, «имперским» положением Церкви. Идеал «симфонии» между *Imperium* и *Sacerdotium*[6] — основа византийской «идеологии» — требовал церковного «эквивалента» императору, личного «центра» Церкви, соответствующего личному «центру» Империи. В этом смысле «юрисдикция» Константинопольского епископа как Вселенского (то есть «имперского») Патриарха является *имперской* юрисдикцией, и ее подлинный контекст и мерило находятся прежде всего в византийской теократической идеологии. И очень интересно отметить, что есть определенная разница между имперским законодательством относительно роли и функции патриарха и каноническим Преданием того же времени. Канонически, то есть по отношению к «сущностной» экклезиологии, Константинопольский патриарх, несмотря на его исключительное «имперское» положение, оставался первоиерархом Восточной Церкви — хотя даже это первенство было дано ему по той причине, что город его был городом «Императора и государства» (IV Вселенский собор, правило 28), — и также первоиерархом своей «епархии». «Имперски», однако, он стал главой Церкви, ее «глашатаем» в Империи и ее звеном связи с Империей, «центром» не только церковного единства и согласия, но и церковного «юрисдикционного» управления.

Мы знаем также, что эта «имперская» логика не была принята Церковью легко и без сопротивления: об этом свидетельствует борьба против Константинополя старых «центров единства», или «первенств», — Александрийского и Антиохийского. Историческая трагедия, превратившая эти когда-то цветущие Церкви в один лишь след от них, положила конец этому сопротивлению; и на несколько столетий Новый Рим стал центром, сердцем и головой единой «Имперской» Церкви — религиозной проекцией вселенской христианской Империи. «Юрисдикционный» принцип, хотя в теории все еще отличный от основной экклезиологии, занял центральное место. Поместные епископы, подобно гражданским правителям, постепенно стали лишь представителями и даже просто «делегатами» «центральной власти» — Патриарха и его теперь постоянного Синода. Психологически, в силу той же «имперской» и «юрисдикционной» логики, они стали даже его «подчиненными», как и подчиненными императора. То, что в начале было *формой* отношения Церкви с неким определенным «миром», стало проникать в самое мировоззрение Церкви и смешиваться с «сущностью» Церкви. И в этом, как мы увидим дальше, главный источник нашей настоящей запутанности и расхождений.

6

Мы подходим теперь к третьему историческому «пласту» нашего Предания, формирующий принцип и содержание которого не поместная Церковь, как в раннем Предании, и не Империя, как в «имперском» Предании, а новая реальность, возникшая в результате постепенного распадения Византии: *христианская нация*. Соответственно, мы назовем этот третий пласт *национальным*. Его появление

[6] империей и священством (*лат.*). — *Прим. сост.*

прибавило новое измерение — но и новую усложненность — к православной экклезиологии.

Византия мыслила себя, по крайней мере в теории, в терминах универсальных, а не национальных. Даже накануне самого ее падения Византийский патриарх в длинном письме к русскому князю объяснял, что под небом может существовать только один император и одна Империя, точно так же, как на Небе только один Бог. По идеологии и в идеале Империя была *вселенская* (притом «Римская», а не «Греческая», согласно официальному языку Империи), и ее «вселенскость» была главной основой, позволившей Церкви принять ее и войти с ней в союз.

Но теперь мы знаем, что эта византийская вселенскость начала, притом в сравнительно ранний период, растворяться в довольно узком национализме и исключительности, естественно питавшимися трагическими событиями византийской истории, как то: завоевание арабами византийских провинций, растущий напор турок, вторжение латинян в 1204 г., появление славянской угрозы на севере и т. д. В теории ничего не изменилось, на практике же Византия становилась сравнительно маленьким и слабым *греческим* государством, универсальные притязания которого были все менее и менее понятны нациям, вовлеченным в ее политическую, религиозную и культурную орбиту, — болгарам, сербам и, позднее, русским. Или, вернее, этим самым притязаниям, этой самой византийской идеологии парадоксально суждено было стать основным источником нового православного национализма. (Вторым источником явилось позднейшее превращение этого национализма под влиянием «светского национализма» 1789 г.) Все менее поддающиеся влиянию больной Империи, все более нетерпеливые по отношению к ее религиозно-политическим притязаниям, «нации», порожденные византийской идеологией, стали применять эту идеологию к самим себе. Из этого сложного процесса возникло понятие *христианской нации*, с национальным призванием, с некоей «соборной личностью» перед Богом. Для нас важно отметить, что только на этом этапе истории Восточной Церкви появляется понятие *автокефалии,* которое если не по своему происхождению (оно употреблялось и раньше в различных смыслах, но никогда не систематически), то по крайней мере по своему применению является плодом не экклезиологии, а явления *национального*. Его основная историческая связь, таким образом, не чисто экклезиологическая и не «юрисдикционная», а *национальная*. Вселенской Империи соответствует «имперская» Церковь с центром в Константинополе: такова аксиома византийской «имперской» идеологии. Следовательно, не может быть независимости от Империи без соответствующей церковной независимости, или «автокефалии»: такова аксиома новых православных теократий. Автокефалия, то есть церковная независимость, становится, таким образом, основой национальной и политической независимости, статусом-символом новой «христианской нации». И очень показательно то обстоятельство, что все переговоры, касающиеся различных «автокефалий», велись не Церквами, а государствами. Наиболее характерным примером здесь является процесс переговоров об автокефалии Русской Церкви в шестнадцатом веке, — процесс, в котором сама Русская Церковь практически не принимала участия.

Нужно еще раз подчеркнуть, что новая «автокефальная» Церковь, которая появляется сначала в Болгарии, потом в России и Сербии, — не просто «юрисдикционная» самостоятельная единица. Ее главное содержание — не столько независимость (потому что на деле она целиком зависела от государства), сколько именно *национальность* Церкви, другими словами, она определяет Церковь как религиозное выражение и проекцию нации, как носительницу *национальной личности*. И опять, однако, не следует рассматривать это как «отклонение», относиться к этому отрицательно и пренебрежительно. В истории православного Востока «православная нация» — не только реальность, но и во многих отношениях достижение; ибо, несмотря на все недостатки, трагедии и предательства, действительно существовали такие «реальности», как «Святая Сербия» или «Святая Русь», действительно имело место национальное рождение во Христе, появлялось национальное христианское призвание; исторически же появление национальной Церкви — в период, когда как идеал, так и действительность вселенской христианской Империи и соответствующей ей «имперской Церкви» изнашивались, — было вполне оправдано. Что не оправдано — это смешение такого исторического развития с основной экклезиологией и, в сущности, подчинение последней первому. Ибо когда самую сущность Церкви стали рассматривать в терминах национализма и сводить к нему, тогда то, что было само по себе вполне совместимо с этой «сущностью», оказалось началом тревожного церковного повреждения.

7

Теперь, может быть, более понятно, что я хотел сказать, когда в начале этой статьи говорил, что в наших теперешних канонических и экклезиологических спорах мы ссылаемся фактически на разные предания. Действительно, совершенно очевидно, что ссылки наши относятся к одному из трех пластов, кратко рассмотренных выше, как будто каждый из них является самодостаточным воплощением всего канонического Предания. И еще совершенно очевидно, что в православном богословском и каноническом сознании никогда не было сделано усилия, чтобы дать этим трем пластам, и в частности их взаимосвязи внутри Предания, серьезную экклезиологическую оценку. Этот странный факт и является главным источником наших настоящих трагических недоразумений. Историческая причина такого полного отсутствия экклезиологической «рефлексии» и разъяснения опять-таки довольно проста. Практически до самого нашего времени и несмотря на постепенное исчезновение различных «православных миров», Православные Церкви жили в духовном, структурном и психологическом контексте этих органических «миров», а это значит — по логике либо «имперского», либо «национального» Предания, либо сочетания обоих. И нельзя не признать, что в течение нескольких столетий в Православии наблюдалась почти полная атрофия экклезиологического мышления, какого-либо настоящего интереса к экклезиологии.

Падение Византии в 1453 г. такой экклезиологической реакции не вызвало, и мы знаем почему: исламское понятие «религии-нации» (*миллет*) обеспечило всему византийскому миру, оказавшемуся под турецким владычеством, преемство «им-

перского» Предания. В силу этого принципа Вселенский Патриарх приобрел не только *de facto*, но даже и *de jure* функцию *главы* всех христиан; он стал как бы их «императором». Это даже привело в определенный период к упразднению первоначальных «автокефалий» (сербской, болгарской), никогда не вошедших на самом деле в византийскую систему (греки и теперь редко употребляют термин «автокефалия» как определенное экклезиологическое понятие) и всегда даровавшихся «с неохотой» и под политическим давлением. Можно сказать, что византийская «имперская» система была даже укреплена турецкой религиозной системой, потому что она еще усилила греческое «имперско-этническое» самосознание. Что же касается «Церквей-наций», родившихся до падения Империи, то они были либо поглощены монархией Вселенского Престола, либо, как в случае России, приняли это самое падение за основу новой национальной и религиозной идеологии с мессианскими перегибами («Третий Рим»). Оба пути развития явно исключали какую-либо серьезную экклезиологическую рефлексию, совместную переоценку вселенских структур в свете совершенно нового положения. Наконец, влияние на послепатристическое православное богословие форм и категорий западной мысли перенесло экклезиологическое внимание с Церкви — Тела Христова на Церковь как «средство освящения», с канонического Предания — на различные системы «канонического права», или, выражаясь более резко, с *Церкви* на церковное *управление*.

Все это объясняет, почему в течение многих веков Православные Церкви жили по всевозможным *statu quo*[7], не пытаясь даже связать их между собою или дать им оценку внутри последовательного церковного Предания. Следует добавить, что эти века были временем почти полного отсутствия общения между Церквами, их взаимного отчуждения и роста вследствие этого взаимного недоверия, подозрительности и — не будем скрывать — иногда даже ненависти. Греки, ослабленные и униженные турецким владычеством, привыкли видеть — не всегда без основания — в каждом движении русских угрозу для своей церковной независимости, «славянскую» угрозу «эллинизму»; разные славянские группы, при взаимной вражде, приобрели общую ненависть к греческому церковному «господству». Судьба Православия стала частью знаменитого «восточного вопроса», в котором, как всякий знает, западные державы и их христианские «учреждения» приняли большое и далеко не бескорыстное участие. Где во всем этом оставалось хоть какое-то место для экклезиологического размышления, для серьезного и совместного изыскания канонической ясности? Не много найдется во всеправославной истории страниц более темных, чем те, которые относятся к Новому времени, бывшему для Православия — с несколькими замечательными исключениями — временем разделений, провинциализма, богословского склероза и, последнее, но не наименьшее, — *национализма*, который к этой поре был уже почти целиком «обмирщен» и, следовательно, проникнут языческим духом. Неудивительно, таким образом, что всякий вызов *statu quo*, сложившемуся порядку вещей, трагически незамечаемой и вошедшей в норму раздробленности должен был неизбежно принять форму взрыва.

---

[7] Statu quo, им. п. ед. ч. status quo (*лат.*) — реальное положение дел. — *Прим. сост.*

8

Что именно Америка явилась поводом и центральной точкой такого взрыва — вполне естественно. Возможности открытого кризиса были очень малы, пока Православные Церкви жили в своих соответствующих «мирах» в почти полной разобщенности. То, что происходило в одной Церкви, почти не имело никакого значения для других. Так, своеобразная греческая «автокефалия» 1850 г. рассматривалась как внутреннее греческое дело, а не как событие, имеющее экклезиологическое значение для всех Церквей. То же отношение преобладало и в других случаях — при развитии сложных церковных событий в Австро-Венгерской империи, «болгарском расколе», чисто административном упразднении русским правительством — не Церковью — древней грузинской автокефалии и т. д. Все это была политика, а не экклезиология. Российское министерство иностранных дел, западные посольства в Стамбуле и Афинах, императорский двор в Вене, темные интересы и интриги фанарских семей[8] были в эти времена более важным фактором в жизни Православной Церкви, чем одинокие размышления о природе и сущности Церкви какого-нибудь Хомякова.

В Америке, однако, этому положению суждено было дойти до «момента истины». Здесь, в главном центре православной «диаспоры», православной миссии и свидетельства на Западе экклезиологический вопрос *по преимуществу* — вопрос о *природе* и *единстве* Церкви, об отношении в ней канонического порядка и жизни, вопрос о подлинном значении и подлинных выводах из содержания самого термина *православный* — проявился наконец как жизненный — не академический — вопрос. Здесь трагическое расхождение между различными пластами православного прошлого, многовековое отсутствие какого-либо серьезного экклезиологического размышления, отсутствие «общего мнения» проявились как поистине трагическая очевидность.

Во-первых, положение в Америке выявило гипертрофию *национального* принципа, его практически полное разобщение с «сущностной» экклезиологией. Национальный принцип, в ином экклезиологическом контексте и в связи с подлинным каноническим Преданием явившийся действительно принципом единства и таким образом приемлемой формой выявления Церкви («в одном месте одна Церковь»), в Америке явился как раз обратным: принципом разделения, выражением порабощения Церкви разделениям «сего мира». Если в прошлом Церковь *объединяла* и даже *создавала* нацию, здесь национализм *разделял* Церковь и стал таким образом настоящим отрицанием, карикатурой своей собственной изначальной функции. Это *reductio ad absurdum*[9] прежде положительного и приемлемого прин-

---

[8] Фанарские семьи, или фанариоты, — в XVII–XIX вв. греческая денежная аристократия, жившая в стамбульском районе Фанар, близ патриархата, и непосредственно влиявшая на избрание патриарха; затем — собирательное обозначение кругов, близких патриарху, и наконец — вообще стамбульских христиан-греков. — *Прим. сост.*

[9] доведение до абсурда (*лат.*). — *Прим. сост.*

ципа может наилучшим образом быть показано на примере Церквей, в Старом Свете бывших свободными от «национализма». Возьмем, например, Антиохийский Патриархат, никогда не имевший никакого националистического «лица», сравнимого с Русской или Сербской Церквами: довольно парадоксальным образом «распространение», почти спорадическое, этого Патриархата в Новом Свете создало мало-помалу «национализм» *sui generis*[10], во всяком случае национализм «юрисдикционной личности».

В Америке национальный принцип вылился во что-то совершенно новое и беспримерное: каждая «национальная» Церковь претендовала теперь *de facto* на вселенскую юрисдикцию на основе национальной «принадлежности». В Старом Свете даже в апогее церковного национализма богатые и могущественные русские монастыри на Афоне никогда не оспаривали юрисдикцию Вселенского Патриарха, так же как и очень многочисленные греческие приходы южной России не оспаривали юрисдикции Русской Церкви; что касается русского прихода в Афинах, он и сейчас состоит в юрисдикции Греческой Церкви. Каков бы ни был их внутренний национализм, все Церкви знали свои *пределы*. Мысль о том, что эти пределы чисто национальные, что каждый русский, грек, серб или румын *принадлежит* своей Церкви, где бы он ни жил, и что *ipso facto*[11] каждая национальная Церковь имеет канонические права повсюду, — есть, таким образом, новая мысль, поистине результат *reductio ad absurdum*. Появились даже «Церкви в изгнании», с «территориальными» титулами епископов и епархий; появились национальные продолжения несуществующих Церквей; появились, наконец, иерархия, богословие, даже духовность, защищающие все это как нечто вполне нормальное, положительное и желательное.

В раннем и основном Предании территориальный принцип устройства Церкви (в одном месте одна Церковь, один епископ) был так централен и так важен именно потому, что он был действительно основным условием для того, чтобы Церковь была свободна от «сего мира», от всего временного, случайного и несущественного. Церковь знала, что она одновременно и у себя, и в изгнании всюду, она знала, что она, во-первых и преимущественно, новый народ и что самая ее «структура» есть выражение всего этого. Отказ от этого принципа в рассеянии неизбежно привел к постепенному порабощению Церкви тем — и к отождествлению ее с тем, — что как раз является случайным и временным, будь то политика или национализм.

Несовместимость такого умонастроения с самой идеей автокефалии Церкви в Америке столь очевидна, что нет нужды ее доказывать или пояснять. Итак, в национальном пласте нашего Предания — пласте, почти совершенно отделившемся от существенного Предания Церкви и даже ставшем «самодовлеющим», — находим мы первый *locus*, причину и выражение нашего настоящего церковного кризиса.

---

[10] своего рода (*лат.*). — *Прим. сост.*

[11] Здесь тем самым (*лат.*). — *Прим. сост.*

9

Но он не единственный. Почти все Православные Церкви страдают в той или иной степени гипертрофией национализма и «ссылаются» почти исключительно на национальные «прецеденты» из православного прошлого. Но нашедший на нас «момент истины» касается также и пласта, названного нами *имперским*. В нем мы действительно находим корень синдрома, составляющего самую сердцевину специфически *греческой* реакции в теперешней буре.

Конечно, не простая случайность, что самая резко отрицательная реакция на «автокефалию» последовала со стороны Вселенского Патриархата. Эта реакция, однако, настолько не соответствует всему личному облику патриарха Афинагора — облику, сочетающему экуменическую широту, всеобъемлющее понимание и сострадание, противление узости взглядов во всех ее формах, открытость для диалогов и переоценок, — что ее, конечно, никак нельзя объяснить чем-то личным и мелким. Невозможно также эту реакцию приписать похоти власти, желанию управлять Православной Церковью на «папский» манер, желанию *подчинить* Константинополю всех православных христиан в рассеянии. Действительно, в течение нескольких десятилетий юрисдикционного плюрализма в Америке и других местах Вселенский Патриарх не осуждал его как «неканоничный» и не изъявлял никаких прямых и конкретных притязаний на эти земли как на принадлежащие его юрисдикции. Даже в самых недавних документах, исходящих от этого Патриархата, основной темой является защита *statu quo*, а не прямое юрисдикционное притязание. В частности, мысль поручить Вселенскому Престолу разрешение канонических проблем *диаспоры* развивалась каких-нибудь двадцать лет назад группой русских богословов (включая автора), но встретила со стороны греческих и фанарских кругов полное безразличие. Все это показывает, что подлинную мотивацию, кроющуюся за греческой «реакцией», надо искать в чем-то другом. Но в чем?

Ответ на этот вопрос лежит, по моему убеждению, в развитии церковного положения, разбиравшегося на предыдущих страницах. Именно в *имперском* пласту этого развития нам следует искать объяснения чего-то основного в греческом религиозном умонастроении: его почти полной неспособности понять и, следовательно, *принять* послевизантийское развитие православного мира. Если практически для всех остальных православных основная «мера» их церковного умонастроения — просто национальная, то национализм греческого умонастроения именно *не прост*. Корни этого национализма находятся не в реальности и опыте «Церкви-нации», как для других православных, но прежде всего в реальности и опыте Византийской *ойкумены*, а это значит — в том пласте прошлого, который мы назвали *имперским*. Так, например, Церкви Элладская и Кипрская или даже патриархаты Александрийский и Иерусалимский являются, говоря технически, *автокефальными* Церквами; но для них эта «автокефалия» имеет смысл, глубоко отличный от того, который ей дают русские, болгары или румыны, и действительно, они очень редко — если вообще — употребляют этот термин. Потому что, каков бы ни был их юрисдикционный статус или устройство, в их сознании — или,

скажем лучше, подсознании — они все еще органические части большого целого; и это «целое» не есть Вселенская Церковь, а именно византийский мир с Константинополем в качестве его священного центра и очага.

Несомненно, центральным и решающим фактом послевизантийской религиозной истории является это бессознательное, однако очевидное *превращение* «имперского» пласта в существенный пласт православного Предания, превращение Византии в постоянное, основное и нормативное измерение или знак (*nota*) самого Православия. Причины этого парадоксального процесса слишком многочисленны и сложны, чтобы их можно было здесь хотя бы перечислить. Некоторые из них имеют корни в самой Византии, некоторые — в долгом турецком пленении, некоторые — в более недавних пластах греческой истории. Но факт налицо: Предание, которое мы определили выше как обусловленное основной историчностью Церкви, то есть «принятием» преходящих и относительных «миров», с которыми она связана в продолжение ее земного странствия, привело к своей противоположности: столь же основному *антиисторичному* и *безысторичному* характеру греческого мировоззрения. Византия для греков не является одной из глав — пусть центральной, важной и во многих отношениях решающей — в истории нескончаемого «странствия» Церкви, но полнотою истории, ее постоянным *terminus ad quem*[12], за пределом которого ничего значительного не может «случиться» и который поэтому можно только охранять. *Реальность* этого исключительного и вершинного «мира» не зависит от истории. Историческое крушение Империи в 1453 г. не только не разрушило его, но, напротив, освободив от всего чисто «исторического», то есть временного и преходящего, превратило в подлинно сверхисторическую реальность, сущность, более не подверженную историческим превратностям. «Исторически» имперский город может полтысячелетия называться Стамбулом — для греков он *есть* Константинополь, Новый Рим, сердце, центр и символ «реальности», стоящей вне всякой истории.

Но подлинно парадоксальный характер этой «реальности» состоит в том, что ее нелегко отождествить с какой-либо «формой» или «содержанием». Это, конечно, не Византийская империя как таковая, не «политическая» мечта о возможном ее историческом восстановлении. Греки слишком практичны, чтобы не понимать иллюзорности такой мечты. И на деле они отрываются от родины гораздо легче, чем многие другие православные, их «приспособление» ко всякому новому положению обычно бывает более успешно и они несомненно не перенесли никакой византийской и «теократической» мистики на современное греческое государство. Но это и не «содержание» ее — в смысле, например, особой верности или интереса к доктринальной, богословской, духовной и культурной традиции Византии, не тот «православный византизм», который составляет существенную часть православного Предания. Греческое академическое богословие не менее — если не более — «озападнилось», чем богословие других Православных Церквей; и большое патристическое, литургическое, иконографическое возрождение нашей эпохи, новое и страстное открытие византийских «истоков» Православия

[12] предельным рубежом (*лат.*). — *Прим ред.*

началось не в Греции и не среди греков. Итак, тот «византийский мир», который представляет собой основное «мерило» — сознательное или, главным образом, несознательное — греческого религиозного умонастроения, не есть ни *историческая* Византия, ни *духовная* Византия. Но тогда что же он такое? Он — Византия как одновременно основание и оправдание греческого *религиозного национализма*. Ответ этот имеет решающее значение для понимания греческого религиозного и экклезиологического мировоззрения. Действительно, именно это исключительное и поистине парадоксальное соединение двух различных, если не противоречивых, пластов исторического развития православного мира стоит в самом центре огромного и трагического недоразумения, в свою очередь порождающего во многих отношениях наш настоящий церковный кризис.

Я называю это соединение парадоксальным, потому что, как я уже сказал, сама сущность византийского «имперского» Предания была не национальной, а *универсальной*. И только эта *универсальность* — как бы она ни была теоретична и несовершенна — позволила Церкви «принять» саму Империю и сделать из нее свое земное «обиталище». Византийцы называли себя римлянами, а не греками, потому что Рим, а не Греция, был символом вселенскости, и по этой причине новая столица могла называться не иначе как Новым Римом; до седьмого столетия официальным языком византийских государственных канцелярий был латинский, а не греческий; и наконец, Отцы Церкви пришли бы в ужас, если бы кто-нибудь назвал их «греками». Здесь кроется первое и самое глубокое недоразумение. Потому что когда проф. прот. Г. Флоровский говорит о «христианском эллинизме» как о постоянном и основном измерении христианства, когда митрополит Филарет Московский определяет в своем «Катехизисе» Православную Церковь как «греко-кафолическую», они очевидно не имеют в виду что-то «этническое» или «национальное». Для них «христианский эллинизм» — в богословии, литургии, иконографии — не только не тождествен с «греческим», но и является во многих отношениях прямым «противоядием» последнего, плодом длительного и подчас болезненного и критического «претворения» греческих категорий. Борьба между «греческим» и «христианским» составляет самое содержание великой и навеки нормативной патристической эпохи, ее подлинную «тему». И именно «греческое» возрождение, возникновение не связанного более с христианским эллинизмом греческого национализма явилось, в последние годы Византии, одним из основных факторов флорентийской трагедии.

То, что случилось с греческим умонастроением, было, таким образом, результатом не эволюции и развития, а превращения. Трагические события в истории Империи, горький опыт турецкого владычества, борьба за сохранение жизни и за освобождение видоизменили византийское «имперское» Предание, придали ему смысл прямо противоположный тому, который оно имело вначале и который оправдывал принятие его Церковью. Универсальное было заменено «национальным», христианский эллинизм — «эллинизмом», Византия — Грецией. Исключительная и универсальная христианская ценность Византии была перенесена на самих греков, на греческую нацию, которая приобрела теперь, из-за исключительной идентификации с «эллинизмом», новую и исключительную ценность. Очень ха-

рактерно, однако, что даже когда греческие иерархи говорят об «эллинизме», они имеют в виду не столько христианский эллинизм Византии, сколько древнегреческую культуру, Платона и Пифагора, Гомера и афинскую демократию, как будто бытие греком делает человека почти в исключительном смысле наследником и носителем этого эллинизма.

Но на самом деле этот «эллинизм» есть греческое выражение общего для всех современных наций светского национализма, имеющего свои корни во Французской революции 1789 г. и в европейском романтизме. Как всякий национализм такого типа, он построен на мифологии, частично «светской» и частично «религиозной». В мирском плане это миф об исключительном взаимоотношении греков с тем «эллинизмом», который является общим источником и основанием всей западной культуры. В религиозном плане это миф об исключительном взаимоотношении с Византией, христианской «ойкуменой» — общим основанием всех Православных Церквей. И именно эта двойная мифология — или, скорее, ее давление на греческое церковное мышление — делает экклезиологический диалог с греками столь трудным.

10

Первая трудность заключается в разном понимании места и функции внутри Православной Церкви Патриарха Вселенского. Все Православные Церкви без исключения признают его первенство. Есть, однако, существенная разница в понимании этого первенства между греческими Церквами и всеми остальными.

Для негреческих Церквей основным мерилом его первенства является «сущностная» экклезиология, которая всегда, и с самого начала, признавала вселенский центр единства и согласия и, следовательно, порядок старшинства и чести между Церквами. Вселенское первенство, таким образом, — одновременно и *сущностное*, в том смысле, что оно всегда существует в Церкви, и *историческое*, в том смысле, что его «принадлежность» может меняться и на самом деле менялась, ибо она зависит от исторического положения Церкви в данный период. Первенство Константинополя было установлено Вселенскими соборами, согласием всех Церквей; это делает его «сущностным», потому что оно является действительно выражением согласия Церквей, их единства. Одинаково верно, однако, что оно было установлено в определенном историческом контексте как экклезиологический ответ на определенное положение: возникновение вселенской христианской Империи. И хотя сегодня во всей Православной Церкви никто не ощущает и не выражает необходимости какого-либо изменения в «чинопорядке» Церквей, такие изменения имели место прежде и, во всяком случае теоретически, могут случиться и в будущем. Так, например, в случае «обращения» в Православие Римско-Католической Церкви «вселенское первенство» может вернуться — как может и не вернуться — к первому Риму. Такова в своей наипростейшей форме экклезиологическая установка всех негреческих Православных Церквей. Вполне принятое первенство Константинопольского патриарха не имеет здесь никакого «национального» истолкования и не подразумевает никакого Божественного и, сле-

довательно, вечного характера чинопорядка Церквей. В случае необходимости согласием Церквей, выраженным посредством Вселенского собора, данный чинопорядок может быть изменен, как он уже изменялся и прежде — в случае Антиохии и Иерусалима, Ефеса и Кипра и самого Константинополя.

Эта теория, однако, — «анафема» для греков, и здесь именно становится явной двусмысленность современной православной экклезиологии. Для греков «мерило» первенства Вселенского Престола находится не в каком-либо определенном экклезиологическом Предании, будь оно «сущностным» или «имперским», но в исключительном положении, занимаемом Вселенским Патриархом внутри того «эллинизма», который, как мы только что видели, составляет «сущность» их религиозного мировоззрения. Ибо если мирской центр этого «эллинизма» находится в Афинах, то религиозный его очаг и символ несомненно находится в Константинополе. В течение долгих веков турецкого владычества Патриарх был *религиозным этнархом* греческой нации, очагом и символом ее продолжающейся жизни и ее подлинного лица. И этим Вселенский Престол остается для греков и по сей день реальностью порядка не столько экклезиологического и канонического, сколько в первую очередь духовного и психологического. «Канонически» греки могут «принадлежать» или «не принадлежать» к Патриархату. Так, Элладская Церковь независима от Патриархата, в то время как всякий грек, проживающий в Австралии или Латинской Америке, находится в его «юрисдикции». Но каков бы ни был их «юрисдикционный» статус, они все *под* Константинополем. Здесь важен не Константинополь как вселенский центр единства и согласия, а Константинополь как таковой, Вселенский Престол как носитель и хранитель «эллинизма». Первенство Константинополя приписывается теперь самой сути (*esse*) Церкви, становится само по себе *nota Ecclesiae*[13]. Экклезиологическая формула «*существует* Константинополь, которому Церковь вверила вселенское первенство» становится: «*должен быть* Константинополь». Но трагическая двусмысленность этого положения как раз состоит в том, что Первоиерарх, чья функция — свидетельствовать о *вселенскости Церкви*, быть хранителем того «христианского эллинизма», который предохраняет каждую Церковь от полного отождествления с «национализмом», в то же время является для одной отдельной нации носителем и символом именно ее *национализма*. Вселенское первенство становится первенством «греков».

Эта двусмысленность в греческом религиозном и национальном мировоззрении и сделала — и до сих пор делает — столь затруднительным для греков понимание истинного значения послевизантийского православного мира, его подлинных проблем, его единства и разнообразия. Они не поняли, что падение Византийской империи не было непременно и концом православного единства, основанного на общем принятии православной Византии, то есть «христианского эллинизма». Ибо дело в том, что славяне, например, искавшие независимости от Империи, были на деле не менее «византийцами», чем греки, и независимости они добивались от греков, а не от «христианского эллинизма». Первая

[13] признаком Церкви, ее отличительной особенностью (*лат.*). — *Прим. сост.*

болгарская империя — империя Бориса и Симеона — была истинно «византийской» во всем своем этосе, культуре и, конечно, религиозной традиции. Проф. прот. Г. Флоровский в «Путях русского богословия» говорит о «раннем русском византинизме». Все эти молодые нации не имели культурной традиции подобно тому, как ее имели греки в Древней Греции, и их исходная и формирующая традиция, та, от которой они получили свое «рождение» и которая сделала их православными нациями, была христианская византийская традиция. И, несмотря на все конфликты, недоразумения и разобщения, это единство в византийской традиции никогда в действительности не разрывалось и не забывалось, но всегда составляло общую основу, самую форму единства всего православного Востока.

Но для греков, постепенно оказавшихся в плену у отождествления «византийского» с «греческим», с национальным и даже этническим сужением византинизма, всякая попытка установить политическую и церковную независимость от Империи — со стороны славян, или христиан-арабов, или румын — означала почти автоматически угрозу «эллинизму», попытку уничтожить греков и их первородство внутри Православия. Они никогда не смогли понять, что существенное единство православного мира не есть единство ни национальное, ни политическое, ни даже юрисдикционное, но есть именно единство «христианского эллинизма», православного воплощения основного христианского Предания. И они не поняли этого потому, что отождествили «христианский эллинизм» с «эллинизмом», то есть с греческой национальной и этнической «личностью». Славяне в этой перспективе воспринимались как чуждая и преимущественно «варварская» сила, направленная на уничтожение «эллинизма». И поскольку славяне были сильны, а греки слабы, то этот взгляд принимал иногда почти параноические формы. После освобождения Греции в девятнадцатом столетии и появления нового «западного» греческого национализма «панславизм» стал — не без помощи западных держав — настоящим пугалом, синонимом Угрозы и Врага — с большой буквы. Здесь следует прибавить, что русская имперская политика в «восточном вопросе» не всегда способствовала утолению этих страхов и, несомненно, ее тактика была часто отталкивающа, но верно и то, что и на самой вершине своего собственного русского мессианизма и империалистического национализма никогда русское православное сознание не оспаривало первенство Константинополя и древних восточных Патриархатов и не оказывало никакого давления, чтобы изменить чинопорядок Православных Церквей. Наоборот, девятнадцатый век в России был отмечен возрождением именно «византийских» интересов, возвращением к «христианскому эллинизму» как к источнику Православия, возвращением к подлинно вселенской православной экклезиологии, постепенным освобождением от узкого, псевдомессианского национализма «Третьего Рима». Каковы бы ни были различные дипломатические трудности, в плане экклезиологическом в эту эпоху настоящим препятствием для того, чтобы Православная Церковь могла вновь обрести свое существенное единство, был не какой-нибудь мифический «панславизм», а узконационалистическое сведение греками «христианского эллинизма» к «эллинизму».

Все это объясняет, почему греческий церковный «официальный мир» (мы не говорим здесь о народных настроениях, в которых всегда как-то сохранялась интуиция православного единства) никогда по-настоящему *не принял* послевизантийского церковного развития, никогда не допустил его в свое мировоззрение. Различные «автокефалии», дарованные в течение и после византийского периода, были «уступками» и «приспособлениями», а не признанием чего-то нормального, чего-то «соответствующего» новому положению, подобно тому, как признание «Имперской Церкви» «соответствовало» предыдущему положению — христианской Империи. Потому что для этого нового положения не было места в греческом религиозном умонастроении, и оно на самом деле рассматривалось как случайное и временное. По этой причине ни одна «автокефалия» не была дана свободно, но всегда являлась результатом борьбы и переговоров. По той же причине даже сегодня принцип автокефалии, составляющий основной принцип нынешнего устройства Церкви, так и не понят вполне греческим «официальным церковным миром» как в своем «исходном положении» («право давать автокефалию»), так и в своей «модальности» (вытекающие из него последствия для межцерковных отношений).

Одна вещь, тем не менее, ясна и составляет, вероятно, высший парадокс всего этого развития. Нехотя признав принцип автокефалии *de facto*, греческий «официальный церковный мир» как будто оправдывает его тем самым рассуждением, которое заставило греков отбрасывать его и бороться против него: идеей о *существенной* разнице между эллинским и разными неэллинскими «православиями». Если в прошлом они боролись против «автокефалий» потому, что отбрасывали мысль, что «христианский эллинизм» — как сущность Православия — может иметь какое-либо другое экклезиологическое выражение кроме «Имперской Церкви» — а она греческая, то теперь они признают их потому, что, заменив на деле «христианский эллинизм» — «эллинизмом», думают, что другие «православия» должны непременно быть выражением каких-то других «сущностей»: «русское православие», «сербское православие» и т. д. И так же, как призвание «греческого православия» состоит в том, чтобы охранять эллинизм, призвание других Церквей состоит в том, чтобы охранять их собственные — сугубо национальные — сущности. Завершив таким образом свой полный круг, «имперское» мировоззрение сомкнулось с «национальным». И это было неизбежно, если вспомнить, что настоящий источник современного национализма находится не в христианстве, а в идеях Французской революции 1789 г., действительной «матери» мелких, фанатических и отрицательных «национализмов» девятнадцатого и двадцатого столетий. То, что делает, однако, этот новый греческий национализм (не византийский, а *современный*) отличным от других православных «национализмов», — это оставшееся в нем от его имперского прошлого убеждение, что среди всех православных «сущностей» греческая «сущность» имеет первенство, занимает *jure divino*[14] первое место. Забыв, что не «эллинизм» как таковой, но «христианский эллинизм» составляет настоящее единство Православия и действительно имеет

[14] по Божественному праву (*лат.*). — *Прим. сост.*

духовное и вечное первенство над всеми другими его «выражениями», отождествив этот «эллинизм» с самим собой, греки претендуют на первенство, которое действительно могло бы им принадлежать, но на основании совершенно иных предпосылок. В этом заключается в наше время основная двусмысленность «вселенского первенства» в Православной Церкви. Принадлежит ли оно первому среди епископов, тому, кого «согласие» всех Церквей уважает, любит и почитает в лице Вселенского Патриарха, или принадлежит оно духовному главе и носителю «эллинизма», христианская ценность и принадлежность которого так же сомнительны, как и любого иного современного полуязыческого национализма?

11

Мы можем прервать на этом наши размышления об истинной природе и причинах нашей теперешней бури. Я уверен, что пока вопросы, поднятые в этой статье, не получат ответа, все наши споры и препирания относительно новой автокефалии останутся поверхностными, несущественными и в конечном итоге бессмысленными. Ответить на них, однако, непременно значит достигнуть глубокого и конструктивного выяснения самой православной экклезиологии.

То, что произошло, или, вернее, происходит в Америке, можно свести к простой формулировке: это почти *вынужденное* возвращение к *сущностной* экклезиологии, к самым ее корням, к тем основным нормам и предпосылкам, к которым Церковь всегда *возвращается*, когда она оказывается в новом положении в «сем мире», «образ» которого проходит. Я говорю «вынужденное», потому что это возвращение есть плод не абстрактного академического размышления, но плод самой жизни, обстоятельств, в которых Церковь обнаруживает — с трудом и не без мук и страданий, — что единственный для нее путь, чтобы выжить, это именно — быть *Церковью*, быть тем, что вечно сияет и светит нам в первичной и существенной экклезиологии, в которой исключительный и вечный опыт, форма и сознание Церкви — самое ее существо — нашли свое выражение.

То обстоятельство, что до сих пор только одна часть Православной Церкви в Америке была «вынуждена» к такому возвращению, потому что ее собственное положение сделало это неизбежным; что это вызвало страсти, страхи и подозрения; что некоторые внешние факторы делают некоторые из опасений понятными, — все это естественно, все это было, вероятно, неизбежно. Страх, однако, плохой советчик. Только если мы способны поставить наши вопросы на том уровне, на котором единственно и можно дать на них ответ, — на уровне «сущностной» экклезиологии, — только если мы способны увидеть и оценить факты в этой основной перспективе, буря окажется осмысленной и приведет к общей победе.

Рано или поздно станет ясно всем, что не сосредоточением усилий на охранении «эллинизма», или «русизма», или «сербизма» сохраним мы Православие, но, напротив, сохраняя и исполняя требования Церкви, мы спасем и все то, что есть существенного в разных воплощениях христианской веры и жизни. Если проф. прот. Г. Флоровский, русский богослов, живущий и работающий «в изгнании», имел смелость (в своих «Путях русского богословия») обличить и осудить откло-

нения «русизма» от «христианского эллинизма» и освободить таким образом целое поколение русских богословов от последних остатков псевдомессианского религиозного национализма, то не время ли и грекам — хотя бы одному — совершить такую же трудную, но освободительную операцию относительно двусмысленностей «эллинизма»?

Рано или поздно станет ясно, что Вселенский Патриарх, чтобы нести свое «вселенское первенство», должен будет осуществлять его не посредством оборонительных и отрицательных реакций, сомнительных «ссылок» на столь же сомнительные и неприменимые «прецеденты» и «предания», а через созидательное руководство, направляя Церковь к исполнению ее сущности на всяком месте владычества Господня. Лично я посвятил слишком большую часть моей богословской жизни защите вселенского первенства Константинопольского патриарха, чтобы меня можно было обвинить в «антиконстантинополитанстве». Это первенство, его необходимость для Церкви, его огромное потенциальное значение для Православия я еще раз здесь торжественно исповедую и утверждаю. Однако это первенство, для того чтобы оно вновь стало «тем, что оно есть», должно быть очищено от всех двусмысленностей, от всех несущественных «контекстов», от всех национальных выводов, от зависимости от чего бы то ни было прошлого, настоящего или будущего, что не есть Церковь и только Церковь. Это, может быть, в настоящее время для вселенского первенства наиболее насущная задача: освободить нас от языческих и еретических национализмов, которые душат вселенское и спасительное призвание Православной Церкви. Нам нужно перестать говорить о наших «славах», потому что *слава* в подлинном Предании Церкви принадлежит одному Богу, и для прославления Бога, а не самой себя, основана Церковь. Когда мы это поймем, невозможное для человеков станет возможно Богу.

Прощеное воскресенье, 1971

ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ БОЛЬ*

Предварительные замечания. «Хартфордский призыв»

В январе 1975 года семнадцать американских богословов, принадлежащих к большой группе Церквей США (но не являющихся официальными их представителями), встретились в Хартфорде (штат Коннектикут), чтобы выработать общее отношение к «превратным, ложным и деструктивным мнениям», которые, по словам одного из них, «представляются пагубными для современного христианства и его влияния на общество». Инициаторы и устроители встречи — профессор П. Бергер[1] и пастор Ричард Джон Нойхауз[2] — сформулировали эти «мнения» в виде тринадцати «тем», или тезисов. После трехдневного заседания, в ходе которого в первоначальную повестку дня были внесены существенные изменения и каждое из обсуждаемых мнений подверглось детальному анализу, группа приняла текст «Призыва к богословскому утверждению», более известного как «Хартфордский призыв». «Реакция на "Призыв", — писал П. Бергер, — далеко превзошла ожидания участников встречи. Повсеместно, а более всего в Европе, документ вызывал то одобрение, то насмешки, то ярость, то (особенно среди мирян) громадный вздох облегчения от того, что "хоть кто-то сказал наконец все, что сделовало". Есть тут какая-то заслуга "Призыва" или нет, но реакция эта, несомненно, важный показатель нынешнего религиозного состояния общества».

В сентября 1975 года группа встретилась еще раз, чтобы проанализировать реакцию на «Призыв», а также выяснить и изучить ее мотивы. Прочитанные и обсуждавшиеся на этой встрече доклады опубликованы в 1976 году в книге «Against the World for the World» («Против мира за мир»), изданной Питером Бергером и Ричардом Нойхаузом.

Среди подписавших «Призыв» было трое православных — доктор Илеана Маркулеску (в ту пору приглашенный профессор философии и религии в Объединенной теологической семинарии), протоиерей Фома Хопко[3] (профессор догматики Св.-Владимирской семинарии) и я. Поскольку я был единственным православным, уча-

---

* Статья первоначально опубликована под названием «That East and West May Yet Meet» в книге: Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion / Ed. By P.L. Berger and R.J. Neuhaus. The Seabury Press, N.Y., 1976. P. 126–137. Включена в сборник Church, World, Mission (St. Vladimir's Seminary Press, 1979); по-русски: Церковь. Мир. Миссия. М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1996. Перевод Ю.С. Терентьева.

[1] Бергер Питер (р. 1929), американский социолог, культуролог и философ. — *Прим. сост.*

[2] Нойхауз Ричард Джон (р. 1936, Пемброк, Канада), американский религиозный деятель и писатель, в 1961–1978 гг. лютеранский пастор, в 1990 г. перешел в католичество. — *Прим. сост.*

[3] Хопко Фома (р. 1939. Эндикотт, США), протопресвитер, выпускник Св.-Владимирской семинарии, священник (1963), был настоятелем церкви св. Григория Богослова в г. Уаппингерс-Фоллс (1968–1978), преподавал догматическое богословие, в 1992–2002 гг. — декан Св.-Владимирской семинарии, женат на дочери о. Александра Анне. — *Прим. сост.*

ствовавшим в обеих встречах (о. Фома подписал заочно, а д-р Маркулеску присутствовала лишь на первой), то мне и поручили подготовить доклад. Воспроизведенный здесь, он включает в себя и полный текст самого «Призыва». Итак:

Призыв к богословскому утверждению

Обновление христианского свидетельства и миссии требует постоянной проверки допущений, формирующих церковную жизнь. В наши дни явная утрата чувства трансцендентного снижает способность Церкви к ясному и смелому решению неотложных задач, ради которых Бог призвал ее в мир. Эта утрата проявляется в целом ряде расхожих суждений. Многие из них не лишены внешней привлекательности, но при более внимательном рассмотрении оказываются ложными и пагубными для жизни и деятельности Церкви. Есть среди них и такие:

Тезис 1. *Современная мысль совершеннее всех прежних форм осмысления реальности и, следовательно, является нормативной для христианской веры и жизни.*

Возражая на этот тезис, мы отвергаем рабство любым формам мысли — и не только XX века, но и всякой другой эпохи. Мы приветствуем любой плодотворный способ мышления — и древний, и современный, заявляя, что христианский призыв должен сообразовываться с языком культуры. В то же время мы утверждаем, что христианская мысль неизбежно противостоит всем иным мировоззрениям, которые, в свою очередь, неизбежно противостоят ей и столь же неизбежно доказывают свою эфемерность.

Тезис 2. *Аксиомы религии совершенно независимы от суждений разума.*

Капитуляция перед априорным превосходством современной мысли имеет две формы: первая — подчинение религиозных аксиом требованиям научного рационализма; вторая — отождествление разума с научным рационализмом, полностью исключающее религиозные аксиомы из области суждений разума. Религия же чистой субъективности и иррационализма превращает аксиомы веры в суждения, имеющие силу в лучшем случае с точки зрения верующих. Мы отвергаем обе формы капитуляции.

Тезис 3. *Религиозный язык восходит к человеческому опыту и ни к чему иному: Бог — самое возвышенное из всех творений человека.*

Религия есть также и ряд человеческих символов и проекций человека. Но мы отвергаем предположение, что она — только это и ничего, кроме этого. Здесь поставлено под сомнение не что иное, как реальность Бога. Мы не выдумали Бога — Бог замыслил нас.

Тезис 4. *Иисуса Христа можно понять лишь в терминах современных моделей человечества.*

Этот тезис предполагает нечто обратное «подражанию Христу», то есть делает образ Христа отражением как порожденных культурой, так и отвергающих культуру человеческих концепций. Мы не отрицаем, что Иисус Христос просветил все сторо-

ны человечества. Универсальность Христа поистине требует, чтобы Он воспринимался сообразно с особенностями мира, в котором живут верующие в Него. Но мы отказываемся быть рабами всякого рода метафор — по самому существу своему всегда неадекватных, расплывчатых, зыбких, а нередко и идолопоклоннических. Священное Писание и все христианское Предание не должны подвергаться произвольному толкованию вне связи с историей, частью которой они являются. Опасна всякая попытка воспользоваться Преданием, не принимающая это Предание всерьез.

Тезис 5. *Все религии одинаково хороши — выбор зависит от личного предпочтения и стиля жизни, а не от уверенности в истине.*

Мы подтверждаем свою принадлежность к человеческому сообществу. Мы утверждаем важность исследования и пристального внимания ко всем проявлениям религиозных поисков и изучения богатств других религий. Но мы отвергаем вышеприведенный тезис, ибо он сглаживает различия и игнорирует противоречия. Этим он не только затемняет смысл христианской веры, но и подрывает уважение к другим верованиям. Истина важна, и поэтому различия между религиями имеют очень серьезное значение.

Тезис 6. *Весь смысл спасения в том, чтобы реализовать свой потенциал и быть верным себе.*

Спасение обещает, среди прочего, и реализацию человека, но отождествление его с человеческой самореализацией превращает это обещание в простую банальность. Мы утверждаем, что спасение нельзя обрести вне Бога.

Тезис 7. *Поскольку все человеческое — благо, зло можно адекватно определить как неудачу в реализации человеческого потенциала.*

Этот тезис приводит к ложному пониманию амбивалентности человеческого существования и недооценивает способность и стремление греха к распространению. Характерно, что преуменьшение масштабов зла затрудняет серьезное и планомерное наступление на конкретные виды зла общественного и индивидуального.

Тезис 8. *Единственная цель религиозного культа в том, чтобы содействовать самореализации индивида и поддерживать человеческое сообщество.*

Религиозный культ поддерживает индивидуальные и общественные ценности, но он прежде всего — ответ на реальность Бога, рождающийся из присущей человеческой природе потребности и желания знать, любить и почитать Его. Мы поклоняемся Богу потому, что Богу должно воздавать поклонение.

Тезис 9. *Институты и исторические традиции подавляют и препятствуют всему истинно человеческому в нас; освобождение от них — необходимое условие для настоящей жизни и настоящей религии.*

Институты и традиции часто оказывают репрессивное воздействие и именно по этой причине должны быть объектом нелицеприятной критики. Но человеческое сообщество нуждается в институтах. Без них жизнь вырождается в хаос и новые фор-

мы рабства. Нынешнее стремление освободиться от всех социальных и исторических ограничений ведет в конечном итоге к дегуманизации.

Тезис 10. *Мир должен определять направление деятельности Церкви. Высшей нормой ее миссии в мире являются социальные, политические и экономические программы повышения качества жизни.*

Этот тезис затрагивает весь политический и социальный спектр и не зависит от того, чем определяется его содержание — защитой «американского образа жизни», или пропагандой социализма, или повышением сознательности граждан, и т.д. Церковь должна осуждать угнетателей, содействовать освобождению угнетенных и стараться помочь отверженным, облегчать человеческие страдания. Иногда задача церковной миссии совпадает с программами внешнего мира. Но нормы деятельности Церкви определяются ее собственным пониманием Божественного замысла о мире.

Тезис 11. *Приверженность идее трансцендентного Бога по меньшей мере препятствует социальной заинтересованности и социальному действованию христианства, а возможно — и несовместима с ними.*

Такое допущение приводит некоторых к отрицанию Божественной трансцендентности. Другие, отстаивая ложную трансцендентность, уходят в религиозный индивидуализм, пренебрегая личной и общественной ответственностью христиан за град земной. С библейской же точки зрения христианин именно в силу его уверенности в Божественном Промышлении о всех областях жизни должен содействовать борьбе против репрессивных и бесчеловечных структур и их проявлений в расизме, войне и экономической эксплуатации.

Тезис 12. *Борьба за улучшение рода людского приведет к Царству Божию.*

Борьба за улучшение рода людского — неотъемлемая часть христианской веры и, согласно ей, основана на библейском обетовании Царства Божия. Но несовершенный человек не может создать совершенное общество. Царство Божие превосходит всякую мыслимую утопию. У Бога свои замыслы, превосходящие замыслы человека, который склоняется перед Его правосудием и искупительной жертвой.

Тезис 13. *Вопрос о загробном уповании не имеет отношения к христианской концепции самореализации человека; в лучшем случае он занимает в ней периферийное место.*

Это утверждение — окончательная капитуляция перед современным образом мышления. Если последнее слово принадлежит смерти, то христианству нечего ответить на главные вопросы жизни. Мы верим, что Бог воздвиг Иисуса Христа из мертвых, и уверены, что «ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8:38–39).

(Текст «Призыва» приводится по изданию: Against the World for the World. P. 3–5; там же — подписи.)

Когда редакторы *Against the World for the World* — этого собрания откликов и размышлений по поводу хартфордских встреч — попросили меня охарактеризовать православное отношение к «Призыву», я поначалу хотел отклонить приглашение, и по очень простой причине. Для меня было очевидно, что этот документ не вызовет в православном мире такой реакции, как среди католиков и протестантов. Кое-где слышались торжествующие голоса, приветствовавшие документ как знак их (то есть западных христиан) «обращения» и «возврата»: обращения — от того, что Православие всегда знало как ложное; возврата — к тому, что оно всегда знало как истинное.

Но в целом «Хартфордский призыв», равно как и вызванные им споры в богословских кругах Америки остались (и, похоже, останутся и впредь) посторонним для Православной Церкви делом. Причина ясна: всерьез полагая, что тенденции, идеи и формы мышления, осужденные в Хартфорде как ложные и пагубные, не имели и не имеют никакого влияния на православное богословие, православные и в самом деле видят в Хартфордском движении чисто «западный» феномен. Искренне приветствуя его, они не участвуют в нем и не несут никакой ответственности за его результат. Поэтому мне и показалось сначала, что каковы бы ни были будущие судьбы Православия здесь, в Америке, или где-либо еще, я не смогу ни связать их с Хартфордом, ни рассказать об отношении, которого на самом деле не существует.

Но потом, как следует подумав, я понял, что ошибся. Я увидел в этом равнодушии православных к «Призыву» знаменательный факт с далеко идущими последствиями не только для Православия и его будущего, но и для самого Хартфордского движения и дальнейшей его судьбы. И, наконец, на мне, как на одном из всего лишь двух православных участников Хартфордской встречи, лежит двойная обязанность: попытаться объяснить моим западным братьям истинный смысл «молчания» православной стороны, а православным — то, что «Хартфордский призыв» при всем его «западном» характере и контексте касается их не меньше, а, пожалуй, больше, чем американских христиан. Такова двойная цель этой статьи, отвечающая собственному моему двойному, а в чем-то и двойственному, опыту — опыту православного в Хартфордской группе и опыту «человека Хартфорда» в Православной Церкви.

1

Я сказал, что православная реакция на Хартфорд — вернее, отсутствие реакции — связана прежде всего с западным происхождением и ориентацией «Призыва». Именно по этой причине православные не понимают, какое он может иметь к ним отношение. На мой взгляд, очень важно признать справедливость по крайней мере первой характеристики — относительно западного его происхождения. Не подлежит сомнению, что «Хартфордский призыв» — истинно западный документ. В данном случае я имею в виду не только особую — и чисто западную — религиозную ситуацию, из которой он возник и к которой обращен, но и его основные богословские предпосылки, понятийные категории и вообще всю духовную традицию, к которой он, безусловно, принадлежит.

В качестве участника Хартфордской встречи я не мог избавиться от чувства некоей внутренней *dedoublement*[4]. Проведя всю жизнь на Западе, и притом последние четверть века в Америке, я легко мог понять, о чем идет речь, мог включиться в интересы других участников группы и в результате подписать — вполне сознательно и убежденно — итоговый документ. В то же время, будучи православным, я остро ощущал определенный дискомфорт, некую «внутреннюю дистанцию», отделявшую меня от моих неправославных коллег. Здесь не было никаких причин личного характера, ибо сама атмосфера встречи оказалась на редкость дружественной. Это не могло быть и результатом какого-то формального несогласия — ведь, как уже было сказано, я совершенно искренне разделял все «отрицания» и «утверждения» группы. То был опыт, уже знакомый мне по первым моим контактам с экуменическим движением, — опыт православного человека, как бы «пересаженного» в иное духовное и понятийное пространство, радикально отличное от его собственного; человека, вынужденного пользоваться богословским языком, который хотя и понятен ему, но все же не является *его* языком, и потому обреченного, соглашаясь на одном уровне, страдать от мучительного несоответствия этого формального согласия всей полноте православного видения — на другом.

Я обратился к этому опыту постольку, поскольку не вижу пользы обсуждать проблему «Хартфорд и Православие», во-первых, без должного понимания смысла и реальных масштабов этого несоответствия и, во-вторых, без уяснения того, что именно оно является главной причиной «неуспеха» экуменической встречи Православия и Запада — «неуспеха», который нельзя затушевать внушительным числом официальных представителей Православия на всех экуменических собраниях и который остается столь же реальным и глубоким даже несмотря на то, что большинство православных может этого даже не замечать.

На этом «неуспехе» следует остановиться несколько подробнее, и здесь мне помогут кое-какие воспоминания личного свойства. Мое собственное «экуменическое крещение» произошло в 1948 году на первой ассамблее Всемирного Совета Церквей в Амстердаме. Очень хорошо помню, как по прибытии туда, во время обычной регистрационной процедуры, я встретил одного весьма видного деятеля официального экуменизма, который самым дружелюбным образом и с явным желанием сделать мне приятное сообщил, что православные делегаты будут размещены на крайней правой стороне зала ассамблеи, рядом с представителями «высоких Церквей» Запада — такими, как шведские лютеране («которые, как Вы, наверное, знаете, *имеют* апостольское преемство...»), старокатолики и польские «националы»[5]. Из чистого любопытства (ибо я, конечно, ничего не имел против того, чтобы сидеть бок о бок с этими превосходными людьми) я спросил его, кем принято такое решение. В ответ он простодушно заметил, что это просто отражает экклезиологический замысел конференции, одной из главных тем которой должна была стать дихотомия «горизонтальной» и «вертикаль-

[4] раздвоенности (*фр.*). — *Прим. перев.*

[5] Имеется в виду Польская Национальная Католическая Церковь, основанная в США в 1897 г. выходцами из Польши. — *Прим. сост.*

ной» идей Церкви. Для моего собеседника было совершенно очевидно, что Православие принадлежит («А разве нет?») к «горизонтальному» типу. В свою очередь я полушутя заметил, что за все время изучения православного богословия я никогда не сталкивался с подобной классификацией и если бы довелось выбирать, то, не подозревая о ее существовании, я оказался бы на крайней «левой» стороне зала рядом с квакерами, чем особый интерес к Духу Святому мы, православные, безусловно разделяем.

Скрытый смысл этого памятного эпизода, я полагаю, ясен всем. Характерная особенность участия православных в экуменическом движении и встрече (после многих веков почти полной взаимной изоляции) Востока и Запада заключается в том, что православным *не оставили выбора*; в том, что им с самого начала назначили не просто те, а не иные сидения, но вполне определенное место, роль и функцию в экуменическом движении. Это «назначение» основывалось на западных богословских и экклезиологических предпосылках и категориях и выдавало чисто западное происхождение самой экуменической идеи. Мы присоединились к движению, вступили в дебаты, приняли участие в дискуссиях и размышлениях, критерии которых были уже определены и приняты как не требующие доказательств. Так оказались мы, незаметным для себя образом, в плену у чисто западных дихотомий: «католики — протестанты», «горизонталь — вертикаль», «авторитет — свобода», «иерархический — конгрегационный», — и стали представителями и носителями взглядов и позиций, которые сами же с трудом соглашались признать своими и которые на самом деле глубоко чужды нашему Преданию.

Всем этим мы обязаны, однако, не какому-то «макиавеллизму» или чьей-то злой воле, но прежде всего основному и непоколебимому убеждению Запада в том, что лишь западный опыт, западные богословские категории и формы мышления обладают универсальным значением и потому-де должны служить естественным обрамлением и критерием экуменического предприятия в целом. Именно здесь источник того изначального непонимания, которое никогда не было достаточно выяснено, и корень конечного «неуспеха» этой встречи — несмотря на присутствие и старания многих блестящих православных богословов, а в последние годы и широкое участие практически всех православных Церквей[6].

Западные творцы экуменического движения так никогда и не смогли понять, что экуменическая встреча для православных — в первую очередь и сверх всего первая свободная и потому глубоко значительная встреча с *Западом в целом*, то есть с Западом как второй «половиной» поначалу единого христианского мира, отделенной от Православия не столько сравнительно немногочисленными догматическими разногласиями, сколько глубоким различием в самом основополагающем христианском видении. Именно к обсуждению этого западного видения и опыта и стремились православные, видевшие в них уклонение и искажение некогда общей веры и Предания, — стремились в надежде, что такое обсуждение будет естественным и необходимым условием любого следующего шага.

---

[6] См. мою статью «Moment of Truth for Orthodoxy» в книге: Unity in Mid-Career: An Ecumenical Critique. Eds. Keith R. Bridston and Walter D. Wagoner. New York, Macmillan, 1963. P. 47–56.

Но совсем не таковы были западные предпосылки. Прежде всего, Запад давно и почти полностью утратил сознание того, что он когда-то был именно половиной первоначального Christianitas[7]. Западный исторический и богословский «расцвет» начался в ту пору, когда христианский Восток, доминировавший в первое тысячелетие христианства, вступил в продолжительную эпоху «темных веков» и сделался нем и безгласен. Чем настойчивее Запад отождествлял себя со всей Christianitas, тем дальше отодвигался Восток на периферию его исторической памяти и превращался по большей части, увы, в объект обращения в римо-католичество или протестантизм. В экзистенциальном же плане Западу гораздо более, чем разрыв с Востоком, памятны свое собственное трагическое разделение на католиков и протестантов, реформационные и контрреформационные споры. Именно тогда стали обретать форму — сперва негативную, затем позитивную — экуменические категории и сам западный тип мышления. А к тому времени, когда перед Православием открылись экуменические горизонты (что случилось после Первой мировой войны), религиозное сознание Запада вполне уже окрасилось чувством самодостаточности.

Это не означало, что православных встретили неприветливо или отказывали им в христианской любви. Можно сказать, что какое-то время они даже пользовались немалой популярностью. Во-первых, само их появление — особенно в отсутствие на первых порах католических делегатов — делало те давние встречи подлинно экуменическими, а не только межпротестантскими. Во-вторых, представителей «древних» и «уважаемых» Церквей приветствовали как носителей того «мистицизма», той «духовности» и тех «богатых» литургических традиций, в которых Запад время от времени нуждается как в своего рода духовных витаминах. То был во всех отношениях «медовый месяц». Но всякий, всерьез изучавший экуменическое движение, мог убедиться, что православное свидетельство (выраженное большей частью, если не исключительно, в форме отдельных заявлений православной делегации, приложенных к протоколам всех главных экуменических конференций) никогда не оказывало сколько-нибудь заметного влияния на ориентацию и богословское развитие движения как такового.

2

Здесь может возникнуть вполне резонный вопрос: а какое, собственно, это имеет отношение к хартфордской теме вообще и к ее возможному значению для Православия в частности? Скажу в ответ, что рано или поздно хартфордским дебатам суждено так или иначе столкнуться с той же проблемой, какую безуспешно пытались поставить перед экуменическим движением его православные участники, — проблемой духовной судьбы Запада и западной культуры. И если эта проблема не будет поставлена и рассмотрена всерьез, Хартфорд неизбежно зайдет в новый тупик.

---

[7] христианского мира (*лат.*). — *Прим. перев.*

В самом деле, единственное, в чем сошлись все участники Хартфорда, — это в констатации подчинения религии культуре, секуляристскому влиянию современности и «утраты чувства трансцендентного» как следствия этого подчинения. Но если такого рода единомыслию и суждено стать отправной точкой изменения или хотя бы переосмысления нашей теперешней ситуации, то неизбежно встает следующий вопрос — о самой культуре, точнее, о ее укорененности в той религии, которая оплакивает сейчас свое собственное «пленение культурой». И именно с этим вопросом Православие обратилось — хотя и не вполне *clare et distincte*[8] — к христианскому Западу, и именно этот вопрос Запад не услышал и не уразумел. Не уразумел же потому, что за всеми расхождениями и несогласиями — богословскими и небогословскими — Востока и Запада всегда стояло коренное различие в опыте и понимании самой *трансцендентности*, а лучше сказать, существенно и единственно христианского утверждения как потусторонности Бога, так и Его *реального присутствия*, то есть Его имманентности миру и человеку, всему Его творению. И то, что православный Восток скорее отвергал, чем просто осуждал у западных христиан, как раз и было крайним затемнением этой антиномии трансцендентного и имманентного, основной космологической и экклезиологической интуиции христианства — той единственной интуиции, которая определяет христианский подход к миру, истории и культуре.

Здесь, и только здесь, проходит главный нерв тех дебатов и споров, которые воспринимаются многими «экуменически мыслящими» людьми как безнадежно архаичные и «неактуальные» — затрагивают ли они тварную и нетварную природу благодати или паламитское различение Божественной сущности и Божественных энергий; сущность мистического опыта (в котором «природа» света становится *видимой* и переживаемой святыми) или сущность освящения. Поскольку ни одна из этих тем по вполне понятным причинам не может быть рассмотрена здесь, я хотел бы лишь заявить и подтвердить, что они «актуальны» и существенны, ибо в конечном счете связаны не только с религией и богословием, но также и с культурой как самопознанием и самоопределением человека по отношению к Богу, природе, истории и практической деятельности.

Православная точка зрения подразумевает, что ни одно из осужденных хартфордским документом «заблуждений» не имело бы места без смещения и затемнения антиномии трансцендентного и имманентного, без упадка основной христианской theologia; равным образом и все содержащиеся в «Призыве» утверждения, которые до принятия их всеми и проведения в жизнь должны быть элементарно *услышаны*, подразумевают и предполагают радикальный возврат к этому видению. В известном смысле «Призыв» звучит так, словно «пленение культурой» и распад религиозного сознания (с утратой чувства трансцендентного) едва ли не случайные явления и все еще можно поправить, уравновесив

[8] Читатель, желающий уяснить проблемы, рожденные встречей Востока и Запада в XX веке, должен обратиться к статьям о. Георгия Флоровского, бывшего на протяжении трех десятилетий главным представителем Православия в экуменическом движении. Эти статьи собраны в трех книгах: Bible, Church, Tradition: an Eastern View. Nordland, 1972; Christianity and Culture. Nordland, 1974; Aspects of Church History. Nordland, 1975.

нашу антропоцентричную культуру богоцентричной религией. После этого Церковь вновь сможет, как нам говорят, с ясным сознанием и твердой решимостью взяться за «решение неотложных задач, ради которых Бог и призвал ее в мире».

Однако весь смысл православного аргумента в том, что такого рода равновесие невозможно — как заведомо бесплодное и не обоснованное радикальным переосмыслением процесса, который через две тысячи лет после Боговоплощения и Пятидесятницы, после призыва человека к *обожению,* обращенного к нему Самим Христом и Святым Духом, привел к торжеству антропоцентричной культуры и секуляристскому бунту против трансцендентного. Именно в этом пункте вопрос православных, обращенный к Западу с момента его отделения, открывается во всей своей глубине. И если православный мир хранил молчание по поводу «Хартфордского призыва», то вовсе не по безразличию или неведению и не вследствие парадоксального сочетания (к сожалению, весьма нередко проявляющегося в его реакции на западные события) комплексов превосходства и неполноценности. Происходило же это потому, что *rebus sic standibus*[9] ему нечего сказать до тех пор, пока не будет поставлен тот *предварительный вопрос*, который я обозначил выше. Лишь тогда Православие найдет верную позицию в споре, от которого зависят в конечном счете судьбы «современного человека». Лишь тогда оно перестанет быть тем, чем является в глазах Запада и по сей день, то есть периферийным хранилищем ценных, но далеко не решающих вкладов — «мистического» и «литургического», от которого всякий раз, как речь заходит о вещах «истинно насущных» (например, о «задаче Церкви в современном мире»), ожидается, что оно будет выражать себя в богословских «идиомах», соответствие которых поставленной теме Православие всегда ставило под сомнение.

Вот в каком смысле Хартфорд может стать новым началом, подарить нам новый шанс и новые возможности — например, возможность настоящей встречи, так до сих пор и не произошедшей в рамках уже давно существующего экуменического движения. Такая встреча нужна (и я надеюсь, что сумел это доказать) и Хартфорду, и всему, что он выразил. Но она не менее необходима и православным.

3

В начале статьи я объяснил отсутствие реакции на «Хартфордский призыв» со стороны православных их убеждением, что расхожие мнения, отвергнутые в Хартфорде как ложные и разрушительные, никоим образом не касаются и не вредят Православной Церкви. И в каком-то смысле это действительно так. Православное богословие, или, лучше сказать, исповедание веры, остается не только консервативным, но на глубине всецело определяется его изначальной зависимостью от классического, то есть святоотеческого, Предания. Именно это служит формальным оправданием фактического неучастия православных в западных богословских спорах.

---

[9] при таком положении дел (*лат.*). — *Прим. перев.*

Но только формальным. Ибо парадокс православной ситуации в том, что этот богословский консерватизм, эта неколебимая верность не только содержанию, но и самой форме вероучительного Предания как раз и скрывают от православных их собственную — и, я бы сказал, трагическую — капитуляцию перед той самой «культурой», от которой они, по их мнению, защищены своей верой. И подлинный трагизм этой капитуляции заключается в том, что они не осознают происходящего, пребывая в блаженном неведении относительно прогрессирующей шизофрении, в которой они живут.

Не надо доказывать, что современное Православие уже не замыкается Востоком. Беспримерным по важности фактом истории Православия в XX веке стал рост православной *диаспоры*, возникновение православных общин практически во всех частях света. В одной лишь Америке православные превосходят по численности членов Епископальной церкви, и — что еще примечательнее — Церкви их неуклонно теряют свой «иммигрантский» характер, приобретая «туземные» черты. Одним из признаков необратимости этой тенденции является недавнее превращение прежней русской епархии, начало которой восходит к российской колонизации Аляски, в Православную Церковь в Америке — независимую (автокефальную) Церковь, не имеющую в своем наименовании никакого указания национальной или этнической принадлежности. (Правда, многие другие зарубежные Православные Церкви до сих пор не могут ее принять.) Ясно, что Православию суждено здесь укорениться и стать органической частью западного религиозного ландшафта.

Но — и здесь начинается то, что я назвал «шизофренией», — православные, похоже, совершенно не представляют себе огромных духовных последствий этой новой ситуации и того вызова, который в ней заключен. Не понимают они, по всей видимости, и того, что в *культурном* плане вся сегодняшняя Православная Церковь (а не только православная диаспора) *живет* на Западе и открыта западному образу жизни, западному видению и опыту мира. Православные наивно полагают, что покуда совершаются византийские богослужения, а в первое воскресенье Великого поста громогласно выражается нерушимая приверженность «вере отцев, сия же вера вселенную утверди», они сохраняют Православие. А если к тому же они наполнили весь мир более или менее удачными копиями византийских, русских, сербских и других православных храмов, если борются за признание Православия «четвертым главным вероисповеданием», если продолжают держаться своих «древних и ярких обрядов», то это и подавно должно означать, что Православие в безопасности и их долг исполнен. Однако они совершенно не осознают, что византийская литургия, которую ревнители православного наследия покорно выстаивают по воскресеньям, каждым своим словом и священнодействием бросает вызов культуре, в которой они живут и которую радостно принимают как свой «образ жизни» с понедельника по субботу; не понимают, что православная вера, которую они с гордостью исповедуют в Неделю Православия, содержит и утверждает совершенно иное видение человека, мира, природы, материи, нежели то, которое формирует не только их жизнь, но и психологический и умственный склад личности.

Отсюда и шизофрения. Тот же священник, который каждое воскресное утро «являет» на литургии это православное видение, потом в приходском доме, в своих пастырских рекомендациях и беседах обращается ко все тем же «расхожим темам» американской «светской» религии. В повседневной жизни православные охотно усваивают основной принцип этой религии: для общества очень хорошо иметь много религий (каждая из которых обогащает остальные на свой особый манер — как правило, кулинарными рецептами и «яркими», но в общем-то вполне безобидными обрядами), ибо в основе их лежит одна и та же религия с единой иерархией ценностей. И так как тягаться с православными по части обычаев и «яркости» обрядов нелегко, то Православие пользуется известным успехом и не лишено своеобразного шарма для тех, кто разочаровался в Западе, а то и испытывает к нему отвращение и ищет удовлетворения своих религиозных потребностей в чем-нибудь «ориентальном».

Но именно эта шизофрения (по крайней мере с моей точки зрения) может и должна сделать хартфордскую тему небезразличной для православных — как вопрос, как вызов, адресованный и им, как зеркало, в котором всякий, кто честен, узнает себя и свою собственную ситуацию.

Я знаю православных, утверждающих и проповедующих, что их собратья могут и должны жить на Западе, не имея к западной культуре иного отношения, кроме полного неприятия, жить так, словно Запада не существует, ибо он безнадежно растлен, погряз в ереси и болен. Для этого достаточно создать искусственные островки греческой, русской и всякой другой православной культуры, затворить все двери и окна и всячески культивировать среди единоверцев чувство принадлежности к священному «остатку». Но эти «суперправославные» не понимают, конечно, что их позиция оборачивается окончательной капитуляцией перед тем самым Западом, который они так ненавидят: ведь подобное умонастроение делает Православие тем, чем оно никогда не было, — *сектой*, которая, по определению, есть отрицание *кафолического призвания* Церкви.

С другой стороны, нет недостатка в православных, отстаивающих, как я уже говорил, «мирное сосуществование» Православия с культурой, которая на деле претендует на всего человека — его душу, жизнь и религию.

И обе эти позиции в конечном счете самоубийственны.

Итак, все, что, на мой взгляд, делает Хартфорд небезразличным для православных, можно выразить в вопросе, который он перед нами ставит: если наша вера есть, как мы утверждаем, *истинная вера*, то разве не пришло время показать — и в первую очередь себе самим, как действует она в жизни: в том извечном напряжении между всецелой, абсолютной и истинно апофатической трансцендентностью Бога и Его реальным и чудесным присутствием в этом тварном, падшем и искупленном мире?

ПРАВОСЛАВИЕ И АМЕРИКАНСКИЙ ЮБИЛЕЙ*

Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода.

Ин. 12:24

Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его.

Пс. 126:1

1

На североамериканском континенте Православие было насаждено всего через восемнадцать лет после провозглашения независимости США, двухсотлетний юбилей которого американская нация справляет в этом году. Несмотря на это, многие все еще утверждают, что Православие здесь столь молодо, что православным нечего помнить, нечего любить в Америке, кроме «старого края», и слишком многими Америка с православной точки зрения воспринимается как какое-то пустое место, как если бы Церковь не имела здесь своего прошлого, своей судьбы, выкованной поколениями верующих, их смиренным и жертвенным подвигом; как если бы Бог не являл здесь Своей воли, не изливал Своих даров; как если бы это, теперь уже почти двухсотлетнее, прошлое не было той духовной реальностью, которую каждый православный, независимо от того, родился ли он здесь или приехал сюда, независимо от своего происхождения, должен, прежде всего, смиренно и благодарно принять.

Нашим участием в двухсотлетнем юбилее США и должно быть осознание этой реальности — в прошлом, настоящем и будущем. В эти юбилейные дни к нам, православным, обращен вопрос: есть ли наша вера, о которой мы утверждаем, что она — истинная и вселенская, нечто случайное и побочное в самой ткани Америки или же в росте и распространении ее здесь совершается что-то не только *в* Америке, но и *для* Америки?

Время для подробного и беспристрастного изучения православного прошлого на американском континенте еще не наступило. Однако такое изучение будет неполным, неверным, если не начнется оно с распознания и уразумения тех знамений, в которых раскрывалась и предуказывалась воля Божия о Православии здесь. На них я и хочу остановиться в этих кратких юбилейных заметках.

---

* Ежегодник Православной Церкви в Америке. 1976 г. С. 3–7.

2

Первое такое знамение находим мы в том начальном факте, которым одновременно и начинается, и, на глубине, определяется история Православия в Америке. Это — появление Православия здесь как *миссии*, его изначально миссионерские основа и вдохновение. Мы никогда не должны забывать, что прежде чем последовательные «волны» европейской иммиграции привели в Америку тысячи и тысячи выходцев из почти всех без исключения православных стран, православная вера была посеяна здесь в ответ на исконный христианский призыв: благовествовать Христа всем народам, нести Благую Весть сидящим «во тьме и сени смертной»[1]. И если всего лишь через пять лет после его церковного прославления преп. Герман Аляскинский окружен такой любовью, таким подлинным всеамериканским почитанием (уже шесть новых приходов ему посвятили свои храмы), если почитание это объединяет людей самого разного происхождения, то не потому ли, что смиренный аляскинский старец, всю свою жизнь посвятивший служению людям, к которым он был послан, себя с ними беззаветно отождествивший, все больше осознается православными в Америке как именно образ здешнего Православия, «реальности» его о Боге?

Нам говорят: но это была русская миссия и на русской территории. Верно. В том, однако, и знаменательность, и вечный, непреходящий смысл этой русской миссии, что цель ее была не в том, чтобы превратить жителей далекой Аляски в русских, а в том, чтобы Православие сделать «аляскинским», то есть своим и родным для них; в том, что началась эта миссия не с обучения туземцев русскому языку, а с перевода русских церковных книг на туземные языки. И не в том ли величие Русской Церкви, ее духовная заслуга перед Америкой, что создавала она здесь не этнически-церковную «колонию», каковыми теперь являются почти все православные «юрисдикции» в Америке, а *миссию*, движущей силой которой было извечное вдохновение всякой христианской проповеди, отождествление Церкви с народом и его нуждами, духовными и земными?

Мы знаем, что именно это самоотождествление аляскинских миссионеров с местным населением, защита его от эксплуатации и несправедливости привели к гонениям, страданиям и, казалось, поражению. Но поражение это было претворено в духовную победу. Православие не только осталось на Аляске, когда эта последняя перестала принадлежать России, но именно православная Аляска стала первоисточником американского Православия и, прибавим, его *духовным мерилом*. Ибо никакие чисто внешние достижения его — ни численный рост, ни материальное благополучие и ни благолепные храмы — не будут по-настоящему иметь смысла, если затемненным окажется в нашей церковной жизни и в церковном строительстве чистый и смиренный свет, исходящий от могилы преподобного Германа, если изменим мы его вдохновению и его духовному служению.

---

[1] См.: Иов 10:21. — *Прим. сост.*

3

Возрастание и исполнение миссии как *поместной Церкви* — таков второй основоположный факт, второе знамение в истории американского Православия.

Говоря «поместная Церковь», мы имеем в виду не только постоянную церковно-административную структуру, а, прежде всего, Церковь со своим собственным лицом и сознанием, отличающими, хотя и не отделяющими, ее от всех других Православных Церквей. Ибо если Православная Церковь едина и неделима — в вере, Предании, церковном строе и общении Таинств и молитвы, единство это не только не исключает, но, напротив, включает в себя своеобразие каждой Церкви, именно ей присущий образ воплощения того же единого и вечного Божественного дара. Так, по-разному воплотило себя Православие в Африке и Сирии, Египте и Греции, России, Сербии, Болгарии, Румынии. Отрицать же возможность таких воплощений значит отрицать, что «Церковь николиже стареет, но вечно юнеется...»[2].

Особенность Православия в Америке почти с самого начала состояла в возможности, данной и заповеданной ему, быть живой встречей разных православных традиций после веков обособления и отчуждения; страна иммигрантов, Америка является той страной, где наследие одних может стать наследием всех, где живой синтез и общение становятся основной формой жизни. Отсюда всегдашние сосуществование и борьба в Америке двух начал: обостренной «этничности», самозащиты каждой этнической группы перед угрозой отрыва от корней, утери своего «лица» — и начала «открытости», выхода из тупика самоутверждения и самоизоляции, преодоления психологии «гетто» путем раскрытия другим своих ценностей, своей традиции... Православие в Америке не могло, конечно, избежать этой борьбы. Но знаменательным фактом его истории нельзя не признать то, что *поместная* Церковь, основанная здесь свыше ста восьмидесяти лет тому назад, была изначально как бы предназначена конфликт этот разрешить, быть не просто продолжением той или иной «национальности» или «этнической традиции», но исполнением их в некоем вселенском единстве.

Когда в наши дни, спустя почти двести лет после насаждения Православия на американском континенте, мы все еще слышим бесконечные споры о *будущем* объединении как об отдаленном и нереальном идеале, о котором можно говорить, но для достижения которого ничего не делается, мы не можем не поразиться сознательному или бессознательному скрыванию от массы верующих неоспоримого факта, а именно — что это единство уже *существовало*, уже было реальностью, что первым *явлением* и *образом* Православия в Америке были не джунгли дюжины этнических «юрисдикций», колоний и смут всевозможных национализмов, а именно *поместная Церковь*; что это изначальное единство — в котором все подлинное в каждой народной традиции имело свое законное место — было нарушено и разрушено и затем самовольно заменено неслыханным в православном Предании

---

[2] Слова свт. Иоанна Златоуста (см.: *Иоанн Златоуст*. Беседа, когда Евтропий, найденный вне церкви, был схвачен, и о садах и писаниях, и на слова: «Стала царица одесную Тебя» (Пс. 44:10), 6). — *Прим. сост.*

принципом «юрисдикционного плюрализма»; что, поэтому, современное состояние есть поистине трагедия и грех.

Что же касается нас, преемников и наследников этой некогда единой и подлинно всеправославной Церкви, то мы должны всегда помнить, что идеал этот является неотъемлемой составной частью нашего Предания, нашего наследства, что мы — члены Церкви, призванной рано или поздно воплотить в себе все сокровища Православия и явить их как единое сокровище Западу, Церкви, предназначенной преодолеть языческий национализм, веками отравлявший церковную жизнь. Читая и перечитывая доклад, представленный в 1906 г. Святейшему Синоду Тихоном, тогдашним епископом Американским, а впоследствии — Патриархом всея Руси, понимаешь глубину его видения, слышишь пророчество, которым мы призваны руководствоваться в строительстве церковной жизни, чувствуешь и сознаешь, что у американского Православия нет иного пути, как вернуться к этому пророчеству и к этому видению и исполнить *сегодня* то, что *дано* нам было с самого начала.

4

Общая судьба состоит не только из побед и достижений, но и из неудач и поражений, вместе пережитых и вместе осознанных в свете воли Божией. Таких неудач и поражений дана была нашей Церкви полная мера, да и теперь вряд ли может она притязать на то, что разрешены в ней все проблемы, преодолены все трудности, достигнуты все цели. Однако ни в чем не раскрывается так ясно путь ее как путь в Боге и к Богу, как в тех бурях, что сотрясали и продолжают подчас сотрясать ее. Как если бы с каждым новым кризисом новое измерение, новая глубина раскрывались в ее жизни, как если бы именно трудностями и печалями поучал ее Господь.

Так было в страшное время революции, когда внезапно, без всякой подготовки, наша Церковь лишена была руководства, помощи и поддержки Матери-Церкви и должна была искать свой путь, искать — в хаосе, разделениях и спорах — уже постоянные основы своей жизни. Эта буря, последствия которой еще не до конца изжиты, укрепила единство Церкви, вдохновила и духовенство, и мирян новым сознанием ответственности за Церковь, привела — и это можно утверждать без всякого преувеличения — к возрождению православного понимания, православного опыта Церкви.

Так было с трудным, подчас мучительным освоением приходами необходимости сочетать и согласовать в духе Православия «права» и «обязанности» духовенства и мирян, претворить ненужную борьбу между ними в сотрудничество, в обновленный опыт Церкви как единого народа Божьего.

Так было с вопросом о воспитании детей, о духовных школах, о миссионерстве и издательской деятельности, с почти каждой стороной церковной жизни. Споры на наших Всеамериканских соборах, конфликты, представлявшиеся порой неразрешимыми, — некоторым все это казалось признаком слабости. Но на деле это были знамения силы и роста. Понемногу мы научились слушать друг друга,

вместе работать, вместе служить Церкви. И теперь, оглядываясь назад, мы можем сказать, что если и не все вопросы нашли свое разрешение, все были поставлены *всерьез*, не обойдены сладкой, но бездейственной риторикой...

Так эти общие трудности и совместное их преодоление составляют третье знамение, третье указание нам свыше. Нет христианской жизни, личной и соборной, без креста. Если мы вместе прошли сквозь трудности и вместе выжили, то это значит, что Церковь действительно пронизала нашу жизнь, стала для нас *реальностью*.

Многие вокруг нас не разделяют этого нашего видения, игнорируют и отбрасывают это наше общее прошлое, отказываются видеть в нем указание воли Божией. Ответить им мы можем только нашей жизнью. Будущее нашей Церкви в этой великой, свободолюбивой и благословенной стране зависит от нас, от степени нашего усердия и, главное, послушания Христу, указавшему и вечно указывающему нам путь «в оньже пойдем»[3]...

Январь 1976

[3] См.: Пс. 142:8. — *Прим. сост.*

ПРАЗДНИК НА АЛЯСКЕ*

Снова — во второй раз за шесть лет — довелось мне попасть на благословенную аляскинскую землю. В первый раз это было в августе 1970 г., в незабываемые дни прославления преподобного Германа, когда осталась Аляска в душе и памяти как отсвет того «вожделенного отечества», о котором поется в церковной молитве.

И вот опять спускается самолет к этим бесконечным водным просторам, к соснами заросшим островам, ко всей этой первозданной красоте, осененной снежными вершинами гор. Только, в отличие от того лучезарного августа, теперь — тусклый и дождливый ноябрь, скупой, словно отмеренный свет недавно родившегося и уже умирающего дня. Но тем очевиднее будет разгораться духовный свет праздника, ожидающего нас.

Малюсенький аэродром, Ситка, некогда — Ново-Архангельск, столица русской Америки, первая кафедра первого православного епископа, учрежденная на американском континенте и потому — родина Православия в Новом Свете. Тут, на возвышающемся над городом холме, где все еще стоят два флагштока, 10 октября 1867 г. был спущен русский флаг и поднят американский; отсюда управлял своей необозримой епархией апостол Америки Иннокентий Вениаминов, тут «окраинная», периферийная глава в истории Российской империи претворена была в первую и решающую главу истории Американского Православия. Тут зерно, павшее в землю и, казалось, умиравшее столько раз, неизменно возрастало для новой жизни, так что слово «русское» стало здесь синонимом не завоевания, не власти и даже не языка, а самой веры, неумирающего духовного сокровища... Все прошло, все стало прошлым — и русское государственное владычество, и легендарная энергия Баранова, и успехи Русско-Американской Компании, и полустертые русские имена на крестах старого ситкинского кладбища, — все, кроме одного, главного: Православия и Церкви, принесенных на Аляску горсточкой валаамских монахов и взрощенных здесь апостольским подвигом епископа Иннокентия.

И именно на торжество этого неистребимо, навеки *русского* и, однако, столь же до конца претворенного в *местное* Православия, на торжество Церкви, ставшей навсегда своей, родной, кровной — этим горам, островам и низкому северному небу, и собрались мы сюда со всех концов Америки. Это было торжество освящения восстановленного Св.-Михайловского собора, построенного Иннокентием в

* Русская жизнь. 14 января 1977.

1838 г. и сгоревшего, вместе с частью города, в ночь на 2 января 1966 г. Трудами наших аляскинских архиереев — бывших, Амвросия и Феодосия, и нынешнего, Григория, трудами бесчисленного множества как православных, так и неправославных людей в Ситке, на Аляске и по всей Америке, трудами русского архитектора С. Падюкова, разыскавшего старые чертежи и планы, собор был восстановлен в своем первоначальном виде, во всех деталях, вплоть до парусного полотна, которым когда-то обили потолок русские матросы. А так как во время пожара удалось спасти всю утварь, все старые русские иконы в кованных тяжелым серебром ризах, в том числе и главную местную святыню — образ Ситкинской Богоматери, воскресший собор снова стал образом и свидетельством живой преемственности теперь уже почти двухсотлетнего аляскинского Православия.

Уже с самого начала всенощной, которую служили мы вне еще не освященного и потому закрытого алтаря, всех присутствующих охватило особенное, словами не передаваемое настроение, когда чувствуешь, что участвуешь в событии, глубина, сила, благодать которого раскроются, прорастут по-настоящему, во всей своей полноте, только потом, а сейчас стоишь радостно, но как бы пассивно принимая их и, по евангельскому слову, «слагая их в сердце своем».

Собор до отказа набит молящимися — местными православными (индейцы тлингит), а также многочисленными паломниками из других мест Аляски — алеутами и эскимосами, из Канады и из «нижних сорока восьми», как называют аляскинцы остальные американские штаты. И масса черноволосых, смуглых детей, маленьких индейцев, выстаивающих длинные богослужения с таким благоговением, о котором уже мы почти забыли в наш расхлябанный и расшатанный век. Другой народ, другая раса, но вот, когда подходят они к иконе, крестятся, кланяются, прикладываются, принимают благословение — неслышно, размеренно, благообразно, так, как учили их из поколения в поколение, как, вероятно, учил их предков сам преп. Герман, вдруг горячая радость заливает сердце от сознания, что мы одно, члены одной и той же семьи Христовой, наследники одного и того же Святого и Священного Предания... Мерно, молитвенно, прекрасно поет огромный сборный хор, которым управляет молодая, почти девочка, православная из Огайо, а ныне преподавательница церковного пения в Пастырской школе на о. Кадьяк. И в этом пении так же легко и органически соединяются славянский, английский и эскимосский языки, как соединены в этом молящемся народе Божием индейцы, алеуты, эскимосы, епископ, родившийся в далеком Киеве, девочка из Огайо, русские эмигранты из Ванкувера и Сан-Франциско и совсем недавно принявшие Православие инженер из Сиэтла и доктор из Ситки... Когда кончается всенощная, уже десятый час на исходе, но все еще длинные очереди тянутся к нескольким священникам, принимающим исповедь.

Воскресенье. Восемь тридцать утра. Еще совсем ночь, и падает мелкий, нескончаемый ситкинский дождь, когда торжественной процессией вступает духовенство в храм. Три архиерея — Феодосий Питсбургский, бывший Аляскинский, представляющий заболевшего Первосвятителя, митрополита Иринея, Григорий Ситкинский и Герман Вилькес-Барский. Шестнадцать священников, из которых большая часть «туземцы»: алеуты и эскимосы. Они прибыли на освящение

своего собора с далеких островов Прибылова, с Упалашки, из затерянных рыбачьих поселков на реке Юкон, их лица словно выточены морскими ветрами, ледяными бурями, суровым климатом их полночной родины.

Начинается длинный чин освящения престола и храма. Еще больше молящихся, еще воодушевленнее поет хор, еще сильнее чувство радости, так ощутимо нарастающее в церкви. Крестный ход с частицей мощей преподобного Германа, которая будет запечатана в новый престол. Всегда волнующий момент, когда останавливается духовенство перед закрытыми дверями храма и на слова архиерея: «Возьмите врата князи ваша, и возьмитеся врата вечныя, и внидет Царь Славы!» — троекратно вопрошает изнутри храма хор: «Кто есть сей Царь Славы?» — и словно с неба падает наконец ликующее утверждение: «Господь сия той есть Царь Славы!» — и раскрываются врата — нет, не просто в храм, а в Царство Божие, Царство Славы, в то «небо на земле», восходить в которое мы призваны и присутствием, даром, свидетельством которого является каждый храм на нашей грешной земле.

И был момент, которого, я уверен, никто из нас, бывших там, никогда не забудет. Когда кончилось освящение храма и вышло духовенство на середину, чтобы начинать литургию, вдруг ринулись и полились из окон лучи яркого, словно пасхального солнца, полились как бы в исполнение только что прочитанной архиереем молитвы: «Господи Боже наш! Иже всю тварь единым словом создавый и солнечный сей свет на нее излиявый во обновление его, егоже и мы видяще и светлейшее сие солнце, обновляющее на всяк день тварь, Тя истинного дня славим солнце и свет Твой невечерний...». И было это так неожиданно, так чудесно, что по всему храму прошел стон радости и на всех лицах — старых, молодых, детских — засияла улыбка. Пять часов длилась служба, и, казалось, продлись она еще несколько часов — никто бы не заметил этого...

Я не буду описывать «светской» части аляскинских торжеств — длинной, все той же радостью пропитанной трапезы, речей, приветствий. Но я должен, хотя бы в нескольких словах, засвидетельствовать тот образ народного архиерея, подлинно — отца и вождя своей паствы, что явил нам в эти дни ситкинский владыка Григорий. Ведь вот совсем недавно он на Аляске, а какой неподдельной любовью окружен, каким почитанием! И, проведя с ним, в его доме, в непрестанном с ним общении эти три дня, я думаю, я понял причину этой любви, или, лучше сказать, ее источник. Источник этот — в его столь же подлинной и неподдельной *церковности*.

Не той, о которой любят спорить в наши дни и которую ничесоже сумляся измеряют у других расплодившиеся самоявленные носители «чистого» благочестия и «истинного» православия. Ничего от этого фарисейского духа нет у владыки Григория. Ему не приходит в голову показывать или доказывать свою церковность. Ибо он не в книгах вычитал о ней и не у скороспелых «младостарцев» научился ей, а она у него в его «левитской» крови, унаследованной им от поколений простых и смиренных русских пастырей, знающих «нутром» — без громких фраз, без надрыва и обличений, — что с самого начала, со дней апостольских, подлинная церковность состояла и состоит в том, чтобы искать не своего, а того, что

нужно Церкви, в том, чтобы, не возлагая ни на кого бремен неудобоносимых, всегда и всюду быть «всем для всех». Знаю его без малого четверть века — сначала скромным приходским регентом, потом студентом и магистрантом нашей семинарии и, наконец, уже в зрелые годы, священником, я знаю, что не искал он ни архиерейства, ни власти, ни почестей. Храм, паства да комната, заваленная книгами и рукописями, — вот была его жизнь, и другой он не искал. Но когда пришел к нему, неожиданно для него, зов принять и архиерейство и Аляску, он принял их «ничесоже вопреки глаголя» и отдал этому новому служению всего себя целиком. И именно это «целиком», я убежден, и чувствуют в нем его паства и все соприкасающиеся с ним. В малом и житейском, домашнем люди раскрываются лучше, чем в большом и официальном. Так вот, в те праздничные дни дом владыки походил на бивуак. Люди входили, выходили, сидели, ели, ночевали. Помню — в одном углу небольшой гостиной кормят старика-священника, алеута, пришедшего проститься со своим архиереем; в другом уселись и ведут беседу о прошлом Аляски профессора Аляскинского университета; в третьем спевается молодежь... И среди всего этого, действительно как рыба в воде, веселый, радостный владыка Григорий: сам открывает консервные банки, разносит чай, но успевает показать интереснейшее, только что открытое им письмо Иннокентия, подирижировать молодым хором, поговорить со старичком-алеутом. И ни одной «громкой фразы» — да и где уж тут громкие фразы, когда почти вся жизнь проходит под нескончаемым дождем, в тумане и в снежных заносах, на пути в Богом забытый поселок... Но вот все живет, все освещено светом и согрето теплом пастыря, знающего и любящего своих овец и «глашающего их по имени»...

Освящением собора не ограничилась радость моего аляскинского паломничества. Я провел один вечер в Анкоридже, где трудами неутомимого о. Николая Харриса (рано утром, чтобы прокормить своих шестерых детей, развозящего чужих детей по школам) воздвигается постепенно здание величественного храма. Читал лекцию о Солженицыне в местном университете перед поразившей меня своей численностью и напряженным вниманием аудиторией. На Аляске легко говорить о России и о русской культуре, образ ее меньше искажен, чем повсюду в Америке... А на следующий день, рано утром, я вылетел на о. Кадьяк, чтобы приложиться к мощам преп. Германа и посетить недавно открытую Пастырскую школу его имени.

Летим с о. Иосифом Крета, правителем дел епархии, создателем и деканом Пастырской школы, правой рукой и главным советником владыки Григория в деле возрождения и устроения церковной жизни на Аляске. Прямо с аэродрома, по знакомой, такой памятной дороге — в белеющий под голубым куполом храм, к раке Небесного покровителя православной Аляски. Как изменился Кадьяк за эти шесть лет! Неподалеку от церкви возвышается новое здание Пастырской школы с благоустроенными комнатами для студентов, с чистотой лоснящимися аудиториями, столовой, библиотекой. Студенты — туземцы в красных подрясниках (цвета, называемого здесь «германовским»), скромные, приветливые. Беседа с ними за трапезой, потом маленький концерт студенческого хора: песнопения на эскимосском языке, над которым работает о. М. Олекса, работает так успешно,

что в добавление к обслуживанию четырнадцати общин он приглашен читать лекции в университете. Потом долгая беседа в доме о. Иосифа — с ним, с его сотрудниками и преподавателями. О школе, о росте церковного дела на Аляске, о трудностях, главная из которых — огромные размеры страны и дороговизна передвижений, о планах на будущее... Удивительно, как за один день дело, делаемое за тысячи миль от моего дома и моего «дела», может стать до конца своим, насущным, важным.

Когда поднимался мой самолет сквозь снег, падавший над Кадьяком, для длинного, всенощного полета в Нью-Йорк, я снова и снова переживал радость этих дней. Я думал о том, как духовно темно и холодно в нашем мире. Думал о страшном безбожном прессе, под которым живет Россия, некогда озарявшая светом Православия эту далекую свою окраину. О разделениях, вражде, спорах, отравляющих церковную жизнь в «свободном» мире... И вот — эта нечаянная радость. Это удивительное по глубине и силе *заверение* о том, что Церковь «николиже стареет, но вечно юнеется». О неистребимости ее богочеловеческой жизни, о благодати Божией, так очевидно увенчивающей смирение, жертвенность, подвиг.

Действительно — «по плодам их узнаете их»... И за все долгие часы этого бесконечного полета я так и не раскрыл лежащей у меня на коленях книги, не смел «переключить» свое сознание на ожидавший меня дома завал «текущих дел». Сердце все еще оставалось там — в этих зимних северных сумерках, изнутри озаренных духовным светом, с теми простыми людьми, с их детской верой, в той радости, которой незаслуженно я оказался свидетелем, участником и причастником.

РАДОСТЬ

Принятие в Православие обители Новый Скит[1]

В пятницу 23 февраля 1979 г. неподалеку от маленького города Кембриджа в штате Нью-Йорк произошло событие, подлинный, глубокий и духовный смысл которого раскроется, думается мне, только в будущем. Событие это — принятие в Православие, вступление в Православную Церковь в Америке двух в прошлом католических монашеских общин, мужской и женской, отделенных одна от другой пятью милями, но объединенных одним уставом, общим руководством и составляющих как бы две половины общины Новый Скит.

Основатель и духовный руководитель Нового Скита иеромонах Лаврентий Манкузо, изучавший еще в университете русский язык и русскую культуру, будучи французским монахом, испросил и получил разрешение основать монашескую общину восточного обряда. Эта община вскоре приобрела пятьсот акров холмистой земли на границе штатов Нью-Йорк и Вермонт. В настоящее время на самом возвышенном месте воздвигнут прекрасный храм Преображения Господня с пятью золотыми куполами и с иконостасом, на котором посетителю сразу бросаются в глаза иконы преп. Сергия Радонежского, преп. Серафима Саровского, преп. Нила Сорского и преп. Германа Аляскинского. Все построено, все сделано самими монахами — и храм, и иконы, и келии... Несколько лет жизни и молитвы по «восточному», то есть православному, обряду убедили монахов, что «обряд» и «чин» богослужения неотрываемы от веры Церкви, ибо являются ее выражением. Как написали монахи в письме, в котором они объяснили своим друзьям свое решение, они «пришли к выводу, что есть огромная разница между нашей верой, нашим богослужением, с одной стороны, и нашим церковным положением, с другой... Просто говоря, мы поняли, что мы отрезаны от нашего собственного Предания и от всех, кто живет по нему. Мы никого не хотим осуждать, но нам стало ясно, что это положение духовно вредное и, главное, обманное и для себя, и для других... Мы также поняли, что весь дух *унии*, *униатства* для нас неприемлем. Мы ни от чего не бежим и ни против чего не протестуем, как и ни на что не жалуемся. Мы просто чувствуем, что наше православие — в духе и богослужении — требует от нас, чтобы мы сделали выводы, ибо наша жизнь, во всех ее аспектах, должна соответствовать нашей вере и являть ее... Мы не чувствуем себя ни латинянами, ни униатами, и мы — не музей определенного обряда. Мы — православные, бывшие отрезанными от Православия. Теперь настало время, время благоприятное,

[1] Вестник РХД, № 128. Париж, 1979.

время Божие, исцелить этот разрыв в нашей жизни и вступить в живое общение с Православием. Тут — наше будущее. Наше прошлое логически привело нас к этому моменту. После усердных молитв и испытания нашей совести мы ясно чувствуем, что поскольку мы — православные, логическим шагом должно быть нахождение нашего места в Православной Церкви в Америке...».

Переписка с Новым Скитом началась около двух лет назад. Ни со стороны братии, ни со стороны нашего епископата не было спешки, было только желание, чтобы все совершилось в согласии с волей Божьей, в ясности и чистоте, в полном взаимном понимании. Слишком много людей стремится в наши дни к Православию эмоционально, увлекается внешним, тянется к «экзотике», «архаизму» и т.д., легко, слишком легко постигает внешность Православия, но не его внутренний дух, и воспринимает его как своеобразную секту. Поэтому были со всей тщательностью испытаны вера, богослужебная жизнь, духовная дисциплина... И чем больше мы узнавали эту удивительную общину, тем больше убеждались в ее светлом, всякой «душевности» и «эмоциональности» лишенном духе. Нет, тут никто не «играет в Православие» и в «Восток», нет никакого фанатизма, но во всех и во всем так ощутимы «радость и мир в Духе Святом...».

1 февраля сего года, получив все устные и письменные доклады от тех, кому он поручил обследовать веру и жизнь Нового Скита, митрополит Феодосий созвал — там, в самом монастыре — членов Малого Синода: архиепископа Киприана, епископов Димитрия и Кирилла, которые сами выслушали о. Лаврентия и ознакомились с жизнью обеих общин. Было вынесено решение о принятии общины, а также внесен ряд поправок в богослужебную жизнь монастыря.

Принятие состоялось в пятницу 23 февраля. Накануне вечером, по распоряжению владыки митрополита, все монахи и монахини приступили к исповеди у специально назначенных для этого православных священников, но без разрешительной молитвы. Это было последней проверкой совести, искренности и свободы принятого каждым и каждой решения. На следующее утро, после утрени, митрополит, облаченный в мантию, епитрахиль и омофор, взошел на амвон, и чин принятия начался с тройного исповедания веры, прочитанного от лица всей общины о. Лаврентием. Вслед за этим каждый из принимаемых подошел к митрополиту, опустился на колени, и владыка прочитал над каждым отдельно разрешительную молитву из чина принятия инославных и каждого — «для утверждения в православной вере» — помазал св. миром. Отходя от митрополита, каждый подписывал свое имя под исповеданием веры. После небольшого перерыва началась литургия, которая и *исполнила* это принятие за «трапезой Господней, в Его Царствии...».

Небольшой храм был переполнен молящимися — священниками, народом из окрестных православных приходов. Пели два хора — монастырский и хор Св.-Владимирской духовной академии. И все время над всеми так явственно царили радость, неизреченное чувство полноты Церкви. Стоя у престола, отдаваясь этой радости, я думал, каким немощным, каким слабым кажется иногда Православие нам самим, сколько в нем разделений, вражды, непонимания. И вот находят в нем сокровище другие, внешние, и принимают его с такой радостью, таким смирени-

ем, такой благодарностью! Какой это урок Божий нам, родившимся в Православии, считающим его нам «по праву» принадлежащим, «своим».

И еще я думал о том, что вот в далекой Америке, далекой от всех православных стран, наши русские святые — преподобные Сергий, Нил, Серафим, Герман — привели к Православию, к его истине, свету и радости этих молодых американцев и американок. Привели своим смирением и своей любовью... Что Православие здесь, на этой земле, оказалось ответом, жизнью, полнотой. Не знак ли это Божий? Не призыв ли Его, к нам, православным, обращенный?

Золотые купола над заснеженными холмами. Тишина морозного заката. Храм Преображения. И из сердца, из самой глубины его вознесшиеся слова: «Господи, хорошо нам здесь быть...»[2].

[2] Мф. 17:4. — *Прим. сост.*

ДОКЛАД НА СЪЕЗДЕ АНТИОХИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ АРХИЕПИСКОПИИ СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ*

Моими первыми словами сегодня будут слова благодарности. Весь этот год, что я был болен, я получил от нашего православного сообщества так много посланий с выражениями любви, сострадания и поддержки, что сама болезнь моя преобразилась в моем сердце. Мне открылась любовь Христа, сильная, светлая и радостная, так что болезнь превратилась в новый дар и новое благословение. Первое послание, полученное мною в госпитале, пришло от митрополита Филиппа. Этого, Ваше Высокопреосвященство, я никогда не забуду. И за это, мои возлюбленные отцы, братья и сестры во Христе, я хочу выразить вам всем мою глубокую благодарность, и выразить ее словами самого прекрасного исповедания и утверждения: «Христос посреди нас. И есть, и будет».

Пригласившие меня выступить на этом съезде не дали мне никаких указаний. Я мог сам выбирать для своего доклада любую тему. Но когда я начал это обдумывать, пытаясь перешагнуть за грань обычного поверхностного банкетного оптимизма, кто-то сказал мне, что путеводным библейским текстом этого съезда выбран отрывок из Первого послания апостола Петра (1 Пет. 2:9): «Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел». И я тут же сделал свой выбор — во-первых, потому, что это один из моих любимейших отрывков, а во-вторых, потому, что я не могу вспомнить ни одного библейского текста, более подходящего к обсуждению наших многочисленных церковных проблем.

Я не знаю, все ли мои современники в Церкви согласятся со мной в том, что в конце пятидесятых годов и в шестидесятые все Православные Церкви в Америке переживали своего рода возрождение. Я говорю «своего рода», ибо не уверен, что слово «возрождение» тут уместно. Но, как бы то ни было, я уверен, что в то время в Церкви происходило нечто важное — новая надежда, новое видение, новый опыт Церкви. Как живо помню я некоторые события, которые хотя и казались тогда скромными и даже незначительными, но на деле оставили свою печать на Православии в Америке и за ее пределами! Я помню рождение и первые встречи Постоянной конференции канонических православных епископов в Америке (S.C.O.B.A.), искренний отклик наших иерархов на призыв к единству и сотрудничеству. Еще скромнее, даже незаметнее появилась на свет Православная христианская комиссия по образованию (O.C.E.C.), которая буквально создала и вдохновила православное видение религиозного образования. А еще же появлялись

* Доклад прочитан в Торонто в июле 1983 г. Перевод Е.Ю. Дорман.

по всей стране братства православных священников и православные студенческие братства в университетах!

Незачем сейчас перечислять все аспекты этого возрождения. Сегодня для нас важны тот свет, который мы все ощущали, та надежда, которую мы разделяли, уверенность в том, что решающий момент наконец наступил. Я не преувеличиваю. Это возрождение не было идиллическим процессом, о котором можно сентиментально вспоминать, как взрослые люди вспоминают о своем детстве. Бывали трудные, почти трагические моменты и тупики, недоразумения, размолвки и ненужные споры. Когда-нибудь историки Православия в Америке помогут нам проанализировать и оценить те документы, доклады, протоколы собраний, которые сейчас мирно хранятся в наших архивах. Но свет и надежда сопровождали нас, делая нашу жизнь творческой и осмысленной.

Но потом этот свет начал тускнеть, это возрождение начало «складывать крылья». Что-то случилось, и хочется теперь спросить: «Что?» И: «Почему»? При ответе на эти вопросы первое искушение всегда — найти козла отпущения, обсуждать проблемы на личном уровне, а это значит — на самом низком из возможных уровней. Спустя примерно двадцать лет мы можем (и, хочу добавить, *должны*) отвергнуть и забыть этот упрощенческий подход. Но все же нам необходимо задать себе вопросы: «Что случилось?» и «Почему?»

Почему сегодня мы опять встречаемся с термином «кризис», который так часто используют и которым еще чаще злоупотребляют? Разве наши Церкви, например, в целом теперь не находятся в лучшем состоянии (материально, организационно и т.д.), чем раньше? Разве сегодня у нас нет семинарий, в которых готовят священников, учителей, организаторов, регентов? Разве не следовало бы радоваться всем этим достижениям вместо того, чтобы обсуждать и бесконечно ссылаться на «кризис» в нашей церковной жизни, это традиционное оправдание всех наших трудностей и тупиков?

Однако в мои намерения не входит поиск все новых доказательств ошибок и поражений в нашей церковной жизни. Я хотел бы показать, что наш кризис был не только неизбежным, но и, по последнему счету, был и остается *благотворным*. Если бы мы только смогли понять, в чем его истинный смысл, мы бы *расширили* и *углубили* наше видение Церкви. Позвольте мне кратко объяснить это парадоксальное на первый взгляд утверждение.

Мы все, конечно, знаем, что в центре возрождения пятидесятых — шестидесятых годов стоял вопрос поиска органического, то есть институционального, видимого, канонического единства Православной Церкви на этом континенте, вопрос преодоления юрисдикционных разделений, этнической эгоцентричности, ненужного дублирования, всего того, что десятилетиями находилось в открытом противоречии с нашей общей верой в то, что Православная Церковь — истинная Церковь, а не просто калейдоскоп различных национальных и этнических традиций. И именно в связи с этой последней целью и как реакция на нее наше возрождение закончилось.

Но, дорогие братья, мне хотелось бы поделиться с вами моей уверенностью в том, что этот «конец» на деле означает начало новой эпохи в жизни Церкви, новое

восхождение в таинство единства, ибо без этого «конца» мы бы никогда не встретились лицом к лицу с настоящей проблемой. Почему? Потому что все наши попытки прийти к последней цели — органическому единству Православия в этой стране — и исполнить каноническое предписание единства епископата (в виде Американского синода епископов и т.п.) были обречены и успех их оказался *невозможен*. Невозможен не из-за каких-то скрытых интриг, борьбы группировок, общей инерции, а из-за того, что для продолжения этого пути требовались не только дипломатическое умение, компромиссы, деловые соглашения, но в первую очередь — дар Духа Святого, возрожденная вера, жертвенное послушание. Именно это Небесное измерение земного предприятия остановило нас в тот момент, когда мы нашли свое единство, поняли, что нам нужно божественное «Аминь», Пятидесятница, акт послушания, который и сделает нас *свободными*.

Органическое единство никогда не будет достигнуто дипломатическим и бюрократическим путем. Какими бы необходимыми для Церкви ни были дипломатия и бюрократия, они — «от мира сего», и во всех попытках исцелять, наставлять и исполнять Церковь средствами этого падшего и раздробленного мира с самого начала заложено противоречие.

И здесь я подхожу к последнему и для меня самому важному пункту. Кажущийся конец возрождения — это не поражение и не провал, а обязательная ступень на пути к победе. Он заставил нас на всех уровнях увидеть, что мы действительно *одно*. Он соединил нас, пусть иногда и в несогласиях. Мы поняли очень простую истину: все разговоры о будущей организации Православия в Америке были бы напрасными и маловажными, если бы мы не были Церковью. А то, что мы — Церковь, выражается и исполняется в нашем евхаристическом общении. Возможно, нам было очень полезно, очень нужно подробно обсудить различные экклезиологические проблемы. Но когда Христос дарует нам свет и радость нашего восхождения с Ним в Царство Божие и к трапезе Господней, тогда мы понимаем истинный масштаб Православия в Америке.

Поражение превращается в победу. Смерть разрушается смертью. Страх поглощается радостью. На смену мраку приходит свет. Страдание становится путем ко Христу. Таково для нас значение Церкви, и другого значения у нее нет. Я не знаю, что следует *делать* каждому из нас в свете сказанного выше, но Сам Бог открывает каждому из нас, что Он от него ожидает. В библейском «гласе хлада тонка» мы как христиане должны вновь обрести свою веру и свое истинное призвание. В то же время будем помнить, что наше истинное призвание уже было определено: «Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел». И по замечательным по своей красоте словам апостола Павла (1 Кор. 3:22–23), «...все ваше; вы же — Христовы, а Христос — Божий».

ВИЗАНТИЯ

ДОГМАТИЧЕСКИЙ СОЮЗ*

Вступительная лекция в курс истории Византийской Церкви, прочитанная 11 октября 1945 года

1

Над Византийской Церковью издавна тяготеет обвинение в «цезаропапизме». Западная наука, как римско-католическая, так и внеконфессиональная, категорична в своем утверждении: в Византии Церковь была безоговорочно подчинена василевсу, лишена какой бы то ни было свободы, являлась просто частью государственного «аппарата». И даже если теория, законодательство и знали так называемую «симфонию», то есть некое теоретическое равноправие и независимость Церкви и государства по отношению друг к другу, на деле норма эта никогда не соблюдалась и Церковь представляла из себя «официальное христианство, которое вместо апологетов, мучеников и иерархов, достаточно сильных, чтобы противостоять кесарю, являло только епископов, более или менее низко склоненных к его ногам»[1]. Да и в теории разве не высказывались такие авторитетные византийские канонисты, как Вальсамон, Димитрий Хоматин и многие другие, в смысле и принципиального превосходства царской власти над церковной, не делали ли василевса своего рода наместником Христа на земле? И такое понимание византийской системы отношений Церкви и государства свойственно не одной западной науке, но разделяется и многими русскими учеными и даже представителями богословия[2]. Известный русский византолог Безобразов прямо называет Церковь «больным местом Византийской империи», и, по его словам, «для надлежащей оценки византийской культуры исходить надо не из теории, применение которой представляется сомнительным, а из тех фактов, которыми полна византийская история. А по фактам выходит, что цари устанавливали вероучение по своему усмотрению, вмешивались во все мелочи церковной жизни, стремились распоряжаться епископскими кафедрами и превращали патриарха в покорного чиновника»[3]. Подобных выписок можно было бы привести очень много. Все они, в той или иной мере, по существу согласно утверждают, что «цезаропапизм» есть основная черта Византии[4].

Обвинение тяжелое, затрагивающее самый острый, самый болезненный вопрос всей истории Восточной Церкви. И усугубляется оно тем, что речь идет не об отдельных нарушениях нормы, возможных везде и всегда, а о многих веках систе-

---

* Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. 1948. Вып. VI.

[1] *Pargoire, J.* L'Eglise byzantine. Paris, 1923.

[2] См., например: *Лебедев А.П.* Очерки истории Византийской Восточной Церкви.

[3] *Безобразов П.В.* Очерки византийской культуры. Петроград, 1919. С. 61.

[4] *Bury, J.B.* A History of the Eastern Roman Empire (802–867). London, 1912, p. 207.

матического ее нарушения, узаконенного к тому же, по видимости, самим церковным сознанием. Византийская Церковь обвиняется в некоей *экклезиологической ереси*, тень которой в таком случае неизбежно падает и на все Православие. Во всяком случае, вопрос о византийском цезаропапизме гораздо шире своего узкоисторического объема, ибо в нем заключены, по нашему глубокому убеждению, причины всех противоречий в оценках византинизма, а также и предпосылки для правильного уразумения всего длинного исторического пути Восточной Церкви вплоть до наших дней.

Ответить на этот вопрос нелегко. И скажем сразу, что мы отнюдь не претендуем на нескольких страницах дать такой исчерпывающий ответ или, тем более, подвергать критике построения упомянутых авторов. Да вряд ли, думается нам, и наступило время для сколько-нибудь полного синтеза византийской истории; в ней все еще, несмотря на ценность произведенной за последние десятилетия работы, остается слишком много неясного и проблематичного. Но как раз в силу этой проблематичности и столь внушительное единогласие историков о «цезаропапизме», и этот, по внешности, «приговор истории» кажутся нам по меньшей мере преждевременными. И наша цель заключается в том, чтобы попытаться указать на те несколько факторов, которые, мы думаем, необходимо принять во внимание при разрешении этого сложного и далеко еще не выясненного — ни церковно, ни научно — вопроса.

2

Нам кажется, прежде всего, что развитие церковно-государственных отношений в ранней и поздней Византии нельзя понять в его правильной исторической перспективе, если не иметь всегда в виду того основоположного факта, с которого эти отношения начались, то есть *гонений*. Именно здесь, в этом трехвековом конфликте с Империей, которым открывается земная история христианства, был изначала задан и определен характер последовавшего затем примирения, и вот это соотношение между двумя, казалось бы, взаимно исключающими друг друга процессами необходимо напомнить в первую очередь.

Здесь незачем вдаваться во все детали сложного и имеющего длинную историю в науке вопроса о гонениях. В данной связи значение их сводится к следующему. Мы знаем теперь, что гонения были не случайностью и не каким-то трагическим недоразумением, а явлением вполне закономерным, исторически, так сказать, «оправданным». Закономерность эта вытекала из политического, или, вернее, идеологического, характера римской религии. Государственная религия в Империи, в переводе на наш язык, была не столько религией, сколько именно идеологией, принятие ее не зависело от личной веры или неверия, а было выражением гражданской лояльности, гражданским долгом. И такой идеологический характер государственной религии только подчеркивается той религиозной свободой, из которой, казалось бы, столь разительным исключением были преследования христиан. От римского подданного требовалась не вера — верить он мог во что угодно (и большей частью настоящие религиозные потребности находили себе

удовлетворение во всевозможных «частных» культах), — а подчинение, исполнение обряда, внешнее признание установленного порядка и солидарности с ним. И поскольку все другие религии допускали это, им не чинилось никаких препятствий и они пользовались полной свободой. Христианство же, по самой своей природе знавшее себя как единственно истинное, не только отвергало все другие религии, но и считало их злом. Оно «искало победу и потому встречало войну» (Aubé). И на суде христианина спрашивали не о положительном содержании его веры и не за него осуждали. Те вопли толпы против «безбожников», о которых говорит Тертуллиан, ненависть и презрение к ним греко-римской элиты — все это хотя и создавало атмосферу гонений, но не было в узком смысле слова их *причиной*. Причина эта была политической и политическим — состав преступления. Один отказ принять участие в государственном культе делал из христианина государственного преступника. Потому Империя, оставаясь верной самой себе и своей теократической идеологии, *не могла не гнать* христиан, потому и гонителями их были не худшие, а лучшие из римских императоров.

С другой стороны, в гонениях открывается и изначальная «норма» отношения Церкви к государству, первичная его оценка христианским сознанием. Христиане никогда не отрицали Империю, государство как таковое, не отвергали ни его режима, ни его социальных дефектов. Они, правда, были на первых порах равнодушны ко всякой мирской «активности», но отнюдь не отвергали такой активности принципиально. Когда во II веке апологеты выступили с публичной и литературной защитой своей религии, они неизменно подчеркивали лояльность христиан по отношению к Империи, ссылаясь на молитвы Церкви за императора и власть, на скрупулезное исполнение законов. Единственное, на что они не могли пойти, был обязательный культ богов, хотя бы чисто внешнее обрядовое признание божественного достоинства кесаря и всей системы обожествления римской государственности. Вся трагедия заключалась в том, что лояльность Империя и христиане понимали по-разному, и между двумя этими пониманиями компромисса быть не могло, ибо христианское требование свободы совести (а к этому ведь сводились в сущности все аргументы апологетов) наталкивалось на «тоталитаризм» римской идеологии, для которой всякое непризнание государственной религии вполне логично приравнивалось к политическому преступлению.

Все это давно известно, и мы не повторяли бы этих общих мест, если бы именно в «идеологической» природе столкновения Церкви с государством не были предопределены и сами основы их дальнейшего примирения, изначальный характер их союза.

В чем заключалась победа Церкви над Империей? Ведь поскольку христианство в своей проповеди не несло и не исповедовало никакой специальной государственной теории, никакого специфического социального учения, а, напротив, само все это «в готовом виде» принимало от Империи, победа его почти исключительно касалась сферы «вероучительной». Язычество было религиозной опорой, религиозной санкцией Империи, и оно перестало ими быть. Если угодно, это была победа христианской догматики над догматикой язычества, истинного

богопознания — над ложным. Если рассуждать с точки зрения Римской империи, рухнула и оказалась несостоятельной языческая система представления о Боге, и ее заменила христианская. Но не произошло никакого кризиса римской государственной традиции, никакого резкого социального перелома. Империя осталась в своем государственном самосознании такой же, какой была, и в таком виде получила христианскую санкцию. И в том основном для истории Церкви факте, что христианство не только стало дозволенной религией, religio licita, но религией *государственной*, нужно видеть не увенчание христианских стремлений, а естественный, неизбежный результат принятия христианства императором. Империя имела теократическую природу и не могла остаться без религиозного основания — ей нужна была именно *государственная* религия как источник и обоснование самой государственности. Вот почему та свобода совести, которую требовали христианские апологеты и которая на короткий срок осуществлена была в начале IV века (Миланский эдикт), на деле оказалась столь непрочной и очень скоро была нарушена, но теперь уже в пользу христианства. Христианство получило гораздо больше, чем то, чего добивалось, но произошло это как бы помимо него, ибо всецело определялось природой римской государственности. Христианство совершенно естественно заняло место, оказавшееся пустым после поражения язычества, а это место не могло оставаться пустым, потому что в нем-то и был настоящий фундамент Империи.

Нам необходимо было начать с выяснения этого, как мы его называем, «идеологического» корня, определяющего как гонения, так и примирение, ибо из него вытекает тот основной для нас факт, что в центре всех дальнейших отношений Церкви с Империей оказался момент *догматический*. Христианство в своей борьбе с язычеством, повторяем, ни в какой мере не было революционным. Потому-то так легко и могла произойти эта замена язычества как государственной религии христианством, что это последнее оставляло неприкосновенной всю государственную, экономическую и социальную структуру Империи. Изменилась, в сущности, только *вера* Империи. Поэтому существенным, первичным, основным признаком христианской Империи как христианской — стала именно *правая вера, православие*. В плане государственном это выразилось, прежде всего, в замене религиозной терпимости языческой Империи нетерпимостью и преследованием не только иноверцев, но и христианских еретиков. И это было естественно. Язычество «богословски» допускало религиозный плюрализм, христианство же его категорически отвергало. Государство, связанное своей государственной религией, только делало соответствующие выводы. Здесь нужно прибавить еще следующее. Победа христианства имела чуть ли не большее значение для Церкви, чем для Империи. Империя языческая была уже теократией, в Церкви же теократическое сознание и теократический пафос пробуждались впервые. Крещение Константина, признание Империей христианства открывало перед этим последним совсем новые, необъятно широкие горизонты. Эсхатологизм первых христианских общин сменился видимой и ощутимой победой Церкви над миром. Но важно понять, что для церковного сознания это была, прежде всего, победа Истины над тьмой демонов, над языческими баснями. Водораздел между миром и Церковью

проходил именно тут, а не в нравственной области, о которой мы скажем несколько слов ниже. Не за христианскую правду, а за христианскую Истину гнал мир Церковь, и христианской Истине он теперь покорялся. И проводником этой победы оказывалась Империя. Уже смутно намечавшаяся у апологетов мысль о провиденциальном соединении Империи с христианством (Мелитон, в «Церковной истории» Евсевия) теперь стала реальностью. Вот почему именно в этой верности христианскому догмату в *православии* узрела Церковь религиозную функцию и оправдание Империи, вот почему союз, заключенный между ними, был прежде всего союзом *догматическим*.

Эпоха примирения христианства с Империей хронологически совпала с началом величайших богословских кризисов и волнений в жизни Церкви, с периодом трудного и напряженного богословского осмысливания Церковью своего опыта, своей веры. Церковь раздирается ересями и расколами, мучительной и длительной борьбой партий и течений. Решаются основные и глубочайшие вопросы христианского богомудрия. И вот здесь легче всего проверить этот «догматический» характер отношений Церкви с государством. В силу своего «воцерковления» Империя, естественно, не может оставаться нейтральной в этих конфликтах, не принять в них, в той или иной форме, прямого или косвенного участия. Да этого, прежде всего, не допускает сама Церковь. Если религиозное назначение Империи — охранять истинную веру, быть *православной*, то о какой же нейтральности может идти речь? Поскольку император — член Церкви, он должен быть членом истинной, а не еретической Церкви. Император-еретик — это своего рода *contradictio in objecto*[5], крушение всего смысла, всей радости совершившегося примирения. От правоверия Империи зависит все внешнее дело Церкви, успех ее в мире. Для нашего современного сознания уже почти непонятны те надежды, которые возлагались тогда церковными деятелями на Империю. Евсевий Кесарийский кажется нам придворным льстецом. Но мы не улавливаем той радости рождающейся теократической мечты Церкви, жажды реальной, видимой и ощутимой победы над миром, вдохновившей Евсевия и вознесшей так высоко и на все века первого христианского императора.

Но и для Империи эти как будто *теоретические* вопросы богословия приобретают жизненное, практическое значение. С богословской борьбой вспыхивают и этнические страсти, догматические формулы прикрывают пробудившийся национализм разноплеменных окраин, само единство Империи ставится под вопрос, и поэтому быть православной, *гарантировать* свое православие становится неотложной задачей Империи. И вот мы видим, что все кризисы и перебои в церковно-государственных отношениях в эти века происходят именно на догматической, богословской почве. Если Церковь все время хочет иметь Империю с собой в правой вере, не дать ей уклониться в ересь, то и Империя, со своей стороны, стремится достичь примирения в самой Церкви, утишить бушующие религиозные страсти. Отсюда — вмешательство императоров в догматические споры, отсюда — имперски-государственный характер Вселенских соборов, церковно-по-

[5] противоречие в определении (*лат.*). — *Прим. сост.*

литический смысл «этнотикона», «типоса» и «экфесиса». Пути Церкви и государства сходятся все больше и больше, сливаются в единый путь. И необходимо понять, что сближаются они, прежде всего, на этой «вероучительной» почве. И этот «догматический союз» и есть основная черта византинизма.

3

Здесь нужно открыть скобки. Может показаться, что говоря все время об этом «догматическом», или «идеологическом», характере сближения Церкви с государством, мы упускаем из виду момент этический, стилизуем Церковь первых веков в какие-то несвойственные ей, исключительно, так сказать, «интеллектуальные» тона. Выходит так, что Церкви не было как будто никакого дела до нравственной стороны как-никак христианской Империи, что все внимание ее поглощено было правоверием своего нового союзника. А ведь можно напомнить о том моральном ригоризме, которым была проникнута первохристианская Церковь, о том, что вся сила христианской проповеди, вся тайна ее быстрого распространения заключалась в этом несомом ею опыте новой *жизни*, обновления всего человека. Получается же, что богословское осмысливание этого опыта было в каком-то смысле вторичным моментом и возникло ради охранения церковной «керигмы» от разъедавших ее чуждых учений. И вот не впадаем ли мы в тот, теперь уже устаревший, схематизм, согласно которому *живым*, и именно благодаря своему нравственному пафосу, было только первохристианство, а соглашение с Империей лишило Церковь ее силы, пафос святости и героизма заменило интеллектуализмом и сложностью философских построений?

Вопрос этот в целом выходит за пределы нашей темы. Поэтому, не развивая подробно, укажем только на те несколько моментов, которые необходимы для уразумения отношений Церкви с государством. Здесь, как ни странно это может выглядеть с первого взгляда, совсем особое место принадлежит монашеству и его особому значению в церковной истории.

Было бы трудно отрицать, что с прекращением гонений, со вступлением Церкви на широкую имперскую дорогу первоначальный ригоризм ослабел, да и не мог не ослабеть. И дело тут не в одном государстве. Количество всегда так или иначе отражается на качестве, и с быстрым распространением христианства, перерождением его в религию массовую церковная дисциплина, столь суровая в первых небольших общинах, неизбежно должна была пойти по пути приспособления к новым условиям. Процесс этот начался задолго до официальной победы христианства, и с ним связаны хотя бы такие по видимости разнородные кризисы ранней истории Церкви, как монтанизм, раскол Каллиста и Ипполита в Риме, а в другом плане — эволюция покаянной дисциплины, постепенно совершающаяся замена покаяния публичного тайным и приватным. А в IV–V веках почти все население Империи становится христианским, и далеко не всегда с должным «обращением», и это, естественно, изменяет весь облик церковной жизни. И вот как раз монашество и было реакцией церковного организма на свое слишком быстрое количественное возрастание, угрожавшее качественному. Не случайно

рождается оно как церковный институт почти одновременно с христианизацией Империи, с окончательной, официальной победой Церкви. Но для нашей темы особенно важно отметить то, как Церковь и мир, в свою очередь, реагируют на появление монашества. Быть может, одним из самых важных событий в истории Церкви (и здесь мы преимущественно говорим о Церкви Восточной) было именно это влияние на нее монашества. В монашестве Церковь очень скоро признает как бы свою совесть, именно монашество становится носителем нравственного идеала христианства. Монахи уходят из мира, но весь мир идет за монахами, и вот в V–VI веках монашество становится одной из главных сил в Церкви, вся церковная жизнь принимает как бы монашескую окраску. Церковь первых веков жила жаждой мученичества, мученичество было высшей нормой, истинным путем христианина в мире. В нем открывалась «мартирия» Церкви. Теперь такой нормой становится монашество, оно — тот «путь превосходнейший», который не все могут вместить, но который являет, тем не менее, предел и высшую точку христианской жизни. Разумеется, дело здесь не в догматической норме, а в историческом оформлении нравственного идеала церковного сознания. А исторически нельзя отрицать, что в течение многих веков, да в каком-то смысле и доныне почти вся церковная жизнь на Востоке, все церковное «благочестие» построено было по некоей монашеской парадигме, и в монашестве или в посильном уподоблении ему христианское сознание усматривало, так сказать, «стопроцентную» христианскую жизнь. Примеров этого привести можно было бы чрезвычайно много, если бы это не грозило до бесконечности удлинить нашу, по необходимости суммарную, статью. Не говоря уже о непрекращавшемся росте монастырей, о частых постригах целых семей (Феодор Студит), о всех маленьких примерах «монахолатрии» в повседневной византийской жизни, можно указать хотя бы на восточное богослужение (в особенности его суточный круг), почти не менявшееся с поздневизантийской эпохи. Все оно создано монахами и для монахов, и иного, не монашеского богослужения не знает Восточная Церковь. Вся его структура, весь «типикон» рассчитаны на монастырскую жизнь, несут на себе ее отпечаток. История знает борьбу Студийского устава с Иерусалимским, но она ничего не запомнила о борьбе какого-нибудь белого, мирского устава с черным, монашеским. Да такой борьбы никогда и не было. Церковь радостно вступила на путь этого монашеского послушания, вложила в него все силы своего героизма, своего устремления к горнему. Можно указать еще на один характерный пример: показательно, что с какого-то определенного времени епископы избираются только из монахов, высшее иерархическое служение Церкви почти бессознательно соединяется с нравственными «гарантиями», воплощенными в иноческом чине.

Но для нас дело не в монашестве как таковом, а в том понимании нравственного совершенства, с которым, как мы старались показать, связан этот расцвет, это явление монашества в церковной жизни. В церковной психологии, в самочувствии, скажем, среднего христианина произошел несомненный перелом. Все первохристианство было проникнуто сознанием и переживанием уже совершившегося спасения, святости, «пришедшей в силе». Христианами не рождались, а становились (Тертуллиан), и в крещении обращенный переживал новое рождение,

имевшее для него не только богословскую (как сейчас) реальность, но и психологическую. В жизни нужно было не испачкать тех белых одежд, которые были получены в крещении, и жизнь христианина была скорее охранением *уже полученного*, «реализацией» его. Теперь по-другому. Если, конечно, догматически ничего не изменилось, то психологически доминантой церковной жизни становятся сознание и страх греха и вечное сокрушение и покаяние в нем. Церковь — это море кающихся, тянущихся к святости, как к некоей запредельной черте, а черта эта — монастырь, уход, отречение от мира и «всех красных его». В некотором смысле монашество «обесценивало» мир, уходило из него путем личного спасения. И, тем не менее, нельзя говорить о «психологическом монофизитстве» Востока, как некогда, кажется, Гарнак окрестил Православие. Да, для целой исторической эпохи личное совершенствование, личная святость казались достижимыми только в монашестве или, скажем, монашескими средствами. Но от этого христианство не уходило из мира, не делалось «Privatsache»[6] каждой отдельной личности. Мир как целое оставался христианским, сохранял свою религиозную цель и назначение. Каким образом?

Возьмем для примера восточные минологии. В них, обобщая, мы найдем четыре категории святых. Хронологически на первом месте стоят мученики и исповедники. С ними связано и само возникновение культа святых. Это относится к тому периоду, когда мученичество было высшей и предельной целью христианской жизни, высшим ее увенчанием. Затем идут Отцы и учители Церкви: они соответствуют эпохе богословской борьбы, чеканки основных категорий христианского богословия. Одновременно с ними выступает многочисленный лик преподобных — подвижников и монахов, заменивших мучеников на высших ступенях христианского героизма, воплощение личной святости. Но есть еще один чин святых, и в нем-то, может быть, и приоткрывается тайна византийского «цезаропапизма». Чин этот — *святые цари*, прославляемые Церковью христианские императоры. Что означает чин этот для историка, какой смысл приобретает он в свете всего сказанного?

Мы отлично знаем, как знали это — еще лучше нас — современники, что далеко не всегда в своей личной жизни императоры являли собой тот образец святого, который, как мы только что видели, с течением времени все больше и больше приобретает монашескую окраску. Вернее, увы, было бы сказать, что примеров истинно праведных василевсов насчитать можно немного, не говоря уже о таких исключительных фактах, как убийство Криспа Константином или ослепление равноапостольной Ириной сына своего Константина. Что же это — аберрация церковной совести, приспособление ее к миру, угодничество перед властью? Мы не оспариваем того, что чувства такие были — где их нет? Но в канонизации императоров дело совсем не в них. Здесь мы касаемся самой основной черты византийского понимания религиозной миссии, религиозной природы Империи и императора. Император причисляется к лику святых именно *как император*, как богопомазанный возглавитель христианской Империи. Но святость эта не того

[6] частным делом (*нем.*). — *Прим. сост.*

же, так сказать, порядка, что святость личная или монашеская. Святость личная, мы видели, достижима и мыслится только в уходе от мира. Но у мира остается великая религиозная задача, великая цель и подвиг — сохранить в чистоте «бесценный бисер» истинной веры, догматическую акривию. Император и есть прежде всего символ и носитель этой *православной* миссии Империи. Это не означает, что к нему как к человеку неприменимы нравственные требования христианства, но здесь возможны снисхождение и компромисс. В некотором смысле тот нравственный максимализм, который связан с влиянием монашества, парадоксально минимизировал нравственный уровень мира. Праведность стала как бы не от мира сего — за ней нужно уходить из мира, и император или его наследник — русский князь — принимает на смертном одре ангельский образ, как бы свидетельствуя этим недостаточность своего мирского чина для спасения души. И потому не в нравственном совершенствовании, а в этом назначении Империи — быть защитницей правой веры — и устанавливается ее теоретическая ценность, ее религиозное оправдание. Так возвращаемся мы к тому «догматическому союзу», с которого начали. И недаром свод Юстиниана, этот первый опыт законодательства христианской Империи, начинается с Символа веры. Тут — основа и цель Империи, тут — сердце византийской теократии.

Для нашего адогматического времени, равнодушного к богословию, когда в самой Церкви оно становится уделом «специалистов», уже почти непонятен этот богословский пафос Византии. А между тем, не поняв этого, не почувствовав этот краеугольный камень «ортодоксии» в церковной оценке Империи, нельзя понять и духа церковно-государственных отношений в Византии, и именно здесь нужно искать объяснение всем противоречиям византийской «симфонии», так смущающей западных исследователей Византии.

4

Все сказанное до сих пор имеет, естественно, гипотетический характер. И для того чтобы превратить эту гипотезу в убедительное историческое построение, нужен, конечно, детальный анализ всей длинной и сложной истории взаимоотношений Церкви с Империей на протяжении почти целых двенадцати столетий. Такая задача не может быть выполнена в короткой статье. Да в наши цели и не входило приступать к проверке этой гипотезы. Мы хотели только указать на ту систему мыслей, в которой, как нам кажется, нужно пытаться объяснить проблему «цезаропапизма». Но в заключение все же прибавим несколько слов и о том, как нам представляется указанная проверка. Очень схематично ее можно свести к двум моментам, двум важным проявлениям византийской церковной жизни.

1. Обычно говорят о существовании в Византии двух церковных партий, или течений, боровшихся друг с другом за преобладание в Церкви, — партии так называемых «зилотов» и партии так называемых «политиков». Не имея возможности, за недостатком места, разобрать это утверждение детально, признаем за несомненный факт существование в Византии если не партий, то, во всяком случае, двух церковных установок, двух пониманий отношений Церкви и мира. Одно из

них во главу угла ставило неукоснительно точное следование канонам, применение их во всей целостности, другое допускало возможность их послабления, как говорилось, ради пользы Церкви. Примеры столкновений между представителями этих двух течений хорошо известны: в девятом веке это борьба монахов-студитов с патриархами Тарасием, Никифором и Мефодием, затем фотиан с игнатианами, в десятом — столкновение евфимитов с николаитами, еще позже — известный раскол арсенитов и т.д. И вот, не вдаваясь в подробности всех этих разногласий в Византийской Церкви, нельзя не отметить, что в этой борьбе ригористов со сторонниками компромисса победителями, то есть теми, чью линию поведения в конце концов признала своею Церковь, были именно «политики», а не ригористы, и «икономия» торжествовала на всем протяжении византийской церковной истории. Более того, даже когда одерживали верх «зилоты» и брали в руки кормило церковной власти, они сами почти незаметно превращались в «политиков», то есть волей-неволей становились на путь компромисса. Если же посмотреть на сущность этой борьбы, мы увидим, что в ней речь шла неизменно и взаимные анафемы провозглашались всегда по поводу какого-нибудь нравственного казуса, причем термин «нравственное» мы употребляем здесь, в отличие от смысла догматического, в смысле церковной дисциплины. Поставление Фотия в три дня из мирян в патриархи, форма принятия раскаявшихся иконоборческих епископов, четвертый брак Льва VI, венчание Константина родственницей — всегда и везде нравственный, или канонический, ригоризм сталкивается с более широким пониманием церковной дисциплины, с принесением в жертву некоторых пунктов ее во имя мира церковного. И, вполне естественно, первое, ригористическое, течение питается в первую голову монашеством, второе — высшей иерархией, имеющей более непосредственное, чем монахи, отношение к жизни со всеми ее повседневными трудностями. Охотно согласимся, что иногда эта «икономия» заходит, с нашей точки зрения, слишком далеко, и нелегко провести границу между нею и простой угодливостью и раболепством. Так, собор епископов 1266 года, снимающий прещение с узурпатора Михаила Палеолога, ослепившего маленького Иоанна Ласкариса, чтобы очистить себе дорогу к престолу, представляет нам пределом, «егоже не прейдеши». Но мы сейчас не разбираем индивидуально каждого отдельного случая «икономии». Нам важно установить общий принцип: «икономия», в большинстве случаев торжествующая над «акривией», касается исключительно канонической или, по нашей терминологии, нравственной сферы. Таков наш первый вывод. Переходим ко второму ряду фактов.

2. Можно по-разному оценивать византийское богословие в целом. Можно спрашивать себя, насколько тесный союз с государством пошел на пользу богословскому творчеству, не связал ли его, не поставил ли на нем своего рода искусственную точку или, во всяком случае, не сократил ли его порыв. Все это выходит за пределы нашей темы. Но одно несомненно: раз определив свое вероучение, выразив его в законченных, общеобязательных формулах, раз найдя свой *lex credendi* (закон веры), Византийская Церковь осталась верна ей до конца и пронесла ее через всю свою историю, чтобы передать своим молодым славянским наследницам.

И тут нет лучшего примера отстаивания своей веры до мелочей, чем занимающий такое огромное место в истории Византии вопрос об унии с Римом, вечно возобновляемые и никогда не удающиеся попытки пап покорить себе непокорный Восток.

Причины этой «униальной проблемы» чрезвычайно просты, и не в них заключается наш к ней интерес. Папству нужно было подчинение Востока, как нужно оно ему и сейчас; для Византии же оно было одним из главных средств политической игры — необходимости беспрерывно поддерживать равновесие между двумя одинаково враждебными, одинаково чуждыми ей силами: латинским Западом и мусульманским Востоком. Этого достаточно, чтобы объяснить настойчивость «унициональной» темы в Византии и, главное, симпатии — искренней или неискренней — к ней византийских императоров. И вот важно для нас то, что, несмотря на такие постоянные инициативы императоров, которым будто бы безоговорочно подчинена была Церковь, все эти попытки неизменно, как стекло, разбивались о несокрушимое сопротивление Церкви. От Алексея Комнина — то есть с конца XI и до середины XV века — можно насчитать одних только главных попыток двадцать восемь, не включая сюда почти не прекращавшиеся переговоры и дипломатические сношения. Ни одна из этих попыток не удалась.

А не удались они, помимо всего прочего, прежде всего потому, что вопрос об унии с Римом для Византийской Церкви был вопросом par excellence *догматическим*. Характерна одна особенность в истории церковных отношений между Западом и Востоком. Известно, что притязания Рима на церковное владычество и над Восточной Церковью начались очень рано, чуть ли не со II века. В эпоху Вселенских соборов эти притязания уже вполне очевидны. И вот поразительно, до какой степени вся Восточная Церковь в течение многих веков остается нечувствительной к этому давлению, как будто не понимает его действительного смысла. Больше того, часто она сама дает Риму недостающие ему аргументы в пользу его всемирной юрисдикции. Достаточно вспомнить хотя бы «апелляции» к Риму Златоуста, Флавиана Константинопольского, Евсевия Дорилейского и многих других, возвеличивание пап греческими епископами на Вселенских соборах, подписку, данную восточным епископатом папе в 519 году при ликвидации так называемой «акакианской» схизмы и т. д. Известно, какую пользу для себя извлекают из всех этих примеров католические историки — Hergenroether, Battifol и другие. И вдруг, как будто неожиданно, происходит резкий перелом, и Рим становится каким-то «bête noire»[7] Византийской Церкви, главным объектом всех ее обвинений и обличений. Чем объясняется этот резкий переход от нечувствия к активному антилатинству? Объяснение мы видим в следующем. До поздневизантийской эпохи, вернее, до патриарха Фотия, Рим и Запад остаются в полном догматическом единомыслии с Востоком. Рим все время твердит о своей *potestas*[8], о своем каноническом примате. Но Византийская Церковь как бы не чувствует этого канонического давления, ибо ее церковная независимость от Рима, так ска-

[7] пугалом (*фр.*). — *Прим. сост.*

[8] власти, могуществе (*лат.*). — *Прим. сост.*

зать, автоматически гарантирована императором. Церковь административно вполне «следует» за Империей. Так, только в силу этого церковно-государственного параллелизма Константинопольский епископ из скромных «суффраганов» Иракли́йского митрополита становится первым иерархом Востока, и перед ним меркнут древнейшие и славнейшие митрополии — Ефес, Кесария, Ираклия... Рим может требовать все что ему угодно, и когда это оппортунистически нужно Востоку или просто императору, греческие Отцы легкомысленно величают папу «отцом и учителем Вселенной», «архиереем всей Церкви» и т. д., ибо реально, жизненно это их никак не связывает. И, не признавая *de jure* никакого примата Рима, Восточная Церковь *de facto* и на все века — в противоречии с собою самой — много раз склоняется перед его решениями и подписывает его формулы.

Другое дело, когда Рим и Запад становятся «страной ереси и мрака», по выражению патриарха Фотия. С того приблизительно момента, когда Фотий бросает Риму свое обвинение в *Filioque*, отношение к Западной Церкви становится ясным и определенным. С ересью никаких компромиссов быть не может. Как показательно, что во всей византийской антилатинской полемике мы едва ли можем указать на два или три обвинения Рима в экклезиологической ошибке, той, которая для нас прежде всего существенна в нашем расхождении с католиками. Византия борется не с папой, не с папизмом, а с *Filioque*, удавлениной, опресноками, целибатом. Но нельзя забыть, что не только *Filioque*, но и все эти вопросы имеют для византийских богословов исключительно *догматическое* значение. Показательно и то, что разрыв Церквей в XI веке формально вызван именно еретичеством Запада, и на него, а не на горделивые притязания пап, ссылаются и Михаил Кируларий, и Лев Охридский, то есть борьба с Римом есть для Византии прежде всего борьба за свое *правоверие*.

И вот обнаруживается, что в этой борьбе Церковь оказывается сильнее императора, и император подчиняется ей, а не она ему. Императоры, самовольно смещавшие патриархов, заставлявшие их чуть ли не благословлять свои грехи и преступления, здесь, в этом догматическом споре, оказываются бессильными. Все их «унио́нальные» поползновения облечены в строго канонические одежды, проводятся или пытаются быть проводимыми соборным путем. Император Мануил, сместивший по своему капризу двух патриархов, горячий сторонник унии, — почтительно выслушивает антилатинские диатрибы патриарха Михаила Анхиала и подчиняется соборному решению. Как только дело доходит до унии, самые либеральные «икономисты» становятся непримиримыми, и примеров этого сопротивления и твердости византийских иерархов можно насчитать почти столько же, сколько самих унио́нальных попыток. Михаил Палеолог, всесильный над Империей, всесильный над Церковью, за подписание Лионской унии (никогда не принятой Церковью) умирает отлученным и лишенным христианского погребения. И когда наконец смущенные, измученные, затравленные византийцы подписывают Флорентийскую унию, от которой почти сразу же с ужасом отрекаются, — Империи только остается умереть. «Лучше турецкий тюрбан, чем латинская тиара» — в этой страшной поговорке последних дней Империи звучит не столько фанатическая ненависть к латинянам, сколько последнее подтвержде-

ние «догматического союза». Империя, потеряв свое православие, теряет и свою религиозную ценность, свой церковный *raison d'être*[9].

На этом мы можем прервать изложение нашего понимания византийского «цезаропапизма». Можно ли еще говорить о подчинении Церкви государству в Византии? Да, можно, но предварительно уточнив терминологию, как мы только что пытались сделать. Речь идет не о свободе Церкви от государства, ибо ни о какой такой свободе в Византии не знали и знать не могли. Нельзя судить и объяснять прошлое по нашим меркам и понятиям. В наше время государство не претендует ни на какое религиозное или метафизическое обоснование. Оно стало до конца земным, практическим и реалистическим. Оно — иноприродно Церкви, есть явление иного порядка вещей. Византийская, как и Римская, Империя имела религиозную природу и при всем различии преследовала те же цели, вдохновлялась той же надеждой, что и Церковь. Церковь была подчинена государству. Это остается правдой. Но и государство было подчинено Церкви. Только в такой целостной исторической перспективе, думаем мы, следует искать истинный смысл византийской системы отношений Церкви и государства.

[9] причины бытия, повода к существованию (*фр.*). — *Прим. сост.*

СУДЬБА ВИЗАНТИЙСКОЙ ТЕОКРАТИИ*[1]

Христиане род третий...
всякая чужбина им отечество
и всякое отечество чужбина.
Послание к Диогнету V, 5

1

Не подлежит сомнению, что центральной проблемой истории Византийской Церкви, от разрешения которой зависит правильное понимание византинизма во всех его проявлениях, является вопрос о византийской системе церковно-государственных отношений. Это же самое, в сущности, утверждают и неправославные историки Византии, толкуя о пресловутом цезаропапизме. В другом месте[1] мы уже говорили, что, по нашему мнению, ошибка этих историков заключается в недолжном упрощении самого вопроса и, прежде всего, в той неправильной исторической перспективе, в которой они вопрос этот ставят. Там мы пытались выяснить основные черты византийской теократии. Возвращаясь здесь к той же теме, мы хотели бы указать на ту, с нашей точки зрения, решающую роль, которую этот теократический опыт Византии сыграл в исторических судьбах Восточной Церкви.

Обобщая, византийскую теократию можно определить как некое религиозное соотношение между единой Церковью и единой христианской империей, между кафоличностью христианства и кафоличностью Рима. Уже ранние христианские апологеты указывали на провиденциальное совпадение во времени двух рождений — христианства и Римской империи. И для христианской историософии провиденциальным здесь как раз и является встреча друг с другом, соответствие друг другу именно универсализма римской «ойкумены» и универсализма христианской Благой Вести. Правда, для нехристианских историков сам этот универсализм христианства есть как бы результат или производное универсализма римского. Но и в таком случае (хотя для христианского сознания несомненна, конечно, изначальная природная кафоличность Церкви, даже если исторически «реализовать» и воплотить себя она и могла только в уже подготовленном к ней и объединенном греко-римском мире) ясно, что ко времени прекращения гонений кафоличность Церкви была вполне очевидным фактом, и этот факт, по всей вероятности, и был одним из главных мотивов обращения Константина и его религиозной политики.

---

* Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. 1947. Вып. V.

[1] Настоящая работа является продолжением и развитием нашей статьи «Догматический союз (к вопросу об отношении Церкви и государства в Византии)», написанной для английского сборника Богословского института, который, по не зависящим от Института причинам, до сих пор еще не удалось издать.

Но если эта как бы двойная кафоличность Церкви и Империи была исторической базой сначала их примирения, а затем союза, то основным содержанием, сутью этого союза стало христианское вероучение, ортодоксия, отчетливо сформулированная система догматов. Этому «догматическому союзу» как оригинальной основе византийской теократии мы и посвятили предшествующую работу. Там мы указывали, что причина такого догматического (или идеологического) характера союза заложена была в самой природе римской государственности, природе, которая и в языческую эпоху и именно по своим религиозно-языческим корням была теократической. И поскольку единственно действительной причиной конфликта между Империей и христианством была как раз эта языческая теократия, то есть освящение государства и государственности ложной верой (а не этические, социальные или даже философские «дефекты» греко-римского мира), то и основным признаком и содержанием Империи христианской стало блюдение «правой веры». И хотя осознан и теоретически сформулирован этот «догматический союз» был не сразу, им, тем не менее, как бы подсознательно определилась церковная политика Империи начиная с Константина. Можно считать, что ко времени Юстиниана он уже существует не только как факт, но и как теория, хотя окончательную формулировку его следует искать в поздней, послеиконоборческой Византии. Эти догматические, вероохранительные основа и содержание византийской теократии и составляют ее оригинальность, в отличие от теократического идеала западного Средневековья, коренящегося в христианской рецепции римского права, то есть юридического по своей природе.

Попробуем теперь кратко — и не столько исторически, сколько, так сказать, «синтетически» — проследить диалектику этого теократического сознания, как она вытекает из этого «догматического союза».

Основной здесь является мысль об одинаковом непосредственно-религиозном божественном происхождении и Церкви, и царства. Эта мысль со всей силой высказана уже в знаменитой шестой новелле Юстиниана[2]. «Есть два величайших блага, дары милости Всевышнего людям — священство и царство, *sacerdotium et imperium*. Каждое из этих благ, дарованных людям, установлено Богом, имеет свое собственное назначение. Но, исходя из одного и того же начала, они и проявляются в единении, в совместной деятельности». Оба этих блага как бы дополняют друг друга. Одному «Творец мира — по словам императора Иоанна Цимисхия — вверил заботу о душах, другому — управление плотью; если обе эти части не терпят ущерба, то и в мире царит благоденствие»[3]. Эта мысль — абсолютная аксиома византийского теократического сознания, и подтвердить ее можно было бы бесчисленным количеством выписок из византийских памятников, как светских, так и церковных[4].

---

[2] Corpus juris civilis, III. Novellae. Ed. K, Schoell et G. Kroll. Berlin, 1895. Ср.: *Болотов В.В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. III. СПб.,1913. С. 87.

[3] *Leo Diaconi*. Ed. Bonn, pp. 101 sq.

[4] См.: *Острогорский Г.* Отношение Церкви и государства в Византии // Semin. Kond. IV, 1931. С. 122–134; *Casquet, Am.* De l'autorité impériale en matière réligieuse. Paris, 1879. О теократическом сознании представителей Церкви см.: *Гидулянов.* Восточные патриархи. Ярославль, 1908. С. 433. *Mansi, III, Bury*. The Constitution of the Later Roman Empire. Cambridge, 1910, p. 32.

И в силу этого божественного происхождения царство — священно. Практически священность царства выражается в особом религиозном почитании царского сана, проявлявшемся в сложнейшем ритуале царского обихода[5]; в обряде «поклонения», в именовании царя «святым» и «божественным»[6]; в его участии в совершении богослужения[7] и, наконец, в специальной религиозной символике «монархического искусства», столь блестяще недавно описанного проф. А. Грабарем[8]. Часто и справедливо указывалось на органическую связь этих религиозных форм почитания императорской власти со всей предшествующей традицией языческой империи и ее обожествленного императора[9]. Так, например, обряд «поклонения» — этот характернейший обряд византийского придворного ритуала — введен был и узаконен Диоклетианом всего лишь за несколько лет до обращения Константина[10]. Обычно это обожествление царской власти в христианской Византии и считается одним из главных признаков византийского цезаропапизма. И здесь ошибка заключается не в установлении этой — несомненной — генетической связи теократии христианской с языческой, а в непонимании того содержания, которое в христианскую эпоху Империи вкладывается в этот императорский культ. Это лишний раз подтверждает, что вне «догматического союза» византийская теократия непонятна. Ведь в том-то и все дело, что царская власть священна именно в силу той религиозной функции, которую она призвана исполнять. Эта функция состоит, прежде всего, в том, чтобы «в целости сохранять чистую веру христианскую и охранять от всех волнений состояние святой кафолической и апостольской Церкви»[11]. По «Эпанагоге» (конец IX века), «царь же имеет подкреплять, во-первых, всё написанное в Божественном Писании, потом также все догматы, установленные семью Святыми Соборами»[12]. Он должен быть «отличнейшим в православии и благочестии, прославленным в божественном усердии, сведущим в догматах о Святой Троице»[13]. В указанной выше статье мы старались показать, как император-еретик терял свое священное достоинство и, нарушая «догматический союз», лишался своих религиозных прерогатив. «Нарушая закон[14], император поступает, как тиран»[15]. «Только тех царей отвергают христиане, — пишет патриарх Антоний, — которые были ере-

---

[5] См.: *Constant. Porphyrog.* De ceremoniise. Ed. A. Vogt. Paris, 1935; *Alföldi.* Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremonialls am römischen Kaiserhofe // Mitteil. d. Deutsch. Archacol. Inst. Roem. Abt. 49, 1934, pp. 1–2.

[6] См. хотя бы: *Psellos.* Ed. Sathas, V, 372, V, 433; *Ioanni Euchat.* Ed. Lagarde, 68; Cod. Theod. Ed. Mommsen, VI, 23, 3–4; Cod. Just. XII, 29, 2.2.

[7] См., например: De ceremoniis; *Беляев.* Bysantina II // Записки Императорского Русского Археологического Общества. Нов. сер. VI. СПб., 1892–93.

[8] *Grabar A.* L'Empereur dans l'art bysantin. Paris, 1936.

[9] См.: *Brehier L. et P. Batiffol.* Les survivances du culte imperial romain. Paris, 1920; *Beurlier E.* Le culte imperial, son histoire et son organization depuis Auguste jusqu'a Justinien. Paris, 1891; *Alföldi.* Op. cit.

[10] Cod. Theod. VI, 9(8). Ср.: *Seeck O.* Realencyclop. 1, 1894, pp. 499–401.

[11] Migne. Patrologia Graeca (далее — PG), 86, col. 946–947.

[12] Edit. Zachariae v, Lingenthal. Collectio librorum graeco-rom. inedit. Leipzig, 1852, 11, 4.

[13] Ibid, 11, 5.

[14] Из приведенных цитат ясно, что закон есть прежде всего христианская вера, и характерно, что кодекс Юстиниана начинается с Никейского символа.

[15] *Psellos* IV, 126.

тиками, неистовствовали против Церкви и вводили развращенные догматы»[16]. Царство освящается своей религиозной, христианской миссией, святится своим религиозным содержанием. А потому, как говорит проф. Вернадский, «император укладывался в общую религиозную систему Византии», потому и «императорский сан был особой формой церковного служения и все чины императорского двора в Византии не просто служили, а священнодействовали»[17]. По Скабаллановичу, «благоговение перед церемониями обусловливалось тем, что, по представлению византийцев, они имели священное значение: церемония была своего рода тайнодействием, "мистерион" по выражению Пселла, по характеру и содержанию напоминавшим церковное чинопоследование»[18]. Главной из этих церемоний, выражавших религиозный характер и назначение царской власти, было помазание на царство, про которое патриарх Полиевкт говорил, что оно смывает даже прежде совершенные грехи[19].

Мы не будем сейчас останавливаться на тех различиях в понимании царской власти и ее отношении к священству, которые встречаются у византийских авторов на протяжении целых десяти веков. Вариации здесь, несомненно, были и заходили иногда довольно далеко[20]. Для нас сейчас достаточно столь же несомненное единство и согласие всей византийской традиции в основном — то есть в утверждении религиозной природы и миссии царства. И это позволяет нам перейти к чрезвычайно важному выводу, вытекающему из этого теократического идеала царства, а именно — к мысли о *единственности* такого теократического царства. Мы уже говорили выше, что одним из главных факторов в сближении христианства с греко-римским миром, с Империей был в одинаковой мере (хотя, конечно, и в разных смыслах) присущий им обоим универсализм. Гимн Иринея Лионского кафолической Церкви как бы соответствует горделивому отношению римлян к Империи — «immensa Romanae pacis majestas...». Но теперь этот универсализм Рима находит свое теоретическое христианское обоснование. Единству веры, единству Церкви должна соответствовать единая мировая империя, единая христианская «ойкумена». Как Церковь потенциально включает в себя весь мир, так обнимает собою мир и православная империя. «Император в совете Божием предопределен Богом, чтобы управлять миром»[21], — во всяком случае миром христианским. Вот что пишет патриарх Антоний великому князю Московскому Василию Димитриевичу по поводу сомнений этого последнего в необходимости церковного поминовения на Руси не только патриарха, но и василевса: «Святой царь занимает высокое место в Церкви, он не то, что другие местные начальники и правители. Цари в начале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали вселенские соборы, они же под-

---

[16] См.: *Макарий, митрополит*. История Русской Церкви. СПб., 1868, V, 469, Приложение XI.

[17] *Вернадский Г.В.* Византийские учения о власти царя и патриарха // Сборник статей, посвященных памяти Н.П. Кондакова. Прага, 1926. С. 146.

[18] *Скабалланович Н.* Византийское государство и Церковь в XI в. СПб., 1884. С. 143–144.

[19] PG, 137, pp, 1156–1157. О помазании на царство см.: *Sicke W.* Das byzantinische Kronungsrecht / / Byzant. Zeitschrift VII, 1889, 511–558; *Ebersoit J.* Melanges d'hist. arch. bysant. Paris, 1917.

[20] Об этих вариациях см. указанные работы Вернадского и Острогорского.

[21] *Леонтий Византийский*. PG 86, col. 1178, 1183.

твердили своими законами соблюдение того, что говорят божественные и священные каноны... И если, по Божию попущению, язычники окружили владения и земли царя, все же до настоящего дня царь получает то же самое поставление от Церкви, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром и поставляется *царем и самодержцем ромеев, то есть всех христиан*. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей... Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь царя. Ибо царство и Церковь находятся в тесном союзе и общении между собою и невозможно их отделить друг от друга. Только тех царей отвергают христиане, которые были еретиками, неистовствовали против Церкви и вводили развращенные догматы... Послушай верховного апостола Петра, говорящего в первом соборном послании: "Бога бойтесь, царя чтите"; не сказал: "царей", указывая на то, что один только царь во всей вселенной»[22].

Невозможно лучше и полнее, чем это сделано в этом тексте, выразить все основное содержание, весь пафос византийской теократии и ее «вероохранительное» назначение, и освящение царя именно этим назначением через «хризму», и отвержение царя-еретика, и, наконец, естественно вытекающую из всего этого единственность теократического христианского царства. Священное царство ромеев (т. е. христиан) есть завершение священной истории, и не случайно византийские хронисты исходят из откровений пророка Даниила о преемственной смене четырех царств. Отсюда это горделивое презрение византийцев к чужой «суверенности», непонимание ими самого этого принципа. Крестя какой-нибудь народ, Византия как бы автоматически, естественно вводила его и в состав Империи, даже если это вхождение и было чистой фикцией, не признавалось самим этим народом. Так было и с болгарами, и с Русью. В окружном послании 867 года патриарх Фотий, говоря о руссах (речь идет о так называемом «первом крещении Руси» после неудачного набега ее на Константинополь), пишет, что они «в настоящее время променяли нечестивое учение, которое содержали прежде, на чистую и неподдельную веру христианскую, с любовью поставив себя в чин подданных и друзей наших»[23]. Принятие в Церковь естественно вводит и в царство, ибо невозможно «иметь Церковь и не иметь царства». Царство и Церковь существуют в особом неповторимом союзе и единстве. Таким образом, «догматический союз» воплощается в едином и единственном вселенском царстве.

2

Таков, в общих чертах, идеал византийской теократии. И именно как идеалу, как замыслу, ему нельзя отказать в величии и красоте. Это — восточный Civitas Dei[24], в котором Церковь есть как бы сердце и увенчание христианского мира,

---

[22] См.: *Макарий, митрополит*. Указ. соч.

[23] PG 102, col. 736–737.

[24] град Божий (*лат.*). — *Прим. сост.*

воплощаемого в царстве. Царство есть некое священное вместилище Церкви, ее, так сказать, мирская проекция. И потому между ними, в сущности, нет абсолютной грани: все, что касается царства, касается Церкви, и наоборот, ибо как источник, так и конечные цели у обоих общие. Императору принадлежит право созыва Вселенского собора[25], государственные законы санкционируются Церковью, а церковные каноны входят в состав государственного законодательства[26], в патриаршем синоде заседают царские сановники[27]. Словом, не существует никакого точного разграничения административных сфер. Церковь и царство составляют единую священную диархию, «человеческое общество охватывается одной церковно-государственной организацией»[28] Сакраментальная сила Церкви — источник освящения мира, а организационно Церковь вполне с миром слита, составляет с ним единую теократию.

Но вряд ли нужно доказывать, что замысел этот не удался, теория не воплотилась в жизнь. И вот эта неудача и есть центральная драма византинизма, а может быть, и всей истории Православной Церкви. Дело тут совсем не в одних сознательных нарушениях теории, не в грехах людей, которыми полна византийская история, как и всякая земная история. Слишком часто только эти грехи видят в Византии и из них выводят, по ним судят и саму теорию. На деле же трагедия и неудача византийской теократии происходят не от ее дефектов, а от ее качеств, не от минимализма, а от максимализма византийской психологии. Доведенная до своего логического завершения, теория эта упирается в эсхатологию, в упразднение истории. Царство и Церковь мыслятся здесь в их абсолютном аспекте, в совершенном состоянии, а не в их земной реальности, и гармония между ними есть гармония двух завершенных, абсолютных величин, двух статических идей. Теория здесь именно «теория» — не столько принцип жизни и развития, сколько созерцание уже законченной гармонии. Византийская теократия не цель, а данность, а потому история, в сущности, не нужна и непонятна. Для Византии характерно постоянное желание закрепить и веру, и жизнь в окончательных формах, все свести к неизменяемому, вечному идеалу. Можно сказать, что именно в Византии, в византийскую эпоху, церковная жизнь Востока отливается в ту форму, которая и доныне остается неизменной. Та, в целости сохраненная, древняя традиция, которою по праву гордится Православие и которую так ценит христианский Запад, с удивлением и благоговением открывающий ее в наши дни, есть, в сущности, именно византийская традиция, хотя, конечно, органически и связанная с ранним христианством, но завершенная только в имперскую эпоху. Какую бы сторону церковной жизни мы ни взяли, мы почти всегда должны будем признать, что свой «канон», свою окончательную форму она обретает в Византии, а с той поры уже и сохраняется без сколько-нибудь значительных изменений. Так,

---

[25] См.: *Афанасьев Н.Н.* Провинциальные собрания Римской империи и вселенские соборы // Записки Русского Научного института в Белграде. Вып. 5, 1931. С. 25 и сл.

[26] См., например: Cod. Just., tit. III, 44, Nov. 131; Basil. V, tit. 111.

[27] См., например: *Miklosich et Muller.* Acta Patr. Const. 1, 344–346. Ср.: *Барсов.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878.

[28] *Вернадский Г.В.* Цит. соч., С. 152.

например, развитие православного богослужения, пережившего очень сложную эволюцию, нужно считать законченным — в основном, конечно, — к X веку, и в литургической науке православный обряд технически определяется как именно «византийский». Византийскими канонистами определены состав и объем восточного канонического Предания. Православная икона пишется по византийскому образцу, и, наконец, именно в Византии окончательно сложился тот *corpus* патристического богословия, который навсегда остается фундаментом и критерием всякого богословствования. Словом, Византией произведена как бы «унификация» восточного христианства, сведение его к одному определенному историческому типу, который и до настоящего дня остался нетронутым. И вот можно было бы подробным анализом каждого из этих процессов показать органическую связь между ними и указанным только что теократическим сознанием[29]. Византийская теократия и в особенности основа ее — «догматический союз» — постулируют полную завершенность, законченность Православия. Как характерны эти вечные запреты составлять новые вероучения, повторяющиеся на каждом новом Вселенском соборе, это желание все свести к уже решенному и сформулированному ранее. Конечно, эта унификация Византией восточного христианства, сведение его к одному историческому типу были сложным и длительным процессом. Важно только подчеркнуть, что эта потребность «завершенности» связана именно с теократическим сознанием, и в таком смысле «Торжество Православия» 842 года есть некая несомненная психологическая грань, далеко превосходящая свое непосредственное значение как торжества над иконоборчеством. Иконоборчество и было последним острым кризисом «догматического союза», последним толчком, приведшим уже к окончательному его определению. Определение это дано в знаменитой «Эпанагоге», о которой мы говорили выше и которая, как и Номоканон XV титулов, относится именно ко второй половине IX века; в дальнейшем учение «Эпанагоги» будет только повторяться, уже не меняясь, во всех памятниках византийского права[30]. И потому именно в послеиконоборческую эпоху в византийской церковности так силен «охранительный» момент, так определенно чувствуются это желание и потребность все в Церкви мерить по прошлому, по вечному, такая боязнь всякой новизны... Для «охранения» Империей православия необходимо, чтобы это православие было с точностью определено, иначе всегда есть опасность вернуться к печальным религиозным бурям прошлого, нарушить основной принцип гармонии. И Владимир Соловьев, не понимавший византинизма, все же правильно заметил, что «византинизм стремился свести религию к совершившемуся факту, к догматической формуле и литургическому ритуалу»[31]. Конечно, жизнь Церкви не измеряется одними историческими мерками:

---

[29] Мы надеемся подробно раскрыть и обосновать весь этот ряд мыслей в подготовляемой нами большой работе о Флорентийском соборе, вся первая часть которой посвящена как раз роли государства в истории Византийской Церкви.

[30] Например, в Synopsis basilicorum, конец десятого века, и в Syntagma Матфея Властаря (середина четырнадцатого века). См.: *Вернадский Г.В.* Цит. соч. С. 154, и *Collinet.* The Byzantine Legislation // Cambridge Medieval History, IV, pp. 706–725.

[31] *Soloviev V.* La Russie et l'Eglise Universelle. Ed. Stock. Paris, 1922, p. L.

она всегда глубже, таинственнее и «иррациональнее» своего данного исторического «оформления». Исторические факторы никогда до конца не определяют ее. Но они все же играют в ней огромную роль, ибо именно во взаимодействии или борьбе этих факторов с благодатными силами и заключается история Церкви, трудный путь ее возрастания и исполнения в мире. И в Византии нельзя все сводить к давлению изучаемого нами теократического идеала: можно было бы много говорить и о вариациях его в византийском сознании, и о прямой борьбе с ним. Наряду с «Паноплией» Зигавина Византия дала и св. Симеона Нового Богослова, и св. Григория Паламу. И не все в самом этом идеале было плохо. В указанной нашей работе мы старались, напротив, выявить его положительное историческое значение. Но сейчас нас интересует именно история его неудач и соблазнов. И здесь нельзя не признать, что основным таким соблазном был этот антиисторизм, нечувствие Византией христианства как пути и истории.

3

Это нечувствие и непонимание истории есть результат основного греха византийской теократии: смешения абсолютного с относительным, Божественного с человеческим. Владимир Соловьев говорил о «политическом арианстве»[32], вернее было бы сказать — психологическое монофизитство, только, конечно, не в том смысле, в каком говорил Гарнак. Смешение это состояло в том, что предикаты Церкви — вечность, святость, единственность — отнесены были в Византии и к царству; произошло недолжное слияние Церкви с царством, так что между ними исчезла всякая грань. Сильнее всего это выражено все в той же «Эпанагоге»: «Государство (sic!) составляется из частей и членов, подобно отдельному человеку. Величайшие и необходимейшие части— царь и патриарх». Поэтому единомыслие во всем царства и священства составляет «душевный мир и благоденствие подданных»[33]. В этом тексте поражают полное нечувствие иноприродности Церкви государству, их не только практическая, жизненная, но и теоретическая слитность и нераздельность. Империя получает своего рода догматическую необходимость своего существования, из продукта исторических, то есть относительных и временных, условий превращается в какую-то необходимую и вечную категорию христианской истории.

Но само собой понятно, что как бы далеко ни заходил этот теократический пафос Византии, он не способен был остановить или изменить живую историю. «Политические судьбы переменчивы, и эти перемены тихой сапой подрывали стройность теории»[34]. Вся история Империи была, в сущности, печальным опровержением ее. От Византии одна за другой отпадали старые римские провинции, и все теснее и теснее, вплоть до рокового финала 1453 года, сжималось вокруг нее железное кольцо вражеских государств. Внешняя история Византии была траги-

[32] Idem., pp. XI, VII.

[33] Epanag. III, 8. Таким образом, «человеческое общество есть как бы одно тело с двумя головами — царем и патриархом» (*Вернадский Г.В.* Цит. соч. С. 152).

[34] *Карташев А.В.* Судьбы Святой Руси // Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. 1925. Вып. 1. С. 145.

ческим чередованием войн, нашествий, кризисов. И вот тут-то больше всего и сказался этот характерный для византийской теократической идеологии разрыв между теорией и жизнью. Зачарованные своей теорией, византийцы просто не чувствовали трагической реальности, страшного корректива, который вносили события в их видения. Если жизнь не отвечает теории, тем хуже для жизни. Факты отражались только на периферии сознания, но не затрагивали его святая святых, лучезарного видения единого, всемирного христианского царства. Разве вечная идея может зависеть от конкретных единичных и преходящих фактов? По уже приводившимся нами словам патриарха Антония, если «язычники окружили владения и земли царя», то это — «попущение Божие», оно может быть наказанием за грехи, испытанием верности, искушением, но оно не может изменить существа царства, его вечного и непреходящего значения. Не случайно ведь христианская Империя родилась с победы под знаком Креста — «сим победиши» Константина, и в теократической символике имперского искусства Крест заменил собою старый языческий «vexillum»[35], символ победы императора над его врагами[36]. Каждое избавление от опасности, всякий благополучный исход войны прославлялся Церковью как сохранение Богом «Его жительства»[37]. Потому и всякая война имела священный характер, она была защитой «христианского жительства», а воинство потому и было «христолюбивым». «По византийской идеологии, — говорит Дворник, — сражались только за святое дело»[38]. Неудачи же Византии были временными затмениями, после которых, рано или поздно, должна была быть восстановлена теократия во всем ее вселенском объеме.

Но если, таким образом, внешняя история не способна была изменить существа теократической теории, она, тем не менее, привнесла в нее один чрезвычайно важный момент, имевший, по нашему убеждению, огромное значение для всей истории Православной Церкви.

Теперь все согласны с тем, что Византийская империя была не просто продолжением (или, по Гиббону, даже «падением») Римской, а своеобразным по своей государственности и культуре миром, так сказать, особой главой мировой истории. И вот в генезисе византинизма, в перерождении Империи нужно особенно отметить то, что можно было бы назвать «вторичной эллинизацией» ее. Подлинная Византия начинается с отпадения от нее всех негреческих или, во всяком случае, недостаточно эллинизированных частей старой Римской империи. Хронологически первым был разрыв с Западом в эпоху варварских нашествий. Этим самым Византия оказалась отброшенной на восток и открытой более к восточным, чем к западным влияниям[39]. Для Восточной же Церкви это означало почти

---

[35] флаг (*лат.*). — *Прим. сост.*

[36] *Grabar A.* Op. cit., pp. 155 sqq.

[37] Ср. тропарь Кресту: «Спаси, Господи, люди Твоя». Это же можно было бы иллюстрировать целым циклом «имперских» праздников (например, Покров, Похвала Богородицы); см. еще молитвы на литургии Василия Великого.

[38] *Dvornik F.* Les Slaves, Byzance et Rome au IX siecle. Paris, 1926, p. 64.

[39] См.: *Diehl, Ch.* Le monde oriental de 395 a 1081 // Histoire générale Glotz. Moyen Age, III, 2 edit. Paris, 1944, pp. 39–42, и его же Manuel d'Art Byzantin. 2 edit. Paris, 1925, 1.

полную утерю западной традиции, прекращение и без того слабого общения с латинским Западом. Восточная Церковь постепенно привыкла мыслить свою традицию, свое Предание единственным, и, конечно, это отсутствие западного «корректива» только помогло ее полному слиянию с Империей.

Позднее, в VII веке, от Империи отпали восточные провинции — Сирия, Палестина, Египет. И это тоже имело не последнее значение для византийской религиозной истории. Существенно важно отметить, что арабскому завоеванию предшествовало, так сказать, религиозное отпадение всех этих провинций от Империи. Ведь несомненно, что глубочайший религиозный кризис, который пережил Восток в связи с христологической проблемой в V–VI веках, почти с самого же начала осложнен был политическими и этническими факторами. И не случайно линия разрыва прошла по восточным провинциям, то есть там, где, несмотря на века эллинизации, основная масса населения сохраняла свое доэллинское этническое лицо — коптское и сирийское. Монофизитство для сирийцев и коптов стало знаменем национальной борьбы с Империей[40]. И для нашей темы чрезвычайно интересно, что борьба эта впервые вспыхнула именно на религиозной почве. Очень важно понять, что, помимо чисто богословских или, во всяком случае, церковных причин[41], сопротивление Востока халкидонскому православию питалось тем, что Халкидон с самого начала оказался верой именно Константинополя, то есть Империи. Здесь следует напомнить, что Халкидонский собор не только утвердил православие, но своим знаменитым 28-м правилом санкционировал главенство константинопольского епископа. А это главенство, как и все молниеносное возвышение константинопольской кафедры, объясняется исключительно имперским фактором и было первым шагом к той диархии, которая, как мы видели, позднее оформила собой византийскую теократию. В этом смысле религиозная смута VI века была первым кризисом «догматического союза», первой расплатой за вручение Церковью «охранения» православия — Империи. Универсализм Империи, непременное условие этого «догматического союза», в Египте и Сирии переживался больше как гнет эллинизма (каковым он очень часто и был), и отсюда трагизм этой борьбы, в которой халкидонский *орос*, чудо и вершина богословского творчества, фанатической массой отвергался и проклинался как вера ненавистных мелкитов[42].

Во всяком случае важно подчеркнуть, что как раньше Византией был потерян римский Запад, так теперь отпал от нее и Восток. Византийское христианство становилось все больше и больше христианством специфически *греческим*. И вот

---

[40] См.: *Болотов В.В.* Указ. соч. Т. IV. С. 243–244, 312–314; *Diehl, Ch.* Op. cit., pp. 22 sqq.

[41] Об этих причинах см.: *Болотов В.В.* Указ. соч., Т. III. С. 223–225 и Т. IV. С. 243–244, 312–314.

[42] Показательно, что в VII веке монофизиты из ненависти к Империи радостно встречали мусульман-арабов как избавителей от ромейского ига. См., например: *Gergii Barhebrael.* Chronicon ecclesiasticum. Ed. J. Abeloos et Th. Lamy, I. Louvain, 1872, p. 274. То же и у копта Иоанна Никиу — см.: *Zoetenberg*, H. Notices et extraits des manuscripts, 24, 1 (1883), pp. 125, 562–594. Можно вспомнить также одновременное покровительство Персидской Империи несторианам и гонение православных: *Labourt, J.* Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide. Paris, 1904. Все это подтверждает несомненную связь Церкви с Империей на основе именно «догматического союза».

тот универсализм, который с самого начала сблизил Церковь с Империей и послужил основой христианской теократии, стал постепенно, почти бессознательно, окрашиваться в греческие тона, парадоксальным образом превратился в греческий религиозный национализм. Универсальная Империя сузилась до небольшого греческого царства, универсальная Церковь стала Церковью греческого или хотя бы однородно эллинизированного народа. Национализм рождается всегда из столкновения с врагами, из противопоставления себя и своего — чужому и враждебному. Все это в изобилии давала вся дальнейшая судьба Империи. Постоянная борьба с латинским Западом в эпоху Крестовых походов и непрекращающийся натиск ислама, усиливая византийскую ксенофобию, привели к рождению уже специфически византийского национализма, бывшего чуждым старому Риму. Но, благодаря той теократической идеологии, о которой мы все время говорим, национализм этот естественно приобретал религиозную окраску, смешивался с самой теократической идеологией, неизбежно искажая ее изнутри. «Как владычество Израиля длилось до Христа, — говорит патриарх Фотий, — так *от нас, греков*, — мы веруем — не отнимется царство до второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа»[43]. Искажение заключалось в том, что по своему первоначальному замыслу, или, вернее, интуиции, теократическое царство не имеет расового, этнического признака, как и Церковь. Оно универсально, как универсально христианство. Но теперь в него вносится новый мотив: вселенское царство оказывается царством эллинским. Бессознательно или подсознательно идея царства постепенно заменяется идеей религиозного избранничества греческого народа или, лучше сказать, эллинизма. Лучше всего этот религиозный национализм Византии можно проследить в истории ее отношений к славянству и славянскому христианству. Размеры статьи не позволяют нам привести всего огромного относящегося сюда материала. К этой теме мы надеемся вернуться в специальной работе. Сейчас скажем только, что лейтмотивом всей этой длинной и в достаточной мере печальной истории является острая вражда византийцев ко всякой неэллинской «форме» христианства, в первую очередь к славянскому богослужению. Даже знаменитое и святое дело византийских братьев Кирилла и Мефодия, эта как будто немеркнущая заслуга Византии перед славянами, если его рассматривать в историческом контексте IX века, оказывается больше неким чудесным исключением из общего правила, одним из «отступлений» или «уступок» византийской политики, чем бескорыстной миссией[44]. «Славянский перевод богослужебных книг был сделан по исключительным обстоятельствам, — говорит Голубинский, — в действительности же греки смотрели на него почти теми же самыми глазами, как и латиняне»[45]. В апологии славянского языка, дошедшей до нас в известном произведении Черноризца Храбра, можно почувствовать, какое сопротивление со стороны византийцев приходилось встречать молодому славянскому христиан-

[43] Цит. в: *Карташев А.В.* Цит. соч. С. 145.

[44] См. об этом: *Dvornik F.* Op. cit., pp. 147–174, и его же Légendes de Cyrille et Méthode, vues de Byzance. Prague, 1935.

[45] *Голубинский.* Краткий очерк истории православных церквей Болгарии, Сербии и Румынии. Москва, 1871. С. 33.

ству[46]. Об этом свидетельствует и вся ранняя история славянских Церквей. Между тем византийская теократия в «золотые века» своего развития и цветения такого греческого церковного национализма не знала. Достаточно указать на разрешение, данное Византией героям Армянской Церкви Сахану и Мееробу перевести Библию на армянский язык, еще раньше — на дело Ульфилы и его просвещение готов, на ранние побеги сирской и коптской письменности. Около 523 года епископ Арранский, Кардуст, при поддержке императора предпринимает перевод Писания на язык гуннов[47]. Все это только подтверждает сказанное выше о постепенном сужении теократического идеала, не смогшего выдержать давления отрицаемой им истории, до пределов греческого религиозного национализма.

Но самый разительный пример этого перерождения теократии дает нам история Греческой Церкви под турецким игом. Катастрофа 1453 года нанесла теократической мечте последний удар. Вселенское и вечное царство пало. В поединке теории и истории победила история. Казалось бы, для византийского церковного сознания, веками жившего этим теократическим утверждением, исторический крах его должен был неизбежно привести к его коренной переоценке и пересмотру. Но тут-то со всей силой и выявилась уже происшедшая подмена теократического идеала эллинским религиозным национализмом. Если пало царство, остается эллинизм. Царство продолжается в Церкви. И Вселенский Патриарх становится наследником и носителем неумирающей теократической мечты. «Архиереи поклонились ему (патриарху) как своему властелину и своему царю — и как патриарху»[48]. Это сказано средневековым греческим историком по поводу выбора одного из бесчисленных патриархов XVI века. Но это относится и к каждому из них. «Патриарх Нового Рима, — говорит проф. Лебедев, — есть как бы томящийся в неволе византийский император, лишенный свободы, но не власти... Его глава украшена митрой в виде короны с изображением византийского двуглавого орла, но в руках его не всуе носимый патриарший жезл»[49]. Как это ни звучит парадоксально, но именно сама теократическая идеология позволила грекам пережить крушение теократии психологически безболезненно, сохранить основное ядро ее почти нетронутым. Та органическая связь, или, лучше сказать, слитность Церкви с царством, на которую мы указывали выше как на основную черту византийской теократии, дала возможность в сохранении Церкви увидеть как бы не прерванную, а только сократившуюся историю и царства. Только содержанием, пафосом этого царства стало уже не вселенское господство, а сохранение эллинизма как залог его конечного торжества. «Если греческая нация сохранила самостоятельность своей жизни и соединила членов ее теснее, чем как это было во времена византийских императоров, то этим она обязана, главным образом, Церкви, которая спасла для греков нацио-

---

[46] См.: *Jagic*. Codex slavicus rerum grammaticarum. СПб., 1896. С. 9; *Mason, A.* Сборник в честь на Васил Ню Златарскию София, 1925. С. 119–122; *Голубинский*. Цит. соч. С. 33.

[47] Об этих примерах см.: *Dvornik F.* Op. cit., pp. 69–70, а также его интересную работу National Church and the Church Universal // East. Church. Quart. July–December 1943. См. еще: *Diehl, Ch.* L'Eglise grecque et l'Hellenisme // Conferences. S.d., p. 48–49.

[48] Historia Patriarchica in Turco-Graeciae... a Martino Crusie. Ed. Basiliae, 1584, p. 168.

[49] *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок, 1. Сергиев Посад, 1896. С. 23.

нальное будущее»[50]. Можно сказать, что, несмотря на часто невыносимо тяжелые условия существования христианской греческой «райи», Вселенский Патриарх под турецким игом добился того, чего не могла добиться ослабевшая Византийская империя. Пользуясь своим влиянием при Порте и, скажем прямо, всякими правдами и часто, увы, неправдами, Вселенская Патриархия добилась уничтожения всех славянских автокефалий — остатков бывших независимых славянских государств, с существованием которых Империи приходилось поневоле мириться в последние века своего существования[51]. «Претензии Константинополя на духовное верховенство среди Восточной Церкви теперь наконец сделались неоспоримы»[52]. Больше того, даже восточные Патриархаты, в силу их давнишнего отпадения от Империи как бы выпавшие из византийской теократической диархии, теперь, с включением их в Османскую империю, должны были в каком-то смысле войти в орбиту Фанара[53]. Если, конечно, невозможно было уничтожить Патриархаты, освященные древностью, то, с одной стороны, константинопольские патриархи старались иметь в восточных собратьях своих послушных ставленников, а с другой — на всем Востоке началась долгая и мучительная борьба между греческими и арабскими элементами, вдохновлявшаяся все тем же «фил-эллинством» и не закончившаяся и в наши дни. Та же борьба за часто насильственную эллинизацию характеризует и отношение Константинополя к славянским Церквам, ему подчиненным. В Болгарии, например, это привело к тому, что, по словам Голубинского, к двадцатым годам прошлого столетия «на всем протяжении Балканского полуострова не оставалось буквально ни одного болгарина, который бы хотел сознавать и признавать себя за болгарина, а не за эллина и который хотел бы говорить и молиться своим родным языком, а не греческим»[54]. И еще ведь совсем недавно вспыхнули эти страсти в так называемой «болгарской схизме»...

4

На этом мы могли бы прервать этот краткий очерк сложной эволюции византийского теократического идеала. Но, по нашему глубокому убеждению, значение его далеко превосходит область, так сказать, чистой византологии, и этот византийский опыт глубоко связан с самыми жгучими вопросами современной церковной жизни. На эту связь нам и хочется в заключение указать.

Выше мы уже говорили о том, что исторически почти все формы современной церковной жизни созданы Византией, что Православие и доныне живет по некоему византийскому канону. Но это касается не одних внешних форм, а и гораздо более глубоких пластов нашего церковного сознания. В частности, нам кажется, что имен-

---

[50] *Hertzbaerg*. Цит. в: *Лебедев А.П.* Цит. соч. С. 117.

[51] См.: *Голубинский*. Цит. соч., и *Лебедев А.П.* Цит. соч. С. 117 и сл.

[52] *Hertzbaerg*. Цит. в: *Лебедев А.П.* Цит. соч. С. 119.

[53] См.: *Faivre, I.* Alexandrie // Dict. Hist. Geogr. Eccl. II, pp. 289–369; *Порфирий, архиепископ.* Православный Восток Ал. П-ть. I. СПб., 1899; *Schneider, O.* Beitrdge zur Kenntnis der griechischen Orthod. Kirche Aegyptens. Dresden, 1874; *Karalevsky, C.* Antioche // Dict. Hist. Geogr. Eccl. III, pp. 563–703.

[54] *Голубинский*. Цит. соч. С. 177–178.

но теократическая идеология Византии сыграла в истории не только греческой, но и славянских Церквей огромную роль. Вместе с христианством славяне получили от Византии и эту теократическую идеологию, вернее — христианство пришло к ним в его византийском теократическом оформлении. И вот наряду с «жемчужиной веры», вскормившей и вспоившей — из византийского источника — славянскую христианскую стихию, великую своей святостью, исповедничеством, достойную наследницу своей великой христианской учительницы, славяне восприняли и эту теократическую мечту земного христианского царства. Об этой преемственности ее на русской почве писал А.В. Карташев в своей статье «Судьбы Святой Руси». Это «воспитание Руси в идеалах вселенского православного царства со стороны и греческой иерархии, вообще всей церковной письменности составляет факт общеизвестный и прекрасно уясненный в науке». Но то же можно сказать и о Болгарии и Сербии. Здесь мы хотим только отметить, что этот теократический идеал, в силу своего перехода из Византии в новые государственные образования, попадал к нам не в его основной вселенской форме, а в форме именно националистической. Приходя из Византии, он почти автоматически становился главным орудием борьбы с византийским теократическим же империализмом, основой нового национального самосознания. Молодые и варварские славянские народы, принимавшие христианство в итоге длительной борьбы с Византией, воинственно-независимые по своему духу, целиком пропитанные еще своей языческой героикой, принимали христианство и теократию, но старались отвергнуть Империю. Единственным путем к независимости — согласно той же теократической теории — было сделать из самих себя такое же теократическое царство, заменить собою Империю. И вот славянские «империи» обязательно заводили своих патриархов и короновали своих царей василевсами «ромеев». Так было и в симеоновской Болгарии, и во втором Болгарском царстве, и в душановской Сербии, и, наконец, в Москве. И если южнославянские империи оказались эфемерными, то на Руси византийский теократический идеал привился прочно и привел к созданию целого историософского оправдания себя. «Глубоко принялись и освоились эти идеалы на русской почве под влиянием некоторых объективно сложившихся условий и крупных волнующих исторических событий — объединения Руси под московским единодержавием, свержения татарской неволи, Флорентийской унии и падения Константинополя»[55]. На «Эпанагогу» и послание патриарха Антония с таким же максимализмом ответил Филофей в своей теории о Третьем Риме. «Един есть православный великий русский царь во всей поднебесной, якоже Ной в ковчеге... правя и окормляя Христову Церковь и утверждая православную веру»[56]. Византийская теократия не смогла удержаться на высоте своего сверхрасового, сверхэтнического универсализма и превратилась в эллинский мессианизм. Русская теократия уже по самому своему возникновению должна была привести к русскому мессианизму. Именно русский народ избран Богом как последний оплот Православия, «посем чаем царства, емуже несть конца»...

---

[55] *Карташев А.В.* Цит. соч. С. 138.
[56] Там же. С. 154.

***

Остановимся здесь и сделаем некоторые выводы. Нашей задачей было показать, как византийский теократический идеал, родившийся из встречи и союза Вселенской Церкви с универсализмом Римской империи, переродился постепенно в то, что следует определить как его антипод, — в религиозный национализм.

Скажем еще раз, что мы далеки от огульного осуждения византинизма; больше того, в перерыве настоящей византийской традиции мы усматриваем корень многих и многих перебоев современного церковного сознания. И всякое отречение от этой традиции, всякое «преложение» Православия на «современный лад» приведет всего лишь к нездоровому и вредному «модернизму». Но именно потому-то и надо нам учиться отличать вечную правду византинизма от исторических его соблазнов. Не только долг исторической правды, но и долг правды христианской требует, чтобы мы поняли наконец, что основной яд и соблазн, родившийся из неудачи византийского теократического опыта, есть именно этот религиозный национализм, в конечном итоге упирающийся в поклонение «плоти и крови» и в порабощение стихиям мира сего. Пусть не думают, что мы призываем к отречению от всей религиозной истории, от религиозного пафоса русской культуры или от вечной благодарности великому христианскому эллинизму. Как раз напротив. Но не пора ли христианам, которым дано «знать времена и сроки», учиться понимать и уроки истории, которыми учит и смиряет нас Бог? Пала великая Византия. Обезлюдел и опустошен церковный удел Вселенского Патриарха, заменившего ее в турецкой неволе. Теократическое Московское царство уступило место блестящей, но уже наполовину секуляризованной империи, а затем — открыто антихристианскому государству. Сама Православная Церковь раздроблена и ослаблена, и в ней почти угасло сознание своей вселенскости, уступившей место соперничеству и вражде бесчисленных автокефалий. Государство давно уже потеряло свою религиозную природу, некогда оправдывающую свое освящение Церковью. Но вот у православных не только не ослабел, но усиливается этот религиозный национализм, подменивший веру в Церковь и ее самодовлеемость языческим поклонением «плоти и крови» и неправедной верой в их абсолютную ценность. Вот эта националистическая гордыня, это похваление «плотью и кровью», свободу от которых принес нам Христос,— это и есть та болезнь церковного сознания, преодолеть которую нужно через трезвое и внимательное углубление в трагический урок византийской теократии. «Если не покаетесь, то все так же погибнете», — говорит Христос. И не пора ли христианам, перед лицом языческого национализма, заливающего мир кровью, вспомнить светящие нам из далекой юности Церкви слова безымянного автора: «Христиане род третий... всякая чужбина им отечество и всякое отечество чужбина» (Послание к Диогнету V, 5)? Быть может, тогда, когда больше будем жить нашим единым настоящим Отечеством — Небесным, откроется нам снова и истинная — ибо христианская — ценность наших земных отечеств.

13 декабря 1946
Св. апостола Андрея Первозванного

НЕИЗДАННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ СВ. МАРКА ЕФЕССКОГО «О ВОСКРЕСЕНИИ»*

1

Православный герой печального Флорентийского собора св. Марк Ефесский, в последние годы перед падением Империи ставший живым средоточием сопротивления «неправедной унии», естественно, больше всего именно с этой точки зрения привлекал к себе внимание историков. Так, только его полемические противолатинские произведения, изданные сначала вместе с некоторыми другими в греческой «Патрологии» Миня (кардиналом Гергенретером)[1], сравнительно недавно удостоились примерного по полноте и научной «акривии» переиздания одним из лучших католических византологов — покойным L. Petit[2]. Огромная же часть его литературного наследства доселе не издана и хранится в рукописях. Литература о св. Марке очень невелика, причем две-три монографии и несколько статей, посвященные ему православными авторами, почти исключительно рассматривают его роль на Флорентийском соборе и дальнейшую борьбу против унии[3]. Более полные сведения о нем собраны в новых католических работах, но им чрезвычайно вредит предвзятое, резко непримиримое и «обличительное» отношение к «фанатичному ефесскому архиепископу»[4]. Конечно, унициональный вопрос и здесь находится в центре внимания.

Между тем полемикой с латинянами и борьбой с флорентийской унией не исчерпываются жизнь и творчество последнего из великих византийских святителей. В отношении к нему с особой силой сказался тот исключительно «полемический» подход к византийской церковной истории, благодаря которому визан-

---

* Православная мысль. Труды Православного богословского института, №8. Париж, 1951.

[1] Migne. Patrologia graeca, t. CLX, CLXI.

[2] Patrologia Orientalis Graffin-Nau: *Petit, L.* Documents relatifs au Concile de Florence. Oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse, t. XV (col. 1–170); t. XVII (col. 307–524). Из русских переводов мне известны сделанные *еп. Арсением (Иващенко)*: Ответ царю Иоанну Палеологу на его недоумения касательно нравственной немощи человека / Странник 1872, т. III; Ритора Мануила о Марке Ефесском и Флорентийском соборе / Христианское чтение 1886, т. II. С. 102–162.

[3] Например: *Диамантопулос А.* Марк Евгеник и Собор во Флоренции. Афины, 1899 (на греч. яз.): *Калогирас Н.* Марк Евгеник и кардинал Виссарион. Афины, 1893 (на греч. яз.); *Пападопуло-Керамевс А.* Марк Евгеник как отец Православной Кафолической Церкви / Byz. Zeit, XI, 1902 (50–69) (на греч. яз.).

[4] Главные работы: *Petit L.* Marc d'Ephèse / Dict. Theol. Cath. IX, 1968–1986. Составленная на основе многих неизданных источников, эта работа дает последнюю *mise au point* [подведение итогов, резюме (*фр.*). — *Сост.*] всего известного о св. Марке. Тут же подробная библиография и каталог произведений Марка Ефесского, как изданных, так и неизданных. *Grumel V.* Marc d'Ephèse. Vie, Ecrits. Doctrine / Estudias Franciscans. Barcelone, 1925, 36 (425–448) —единственная попытка «систематического» изложения богословия св. Марка.

тийское богословие осталось неизученным во многих своих аспектах. Роковым образом Византийскую Церковь всегда либо обвиняли, либо защищали, и этим неизменно извращалась сама постановка вопросов. Но пора признать, что и сама унициональная проблема, и Флорентийский собор могут быть правильно поняты только из целостного изучения судьбы Византийской Церкви, из той сложной византийской церковной драмы, печальному эпилогу которой суждено было разыграться во Флоренции в 1439 году. И нужно прибавить, что в православной перспективе Флорентийский собор есть прежде всего *внутреннее* событие в истории Православной Церкви, для православного историка настоящим вопросом по отношению к нему должен быть вопрос не о причинах его конечного неуспеха (о чем до сих пор вопрошают католические историки), а о том, почему он чуть было не «удался». А ответ на этот вопрос предполагает изучение и уразумение всех тех сложных процессов, которые развивались и нарастали в византийском церковном сознании, целостное изучение путей византийского богословия.

Сказанным достаточно объясняется наше желание привлечь внимание к той стороне творчества св. Марка Ефесского, которая как будто не имеет отношения к его антиунициональной деятельности. Ибо даже для правильной оценки его роли на Флорентийском соборе нужно сначала попытаться восстановить его подлинное лицо, установить его богословскую и духовную «генеалогию». Для этого прежде всего нужно изучить его неизданные произведения. Одно из них и составляет предмет настоящего очерка. Это небольшой трактат «О воскресении», занимающий fє 67–75 в известном кодексе №1292 Парижской Национальной библиотеки[5]. Сама рукопись уже описана подробно в собрании произведений Геннадия Схолария, великолепно изданном тем же L. Petit вместе с M. Jugie и X. Xideridès[6]. Ниже мы объясним, какого рода интерес может представлять, с нашей точки зрения, это произведение.

2

1. Автор ставит своей целью доказать разумность христианского догмата о воскресении. Ибо, хотя этот догмат имеет свое несомненное основание в Воскресении Самого Господа и в Его словах: «Воля Пославшего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу

---

[5] Греческий текст этого произведения — по рукописи Codex Parisinus 1292, fє 67–75, Парижской Национальной библиотеки, русский перевод его и комментарии были представлены мною 30 марта 1950 г. совету Богословского института в качестве «специального вопроса» на докторантском экзамене. При установлении текста и переводе рукописи большую помощь оказал мне своим знанием поздневизантийской богословской письменности проф. архим. Киприан [Керн], за что я приношу ему глубокую благодарность.

[6] *Petit L., Xideridus X., Jugie M.* Oeuvres completes de G. Scholarios. Paris, 1928, t. I, p. XXV–XXIX. К этому подробному описанию рукописи мы и отсылаем читателя. Заметим только, что здесь с бесспорностью вскрыто ошибочное надписание многих произведений св. Марка Ефесского (в том числе и нашего трактата) именем Г. Схолария. Этой ошибки не заметил и M.H. Omont в своем «Inventare Sommaire des MSS grecs de la Bibl. Nationale». В большей своей части Codex 1292 является автографом Схолария.

его в последний день» (Ин. 6:40), есть утверждающие, что «невозможно, неблагочестиво и уж во всяком случае совершенно не нужно, чтобы это сгнившее и разложившееся тело снова было призвано к жизни». А поскольку они утверждают это, «следуя противоречивым рассуждениям» (ἀντινοΐς λογισμοῖς ἑπόμενοι, то есть на основании философской диалектики), то и защиту догмата нужно обосновать, «исходя, насколько возможно, из рассуждений», ибо было бы стыдно «заключать противоразумный союз с уверовавшими».

2. Определив таким образом цель и метод трактата, автор берет исходным пунктом своих доказательств классическое в византийском богословии (он ссылается на св. Иоанна Дамаскина и «на многих других святых») учение о Боге как о совершенной простоте, или несложности (τό κυρίως ἁπλοῦν). Отсюда непосредственно следует, что все «то, что от Бога произошло, по причине отпадения подвержено сложности, так как ему недостает простоты». Сложность, таким образом, есть онтологическое свойство всего тварного, и для него само «умаление простоты есть избыток вещества (ὕλη)».

3. Здесь попутно св. Марк касается ангелологии[7]. Хотя у ангелов нет тела и мы называем их бесплотными, это не означает, что они обладают простотой, свойственной одному Богу. Мы различаем в их сущности субстрат (ὑποκείμενον) и вид (εἶδος), и это «различие вещественно», почему ангелы «и описуемы и разновременно занимают разные места». Они, правда, не подлежат распаду, которому подвергается в смерти человек, а неизменно пребывают в своей сущности. Однако эта неизменность, или устойчивость, ангелов — не онтологического свойства, но воспринята ими «по произволению (κατά γνώμην)» после падения первого из них — Денницы.

4. Человек же, будучи «на грани мысленной и чувственной твари, обладает сущностью, составленной из души и тела», ибо в Писании «не одна только душа и не одно тело, но оба удостаиваются наименования человека». Иными словами, душа и тело в человеке соотносительны, и потому когда эта сущность «распадается в смертном распаде, ей неизбежно снова соединиться и разлученному прийти воедино, чтобы то соответствие, о котором мы говорим, пребывало вовеки». Ибо в противном случае «человек — я говорю о человеке из души и тела, — созданный изначально для бессмертия, за преступление наказанный смертью и снова восстановленный благодатью в первое достоинство, потеряет то, с чем он призван был к бессмертию, и, таким образом, не будет сам собой». Таков первый ряд доказательств Марка, выводящий необходимость воскресения из самой сущности человека, то есть из соотносительности в ней души и тела.

5. Но этот вывод приводит к некоторым трудностям, к разбору которых и переходит автор. Во-первых, если душа и тело соотносительны, или, по аристотелевской терминологии, употребляемой Марком, душа есть форма (εἶδος, βθδ) тела, как мыслить их разделение в смерти? Здесь греческая философия оказывается бессильной. Она либо утверждает полную «неотделимость видов», и тогда душа

---

[7] Ангелологии св. Марк Ефесский посвятил особое произведение — «De angelis», изданное по той же рукописи (но под именем Г. Схолария) С. Лампросом в «Аргиропулиа», Афины, 1910, с. 120–125.

оказывается смертной, так как, будучи «неотделимой от тела, она одновременно со смертью разрешается в небытие», либо же, исходя из самобытности и отделимости и других видов, «она одну душу признает бессмертной, не делая при этом никакой разницы между душой человека и душой животного». Но христианство как раз отличает душу человека от всего природного мира. Действительно, *по природе* виды неотделимы от субстрата, утверждает Марк, принимая, таким образом, аристотелевское учение о формах и относя его к душе животного. Ибо, по Писанию, душою животного, его естественным «двигателем» является его кровь, и когда движение прекращается, «ничего больше не остается, кроме мертвого тела». Но человеческая душа не есть нечто только природное. Это — «умная и словесная душа, сотворенная по образу Божию», и силою Бога она может быть отделена от своего субстрата, то есть тела. Иными словами, душа имеет как бы два измерения: по природе она — «вид», или «форма», тела и как таковая нерасторжимо связана с телом, даже и после смерти, но она же — и образ Божий в человеке, «словесное» начало в нем и потому «и отделенная от собственного вещества, то есть тела, остается ни в чем не умаленной». Здесь, в этом христианском учении о человеческой душе, о ее двойной природе, и проходит резкая грань между христианством и греческой философией, это и есть то, «что было скрыто от эллинских мудрецов и привело к неведению, тьме и заблуждению в их рассуждениях о душе, ибо... они не познали Бога в своем рассмотрении законов целого и в искании одного природного».

6. Из этой антропологической предпосылки, согласно которой душа есть одновременно и природная «форма» тела, и «субъект» образа Божьего в человеке, вытекает своеобразие человеческой смерти, то есть разделения души и тела. В смерти душа, в силу своего Божественного происхождения, «воспринимает присущий ей, то есть бестелесный, образ жизни», но вместе с тем по природе она продолжает стремиться к собственному телу. И вот в этом двойном влечении души и заключается как бы *положительный смысл смерти*, оказывающейся путем к воскресению.

IV ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР В ХАЛКИДОНЕ*

С чисто исторической точки зрения Собор в Халкидоне положил начало кризису в жизни Церкви[1]. Первый великий раскол, до сих пор разделяющий христианский Восток, имеет своей причиной Халкидон. И если мы хотим, чтобы истина и догматические достижения IV Вселенского собора были основой церковного единства, не должны ли мы постараться понять, почему для столь многих христиан эта истина стала соблазном и камнем преткновения?

Причину этого двойного значения Халкидона, его успеха и его исторической неудачи следует искать в центральном событии всей истории Церкви, и особенно Церкви Восточной, а именно в ее союзе с Римской империей — истинной сути и источнике византинизма.

Обращение Константина стало первым шагом на пути к росту христианской империи. Но эту христианскую империю часто обвиняли в том, что она христианская лишь формально, ибо сохраняла под христианской терминологией свою языческую природу и все свои политические и социальные недостатки, не пытаясь исправить положение в соответствии с христианскими принципами. Еще чаще обвиняли Византийскую Церковь в том, что она не боролась с этими недостатками, не участвовала активно в построении светского государства, мирилась с рабством, социальной несправедливостью и т. д.

Эти обвинения типичны для наших современных понятий об обязанностях и задачах Церкви в человеческом обществе. Но позволительно спросить: справедливо ли судить о Византии по критериям, с которыми она была совершенно незнакома?

Ибо для Византийской Церкви центральным фактом ее бытия по-прежнему было онтологическое различие между Церковью и миром, несомненно присущее раннему христианству. Церковь — не от мира сего, и вхождение в Церковь всегда означало умирание, умирание с тем, чтобы воскреснуть в новую жизнь. В этом смысле христианство — не доктрина, годная для мира, а прежде всего corpus christianum, «новый народ». И все же, будучи не от мира, Церковь живет в мире и для мира, и единственная ее задача — спасение этого мира.

---

* The Ecumenical Review. Vol. 4, No. 4, July 1952, pp. 400–402. Перевод Е.Ю. Дорман.

[1] IV Вселенский собор, созванный в 451 году в г. Халкидоне при императоре Маркиане, осудил ересь монофизитства и принял догмат о двух природах Господа нашего Иисуса Христа. Решения Собора не были признаны в Сирии, Египте и Армении и привели к церковному расколу. — *Прим. сост.*

Отсюда ясно, почему в то время Церковь могла относиться к «обращению» государства лишь как в каком-то смысле к «номинальному». Но и такое обращение представляло огромную победу. Оно означало — и тут мы касаемся самого «сердца» византинизма — подчинение государства конечным ценностям — истинной вере — и возможность для каждого гражданина этого государства жить полной христианской жизнью, даваемой Церковью.

Но, конечно, сам максимализм этого видения (ибо это было больше видением и надеждой, чем практической программой) делал практическое применение его к жизни слишком трудным, и это объясняет тот почти постоянный кризис, в котором жила христианская империя. В христологических спорах государство слишком часто должно было занимать определенную позицию, делать выбор. И требовала этого от него сама Церковь. Увы, Римская империя слишком часто руководствовалась не стремлением к истине, а политическим прагматизмом.

Халкидон стал переломным моментом, кульминацией этого длинного и трагического процесса. Догматический вопрос о двух природах Христа затрагивал все политические и национальные проблемы империи. И только спустя века были по-настоящему осознаны ценность и истинное значение сформулированного на Халкидонском соборе догмата. Современники видели в нем прежде всего победу Константинополя над старыми церковными центрами — Александрией, Антиохией, Ефесом, победу имперской Церкви над коптами и сирийцами, вызов, брошенный Новым Римом — Старому. Парадоксально, но Халкидон, провозгласивший самый универсальный из всех догматов, стал концом римского христианского универсализма. Сирия, Египет, Армения, Персия не приняли его, потому что Халкидонский догмат нес на себе императорскую печать, и все попытки Римской империи уравновесить его различными компромиссами и вернуть эти христианские области православной Византии успехом не увенчались.

Как я сказал, Халкидон был исторической неудачей. И все же в этой человеческой слабости церковной истории была одержана величайшая победа Истины, и Халкидон стал для последующих поколений вечно живым символом и основой живого богословия. «Ибо сила Моя в немощи совершается». И мы должны всегда оставаться верными силе Божьей, явленной в Халкидоне, и именно эта верность должна побуждать нас к постоянному покаянию за наши исторические слабости и недостатки.

V ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР*
(553—1953)

К 1400-летию созыва его в Константинополе

V Вселенский собор, созванный императором Юстинианом (527—565), не имеет такого ярко выраженного «лица», как I (Никейский, 325) или IV (Халкидонский, 1500-летний юбилей которого мы праздновали два года тому назад). Он не провозгласил ни нового вероопределения, ни новых канонических правил. Тем не менее значение его в истории Церкви большое, и православным христианам следует помнить и знать о нем.

Века с V-го по VII-й отмечены в жизни Церкви великой богословской борьбой, посвященной целиком догмату о двух природах в Христе Иисусе — Божественной и человеческой — и соединении их в одной Богочеловеческой Личности. Эта христологическая борьба сейчас многим кажется непонятной, абстрактной, умствованием о вопросах, превышающих человеческое разумение. Поэтому так важно напомнить, что на деле в этих богословских спорах сознание Церкви боролось за истинное понимание, истинное переживание главного содержания христианства — спасения человека, совершенного Иисусом Христом.

В последней своей глубине вся эта эпоха раскрывается как вопрошание о смысле пришествия Христа в мир «нас ради человек и нашего ради спасения». Это спор о природе человека и его назначении: что значит, что Бог стал человеком? Что это дает *мне*, всякому человеку и всему миру? Если во Христе с человеком соединился Бог, то как возможно такое соединение и что в нем может означать человек? Не «сгорает» ли он от этого соприкосновения с Богом? Повторяем: вопрос этот был не исканием абстрактной «формулы», которая удовлетворила бы греческий философствующий ум, не «копанием» в Божественных тайнах, а благоговейным размышлением о человеческой свободе, о смысле благочестия как подвига, личного усилия человека в деле спасения.

Первой ересью здесь было *несторианство*, то есть учение константинопольского архиепископа Нестория, согласно которому Бог и человек во Христе только «соприкасаются», но не составляют одной Личности. Несторий был представителем так называемого антиохийского течения в богословии: антиохийцы особенно настаивали на свободном подвиге Человека Иисуса, но тем самым умаляли несколько Его Божество. Против Нестория боролся св. Кирилл, архиепископ Александрийский, вдохновлявшийся другой — александрийской — богословской традицией, в которой во Христе прежде всего видели Бога и только потом, как бы на

* Русско-Американский Православный Вестник. Май 1953 г.

втором месте, Человека. Несторианство было осуждено на III Вселенском соборе в Ефесе (431). Но сразу же возникла новая ересь — *монофизитство*, представляющее из себя противоположную крайность по отношению к несторианству. Слово «монофизитство» означает «одна природа». Монофизиты, ссылаясь якобы на авторитет уже скончавшегося св. Кирилла, утверждали, что различать во Христе Бога и Человека — грех и что в Нем *одна* Божественная природа, воплощенная в человеке. Эта ересь была осуждена на IV Вселенском соборе в Халкидоне под Константинополем в 451 году. Догмат этого Собора и выражает основную истину православного учения о Христе. Во Христе, по учению Халкидонского догмата, две природы соединены «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно», так что соединением нисколько не нарушается различие природ, но сохраняется особенность каждой, и они соединяются в одну Личность и одну Ипостась, в «не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына, и Единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа».

Даже неискушенный в богословии и философии человек не может не почувствовать, что именно в этих словах найдено было то золотое правило, которого в таком напряжении жаждала Церковь. Все определения Халкидона — отрицательные: что может сказать человеческий язык о тайне Личности Христовой? Но это отрицательное определение имеет неисчерпаемый религиозный смысл. Оно навеки ограждает, описывает, выражает то, что и составляет самую сущность христианства, — самую радостную тайну Евангелия. Бог соединился с человеком, но в этом соединении человек сохраняется во всей полноте. Он ни в чем не умален, и вот в нем — полностью Бог: одна Личность, одно сознание, одно устремление! Халкидонский догмат дает человеку новое измерение: его подлинная мера — Богочеловечество. И то, что «извне» может показаться риторическим равновесием слов, на деле выражает веру, надежду и любовь Церкви, двигающую силу всей нашей христианской жизни. Бог приходит к человеку не для того, чтобы умалить его, но чтобы Божественную Личность сделать личностью человеческой...

Но исторически Халкидонский собор не прекратил церковную смуту. Монофизиты отвергли его; еретическое движение сразу приобрело огромные размеры. Поэтому все усилия Церкви, а также и империи (монофизитство было особенно сильно в Египте и Сирии и грозило оторвать эти провинции от Византийской империи) были направлены к тому, чтобы найти выход из разделения. Одной из главных причин отвержения монофизитами Халкидонского вероопределения было то, что оно оказалось составленным в богословских выражениях Антиохийской школы и могло быть истолковано потому в неправильном смысле. И вот, чтобы освободить православное учение от «привкуса» несторианства, в церковном окружении императора Юстиниана было решено осудить те произведения главных богословов Антиохийской школы, которые вызывали подозрения и протесты со стороны фанатичных последователей св. Кирилла Александрийского. Таковыми были Феодор Мопсуестийский (учитель Нестория), блж. Феодорит, епископ Кирский, и Ива, епископ Едесский, оба в свое время боровшиеся на стороне Нестория. Феодор умер еще до начала несторианского спора, а Феодорит и Ива отреклись от Нестория на Халкидонском соборе. Но именно тот факт, что все они умер-

ли в мире с Церковью, мог быть, конечно, использован против Православия, так как в их богословских произведениях действительно имелись несомненно несторианские мотивы.

С другой стороны, в церковном богословии продолжало чувствоваться влияние знаменитого основателя Александрийской богословской школы Оригена (III век), который в своей попытке соединить христианское Откровение с греческой философией в некоторых основных пунктах извратил изначальное учение Церкви (он допускал вечность материи, предсуществование душ, конечное спасение всех и т. д.). Поэтому смысл V Вселенского собора в том, что на нем Церковь одновременно освободилась от крайностей как александрийского, так и антиохийского направлений мысли, нашла то внутреннее глубокое равновесие, которое составляет отличительную особенность *православного богословия*.

Правда, внешняя история Собора довольно сложная и даже печальная. Фактически вся инициатива принадлежала императору Юстиниану, а он в своей церковной политике далеко не всегда руководствовался одними возвышенными интересами Церкви и истины. Его насилие над папой Вигилием (537–555) и над всеми, кто недостаточно быстро принимал то, чего он хотел, составляет печальную сторону в истории V Вселенского собора. Но, как писал проф. А.В. Карташев, «праведно зрящее око видит икону там, где плотское зрение видит лишь убогую материальную оболочку. Из своей бурной истории, не менее бурной, чем всякая другая человеческая история, Церковь выделила множество иконных образов, составивших сокровищницу ее учения и назидания»[1].

4 мая 553 года начались заседания Собора, а 2 июня Собор осудил Феодора Мопсуестийского и определенные произведения двух других авторитетов Антиохийской школы — Феодорита и Ивы. До этого торжественно осужден был целый ряд богословских утверждений Оригена. И вечный смысл, вечная ценность этих решений в том, что, возвращаясь как будто к уже решенным вопросам, к прошлому, Отцы Собора на деле раскрывали истину центрального догмата Православия — догмата о Богочеловечестве, освобождая и ограждая его от возможных перетолкований. Это был суд Церкви не только над ересью, но и над своим собственным прошлым, а потому это был и *творческий шаг вперед*.

Таким образом, V Вселенский собор остается для нас одним из важных — «судьбоносных» — свершений и достижений на длинном земном пути Церкви, в порядке исторического усвоения человеческим сознанием неисчерпаемой вечной Истины о Христе.

---

[1] *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 232. — *Прим. сост.*

ПРАВДА ВИЗАНТИНИЗМА*

1

Падение Константинополя в 1453 году было пережито на Западе как «несчастие всей христианской веры» (слова императора Фридриха III в письме к папе Николаю V). Несмотря на века религиозного разделения, так часто оборачивавшегося кровавой борьбой, христианский мир сознавал еще свое единство. Потом о Византии забыли. А когда вспомнили — сравнительно совсем недавно, — то вспомнили уже не как свое прошлое, не как забытый отрезок своей истории, своей традиции, а как таинственный, красочный и малопонятный «Восток». Византию стали «открывать», как открывали в век ненасытного исторического любопытства Индию, Китай и доколумбовскую Америку. Создалась мода на Византию, но она отдает модой на экзотику. И не случайно, например, то, что в синтезе Тойнби[1] православная христианская цивилизация Византии оказалась начисто отрезанной от христианской цивилизации Запада, представлена как совершенно отдельный мир, со своим особенным ритмом развития и умирания, в котором почти естественным завершением признается турецкая империя, Pax Ottomanica.

Это противопоставление Византии Европе как Востока Западу изнутри отравляет новый интерес к византийскому прошлому в западной науке, лишает его целостной исторической перспективы. Становясь все более интересным объектом исторического изучения и эстетического любования, Византия остается чужой, все с тем же клеймом «Востока». Византию изучают извне, ее нет в духовной памяти Запада.

Увы, то же самое можно сказать и про русских. Правда, в России никогда не забывали о своей связи с византийским культурным и духовным наследием. Эту связь, это наследие по-разному оценивали, от них отрекались, но их не отрицали. Что касается исторической науки, русские эту обязанность[2] выполнили с честью. С самого зарождения византологии наши ученые занимали в ней первые места, и именами Успенского, Васильева, Кондакова и стольких еще отмечены

---

* Опыты, № 3. Нью-Йорк, 1954.

[1] Тойнби Арнольд Джозеф (1889–1975), британский историк и социолог. Его 12-томный труд «Исследование истории» (1934–1961) представляет собой попытку уяснить смысл исторического процесса на основе систематизации огромного фактического материала в контексте определенной схемы философии истории. — *Прим. сост.*

[2] По словам Грановского, на русских лежит некоторого рода *обязанность* оценить явление (то есть византинизм), которому они так многим обязаны (см.: *Грановский Т.Н.* Собрание сочинений, 4-е изд. Москва, 1900. С. 379). — *Прим. сост.*

все главные этапы ее развития. Но и у них «категории» самого восприятия Византии, весь дух этого кропотливого восстановления — год за годом, век за веком — сложной исторической ткани византинизма те же, что и на Западе. Словно ничего, кроме «начатков образования», да еще славянского происхождения, не связывает нас с этим миром, не делает его для нас кровно своим.

Но разве это все? Неужели только в таких научно-исторических поминках Византии состоит та обязанность, о которой, сам же суживая ее, писал Грановский? Или же есть другое измерение Византии, напомнить о котором именно в наши дни, в нашей «апокалипсической» ситуации — уже не долг исторической вежливости, не академическая задача, а веление совести?

Вот в таком — хотя бы только напоминании — цель настоящей статьи.

2

Речь идет о духовном, о религиозном значении Византии и византинизма в нашей собственной судьбе. Нерасторжимой, единственной в своем роде связи Византии с восточным Православием отрицать не будет никто. Ведь Православие до сих пор не только сохраняет свою внешнюю византийскую «форму», но и изнутри, духовно глубочайшим образом определено именно византийской рецепцией христианства. Все это знают, но формальным знанием и признанием все и ограничивается. Я думаю, что подлинное, то есть жизненное, значение византийского христианского опыта, его непреходящий смысл до сего дня остаются непонятыми.

Непонимание это неудивительно у классической русской интеллигенции. Здесь не место говорить о трагедии ее взаимоотношений с Православной Церковью. Но так вышло, что даже при наличии религиозных интересов западный опыт, западный путь — от блаженного Августина к св. Франциску, Якову Бёму и Паскалю — оказывался ей ближе и понятнее, чем восточное Православие. Православие русская интеллигенция — «идейная и беспочвенная», по определению Г. П. Федотова, — знала либо в его синодальном, казенном аспекте и от него отталкивалась, либо же через Лескова и всевозможных «бытописателей» уютного православного мещанства, где оно неизменно соединяется с образом ревущего дьякона, семинарским анекдотом и нехитрой поэзией всевозможных «заговений» и «розговён»... Православия Афанасия Александрийского и великих Каппадокийцев, Халкидонского догмата и исихастов, Романа Сладкопевца и Иоанна Дамаскина русский интеллигент не знает, и это объясняется в первую очередь, конечно, тем, что в его культурной памяти есть место Элладе и Риму, Средним векам и Ренессансу, Просвещению и романтизму, но не нашлось места Византии; Василий Великий в отличие от блаженного Августина не вошел в число классиков. Наш школьный curriculum отражает в этом пункте невежественные изъяны и ограниченность западного Средневековья.

Неизмеримо удивительнее и печальнее нечувствие, непонимание византийского «завета» внутри самой Церкви, среди тех, кто продолжает исповедовать верность историческому Православию. Открытых врагов у Византии здесь мало. В

подавляющей своей массе церковное общество остается традиционно верным византийскому обличию Православия, не сомневаясь, видит в нем самоочевидное выражение христианства. Но вот в чем я вижу все усиливающийся отрыв этого церковного сознания от подлинного понимания византинизма. С некоторых пор, особенно же сильно после революционного обвала в России, в Православной Церкви все очевиднее нарастает борьба разных «идеологий», разных переживаний христианства. И характерно то, что каждое из них неизменно апеллирует к византийскому «канону» Православия как к своему источнику и обоснованию. Мечта о реставрации священного теократического царства, о новой победе над миром или же, напротив, аскетически-монашеская отчужденность от мира, вера в космическую преображающую силу Таинств или же, напротив, переживание их как эсхатологического «инобытия», приятие культуры и отвержение культуры: все эти «установки сознания» так или иначе оправдывают себя Византией, ссылаются на то византийское наследие, которое без изменений сохранила до сего дня Церковь — в богослужении, в иконе, во всем «этосе» православной церковности. Из этого наследия каждая церковная идеология выбирает то, что ей больше по вкусу, и затем свой «тип» византинизма утверждает как единственный, анафематствуя и обвиняя в предательстве все прочие. Она не замечает при этом, что и те возводят себя к тому же прототипу, вдохновляются все тем же византийским первообразом.

Вот этот разнобой в истолковании византинизма и показывает, что целостного понимания, целостной оценки его уже не существует, что потерян ключ от двери здания, которым, по-видимому, все дорожат как величайшей святыней, и что вместо того, чтобы попытаться найти этот ключ, мы попросту растаскиваем это здание по камням, не понимая, что нашими руками разрушается христианский византинизм.

Основная ложь каждого из таких частичных истолкований византинизма, частичной верности ему в том, что, утверждая свою самодостаточность, выдавая часть за целое, защитники их уже не способны настоящего целого увидеть. Поскольку же только в византийском целом и всякая часть раскрывается в своем настоящем смысле, сведение всего к ней ее же саму и извращает. На наших глазах совершается не только поразительное сужение церковной памяти, но и настоящее искажение византийского Предания. Разве не такой произвольный выбор чего-то одного при отрицании всего прочего, не такую ли одержимость одной, хотя бы и правильной, идеей называли «ересью» в золотые века византийского расцвета?

3

Но что же это за целое и как примиряются и уживаются в нем все эти так очевидно исключающие друг друга утверждения? Это целое, в котором, я верю, и заключена непреходящая ценность византийского религиозного опыта, я назвал бы *византийским гуманизмом*. Я знаю, что такое словосочетание многим покажется странным, даже абсурдным. Ведь, казалось бы, какие аспекты византийс-

кого мира ни перечислять, одного, именно гуманистического мотива мы в нем не находим. Разве то, что мы называем гуманизмом, — вдохновение творчества, самораскрытие личности, свобода исканий и выбора, не начинается с восстания против сакрального, догматического Средневековья?

Но, говоря о «византийском гуманизме», я как раз и не имею в виду никакого особого аспекта Византии, который можно было бы противопоставить другим — не гуманистическим. Тайна Византии в том, что все аспекты ее, которые сейчас вырываются и выдаются в качестве единственной ее сущности, и в первую очередь два основных ее полюса — приятие мира и отвержение мира, в действительности только вместе составляют ее сущность, со всеми своими кажущимися противоречиями, во всей своей «логической» несводимости друг к другу. Взятый в отдельности, каждый из них не только ограничен, не только отмечен преступлениями и падениями, но и в односторонности своей по существу ложен, действительно «античеловечен». Целиком оправдывать его, провозглашать его в качестве абсолютной нормы можно только при аберрации христианской совести, при забвении совершенной евангельской меры. Поэтому, не отказавшись от зачарованности исторической Византией, невозможно духовную правду византинизма снова увидеть как вечную и непреходящую правду. Правда же эта как раз в «совпадении противоположностей», совпадении не абстрактном, а глубоко жизненном, так что вырвать один аспект или заключить всю Византию в одну формулу равносильно предательству ее последней глубины. И вот мы подошли наконец к той простой мысли, напомнить о которой и было нашей целью. Ведь в конечном итоге все аспекты византинизма суть не что иное, как действительные аспекты мира и человека, точнее — мира и человека, какими явлены они нам в двуедином откровении Ветхого и Нового Завета и какими мы уже не можем не видеть их, если только от этого видения сознательно не отреклись.

Это — мир, совершенный в Божественном о нем замысле, мир-космос, весь пронизанный лучами премудрости и одновременно страшный в своем падении, распаде, «стихийности». И это человек — «образ и подобие Божие», свободный творец, призванный к бесконечному возрастанию и «обожению» — и одновременно падший, нищий, злой и греховный, носитель ада и смерти для самого себя и для мира. Надо понять, что византийская мечта о священном теократическом царстве, об освящении благодатью мира, природы, материи не только не противоречит аскетически-монашескому отвержению «мира и всех красных» его, но только в парадоксальном сочетании с ним приобретает свой подлинный смысл и, главное, находит свой суд, свою настоящую меру; что «отрицательный» путь византийской мистики, с такой силой отвергающий позитивное, дискурсивное познание Бога и тайн мира, не исключает, а, напротив, дает наконец подлинное измерение человеческому разуму, разрывая его ограниченность, возводя его к Божественному Логосу; что даже иератическое искусство византийской иконы, византийского храма наполняет всякое человеческое искусство той глубиной, тем знанием о подлинном мире и о подлинном человеке во всех их измерениях, которых в своем совершенстве не имело искусство дохристианское. Повторяем — *духовная правда Византии в том, что сколько бы сама она ни*

падала, как искаженно и часто греховно ни воплощала бы своего собственного видения, — мир, очерченный всеми ее аспектами, есть мир, в котором до конца реальны добро, зло и свобода, в котором человек поставлен перед всей мерой своей ответственности. И то, что при логическом анализе кажется противоречием, на деле есть только правда, сложная, мучительная, прекрасная и безобразная правда. А если под гуманизмом разуметь такое понимание мира и человека, в котором, хотя бы только принципиально, сохранены все их «измерения» и нет сознательной, ограничивающей лжи о них, нет ни дешевого оптимизма, ни дешевого пессимизма, то *византийский опыт в истории человечества остается непревзойденной мерой христианского гуманизма.*

Исторический грех Византии, до наших дней отравляющий Церковь и «оправдывающий» в известной мере восстание против нее «современного», даже христианского сознания, в том, что она сама свою «форму» поставила выше ею же обретенной правды, абсолютизировала себя, вместо того чтобы жить абсолютизмом своего видения и им судить и свои достижения, и свои несовершенства. Поэтому, как я уже сказал, сделать своей вечную правду византинизма нельзя, не освободившись от рабства исторической Византии. Нужно не возвращаться в Византию, а только в самом мире, в самом человеке снова увидеть все то, что увидело в них христианское зрение Византии.

Слишком многие сейчас готовы предать это видение, расчеловечить мир. Радикальные марксисты, сами того не зная, сходятся с радикальными христианами в отрицании божественного достоинства, глубины и славы человека, с которого сам диавол не может смыть света Духа. Как к последнему прибежищу мы обращаемся к культуре, к духовным ценностям, к музеям... Но не будем обманываться: то, чем светит нам эта культура и о чем свидетельствует, могло засиять только в мире, в который вошел образ совершенной жизни, в мире славы и нищеты, суда и милосердия, в мире, над которым возвышается Крест.

В исповедании мира именно таким — правда византинизма.

РОССИЯ

КОНЕЦ И НАЧАЛО*

Кончается великая русская эмиграция. И хотя преждевременно подводить итоги ее сложной, богатой, славной и трагической истории, уже и сейчас можно с уверенностью сказать, что наряду с общекультурными, литературными, научными и другими ее заслугами, исключительным по своему значению останется вклад ее в религиозную сокровищницу русского народа. В этой короткой «юбилейной» заметке, которая пишется к тому же вдали от книгохранилищ, пособий и источников, я не могу и не хочу говорить об отдельных представителях тех творческих усилий, которыми отмечено было наше теперь уже более чем сорокалетнее странствование по эмигрантской пустыне. Я хотел бы попытаться дать этим усилиям только самую общую оценку, а также указать значение их для будущего.

Мне представляется, что религиозно-богословское творчество в русской эмиграции нужно постараться понять и оценить с двух точек зрения: во-первых — как завершение процесса, начавшегося задолго до революции, как своего рода эпилог той церковной культуры, которая росла и развивалась в сложной духовной обстановке России двух последних столетий; во-вторых же — как начало нового пути, как вехи, указывающие в еще неведомое и таинственное будущее, как вопрос, обращенный к следующим поколениям.

Сейчас никто уже не будет спорить с тем, что «петровский период» истории Русской Церкви, несмотря на все недостатки и даже трагедии, был все же периодом несомненного расцвета, причем это был, прежде всего, расцвет церковной культуры и просвещения, богословия в самом широком смысле этого слова. Пути и достижения этого русского богословия подвергали суровой и во многом справедливой критике (см. ставший почти классическим труд прот. Г. Флоровского «Пути русского богословия»), но критика эта не должна заслонить от нас и исключительной ценности этой эпохи.

Вряд ли нужно доказывать, что история христианского Востока после падения Византийской империи, а может быть, и до этого рокового и «судьбоносного» события была подлинно трагической. Турецкое иго означало историческое «умаление» и «истощание» Православия как раз тогда, когда Запад, после «темных веков» распада и варваризации, вступал в эпоху построения великой средневековой christianitas. С тех пор история «делалась» на Западе — пускай сложная, трагичес-

* На темы русские и общие. Сборник статей и материалов в честь проф. Н.С. Тимашева под ред. Н.П. Полторацкого. Издание Общества друзей русской культуры. Нью-Йорк, 1965.

кая, противоречивая, но несомненно великая по своему внутреннему замыслу, универсальная по своему значению. Православие «умалилось», и все его усилия были на протяжении веков направлены на то, чтобы выжить, сохранить себя, не утонуть в чужеродном, враждебном море ислама. Физически Православие выжило, но ценой каких жертв! И, конечно, самым страшным был обрыв культурного делания, творческой традиции мысли, делавшей православный Восток сердцем и мозгом всего христианского мира в первый — «золотой» — век византинизма. Началось время православного «провинциализма», сужения кругозора, бесконечного ограничения интересов и возможностей. И — как неизбежное следствие всего этого — утеря *свободы* в отношениях с Западом, сведение их либо к рефлексии страха, подозрительности, огульного отрицания, либо к столь же огульному преклонению и подражанию. Как на пример этой двойной рефлексии можно указать на судьбы православного богословия в эпоху после обрыва отеческой, живой традиции. Богословие это было, с одной стороны, целиком защитительным, антизападным, полемическим, то есть питалось аффектом страха, а с другой стороны — именно тогда же произошло столь радикальное порабощение нашего богословия западным, столь решительное его «озападнивание», что эпоху эту можно без преувеличения назвать временем западного пленения православной мысли.

Обрыв творческого вдохновения, сужение умственного кругозора, мертвый «оборонительный» консерватизм и, наконец, исподволь отравление как раз теми западными ядами, от которых хотели обороняться, — таково было состояние православной культуры в темную эпоху распада и порабощения византинизма. И потому эта культура оказалась беспомощной и беззащитной тогда, когда наступило освобождение, беззащитной перед торжествующим наступлением все того же Запада, оказавшегося даже для православных народов единственным мерилом, содержанием и вдохновением культуры.

Только в свете всего сказанного можно понять и оценить то совершенно исключительное место, которое занимает в этой трагической «историософии» православного мира, православной культуры — Россия. Плоть от плоти и кровь от крови Византии, православная Россия глубоко и органически усвоила — через богослужение и аскетику, через храмостроительство и икону — «канон» византийского Православия, оказалась не только эпигоном византинизма, но и его творческой наследницей и продолжательницей. В этом смысле — вне всяких мессианских, националистических и апокалипсических заострений и преувеличений — она действительно была «третьим Римом» в эпоху трагического умаления и распада второго. Но единственность России, конечно, не только в том, что она оказалась свободной и сильной в то время, когда весь православный Восток был порабощен и обессилен. Единственность этой «русской главы» в общей истории и судьбе Православия в том, что именно тут, в России, история эта — впервые за много веков — сделала дальнейшее свое движение и снова заколебалась и забилась в творческом напряжении и вдохновении долго бывшая неподвижной стрелка духовного сейсмографа.

Таким движением оказалась новая и свободная встреча с Западом, освобождение православной «психеи» как от испуганно-оборонительного и отрицательного,

так и от некритически восторженного «порабощения» ему. Эта встреча произошла не сразу, или, вернее, не сразу стала она свободной и творческой. Духовно, психологически, культурно Россия прошла через все стадии как отрицания, так и приятия Запада, общие всему Востоку. Если древняя Московская Русь довела почти до пароксизма апокалипсический страх и отрицание Запада, то петровская реформа, на первых порах, оказалась как бы безоговорочной сдачей и капитуляцией перед Западом. В костромском монастыре на фреске, изображающей ад, человек сгорает в огне «за то, что немец», а опьяненный Западом помещик восемнадцатого столетия воздвигает в своем имении памятник Вольтеру: две карикатуры, две крайности... Но мы знаем теперь post factum, что эти две крайности были преодолены в поразительном творческом синтезе, имя которому — русская культура XIX века. И вряд ли нужно доказывать сегодня, что это был именно *синтез*, что глубина и значение этой культуры, в лучших ее достижениях, в ее духовной *глубине*, — в том как раз, что выросла она как бы из двух источников, ни один из которых сам по себе не мог бы ее родить и вдохновить. Как Пушкина невозможно целиком вывести из одной петровской реформы, так и духовное напряжение и — скажем прямо — религиозный подъем, нараставший внутри русского Православия в XIX веке, нельзя вывести из одного допетровского благочестия.

Я думаю, не будет преувеличением сказать, что в России в XIX веке *началось возрождение Православия* после веков упадка и истощания. Я не хотел бы быть неправильно понятым. Я говорю не о той вневременной, ибо сверхвременной и потому внеисторической, реальности духовной жизни, духовных побед, озарений и восхождений, которые никогда не прерываются в Церкви. Я говорю о Православии как исторической, то есть в истории действующей и на нее, историю, направленной, духовной силе, способной изнутри менять и преображать саму ткань истории. На языке церковном это есть *миссия*. Христианство же есть миссия по самой своей природе, и как только оно теряет свое миссионерское вдохновение, отождествляет себя с каким-то одним — статическим — обществом, с одной культурой, оно немедленно перестает быть огнем, о котором тосковал Христос, когда он возгорится[1], и становится — в лучшем случае — *одной из* «великих» религий. Но миссия направлена не только к отдельному человеку. Миссия есть — также и непременно — миссия «ко всему миру» и «ко всей твари», и это предполагает антиномическое сопряжение полной, абсолютной свободы и отрешенности от мира со столь же полной обращенностью к миру. Миссия — это всегда апостол Павел, врывающийся в самую сердцевину «мира», в его святилище и там находящий образ неведомого Бога и этого неведомого Бога называющий по *Имени*[2]. И вот трагедией православного Востока — на последней глубине — было то, что он такой миссией перестал быть, что он пускай насильно, но принял свое отождествление с одним «обществом»

---

[1] «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12:49). — *Прим. сост.*

[2] «И, став Павел среди ареопага, сказал: Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано "неведомому Богу". Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян.17:22–23). — *Прим. сост.*

и одной культурой. Православный Восток стал жить пафосом самосохранения, тогда как основным вдохновением миссии является всегда евангельское: «не оживет, если не умрет» (1 Кор. 15:36; ср. Ин. 12:24), и павловское: «Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:22).

И вот русское духовное возрождение XIX века, которое по-разному и в разных плоскостях включает в себя и Оптину пустынь, и русское академическое богословие, и, наконец, сложный мир так называемой «религиозной мысли», было, в первую очередь, возрождением изначального «миссионерского» вдохновения христианства. Это означает, что в нем преодолены были самодостаточность, самозамкнутость и, следовательно, историческая ограниченность церковного самосознания, преодолены были страхи и комплексы предшествующей эпохи с ее пугливой обращенностью к прошлому как панацее от всех проблем настоящего, с ее страшным смешением полной бытовой успокоенности с апокалипсическим испугом. Православие как бы снова увидело мир — не фиктивный, безвозвратно ушедший в прошлое и стилизованный в некий сакрально-статический идеал мир византийской христианской «политевмы» или московского Домостроя, а настоящий, живой мир с его трагедиями, падениями, чаяниями и исканиями. И увидело этот живой мир как *свой* мир, как одновременно поле и объект все той же вечной, никогда не обрывающейся миссии.

Повторяю, пути и достижения этого русского возрождения можно и должно критиковать. В нем не могло не быть срывов, извращений, ошибок. Но сама эта критика может быть плодотворной только если за деревьями она увидит лес, если за ошибками распознает глубину и значение самого этого пробуждения, этого творческого подъема. Могло быть дано много неправильных и недостаточных *ответов*, но важно то, что были поставлены правильные *вопросы*, те вопросы, которыми христианство не может не жить, не изменяя себе.

В этой короткой заметке нет места для хотя бы простого перечисления этих вопросов и данных на них ответов. Но все вышесказанное приводит нас к тому, с чего мы начали. Революция оборвала это возрождение. Великое здание духовной культуры, воздвигнутое с таким трудом, такими усилиями и любовью, было разрушено. И в свете этой страшной духовной разрухи несомненным чудом представляется то, что «остаток спасся» и что этой духовной традиции отпущено было еще несколько десятилетий свободы и воздуха. Да, религиозное творчество эмиграции есть *эпилог*, конец, завершение. Но все очевиднее становится, что оно призвано стать и новым *началом*. Все очевиднее становится, что будущее России зависит от того, будет ли там восстановлена связь с этой традицией как подлинной традицией России. И есть много признаков, что именно она, эта духовная традиция русской культуры, все сильнее привлекает к себе интересы уставшей в безводной пустыне диамата русской молодежи. А если произойдет эта чудесная встреча, тогда то, что нам здесь представляется концом и смертью, окажется *там* — началом и жизнью.

«Аще не умрет, не оживет». Каждый год, каждый месяц мы прощаемся с теми, кто еще нес в себе отсвет и силу этого великого прошлого. Но мы должны знать и верить, что конец уже начал свое таинственное претворение в *начало*...

ПЯТЬДЕСЯТ ЛЕТ ТРАГЕДИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ*

Мутной лавиной захлестывает нас юбилейная шумиха. Достижения, успехи, взлеты и полеты. Все к лучшему в этом лучшем из миров — да еще в мире, в стране, в обществе, построенных по последнему слову последней и окончательной истины. Об одном только не говорится в этом потоке ликования и самовосхваления — о странной судьбе веры и религии. Я говорю «странной», а мог бы сказать — «страшной». Ведь вот пятьдесят лет уже как религия провозглашена ненужной, отжившей, вредной. Пятьдесят лет, как вся жизнь пронизана сверху донизу ее отрицанием, высмеиванием, разоблачением, преследованием. И вот пятьдесят лет она, религия, несмотря на все это, живет. «Блаженны жаждущие и алчущие правды», — сказал Христос в Евангелии, и можно утверждать, что этот голод, эта жажда оказались неистребимыми. Если бы сейчас, сегодня, накануне юбилея можно было сосчитать, сколько людей верит еще по-настоящему в официальную идеологию, а сколько живет — так или иначе — жаждой и голодом чего-то другого, высшего, несводимого к одной земле и ее экономическим законам, — юбилейная риторика должна была бы прекратиться, и взамен ее возник бы вопрос: что же это значит? И не было ли трагической ошибкой то понимание человека, то учение о человеке, на котором пытались строить все эти пятьдесят лет, которое приказано было считать самоочевидной истиной, не требующей никаких доказательств? Ибо, по существу, ведь именно об этом идет речь: о самой природе человека, о том, что, в последнем и решающем счете, ему нужно знать, чем он живет, в чем его подлинная жизнь.

Но стоит задать этот вопрос, как становится ясно, что на этом глубинном уровне казенная идеология, объясняющая человека по принципам диалектического материализма, потерпела полное крушение. Она держится силой — и только. А то, что держится только внешней силой, не имеет силы внутренней и рано или поздно должно исчезнуть. С религией произошло обратное. Могло казаться — и веками действительно казалось, — что и она держится только силой, внешней поддержкой, защитой, принуждением, и вся диалектика материализма была целиком построена на этой предпосылке: лишите религию этой внешней силы и поддержки — и она рухнет. И вот лишили. И не только лишили, но и окружили высоким и страшным забором лжи и клеветы, пропаганды и гонения. Сделали почти невидимой, загнали на задворки жизни, лишили всех возможностей само-

* Вестник РСХД, № 85. Париж, 1967.

защиты. Рассуждая по-человечески — сделали жизнь ее невозможной. Вот простой пример: пятьдесят лет, как нельзя купить свободно Евангелие, то есть просто узнать о Христе. Но казавшееся невозможным, обреченное — по всем законам логики и вероятности — на смерть оказалось живым и возможным. И из всех итогов предстоящего юбилея этот итог — самый интересный и самый важный. Потому что в нем есть *вопрос*, на который рано или поздно, а нужно будет дать ответ, и вопрос не о случайном и преходящем, а, повторяю, о самой сущности человека, о последних мотивах его жизни.

Но, может быть, нам скажут, что все это неправда, что самой Конституцией религии обеспечена свобода, и, следовательно, если религия внешне оказалась вытесненной на задворки жизни, то это — в силу как раз ее внутренней слабости, ненужности и устарелости. Так думают многие, которые далеко отстоят от веры и которым кажется, что все тут благополучно: никто никому, дескать, не мешает верить, да и само духовенство печатно и устно подтверждает это. Но в эти юбилейные дни, в дни подведения итогов следовало бы каждому честному человеку проверить это внешнее впечатление. Следовало бы вслушаться в тот приглушенный стон, который стелется буквально по всей нашей земле. Вот недавно двум молодым священникам в Москве было запрещено служить, и они были, так сказать, церковно ликвидированы по указке свыше за то как раз, что просто сослались на Конституцию и потребовали для религии той свободы, которую она якобы гарантирует[1]. Казалось бы, что может быть законнее и невиннее, чем ссылка на закон? Но она оказалась преступлением. И случай этот — не единичный. Конституция Конституцией, но есть страшное «администрирование» религии по телефону и устно; есть — если сказать всю правду и только правду — открытое гонение на веру. Лет десять тому назад Московская Патриархия, вступая во Всемирный Совет Церквей в Женеве, заявила, что на территории Советского Союза двадцать две тысячи православных церквей. Несколько месяцев тому назад в официальном «Спутнике агитатора и пропагандиста» цифра эта — семь тысяч.

Вот простой факт, и его замолчать нельзя. На пятидесятом году режима есть фасад религиозной псевдосвободы. Есть послушные епископы, которым приказано возвещать это по всему свету. Есть послушный церковный аппарат. И есть открытое гонение на веру. И пока оно есть, вся юбилейная шумиха оказывается ложью и лицемерием, ибо свобода совести — это не одна из второстепенных и побочных общественных проблем, она — мерило всего прочего, она, в конце концов, — основа всякой другой свободы. Нет свободы веры — нет и не может быть свободы вообще. Верующие люди в нашей стране лишены возможности открыто защищать свои права. Им некуда и не к кому обратиться, и за них некому заступиться. Когда — совсем недавно — монахи Почаевс-

---

[1] Имеются в виду священники Московской епархии Глеб Якунин и Николай Эшлиман, направившие в ноябре 1965 года открытое письмо патриарху Алексию I и гражданским властям с протестом против закрытия храмов и нарушения прав верующих, после чего оба священника были запрещены в служении. — *Прим. сост.*.

кой лавры после нескольких лет неописуемых безобразий, чинимых местной властью, приехали в Москву, в Патриархию, им сказано было, что ничего сделать для них нельзя. Власти удалось, повторяю, создать внутри Церкви вполне послушный себе аппарат и тем самым сделать борьбу почти невозможной. Но вот вспоминаются слова псалма: «Не надейтесь на князей, на сына человеческого» (Пс. 145:3). В темноте бесправия один за другим зажигаются огни мужества и свидетельства. И когда-нибудь, через много лет, воспоминание о нашем времени будет воспоминанием о другом юбилее — юбилее победы веры над всеми силами зла.

МЕРА НЕПРАВДЫ*

Заявление патриарха Пимена во время официального посещения им Всемирного Совета Церквей в Женеве — о том, что в Советском Союзе «нет ни богатых, ни бедных, привилегированных или преследуемых» и что поэтому «в противоположность тому, что происходит на Западе, существующие в СССР недостатки не нуждаются в осуждении Церкви», — заявление это превосходит ту меру неправды, после которой молчание становится предательством. Заявление это сделано в тот момент, когда люди во всем мире с ужасом и отвращением следят за новой волной гонений на всех инакомыслящих, на всякое проявление веры, духа, свободы. Увы, мы давно уже привыкли не ждать от возглавителей Русской Церкви защиты гонимых. Но жалкая и страшная картина: Патриарх Московский и всей Руси, посылаемый в Женеву, чтобы по заранее заготовленной бумажке прочитать жалкую ложь, которой уже больше никто в мире не верит. Это действительно предел, его же не прейдеши... Достаточно того, что раздавшиеся впервые в лоне Всемирного Совета Церквей голоса в защиту гонимых в коммунистических странах были замолчаны дружным отпором представителей восточноевропейских Церквей, и Совет еще раз малодушно промолчал. Достаточно десятилетий послушного участия во всевозможных лицемерных и лживых кампаниях в «защиту мира». Но, по-видимому, даже такого послушания, даже такого раболепства советской власти мало. Ей нужно еще перед лицом всего мира сделать раздавленную Русскую Церковь посмешищем, воочию показать степень ее порабощенности. И сколько бы нам снова и снова ни объясняли все это — нуждами верующих, пользой Церкви, невозможностью поступать иначе, сколько бы ни призывали к осторожности, пониманию, жалости — оправдания этому позорному ужасу нет и быть не может.

---

* Вестник РСХД, № 108–110. Париж, 1973.

РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ ЗА РУБЕЖОМ*

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

По сей день не существует еще общего обзора восточноправославного богословия послепатристической эпохи, однако общепринятым можно считать мнение, согласно которому развитие этого богословия определили два основных фактора: угасание и исчезновение древних центров и, следовательно, навыков богословствования, с одной стороны, а с другой, и как результат этого, — длительное «западное пленение» православной богословской мысли. С падением Византии начался длинный богословский кризис, который, в известном смысле, не кончен, не нашел своего окончательного разрешения и сейчас и который поэтому сам составляет постоянную «тему» внутри православного богословия.

Даже если и не следует преувеличивать культурного упадка эпохи турецкого владычества над Востоком, вряд ли можно отрицать глубочайшие перемены, происшедшие именно тогда в православном мире и определившие собой судьбы православного богословия. Отсутствие православных богословских центров понудило православных, искавших просвещения, получать его на Западе. Воспитанные в католических и протестантских университетах, богословы эти, по словам одного историка, «сознательно или бессознательно усвоили богословские категории, терминологию и формы аргументации, чуждые Преданию их собственной Церкви. В православной богословской мысли произошло то, что один современный русский богослов, о. Г. Флоровский, справедливо определил как *псевдоморфозу*»[1]. И хотя за немногими исключениями эти, на Западе сложившиеся, богословы остались верными Православию, в самом этосе и *стиле* богословия произошли коренные перемены, возникла богословская традиция, а затем и богословская школа, чуждые традиционным формам православного благочестия и духовности. И поэтому вся история нового православного богословия может быть определена как длительная попытка преодолеть это отчуждение, освободиться от западных форм и вернуться к собственным, исконным истокам.

Только на этом общем фоне можно понять всю сложность и русского богословского развития. Россия вступила в византийскую религиозно-политическую «орбиту» в конце X века, и до конца XV века Русская Церковь находилась в формальной, канонической зависимости от Константинополя. Ранний период

---

* Русская религиозно-философская мысль XX века. Сборник статей под ред. Н.П. Полторацкого. Питсбург, 1975.

[1] *Ware Timothy*. Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule. Oxford, 1964, p. 7.

этот определяют иногда как период «русского византинизма». И действительно, несмотря на все свои культурные и духовные достижения, Киевская Русь не пошла дальше освоения византийского наследия в его славянском, кирилло-мефодиевском переводе. И если некоторые историки (например Г.П. Федотов[2]) уже в той ранней эпохе находят специфически русские «ударения», специфически русскую духовность, то относится это к области именно благочестия, духовной жизни, а не богословской мысли.

Но развитие этого «русского византинизма» прервано было монгольским нашествием XIII века, и с того времени началось постепенное отчуждение — политическое, церковное и духовное — России от Византии. Перенесение как политического, так и церковного центра из Киева в Москву, рост национального единства вокруг этого нового центра, падение Константинополя — все способствовало изоляции Русской Церкви от православного Востока, а также развитию в ней нового ощущения самодостаточности, часто принимавшего форму «мессианского» утверждения Москвы как Третьего Рима, последнего центра и средоточия Православия. А между тем отсутствие сколько-нибудь постоянной школьной традиции (Московская Русь не имела организованной богословской школы вплоть до восьмидесятых годов XVII столетия) и, как результат этого, преувеличенное ударение на внешней форме, на литургическом благочестии, лишенном богословской рефлексии и критериев, одновременно усиливающаяся зависимость Церкви от государства не могли не «открыть» России, не сделать ее «уязвимой» новым, западным влияниям. Московский период (XV–XVII вв.) определяется, таким образом, с одной стороны — постоянным стремлением «завершить», отлить в окончательную и неизменную форму специфическое «Русское Православие», а с другой — столь же постоянным потоком западных идей и взглядов, с которыми русское церковное сознание не умело справиться ни умственно, ни богословски.

Поэтому не лишено своеобразной иронии, что создание богословского образования на твердых и постоянных основах оказалось делом Петра Великого, чьи государственные и церковные реформы означали, прежде всего, коренное «озападнивание» всей русской жизни. Приказом открыть во всех епархиях церковные школы и первоначальным определением их программы Петр положил основание той системе богословского и церковного образования, которая, правда, с многими изменениями, просуществовала вплоть до революции 1917 года. Система эта включала в себя три ступени: высшую (духовные академии), среднюю (духовные семинарии) и низшую (духовные училища). К концу XIX века в России существовали четыре духовные академии (в Киеве, Москве, Петербурге и Казани), пятьдесят восемь духовных семинарий и сто пятьдесят восемь духовных училищ.

Эта новая церковная школа не составляла, однако, исключения внутри глубоко «озападненной» русской культуры петровского периода. Попервоначалу она и создана-то была и обслуживалась почти исключительно выучениками Киевской академии, основанной еще в XVI веке, когда Киев и вся юго-западная Русь были

[2] *Fedotov G. P.* The Russian Religious Mind, Vol. I. Kievan Christianity. Cambridge, MA, 1946.

польским владением. Академия почти сразу стала главным центром латинской, схоластической «транспозиции» православного богословия, главным средоточием его «западного пленения». И именно это киевское влияние определило путь русского «академического», или «школьного», богословия. Не только более чем целое столетие преподавание его велось на латинском языке, но оно само, по словам о. Г. Флоровского, оказалось западным богословием, подчиненным западному — католическому и протестантскому — богословскому развитию и глубоко чуждым живому опыту, живому преемству Православия.

Но, как это ни звучит парадоксально, именно эта прививка Запада толкнула русскую богословскую мысль на поиски своего, православного вдохновения и содержания, привела к подлинному возрождению православного богословия впервые после обрыва византийской традиции. Умственная дисциплина и метод, усвоенные в школе, творческое участие в духовных исканиях европейской культуры, новое чувство истории — все это мало-помалу эмансипировало православных богословов от простой зависимости по отношению к Западу, помогло им в нахождении подлинно православной богословской перспективы. Новый интерес к истории Церкви, к святоотеческой письменности (русскими академиями были изданы почти полные переводы творений святых отцов), богослужению и духовной традиции привел постепенно к богословскому возрождению. В конце XIX века русское академическое богословие стояло уже на своих ногах в смысле как качественного уровня (знаменитый немецкий богослов А. Гарнак выучил русский язык, чтобы прочитать диссертацию проф. Глубоковского о Феодорите Кирском!), так и внутренней свободы от западных влияний. В то же самое время и опять-таки в результате той же творческой встречи с Западом совершалось знаменательное возрождение религиозных интересов в русском обществе, уже вне узкопрофессионального, школьного богословского круга. И это новое, «светское» богословие, в свою очередь, расширяло горизонты богословия школьного, ставило перед этим последним новые проблемы. По словам историка русского богословия о. Г. Флоровского, Хомяков — отец и главный вдохновитель русской религиозной мысли — оказал огромное влияние на все развитие русского богословия. И, наконец, не без влияния на это богословское возрождение оказалось и одновременное с ним возрождение в XVIII–XIX веках русского монашества, всегда бывшего главным выразителем духовных сил Русской Церкви.

Таким образом, в конце этого длинного развития совершилось в России в первые десятилетия нашего века подлинное религиозное возрождение, история и действительный смысл которого только сейчас становятся предметом научного изучения[3]. Русскому богословию предстоял период многообещающего развития и расцвета.

Революция 1917 года принесла с собой трагический, но, слава Богу, не всецелый и не окончательный обрыв этого процесса. В то время как Церковь в России вступила в период неслыханного гонения, сделавшего продолжение богословской работы фактически невозможным, значительное число видных представите-

[3] См., например: *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974.

лей предреволюционного «возрождения» оказались на чужбине, где им дано было несколько десятилетий свободного творческого труда. Так центр богословской мысли, хотя бы на время, оказался перенесенным из России в русскую «диаспору». Некоторые богословы — как «академические», так и «свободные» — были приглашены в качестве профессоров на православные богословские факультеты Белграда, Софии, Бухареста, Варшавы. В 1925 году был основан русский Православный богословский институт в Париже — «столице» русской эмиграции. Тут на протяжении почти пятидесяти лет блестящая плеяда ученых, представлявших разные течения православной мысли, сохраняла, несмотря на чрезвычайно трудные материальные условия, очень высокий уровень научной мысли и продуктивности[4]. После Второй мировой войны группа профессоров Св.-Сергиевского института приняла участие в создании Св.-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке. При Институте было издано четырнадцать томов периодического издания «Православная мысль», а при Религиозно-философской академии, возглавлявшейся Н.А. Бердяевым и Б.П. Вышеславцевым, выходил под их редакцией журнал «Путь» (шестьдесят один номер, 1925–1940), составляющий теперь настоящую энциклопедию русского эмигрантского богословия[5]. С 1953 года Св.-Владимирская академия в Нью-Йорке начала издание своего журнала (St. Vladimir's Seminary Quarterly) на английском языке. Таким образом, не только богословская работа, оказавшаяся невозможной в России, была продолжена за рубежом, но взращено было и новое поколение богословов, способное воспринять от своих учителей традицию русского богословского творчества. Это русское богословие за рубежом мы и попытаемся теперь кратко охарактеризовать в лице хотя бы главных его представителей и их трудов.

1. СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ

В силу различных причин изучение Библии всегда было одной из наименее развитых отраслей русской богословской науки. До революции свободное обсуждение проблем, возникших из западного — критического и исторического — подхода к Библии, было подвержено строгой цензуре, едва допускалось в духовных академиях. И хотя недохвата в талантах не было, хотя качественно русские библеисты стояли на уровне мировой науки, творческий труд их оставался ограниченным[6]. После революции научная работа сделалась невозможной, а среди

---

[4] О парижском Св.-Сергиевском богословском институте, его создании и истории см.: *Lowrie D. A.* St. Sergius in Paris. New York, 1952. Четыре выпуска библиографии трудов его преподавателей было выпущено *Л.А. Зандером*: List of the Writings of the Professors of the Russian Theological Institute in Paris, Vol. I (1925–1932), Vol. II (1932–1936), Vol. III (1936–1947), Vol. IV (после 1947).

[5] Следует подчеркнуть, однако, что, вопреки мнению, широко распространенному, особенно на Западе, сам Н.А. Бердяев никогда не считал себя сколько бы то ни было официальным представителем православного богословия, а считал себя вольным философом. Редактируемый им журнал «Путь» давал место работам авторов самых разнообразных направлений.

[6] См.: *Карташев А.В.* Ветхозаветная библейская критика, Париж, 1947. С. 10.

богословов, покинувших родину, почти не оказалось специалистов по библейским дисциплинам. Но, конечно, не одним этим объясняются сравнительная слабость и неразвитость этих дисциплин в православном богословии. С более глубокой точки зрения можно сказать, что православное богословие никогда не почувствовало себя «дома» в современной библейской науке, не сделало своими метод и предпосылки, усвоенные на Западе. Не пережив Реформации с ее ударением на «sola Scriptura»[7], православное богословие интуитивно отвергает западное замыкание Священного Писания в некую в самой себе заключенную «науку», а вместе с тем неизменно утверждает библейские корни, библейское измерение всех без исключения богословских дисциплин — догматики, экклезиологии, нравственного богословия, литургики и т. д.[8]. Это не значит, конечно, что в будущем развитие православной библейской науки невозможно или же нежелательно. Это значит только, что развитие это, если оно начнется, укоренено будет в глубокой переоценке в свете целостного православного Предания самих предпосылок западного «библеизма». Попытка такого рода была сделана *А.В. Карташевым* (ум. 1960), профессором Ветхого Завета в парижском Св.-Сергиевском институте. В своей книжке «Ветхозаветная библейская критика» он пытался библейскую критику обосновать на Халкидонском догмате о двух природах во Христе. Нужно заметить, однако, что эта одинокая попытка встретила серьезное сопротивление у большинства православных богословов, хотя никакого настоящего обсуждения ее не состоялось. Кроме этой попытки пересмотреть самые основы православного подхода к Священному Писанию, в эмиграции было опубликовано несколько заслуживающих внимания, но как бы случайных работ по отдельным вопросам. Ветеран Петербургской духовной академии проф. *Н.Н. Глубоковский* (ум. 1937), за рубежом преподававший в Софии, издал монографии о Евангелии от Луки и о влиянии евангельской традиции на так называемые «Апостольские постановления»[9]. *С.С. Безобразов* (епископ Кассиан; ум. 1965), профессор Нового Завета в Св.-Сергиевском институте и убежденный сторонник так называемой «формальной критики», применил принципы этой последней в своей французской монографии об «Иоанновской Пятидесятнице», а также в ряде статей[10]. *А.П. Князев*, нынешний ректор Института и преемник по кафедре Ветхого Завета проф. Карташева, дал несколько интересных статей о библейских корнях православного учения о Божьей Матери[11]. В целом же русское богословие еще ждет развития и обновления своего «библейского департамента».

---

[7] «только Писание» (*лат.*). — *Прим. сост.*

[8] На эту тему см. английскую статью о. Г. Флоровского «The Lost Scriptural Mind» в сборнике его статей: Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Collected Works of Georges Florovsky, Vol. I. Belmont, MA, 1972.

[9] *Глубоковский Н.Н.* Св. апостол Лука. София, 1932; Евангелия и Апостольские постановления. София, 1935.

[10] *Besobrasov C.* La Pentecôte Johannique. Valence-sur-Rhône, 1939; Принципы православного изучения Св. Писания / Путь, 13, 1928. С. 3–18; Евангелисты как историки / Православная мысль, 1, 1928; Церковное предание и новозаветная наука / Живое предание. Париж, 1936. С. 153–170.

[11] *G. Florovsky* в: The Greek Orthodox Theological Review, X, 2 (1964–1965), p. 132.

2. ДОГМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Неизмеримо более значительным нужно признать то, что было сделано за рубежом в области догматического богословия. Именно здесь можно проследить те два основных направления, соотношение и взаимное столкновение которых между собой составляют как бы главную тему нового русского богословия. Было бы неверным назвать эти направления «либеральным» и «консервативным», хотя словами этими пользовались представители каждого из них. В действительности для обоих направлений характерно критическое отношение к «западному пленению» русского богословия, как и стремление вернуть его к своим истокам: Отцам, богослужению, живому духовному опыту Церкви. Однако внутри этого единства налицо и глубокое различие. Для первого направления критика и переоценка прошлого включают в себя необходимо некую переоценку и самого патристического периода. Православное богословие призвано, конечно, сохранить свою патристическую основу, но оно должно также пойти и дальше, выйти за пределы только патристики, принять во внимание многовековое развитие философской мысли. И в этом новом, чаемом синтезе именно западная философская традиция (источник русской «религиозной философии» XIX и XX веков), а не устаревший эллинизм, призвана снабдить богословие его философской оснасткой. Таким образом, задача этого направления — изложить православное учение в «новом» ключе, причем задача эта воспринимается как специфическое призвание именно русского богословия. Этому направлению противостоит другое, все ударение ставящее, напротив, именно на «возврате к Отцам». Это направление трагедию православного богословского развития видит как раз в отрыве богословского сознания от духа и метода святых отцов. Поэтому никакое возрождение, никакой новый синтез невозможны без творческого возврата к духу патристики. «Невозможно отказаться от стиля патристической эпохи, — пишет главный представитель этого направления о. Г. Флоровский, — в нем единственный путь для современного богословия, ибо ни один новый стиль, или "язык", не способен быть выразителем единства Церкви»[12]. Отсюда — ударение на вечной, непреходящей ценности именно греческих категорий для православного богословствования. Таким образом, в центре расхождения — краеугольный вопрос о самой *направленности* богословской мысли, о духе и целях нового русского богословия. Следует прибавить, однако, что ни одно из этих двух течений не выразило себя в сколько-нибудь организованной «школе» и что в каждом из них существовали значительные различия в богословских «ударениях».

Самым типичным и «полным» представителем первого из указанных направлений был *о. Сергий Булгаков* (ум. 1944), профессор догматического богословия в Св.-Сергиевском институте. Сын священника, он принял участие в «блужданиях» русской интеллигенции и вернулся в Церковь через преодоление марксизма. Он посвятил всю свою жизнь созданию богословской системы, основанной на учении о Софии Премудрости Божьей, учении, введенном в русскую религиозно-философскую мысль

[12] *G. Florovsky* в: The Greek Orthodox Theological Review, X, 2 (1964–1965), p. 132.

Владимиром Соловьевым[13] и *о. Павлом Флоренским*[14]. Монументальное творчество о. Сергия Булгакова включает в себя труды по всем без исключения отраслям догматики — христологии[15], пневматологии (учении о Святом Духе)[16], экклезиологии и эсхатологии[17], мариологии[18], ангелологии[19], иконам[20] и Таинствам[21]. Учение о. С. Булгакова встретило, однако, сильное сопротивление и в некоторых частях Русской Церкви (Московская Патриархия, Зарубежная Церковь) было осуждено как ересь. Спор об этом учении вряд ли закончен, и только будущее покажет, насколько суждено ему остаться частью православного богословского развития. За исключением *Л.А. Зандера*[22], Булгаков не оставил после себя последователей. Другие же представители этого общего направления (хотя и не обязательно «софианского») работали преимущественно в других областях богословия, и о некоторых из них (*В.В. Зеньковский*, *Б.П. Вышеславцев*) мы еще будем говорить в дальнейшем.

Вождем и главным представителем второго направления является, вне всякого сомнения, *о. Георгий Флоровский*, много лет преподававший патрологию в Св.-Сергиевском институте в Париже (1925–1948), затем декан Св.-Владимирской академии в Нью-Йорке (1948–1955), профессор Гарвардского (1955–1964) и, наконец, Принстонского университетов[23]. Он оказал решающее влияние на молодое поколение православных богословов, как русских, так и нерусских, и десятилетиями был ведущим представителем Православия в экуменическом движении[24]. Хотя основные труды его относятся к истории, патристике и экуменизму и о них говорить мы будем ниже, перу его принадлежат также несколько значительных догматических очерков — о творении[25], искуплении[26], Святом Духе[27] и богословской антропологии[28].

Тем же патристическим вдохновением отмечены труды другого выдающегося представителя этого течения — *В.Н. Лосского* (ум. 1958), преподававшего в Парижском институте св. Дионисия и в Сорбонне. Его книга о мистическом бого-

---

[13] О месте В. Соловьева в истории русской философии см.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1950. Т. 2.

[14] Об о. П. Флоренском см. там же.

[15] *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. Париж, 1933.

[16] *Он же.* Утешитель. Париж, 1936.

[17] *Он же.* Невеста Агнца. Париж, 1945.

[18] *Он же.* Купина Неопалимая. Париж, 1927.

[19] *Он же.* Лествица Иаковля. Париж, 1929; Друг Жениха. Париж, 1929 (о св. Иоанне Крестителе).

[20] *Он же.* Икона и иконопочитание. Париж, 1931.

[21] *Он же.* Евхаристический догмат / Путь, № 20–21, 1930. Полную библиографию Булгакова см.: *Зандер Л.А.* Бог и мир. Философия и богословие о. С. Булгакова. 2 тома. Париж, 1948.

[22] О Л.А. Зандере см. ниже в параграфе об экуменизме.

[23] Протоиерей Георгий Флоровский умер в Принстоне в 1979 г. — *Прим. сост.*

[24] О месте Флоровского в современном православном богословии и в экуменическом движении см.: *Williams G.H.* Georges V. Florovsky: His American Career / The Greek Orthodox Theological Review, XI, 1 (1965), pp. 7–107; а также *Lelouvier Y.N.* Perspectives russes sur L'Eglise. Un théologien contemporain: Georges Florovsky. Paris, 1968.

[25] Тварь и тварность / Православная мысль, 1, 1928.

[26] О смерти крестной / Православная мысль, 2, 1930.

[27] The Work of the Holy Spirit in Revelation / The Christian East, XIII, 2 (1932). См. также: Богословские отрывки / Путь, 31, 1931.

[28] The Resurrection of Life / Bulletin of the Harvard University Divinity School, XLIX, 8 (1952), pp. 5–26.

словии Восточной Церкви стала на Западе классической[29]. Большая часть его трудов издана посмертно[30]. Наконец, к этому же общему течению, хотя и с меньшим ударением на истории и с большим на «систематичности», принадлежит *С.С. Верховской*, профессор догматики сначала в Св.-Сергиевском институте (1944–1951), а ныне в Св.-Владимирской академии в Нью-Йорке[31].

3. ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ

Много причин способствовало тому, что экклезиология (учение о Церкви) стала одной из главных тем нового русского богословия: раскрытие мистически-сакраментальной сущности Церкви в русской религиозной мысли XIX века, особенно же в творчестве А.С. Хомякова[32]; исчезновение православной империи, фактическое отождествление которой с Церковью препятствовало более глубокому богословскому изучению природы Церкви; новый, беспрецедентный в истории Православия факт православного рассеяния на Западе, остро поставившего вопросы о единстве, «юрисдикциях», месте национализма в Церкви и т. д.; наконец, новая, «экуменическая», встреча с неправославным Западом. Общая тенденция этого нового подхода к Церкви состоит в попытке преодолеть слишком формальные, юридические и институционные «определения» Церкви, раскрыть глубокие духовные источники ее строя и жизни. Наиболее радикальным, систематичным, а потому, конечно, и «спорным» представителем этого нового экклезиологического течения был *о. Николай Афанасьев* (ум. 1966), профессор канонического права в Св.-Сергиевском институте[33]. На экклезиологические темы писали и *Булгаков* (о чем сказано выше), и *Флоровский*[34], и

---

[29] The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957. (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Москва, 1991. — *Прим. сост.*)

[30] The Vision of God. London, 1963. См. также его монументальную докторскую диссертацию: Théologie négative et connaissance de Dieu ches Maître Eckhart. Paris, 1960. О Лосском, см.: Memorial Vladimir Lossky / Le Messager du Patriarchat Russe en Europe Occidentale, 30–31 (1959).

[31] *Верховской С.С.* Бог и человек. Нью-Йорк, 1953; см. также: Procession of the Holy Spirit According to the Orthodox Doctrine of the Holy Trinity / St. Vladimir's Seminary Quarterly, Fall 1953, pp. 12–26; Some Theological Reflections on Chalcedon / St. Vladimir's Seminary Quarterly, Winter 1958, pp. 2–12. (Сергей Сергеевич Верховской умер в 1980 г. — *Прим. сост.*)

[32] См.: *Jaki Stanislas P.* Les tendances nouvelles de l'ecclesiologie. Rome, 1957; *Slenczka R.* Ostkirche und Okumene. Gottingen, 1962; *Gratieux A.* A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile, 2 Vols. Paris, 1939.

[33] Главными трудами Н. Афанасьева являются: Каноны и каноническое сознание / Путь, 1933; Две идеи вселенской Церкви / Путь, 45, 1934; Неизменное и временное в церковных канонах / Живое предание. Париж, 1936; Трапеза Господня. Париж, 1952; Служение мирян в Церкви. Париж, 1955; Церковь Святого Духа. Париж: 1972.

[34] См.: The Catholicity of the Church / The Church of God, An Anglo-Russian Symposium. London, 1934; The Limits of the Church / Church Quarterly Review, 97, 1933; The Sacrament of Pentecost (A Russian View on Apostolic Succession) / The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius, 1934; The Ethos of the Orthodox Church / Orthodoxy, A Faith and Order Dialogue. Faith and Order Papers, No. 30. Geneva, World Council of Churches, 1960; The Church: Her Nature and Task / The Universal Church in God's Design, Vol. I. London, 1948, pp. 42–58; Le Corps du Christ Vivant: une interprétation orthodoxe de l'Eglise / La Sainte Eglise Universelle. Neuchâtel-Paris, 1948; Scripture and Tradition / Dialog, II, 1963, pp. 288–293; The Function of Tradition in the Ancient Church / The Greek Orthodox Theological Review, IX (1963), pp. 181–200. См. также: Collected Works of George Florovsky, Vol. I. Belmont, MA, 1972.

зарубежные канонисты *И.П. Троицкий* и *А.А. Боголепов*[35]. Главным выразителем крайне консервативной, охранительной позиции, с самого начала занятой так называемой Зарубежной Церковью, является *о. Г. Граббе*[36].

4. ПАТРИСТИКА

Православное богословие всегда видело и видит в писаниях святых отцов и учителей Церкви главное выражение и воплощение Предания и, следовательно, живой и постоянный критерий всякого подлинного богословствования. В действительности, однако, это святоотеческое наследие в продолжение долгого времени было если не совсем забыто, то во всяком случае сведено к минимуму и, что еще важнее, включено в системы, чуждые духу самих Отцов. Поэтому настоящим возрождением было оживление интереса к их писаниям, начавшееся в России в середине прошлого века[37]. Эта традиция осталась живой и за рубежом. Два тома, посвященные *о. Г. Флоровским*[38] восточным и византийским Отцам, были сразу и всеми признаны шедеврами богословского и исторического анализа святоотеческой традиции. Необычайно значительным и плодотворным оказалось «открытие» русскими зарубежными богословами так называемого «паламизма» — византийского богословского течения XIV века, главным выразителем которого был св. Григорий Палама (ум. 1359). Хотя учение Паламы и было «канонизировано» Церковью сразу же после его смерти, последующее «западническое» богословие не обращало на него никакого внимания. Заслугой *архиеп. Василия (Кривошеина)*[39], *архим. Киприана (Керна)*[40], *о. Иоанна Мейендорфа*[41] надо признать то, что они не только — путем издания его

---

[35] *Bogolepov A.* Toward an American Orthodox Church. New York, 1963. Статьи проф. Троицкого разбросаны по периодическим изданиям.

[36] *Граббе Г., прот.* Церковь в ее жизни и учении. До сих пор вышло два сборника статей о. Г. Граббе, написанных главным образом на темы зарубежной юрисдикционной полемики. Обзор этой полемики, только частично, увы, относящейся к богословию, занял бы слишком много места. Она велась преимущественно на страницах церковной печати. См.: Церковный вестник Западно-Европейского Экзархата (Париж), Церковная жизнь (орган Зарубежной Церкви, издававшийся сначала в Белграде, а затем в Мюнхене и Нью-Йорке), Вестник Западно-Европейского Экзархата Московской Патриархии (Париж), Православная Русь (до войны издававшаяся в Чехословакии, теперь — в Джорданвиле, шт. Нью-Йорк). Для хотя бы частичного понимания этих и доселе не конченных смут см.: *Евлогий, митрополит.* Путь моей жизни. Париж, 1949, и *Никон (Рклицкий), архиепископ.* Жизнеописание митрополита Антония. Нью-Йорк.

[37] См., например: *Kern, Cyprien.* Les Traductions Russes des Textes Patristiques. Chevetogne, 1957.

[38] *Флоровский Г.* Восточные Отцы IV–V вв. Париж, 1931, и: Византийские Отцы V–VIII вв. Париж, 1933.

[39] The Ascetic and Theological Teaching of Gregory Palamas / The Eastern Churches Quarterly, 4, 1938. См. его же издание преп. Симеона Нового Богослова в Sources Chrйtiennes, 96, Paris, 1963.

[40] Антропология св. Григория Паламы. Париж, 1950.

[41] Grégoire Palamas, Défense des Saints Hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Meyendorff. Louvain, 1959; *Meyendorff, J.* St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959; *Meyendorff, J.* A Study of Gregory Palamas. London, 1964. Из других авторов нужно назвать: *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учители Церкви. Париж, 1925; *Lot-Borodine, M.* Un maotre de la spiritualité byzantine au XIV-e siècle: Nicolas Cabasilas. Paris, 1958.

рукописей и их богословского анализа — воскресили паламизм, но и сделали его снова одним из творческих источников православного богословия. В области патристики зарубежное богословие оказалось исключительно плодотворным.

5. ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ И АСКЕТИКА

Петровский, или, как его обычно называют, синодальный, период в истории Русской Церкви отмечен знаменательным возрождением *монашества*. Влияние этого возрождения вышло далеко за пределы монастырей и оживило интерес русского общества к духовному и аскетическому православному Преданию.

За рубежом историю русского монашества и его возрождения в XVIII–XIX веках научно разрабатывали *Игорь Смолич*[42] и *о. Сергий Четвериков*[43]. О духовных исканиях в русском обществе писали *Н.С. Арсеньев*[44], *Н. Городецкая*[45] и другие[46]. Среди писателей, писавших на духовные темы, следует назвать *митрополита Антония (Храповицкого)*[47], *архиепископа Иоанна (Шаховского)*[48], *о. Александра Ельчанинова*[49], *митрополита Антония (Блюма)*[50], *о. Софрония (Сахарова)*[51], *П. Иванова*[52]. Огромной, бесконечно ценной заслугой братства преп. Иова Почаевского следует признать переиздание и распространение самих источников православного духовного Предания — Добротолюбия и других памятников аскетической литературы.

6. ЛИТУРГИКА

Изучение богослужения с богословской, а не только с исторической и практической, точки зрения есть плод так называемого «литургического движения», начавшегося почти повсеместно в православном мире после Первой мировой вой-

---

[42] *Smolitsch, I.* Leben und Lehre *der Starzen*. Wien, 1936; Das alt Russische Mönchtum. Würzburg, 1940; Russisches Mönchtum. Würzburg, 1953.

[43] *Четвериков С.* Оптина пустынь. Париж, 1926; Паисий Величковский. Печоры, Эстония, 1938.

[44] *Арсеньев Н.* Жажда подлинного бытия. Берлин, 1922; Mysticism and Eastern Church. London, 1927; Из жизни духа. Варшава, 1935; Преображение мира и жизни. Нью-Йорк, 1959; Revelation of Life Eternal. New York, 1963; Russian Piety. London, 1965. Полная библиография работ профессора Н.С. Арсеньева была напечатана в St. Vladimir's Seminary Quarterly в 1965 г.

[45] *Gorodetzkaya, N.* The Humiliated Christ in Russian Literature. London, 1938; St. Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoyevsky. London, 1951.

[46] См., например: *Курдюмов М.* В. Розанов. Париж, 1929; *он же*. Сердце смятенное (о Чехове). Париж, 1934; *Zander, L.* Dostoyevsky. London, 1948; *Evdokimov, P.* Gogol et Dostoyevsky. Paris, 1961.

[47] Библиографию см. в указанном выше труде архиеп. Никона.

[48] Многочисленные произведения архиеп. Иоанна в настоящее время издаются как собрание сочинений. К настоящему времени вышли в свет: Том I. Листья Древа. Сан-Франциско,: 1964; Том II. Книга Свидетельств. Сан-Франциско, 1965.

[49] *Ельчанинов, А.* Записи. Париж, 1935.

[50] *Anthony (Blum), Metropolitan*. Living Prayer. Springfield, IL, 1966; Meditations. Denville, NJ, 1971; God and Man. London, 1971.

[51] *Sofrony, Archimandrite*, The Undistorted Image. Staretz Silouan. London, 1958.

[52] *Иванов П.* Смирение во Христе. Париж, 1925. См. также: *Семенов-Тян-Шанский А.* Отец Иоанн Кронштадтский. Нью-Йорк, 1955.

ны. До 1917 года русские богословские школы дали ряд первоклассных исторических исследований о православном богослужении. Но только после революции и вызванного ею нового, живого интереса к литургической жизни Церкви занялось русское богословие его богословским изучением. Вклад в это изучение зарубежных авторов[53] послужит, вне всякого сомнения, основой для дальнейшей работы в этой сравнительно мало разработанной области.

7. АГИОЛОГИЯ

Описываемые нами десятилетия ознаменовались глубоким обновлением агиологии, то есть изучения святых и разных образов и путей святости. Столетиями жития святых, несмотря на огромное место, занимаемое ими в церковном и личном благочестии (более половины богослужебных песнопений посвящено святым), не привлекали к себе внимания богословов. В изменении этого положения огромную роль, вне всякого сомнения, сыграл *Г.П. Федотов* (ум. 1951), долго преподававший агиологию в Св.-Сергиевском институте, настоящий пионер новой русской агиологии. Именно он первым творчески и оригинально применил методы и технику западной агиологии к изучению русских святых, создал «стиль», усвоенный затем и другими исследователями. Его перу принадлежат монографии и статьи как о русских, так и о западных святых, методологические исследования, а также два замечательных тома по истории русской духовности[54]. И хотя он не создал никакой «школы», почти все ценное в области агиологии несет на себе отпечаток его влияния[55].

8. ЦЕРКОВНАЯ ИСТОРИЯ

Русское богословие было всегда отмечено историческими интересами. Поэтому не случайно, конечно, то, что и за рубежом, даже лишенные естественных для исторической работы условий, русские богословы остались верны этой традиции. Духовная трагедия революции только обострила этот напряженный ин-

---

[53] Общие труды: *Киприан (Керн), архим.* Евхаристия. Париж, 1947; *он же.* Крины молитвенные. Белград, 1928; *Шмеман А.* Введение в литургическое богословие. Париж, 1960; *Ильин В.Н.* Всенощное бдение. Париж, 1934. По более специальным вопросам писали: *Сове Б.* Евхаристия в древней Церкви и современная практика / Живое предание. Париж, 1936; *Ильин В.Н.*. Запечатанный Гроб. Пасха нетления. Париж, 1935; *Schmemann, A.* Sacraments and Orthodoxy. New York, 1965, и Great Lent. New York, 1970; *Спасский Ф.* Русское литургическое творчество. Париж, 1951.

[54] *Федотов Г.П.* Святой Филипп Митрополит Московский. Париж, 1928; Св. Геновефа и Симеон Столпник / Путь, 8, 1927; Св. Мартин Турский — подвижник аскезы / Православная мысль, 1, 1928; Житие и терпение св. Авраамия Смоленского / Православная мысль, 2, 1930; Святые Древней Руси. Париж, 1921; Трагедия древнерусской святости / Путь, 27, 1931; Стихи духовные. Париж, 1935; The Russian Religious Mind. Vol. I. Kievan Christianity. Cambridge, MA, 1946; Vol. II. The Middle Ages. Cambridge, MA, 1966; A Treasury of Russian Spirituality. New York, 1950.

[55] Нужно отметить: *Ильин В.Н.* Св. Серафим Саровский. Париж, 1925; *Клепинин Н.А.* Св. князь Александр Невский. Париж, 1927;. *Zernov, N.* St. Sergius, Builder of Russia. London, 1939).

терес к прошлому. В области истории Церкви, в узком смысле этого термина, надолго непревзойденными останутся труды *А.В. Карташева*[56] и *И. Смолича*[57]. Что же касается развития богословского и философского, то тут вершинами зарубежного творчества следует признать труды *о. Г. Флоровского* и о. *В. Зеньковского*. В своих сразу же прославившихся «Путях русского богословия»[58] о. Г. Флоровский мастерски представил все развитие русского сознания как диалектику ухода этого сознания от своих православных византийских корней и периодических к ним «возвратов». В своей двухтомной блестящей «Истории русской философии»[59] о. В. Зеньковский (ум. 1964), профессор истории философии в Св.-Сергиевском институте, напротив, показал это развитие как постепенное становление оригинального, специфически русского мировоззрения. Ценные труды принадлежат перу *Н.М. Зернова*, первым занявшегося историей русского религиозного «ренессанса»[60]. Много трудов посвящено было более специальным вопросам[61].

9. НРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ, ХРИСТИАНСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ, БОГОСЛОВИЕ КУЛЬТУРЫ

Если официальное, школьное богословие в России было самоочевидно ограничено в своих возможностях творить теорию применительно к существующему политическому и социальному положению, то русская светская религиозная мысль была с самого начала живой и жизненной, практической «проекцией» Православия. Славянофилы во главе с А.С. Хомяковым, В. Соловьев, все еще мало известный, но замечательный мыслитель Н.Ф. Федоров и многие другие были заняты вопросом не только об *истине*, но и о *правде*, то есть о воплощении истины в жизни. Накануне революции православные мыслители, пришедшие к Церкви от марксизма, и в христианстве сохраняли свой радикальный пыл. Эта обращенность к миру, к обществу, к культуре, только обостренная опытом революции, сохранилась и в зарубежном богословии. Она нашла свое выражение, прежде всего, в живом интересе к проблемам этики и нравственного богословия. Наиболее значительными были

---

[56] *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви, 2 тома. Париж, 1959; Вселенские Соборы. Париж, 1963.

[57] *Smolitsch, I.* Geschichte der Russischen Kirche (1700–1917). Leiden, 1964.

[58] *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1938.

[59] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Париж, 1950.

[60] *Zernov, N.* The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century. New York, 1963; Moscow the Third Rome. London, 1937; The Russians and Their Church. London, 1945.

[61] О русских миссиях: *Florovsky, G.* Russian Missions: A Historical Sketch / The Church Overseas, 6, 1933; *Bolshakov, S.N.* The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London, 1943. Следует также отметить общие введения и обзоры: *Шмеман А.* Исторический путь Православия. Нью-Йорк, 1954; *Meyendorff, J.* The Orthodox Church, Its Past and Its Role in the World Today. New York, 1962; а также труды о положении Церкви в СССР: *Timashev N. S.* Religion in Soviet Russia, 1917–1942. New York, 1942; *Боголепов А.А.* Церковь под властью коммунизма. Мюнхен, 1958; *Андреев И.М.* Краткий обзор истории Русской Церкви от революции до наших дней. Джорданвиль, 1952; *Struve, N.* Les Chrétiens en USSR. Paris, 1963.

в этой области работы *Н.А. Бердяева*[62] и *Б.П. Вышеславцева*[63], читавшего нравственное богословие в Св.-Сергиевском институте. Впервые в истории русского богословия предметом специального изучения стали женщина, брак и семья[64]. Больше всего внимания, однако, уделено было проблемам социальной этики, «социальному вопросу». Мало кто из зарубежных богословов совсем не коснулся этого вопроса, и хотя мнения и теории, высказанные ими, во многом расходились между собой, некий общий идеал, получивший название *воцерковления жизни* и объединивший, в той или иной мере, всю зарубежную церковную мысль, вне всякого сомнения, останется исходной точкой всякого богословского размышления на эти темы[65]. Наконец, проблемы культуры в их соотношении с верой и Церковью подверглись оригинальной и творческой трактовке[66].

10. ПРАВОСЛАВИЕ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Не приходится удивляться тому, что экуменическая тема, то есть вопрос о взаимоотношениях разделенных христианских исповеданий, оказалась в центре внимания зарубежного русского богословия. Творческий расцвет эмиграции по времени совпал с началом так называемого «экуменического движения», новой, мирной встречи долго враждовавших между собой Церквей, встречи, вдохновленной идеей сближения и восстановления утраченного христианского единства. Истории этой встречи посвятили ряд трудов *о. Г. Флоровский*[67] и *Н. Зернов*[68]. И хотя детальный анализ всего написанного на эту тему зарубежными богословами невозможно уместить в этот краткий очерк, необходимо отметить, что по этому вопросу зарубежное русское богословие разделилось. Одни само экуменическое движение восприняли как своего рода новый, онтологический факт в христианской истории, требующий глубокого пересмотра экклезиологических установок, принятых в «доэкуменическую» эру. Главными представителями этого течения были *о. С. Булгаков*[69], *Л.А. Зандер*[70],

---

[62] Библиографию трудов Н.А. Бердяева см. в: *Lowrie, D.A.* Rebellious Prophet. A Life of Nicholas Berdyaev. New York, 1960.

[63] *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного эроса. Париж, 1931.

[64] См.: *Троицкий С.В.* Философия христианского брака. Париж, 1933; *Evdokimov, P.* Le Mariage, Sacrement de l'Amour. Lyon, 1944; La Femme et le Salut du Monde. Paris, 1958.

[65] Следует отметить: *Спекторский Н.В.* Христианство и культура. Прага, 1925; *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Париж, 1930; *Алексеев Н.Н.* Религия, право и нравственность. Париж, 1930; *Зеньковский В.В.* Наша эпоха. Париж, 1955; *Ильин И.А.* Основа христианской культуры. Женева, 1937; *Федотов Г.П.* Христианин в революции. Париж, 1957; *Верховский С.С.*, ред. Православие в жизни. Сборник статей. Нью-Йорк, 1953.

[66] См., например: *Вейдле В.В.* Умирание искусства. Париж, 1937; *Метнер Н.К.* Муза и мода. Париж, 1935.

[67] *Florovsky, G.* Orthodox Ecumenism in the 19th Century / St. Vladimir's Seminary Quarterly, IV, 3–4 (1956).

[68] *Zernov, N.* The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the 20th Century / A History of The Ecumenical Movement, ed. by R. Rouse and S. C. Neill. London–New York, 1954.

[69] *Bulgakov, S.* By Jacob's Well / *Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*, 22, 1933; Ways to Church Reunion / *Sobornost*, 2, 1935; Spiritual Intercommunion / *Sobornost*, 4, 1935.

[70] *Zander, L.* Vision and Action. London, 1952.

П.Н. Евдокимов[71]. Им противостояли и с ними спорили те, кто, не отрицая необходимости православного участия в экуменическом движении, не находил возможным никакой «пересмотр» православного отношения к инославным и видел в экуменизме только место свидетельства о Православии перед лицом инославных христиан. Это направление многие годы возглавлял *о. Г. Флоровский*[72], один из главных православных участников экуменических встреч.

11. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящий очерк не претендует, конечно, ни на какую полноту, даже библиографическую. Целью его было показать, в самом общем и сжатом виде, какая большая и творческая работа была проделана зарубежными русскими богословами. В эпоху вынужденного молчания Русской Церкви они сохранили и преумножили ту творческую традицию, которая создана была в России. Настоящую оценку этой работы давать рано, тем более что она не прервалась с уходом в иной мир тех «старших», которые свое богословское крещение получили еще в России, до революции. Свое вдохновение «старшим» удалось передать новому поколению православных богословов, продолжающих творческую разработку тем, завещанных «старшими», завещанных самой Русской Церковью.

За неимением места нам пришлось исключить из этого очерка описание параллельного с богословским *философского развития* за рубежом, отмеченного творчеством таких больших философов, как *С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Л.И. Шестов, Н.А. Бердяев* и многие другие. Но, с одной стороны, с точки зрения известности, внимания, изучения, философам посчастливилось больше, чем богословам, и творчество их описано в целом ряде доступных и отличных исследований. С другой же стороны, именно в эмиграции, именно за рубежом нашло свое завершение то, далеко не во всем полезное, смешение «религиозной философии» с богословием в точном смысле этого слова, которое было одной из своеобразных черт предреволюционного Серебряного века. А для даже поверхностного анализа замечательных философских систем, созданных зарубежными русскими философами, автор не считал себя компетентным.

В заключение, будучи сам выучеником этого зарубежного богословия, я могу только выразить свою беспредельную благодарность «наставникам, хранившим юность нашу»[73], вдохновившим меня и многих моих сверстников на подвиг богословского служения. Мы живем в эпоху, когда то, что создано было в эмиграции, в, казалось бы, «безвоздушном пространстве», начинает доходить до России, включаться в поток тамошних духовных исканий и духовного творчества. И это залог будущего расцвета русского богословия, а также и доказательство тому, что подвиг, совершенный за рубежом, не остался бесплодным.

---

[71] *Evdokimov, P.* Notes preliminaires pour une théologie oecuménique / *Foi et Vie*, 6 (Paris, 1947); L'Orthodoxie. Neuchâtel–Paris, 1959. См. также: *Zernov, N.* The Reintegration of the Church. London, 1952.

[72] См., например: *Florovsky, G.* The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical Movement / Theology Today, VII, 1 (1950); см. также: *Schmemann, A.* Moment of Truth for Orthodoxy / *Unity in Mid-Career* (eds. K.R. Bridston and W.D. Wagner). New York, 1963; Unity, Division, Reunion in the Light of Orthodox Ecclesiology / Theologia, XXII, 2 (Athens, 1951).

[73] Из стихотворения А. Пушкина «19 октября». — *Прим. сост.*

ДУХОВНЫЕ СУДЬБЫ РОССИИ*

Мой доклад, озаглавленный в программе съезда «Духовные судьбы России», я начну с вопроса, который можно объективно поднять и который, во всяком случае, я сам к себе обращаю и обратил, когда готовился к выступлению, а именно: кто я, чтобы об этих судьбах что-то говорить, позволять себе какие-то по этому поводу рассуждения, предложения и т. д.? Даже вот сейчас, в этом собрании, сидят люди, которые прожили значительную часть своей жизни — и, пожалуй, большую — в России, которые действительно суть плоть от плоти и кровь от крови ея. И, собственно, они могут спросить: «А кто Вы такой, чтобы об этом говорить? Вы там не были!» И правда — я там не был. Все мои слова могут показаться отвлеченными, абстрактными. И я считаю этот вопрос совершенно законным и хотел бы с него начать, ибо, в сущности, ответом на него является в каком-то смысле весь мой доклад.

Сейчас идет и, наверное, будет еще долго идти страстный, горячий спор о России. Надо сказать, что спор о России есть одно из постоянных *измерений* русской истории. Россия принадлежит к числу тех стран и наций, которые спорят о самих себе. Никогда француз не просыпается утром, спрашивая себя, что значит быть французом. Он совершенно убежден, что быть французом очень хорошо и это совершенно ясно. Русским же свойственно пребывать в постоянном напряженном искании смысла своего собственного существования. И тем более в наши дни, и по причинам, я думаю, вполне понятным, после того совершенно необычайного, страшного по своей глубине обвала, который совершился с Россией в 1917 году. Этот спор идет, и, хотим ли мы этого или не хотим, он будет идти и дальше. А это значит, что становится возможным и даже нужным всякое подлинное мнение, подлинный *вопрос*, сколь бы частичен он ни был, — вопрос о смысле и духовной судьбе России.

Я думаю, что именно в этом контексте, из-за того что этот спор идет и в нем мы все так или иначе участвуем, имеют право голоса и такие, как я, часть моего послереволюционного поколения, которое хотя и никогда не было в России, не было причастно ее непосредственной жизни, тем не менее (даже родившись за рубежом) не растворилось до конца в западном море, но осталось обращенным к России... Отсюда некоторый «автобиографизм» моего доклада — не в смысле ка-

* Доклад, прочитанный на русском симпозиуме в церкви иконы Казанской Божьей Матери в городе Си-Клифф, штат Нью-Йорк, в апреле 1977 года.

ких-то подробностей: я совсем не хочу вас занимать своей персоной, но постольку, поскольку это применимо не только ко мне одному, но в каком-то смысле и ко всей эмиграции, хотя я и не считаю эмиграцию сколько бы то ни было однородным явлением.

Особенность моего эмигрантского поколения заключается в том, что мы начали свою жизнь с некоторого парадокса. Если понятие «эмигрант» предполагает, что человек откуда-то эмигрировал, то я, например, ниоткуда никогда не эмигрировал, я просто уже родился эмигрантом. И всегда, с тех пор как я себя помню, хотя никогда и не жил в России, осознавал себя безусловно русским. И это несмотря на то, что прожил до тридцати лет во Франции и ощущаю французскую культуру (нет, не французскую нацию) близкой, почти своей. А в последние двадцать пять лет — могу сказать без всякого преувеличения — я не только принял Америку, но и посвящаю большую часть своей жизни тому, что считаю бесконечно важным, более важным, чем все остальное, — этому не без воли Божией совершившемуся распространению на весь мир православной веры, которая прежде отождествлялась главным образом с Востоком, с Балканами и Малой Азией, со славянскими землями. И вдруг в XX веке, в эпоху умаления Православия, уничижения его в тех местах, где оно цвело, Господь Бог каким-то таинственным образом распространил его по всему миру. И для себя я всегда ощущал это как некий зов и обязанность. И, тем не менее, ни отдача себя этому делу, ни французское образование никогда не ощущались мной как отход, как забвение России. По всей вероятности, и умру я в этом сочетании, как говорят на богословском языке, разных воипостазирований — соединении нескольких природ в одной ипостаси.

Итак, с этого я начал, потому что люди моего поколения, те, которые это осознали, — может быть, их очень мало на самом деле, но они есть, прошли, по-моему, через определенные стадии отношения к проблеме «Церковь, Православие, духовная судьба России».

Я помню с первых лет своей жизни, может быть, буквально с пеленок, одну из ключевых эмигрантских фраз: «Церковь — это все, что осталось у нас от России». Я просто вырос с этим постулатом. Хотя должен сказать, что довольно рано мне стало казаться, что для определения Церкви его явно недостаточно, что кроме этого есть в Церкви еще нечто. Тем не менее в этом была и своя глубокая правда.

Эмиграция могла очень много и очень часто *вспоминать* о России, думать о России, писать, спорить о России, работать, как тогда говорили, для будущего России. Помнить, думать, спорить — все это в эмиграции возможно. Одно невозможно в эмиграции — это *быть* в России. Исключением из такой невозможности с самого начала и стал храм, церковь. Входя в церкви (я говорю главным образом про свой детский и юношеский опыт), в эти наши знаменитые церкви, переделанные из гаражей и подвалов, из квартир, русский эмигрант, какого бы он ни был возраста, отдавал ли он себе в этом отчет или нет, несомненно входил, вступал в Россию. Это была действительно святая правда! Отсюда и такая сосредоточенность эмигрантской жизни вокруг храма. Вы могли не знать, где вы — в Белграде, Париже, Берлине или еще где-то, когда входили в русские православные храмы,

которые были одновременно и храмами как таковыми, и местом, куда можно было прийти, чтобы прикоснуться к тому, чего эмигранты в своей катастрофе отделения от России были лишены. И таким образом даже те, кто никогда не бывал в России, тоже получали возможность через храм, через жизнь храма, церковную жизнь и связанную с ней жизнь бытовую приобрести опыт «русскости», опыт России, по всей вероятности, самый главный, потому что обо всем остальном русские эмигранты, как и вообще эмигранты, бесконечно спорили.

Русские эмигранты всегда много спорили, потому что у них даже воспоминания о России были разными. Кто вспоминал свое служение в Бородинском полку, а кто вспоминал, как он в каком-то студенческом кружке готовил революцию. Были люди, которые со слезами вспоминали, как они 9 января 1905 года гнали демонстрантов с Сенатской площади, и те, которые с теми же слезами умиления вспоминали, как их гнали. Но и те, и другие соединялись в наших храмах. И для тех, и для других храм был один. И тут происходило не то что идеологическое примирение (оно нам, русским, вообще противопоказано), но кончались споры, все прикасались к чему-то для всех несомненному и бесспорному.

Я вспоминаю себя мальчиком, учащимся французского лицея. У меня было как бы две жизни. Сидишь в лицее, в классе, и знаешь, что сегодня вечером, скажем, Похвала Богородице. Слава Богу, лицей был недалеко от кафедрального собора. В классе были Расин и Корнель, Столетняя война и Жанна д'Арк, а потом начиналась другая жизнь. Именно жизнь, а не просто и не только религия. И совсем не удивляло русских эмигрантов (и меня в начале моего жизненного пути), когда выходил в Великую Пятницу старенький митрополит и над плащаницей, так сказать, отдавши долг Христу во Гробе, переходил к «главному»: так, говорил, и Россия, подобно Христу, во гробе лежит. И вот Христос воскрес — и Россия воскреснет! Ему это не казалось богословской натяжкой.

Или, когда начинался Великий пост и пели в церкви удивительный псалом «На реках Вавилонских, тамо седохом и плакахом...», изгнание из рая многими воспринималось как изгнание из своей страны, из России, которая чем больше проходило времени, тем больше казалась потерянным раем. Поэтому первая стадия в становлении была именно эта, я бы сказал — эмигрантская Россия. Конечно, это включало и семью, язык, всевозможные эмигрантские организации и т.п.

Церковь, Православие мы получили вот от этой России, и получили прежде всего как некое ее (России) воплощение, присутствие, ее частицу. И всегда была в этом некоторая светлая, но все же двусмысленность. Я помню старушку — учительницу математики в русской гимназии, где я одно время учился. В этой гимназии Великим постом было общее говение. И один мой приятель в то время решил, что он безбожник. Он пришел к учительнице и честно сказал: «Я не хочу приобщаться, я не верю в Бога». А она ему ответила: «И дурак, это же добрый, старый русский обычай». Я не знаю, что было лучше в этих словах: что это добрый обычай, старый обычай или вообще обычай прежде всего? Но для нее это было самоочевидным. И мы вынесли из гимназии представление о вере главным образом как о части старого, доброго русского обычая...

Я это говорю, когда молодость, детство давно за плечами, когда даже эмигрантское детство кажется в каком-то смысле потерянным раем. И говорю это не так, как сказал бы несколько десятилетий назад, с какой-то запальчивостью, нет! Так было. Так было! Я могу сказать, вспоминая об этом, что тогда я *побывал* в России. Не только потому, что тогда были еще *бывшие*. Стоишь в соборе, смотришь вокруг — премьер-министр, граф Коковцов[1], два-три великих князя, и после литургии будет панихида лейб-гвардии Преображенского полка и Смоленских институток, казанского купечества, саратовских благородных девиц и т.д. Мы побывали, мы были, мы прикоснулись. И иногда даже сейчас, когда я встречаюсь с людьми, мне кажется, что мой опыт России даже немножко шире, потому что они не видели графа Коковцова, а я с ним чай пил... И Шаляпина хоронил, стоял у гроба его. Это было неразделимое целое — Россия, храм, Церковь, Православие.

Теперь я перейду ко второй стадии. Получивши от России Церковь и Православие, мы стали задумываться о самой Церкви. Или, вернее, Церковь, вера сами стали жить в нас, требуя какого-то углубления, требуя ответа на вопрос: о чем мы вспоминаем, когда поем «На реках Вавилонских, тамо седохом и плакахом..»? Или можно ли в Великой Пятнице видеть только символ смерти и воскресения России?

И вот я попал в Православный богословский институт. В то время в нем преподавали настоящие корифеи. Я принадлежу к последнему классу, который еще слушал отца Сергия Булгакова; я был ассистентом по кафедре Антона Владимировича Карташева[2]; слушал нравственное богословие у Бориса Петровича Вышеславцева[3], историю христианства и философию у профессора Мочульского[4]. Все эти деятели были чрезвычайно русскими людьми, цветом России. Но главное в институте было то, что Церковь, Православие и вера зажили для нас своей собственной жизнью. Если раньше мы воспринимали их в основном как часть русского опыта, может быть — лучшую часть, то теперь на этом новом для нас этапе в душах наших стала выстраиваться некая иерархия ценностей. И мы начали задавать себе вечный вопрос: что значат слова Христа «Ищите прежде всего Царствия Божия, а остальное все приложится вам»»[5]? Что к чему прикла-

---

[1] Коковцов Владимир Николаевич (1853–1943), российский государственный деятель, граф (с 1914). Министр финансов Российской империи в 1904–1914 (с перерывом 1905–1906), после убийства П.Н. Столыпина председатель Совета министров (1911–1914). С 1918 г. в эмиграции. — *Прим. сост.*

[2] Карташев Антон Владимирович (1875–1960), православный историк, участник Религиозно-философских собраний 1901–1903, обер-прокурор Синода, министр вероисповеданий Временного правительства, в эмиграции с 1919 г., один из основателей и профессор Св.-Сергиевского института в Париже. — *Прим. сост.*

[3] Вышеславцев Борис Петрович (1877–1954), философ, выслан из России в 1922 г., сотрудник Н. Бердяева по ИМКА-Пресс и по изданию журнала «Путь», профессор Св.-Сергиевского института в Париже. — *Прим. сост.*

[4] Мочульский Константин Васильевич (1892–1948), литератор, филолог, в эмиграции с 1920 г., преподавал в Софии (1920–1922), в Париже — в Сорбонне (1924–1944) и в Св.-Сергиевском институте (с 1934). — *Прим. сост.*

[5] Ср.: Мф. 6:33. — *Прим. сост.*

дывается? Что из чего следует? И что составляет тот религиозный центр, который делается центром жизни? Центром всего, потому что все в мире с ним соотнесено.

Помню, как я сидел с открытым ртом первые три года из пяти лет моего богословского образования, когда мне все время открывались абсолютно непостижимые прежде горизонты... Я и не предполагал раньше, когда был мальчишкой, когда архиерею посох выносил, что существует такой замысел, такой потрясающий Божественный замысел о том, что такое мир, что такое человек и к чему он призван. И *что* за пределами всех наших религий и конфессий открывается человеку. Я вдруг понял, что каждый человек, что бы ни случилось с ним в жизни, всегда про себя может сказать: «Я изгнанник на этой земле». Я никогда не мог понять, как могут существовать какие-то «зарубежные Церкви», потому что само христианство и есть всегда некая «зарубежная Церковь», потому что мы — *за рубежом* мира сего. Поэтому Церковь, почувствовавшая, ощутившая себя дома, нашедшая свою окончательную обитель в какой-либо конкретной географической точке, забыла бы, предала бы свое призвание, которое положительно делает ее пришелицей и странницей на этой земле. Все мы «не имеем здесь своего града, но грядущего взыскуем»[6]. Осознание этого и стало для меня обретением самой сущности Православия. Той сущности, к которой с середины XIX века начало возвращаться русское религиозное сознание через первое поколение славянофилов, через возрождение монашества от Паисия Величковского до преподобного Серафима, когда что-то такое засияло в Православии, нечто такое, что было как будто забыто со времен Византии и святых отцов.

Итак, сначала мы получили Церковь от России вместе с Россией. Затем Церковь, Православие стали для нас центром жизни. И уже не Церковь определялась по отношению к России, как во фразе «Церковь — это все, что у нас осталось от России», а Россия стала соотноситься с Церковью: «Какой ты хочешь быть, Россия, — Россией Ксеркса иль Христа?»[7] И наконец, погрузившись в православное боговедение, в православную историю, в православную иконопись и так далее, мы по-новому начали относиться и к России: путь России, ее настоящее, прошлое и будущее стали нами восприниматься по-другому.

Повторю еще раз: прежде Церковь была для нас только частью России — теперь же у нас появилась потребность понять, почему, по каким причинам именно в России, где на рубеже XIX — XX веков произошло возрождение Православия, случился такой страшный социальный обвал, восторжествовали те бесы, о которых писал Достоевский. Как мы презирали Запад — я говорю «мы», имея в виду всю Россию, сколько издевались над бельгийскими и французскими буржуа, над немцами (кто только их, бедных, не крыл!). Но случилось так, что они как-никак, но живут-то свободно, а мы... Вот и возник вопрос: отчего это про-

---

[6] Ср.: Евр. 13:14. — *Прим. сост.*

[7] См. стихотворение Вл. Соловьева «Ex oriente lux», последнее четверостишие: «О, Русь! в предвиденье высоком / Ты мыслью гордой занята; / Каким же хочешь быть Востоком: / Востоком Ксеркса иль Христа?» — *Прим. сост.*

изошло, как возможно? Взлет преподобного Серафима, Достоевского и Хомякова, с одной стороны, а с другой — кровавая каша, в которую погрузилась Россия.

Понятным это стало для нас лишь в свете Церкви.

Определение того, чем является в мире Россия, требует такого критерия, который был бы вне ее и выше ее. И этот критерий — полнота Церкви. Не может быть какая-то *часть* критерием *целого*. Поэтому формула, что Церковь есть лишь проекция России, должна была быть навсегда отброшена. Так начался и продолжается наш поиск ответов на вопросы о прошлом, настоящем и будущем России, наш спор о ее духовных судьбах.

* * *

Теперь, после этого небольшого автобиографического резюме, я хочу сказать о том, какими я вижу духовные судьбы России, о том, какие возможности перед Россией открываются.

Понятие «Россия» мы употребляем здесь как некоторый образ, ведь понятие это можно по-разному трактовать — и в плане экономическом, и в планах политическом, географическом и т. д. Когда мы говорим «Россия», все мы чувствуем, что говорим не о судьбе населения, живущего на Восточно-Европейской равнине и восходящего к норвежскому племени русов. Не об этом мы говорим. Мы говорим о некоем духовном образе, к которому мы можем быть причастны, а можем быть и не причастны.

Говорить о духовных судьбах России — это прежде всего делать выбор: какой России мы взыскуем. Но выбор наш не может быть чисто субъективным: дескать, эта страна мне просто больше других нравится или мне близок ее фольклор. Нет. Наш выбор должен исходить из того главного духовного источника, каким является для нас христианство, а также из понимания того, что наша вера, наше исповедание есть только фрагмент единого и всеобъемлющего замысла Бога о мире. И, стало быть, мы должны постараться увидеть и понять, к какому выбору этот замысел Россию обязывает.

У нас, русских, есть тенденция, которая мне кажется очень сомнительной (она, правда, есть не только у русских, но у нас она особенно ярко выражена), — трактовать собственную историю как некое органическое развитие. (Вообще единственное, что мы, русские, хорошо усвоили у немцев, это шеллингианское и гегельянское представление об органическом.) И одновременно мы постоянно ищем в нашей истории некий золотой век, с которым хотелось бы себя соотнести, о котором можно было бы сказать: «Вот это была настоящая Россия!»

Одни выбирают себе в качестве идеала Московскую Русь: обетованные времена, тишайший царь Алексей Михайлович. (А сколько при нем старообрядцев сгорело, при тишайшем-то царе!)

Другие берут себе за пример западничество, Россию петербуржскую, ее блестящий культурный взлет, где-то между Петром Великим и Александром III. (Опять здесь люди расставят ударения по-разному.)

С некоторых пор появились у нас еще любители Киевской Руси. Георгий Петрович Флоровский назвал ее золотым мерилом русской истории.

И действительно, в прошлом всегда можно при желании отыскать некий «золотой век», относительно которого мы изменились в худшую сторону, исказили его традиции и к которому необходимо вернуться (как будто в истории этого мира вообще можно к чему бы то ни было вернуться). Но сейчас речь не об этом. А о самом видении и понимании истории.

Мне кажется, что русская история всегда была поляризованной, не органической. Никогда не было в ней момента какой-то устойчивости и равновесия. Изначально в российской истории присутствовало некое противоречие, существовало внутреннее борение. И прежде всего в чисто духовном плане.

В России параллельно формировались и развивались две, в общем-то, противоположные духовные и нравственные традиции. Первую я бы определил как традицию некоей исторической гордыни. Митрополит Киевский Илларион в свое время так примерно ее обозначил: да, конечно, мы последние вошли в историю. Последние, в одиннадцатый час. Но последние будут первыми! Да, конечно, куда нам до греков, куда нам до Византии! Но, братцы, уж если мы покажем, то покажем! И тут очень кстати пришлась идея третьего Рима — первый взлет русского самодовольства.

Затем имперский взлет при Петре, которому до третьего Рима никакого дела не было — жила бы Россия во славе. Появляется понятие *славы*. Древняя Русь хотя бы знала то, что мы и теперь говорим после литургии: «ибо Тебе подобает честь и слава», и только Тебе. Но тут явилась слава как нечто самодовлеющее: слава русского оружия, слава того, слава сего...

Потом самодовольство и гордыня стали расти, все дальше и дальше распространяться, уходить в такие глубокие и рыхлые пески нашей души. Мы ведь как привыкли рассуждать: конечно, мы так себе люди, но душа-то у нас не такая, как у всех! Никогда не подождем, пока другие скажут, что душа у нас хорошая, нет! Мы это сами объявили, сами себе назначили, декларировали, догматом сделали! У нас особенная стать, в нас можно только верить! Не можем мы себя, точно немцы какие-то, нравственными мерками мерить. (Блок вот писал, что сначала наплюем на Бога, а потом целуем иконы — и в этом вся Россия.) В таком бахвальстве воспитывалась и русская армия. Русская армия, дескать, непобедима. Хотя она не один раз проигрывала войны. При Аустерлице побили, в Севастопольскую кампанию побили, в русско-японскую кампанию опять побили — все равно мы непобедимы. Что нам до фактов — факты нам только помеха!

В общем, национальная гордыня наша имела всевозможные измерения — от исторического до психологического. Но одновременно с этим самодовольством существовала и развивалась и другая линия русской духовности, русского самосознания.

В чем же она проявлялась?

Мы, русские, всегда оглядывались, засматривались на Царьград, на Византию. Но душа Руси с момента ее Крещения мистически пребывала все же не там,

а в Иерусалиме, у евангельского Христа. Там, где игумен Даниил ставил свечку за Русскую землю.

«Всю тебя, земля родная, в рабском виде Царь Небесный исходил благословляя...»[8] — этот образ Христа полюбился России больше всего, больше всех византийских мозаик. Это было большим, чем все помыслы о земном величии, о мирской славе. Здесь угадывался поиск почти невозможной свободы. Свободы не только, как мы теперь думаем, от агрессии, от государства (хотя и от государства, конечно, тоже). По существу, это было искание свободы от тяжести земной жизни, свободы от мира сего.

И это чувство постоянно присутствовало в русской литературе. «Много нас по свету бродит, правды ищет...» — помните? Это Касьян с Красивой Мечи из «Охотничьих рассказов» Тургенева...[9] Наш писатель — западник, но и он чувствует это! Жил в Баден-Бадене или Бужевале — и все-таки чувствовал. Или печальный агностик Чехов в своем «Архиерее» разве не то же самое чувство выразил?

Как же далеки эта духовная неуспокоенность, это подвижничество, зачарованность высшей Правдой, эта традиция иерусалимско-евангельского христианства от всякой суетной гордыни и агрессии, от лозунгов вроде «гром победы раздавайся», «горжусь, что я русский!», «мы русские — с нами Бог!» и т. п.

Россия получила откровение такой красоты, такой духовности, что после него просто даже нелепо было всем этим державным славам предаваться. И тем не менее она предалась.

В постоянном сталкивании, противоборстве этих двух традиций — высокой, неземной почти духовности и национального самодовольства, прельщенности грезами о земном теократическом царстве — и проходила история Российского государства. Так что пора уже перестать искать какой-то органичности в нашем прошлом. И вместо этого начать всерьез над ним задумываться и выбирать: каким путем из названных России следовать дальше?

И здесь я должен употребить формулу бесконечно затертую, избитую, очень часто неверно понимаемую, которую я стремлюсь как можно реже произносить, знаменитую формулу «Святая Русь».

Коль скоро мы говорим о духовных судьбах России, давайте попытаемся найти для этой формулы, этого словосочетания соответствующее — истинное, а не надуманное — содержание.

Что же такое Святая Русь? Утверждение ли это факта?

Помню удивительную статью Антона Владимировича Карташева «Судьбы Святой Руси». Он пишет, что Англия вот называет себя старой, доброй, Франция — я сейчас не помню, ну, допустим, веселой, Германия еще как-то, и только Россия назвала себя святой. Когда народ называет свою страну — Святая Русь, то очень важно знать, в каком смысле он это говорит.

---

[8] Из стихотворения Ф. Тютчева «Эти бедные селенья...». — *Прим. сост.*

[9] Точная цитата: «И не один я, грешный... много других хрестьян в лаптях ходят, по миру бродят, правды ищут...». — *Прим. сост.*

Понятие «святость» имеет два смысла. С одной стороны, оно применимо к сравнительно небольшому числу тех людей, которых Церковь канонизировала. С другой — апостол Павел и православная литургия именуют всех нас, христиан, святыми: «Святая святым». Святость — святым. «Вы святы, потому что вы освящены». Я думаю, что вот по этому критерию — нашего реального соответствия изначальной святости каждого христианина — мы и будем судимы Богом на Страшном суде. «Разве вы не знаете, — говорит апостол Павел, — что вы куплены дорогою ценою, что тела ваши суть храм Святого Духа и вы не свои?»[10]. Вот для нас изначальное понятие святости.

Поэтому когда мы произносим «Святая Русь» — следует ясно отдавать себе отчет, что именно мы имеем в виду. Если мы твердо верим в то, что русское государство, историческая Россия, которая существовала прежде, и есть Святая Русь и нам остается только вернуться к ней (кому в Киев, кому в Москву, кому в Псков и Новгород, кому в Петербург, на выбор, — кто что под Святой Русью подразумевает), тогда мера нашей гордыни безусловно превышена и Бог заслуженно посрамил нас нашим страшным историческим падением.

Хотели бы мы и дальше при всех наших падениях и блужданиях мерить себя только этим критерием? К чему мы все-таки стремимся? К Босфору и Дарданеллам? К тому, чтобы наш русский флаг по всему миру развевался? Но тогда как раз советская власть и есть предел всех наших желаний, уродливая их карикатура. Ведь прежде Россия никогда не была так внешне сильна. Ни при Петре, ни при Екатерине, ни при Пушкине, ни при Достоевском, ни при одном из русских святых. Только при Сталине. Вот как оказывается все просто. Советский флаг был почти на стенах Царьграда.

Если наши желания только этим ограничиваются, тогда давайте раз и навсегда забудем о Святой Руси. Ибо ничего святого в том, чтобы богатеть земной славой, земным могуществом, нет. Демоническая, страшная сила большевизма и была направлена на то, чтобы установить свою власть над всем миром, чтобы весь мир перед ней дрожал. (Как сказал один из американских президентов: «Брежнев чихнет — и весь мир волнуется».) *И если мы выбираем этот идеал, то у России нет будущего.*

Святая Русь неотделима от свидетельства и опыта русских святых, от влюбленности в Истину, той влюбленности, в которой Семен Людвигович Франк видел хроническое заболевание русского духа. Пока же мы будем продолжать твердить: «Только Россия, все только для России», — мы свою гордыню не изживем.

Вы знаете прекрасно, что гордыня — это то, что из ангела света сделало дьявола. И там, где есть гордыня, там никогда не будет Христа. И самое страшное — когда дьявол принимает облик ангела света. Дьявол никогда как дьявол не является, а всегда стремится облечься во что-нибудь такое прельстительно-светленькое. Критерий же различения духов был и остается всегда один: там, где есть гордыня, там нет и не может быть Христа.

Ибо в этом и есть сущность первородного греха. Это первое.

---

[10] Ср.: 1 Кор. 6:19–20. — *Прим. сост.*

Второе. Отказ от гордыни (который для нас очень непрост) предполагает покаяние. Я говорю не о простом перечне двух-трех исторических национальных грехов и не об истерическом биении себя в грудь, которое никогда не бывает настоящим покаянием, но часто оказывается формой самоуслаждения. Когда ко мне на исповедь приходит человек и говорит: «Я нагрешил как никто другой!» — мне приходится его разочаровывать: «Вы знаете, максимум как все». Не надо так — чтобы и в грехе кого-то переплюнуть. Необходимо трезвое покаяние. И если говорить о нашей истории, я его понимаю прежде всего как отказ от всех «золотых веков» вместе взятых. Не надо любоваться тем, чем не надлежит любоваться.

Что такое истинное духовное покаяние? Это попытка увидеть себя глазами Бога. Есть такое греховное кокетство — мы кокетничаем своими грехами. А вот увидеть себя в свете Божием, и каждому увидеть в ту меру, в которую ему дано, — это наш общий исторический долг и путь. В свете Божественной правды что было злом, то было злом, что было хорошим, то было хорошим. Только при таком подходе возможно в конечном итоге богопознание. Но без духовного очищения невозможно не только богопознание, но и вообще какое бы то ни было познание. Мы видим мир лишь внешний. Изнутри можно все увидеть и понять только в Боге. И нам дана эта возможность.

Говоря о покаянии, я говорю не о чем-то коллективном, внешнем, общественном. Я вообще боюсь коллективных покаяний, так как не понимаю, в чем они выражаются. Но если бы каждый из нас, русских христиан, перестал жить в состоянии истерической гордыни (только покаяние и делает возможным духовную трезвость), то это был бы огромный шаг на том духовном пути, который ведет к Святой Руси.

Третье. Нам необходимо освобождение Церкви.

Никогда Церковь в России не была свободной. Она была официальной. Между тем Церковь есть то, что выходит за все земные рамки. Что сказано о Церкви в Символе веры? Единая, Святая, Соборная и Апостольская. Если мы пойдем еще дальше, то скажем: Тело Христово. Если еще дальше и глубже, то скажем: Храм Святого Духа. Если мы хотим вглядеться в нее, давайте посмотрим на образ Божией Матери Оранта, на Ту, к Которой обращена вся тварь: «О Тебе радуется, Благодатная, всякая тварь». Так и в Церкви мы можем увидеть Жену, облеченную в солнце. А главное, через Церковь во всем мире присутствует тайна Божия, присутствует свет Божий.

Но что же происходит в действительности? Я никогда не был в Церкви, которая являлась бы Святой, Соборной, Апостольской и Единой. Нет, я всегда был либо в Русской, либо в Албанской, либо в Греческой, либо в Румынской и т. д. А разве не свидетельствует это о раздроблении Тела Христова? Что же мы делаем?

Скажу просто (хотя боюсь, я все же в этой Церкви вырос): мне совершенно не нужно прибавления к слову «Церковь» определения «Русская». Мне нужно прибавить «христианская» и «православная» — и все. Апостол Павел ведь никогда не обращался к Греческой Церкви. Он писал Церкви, пребывающей в Греции, Цер-

кви, пребывающей в Коринфе, и т. д., ибо Церковь странствует. И Церковь Русская — это значит Церковь, пребывающая в России для спасения русских людей и России. Но что такое «Русская Святая Соборная»? При чем тут определение «Русская»?

И вот я говорю про освобождение Церкви не только в смысле юридическом. Хотя и юридически хорошо бы было ее освободить раз и навсегда. Антон Владимирович Карташев очень точно говорил, что тонкий организм Церкви похрустывал в объятиях византийской теократии. Этот хруст ребер церковных мы слышим уже на протяжении веков. Так что пора бы уже сказать государству то, что когда-то сказал Максим Исповедник, когда его привели в тюрьму: «Не ваше дело заниматься Церковью». И не кому-нибудь, а блаженнейшему, благочестивейшему христианскому императору сказал. И пора понять, что никакой опеки Церкви никогда не было нужно. Не было нужно в прошлом. Не нужно в настоящем. Не нужно будет и в будущем. Не надо нам обер-прокуроров победоносцевых, куроедовых. Оставьте Церковь в покое, поймите, что от Церкви нельзя требовать: так, вот тут послужи миру, там послужи миру. Церковь тем служит миру, что являет в нем неотмирное Царство. Это и есть ее служение миру. Она служит миру только в ту меру, в какую она от мира абсолютно свободна. И в ту минуту, когда она себя миру хоть в чем-то порабощает, она изменяет своему призванию. Поэтому так много было сказано русскими мыслителями об освобождении Церкви. И нам не нужно выдумывать нового, нам нужно вернуться к тем, кто это с такой остротой почувствовал и пережил.

Но вернемся к теме будущего России.

Если нет покаяния, если нет трезвого видения самих себя и своей истории, то нет и христианства, нет Церкви. Потому что не бывает веры и Церкви без смирения и духовной трезвости. Больше всего в мире меня сейчас пугает не только разлив зла, открытого зла, но и появление всюду и везде страшных вещей — ложного максимализма, апокалиптизма и кликушества во всех его формах. Многим сейчас, видите ли, недостаточно называть себя просто православными, надо обязательно еще добавить «подлинные» или «истинные». А уж если кто-то «истинно православный», то ему точно известно время второго пришествия Христа. А Христу было неизвестно, между прочим. Но зато у нас знают миллионы людей. Я могу вам дать телефоны в Нью-Йорке, где вы можете узнать, когда точно будет конец света и по каким причинам. (И из России довольно часто доходит до нас та же мутная волна этого ложного максимализма: что-то произошло — все, братцы, завтра ждите!) Каждый год какой-нибудь пастор объявляет о втором пришествии, все выезжают в пустыню, надевают белые рубашки и вечером возвращаются обратно.

Есть христианский эсхатологизм и есть святая истина христианства: «Да приидет Царствие Твое!»[11]. Да приидет! Пусть сейчас придет — или через два миллиона лет. Все равно. Я живу в свете этого конца. Потому что этот конец во Христе придет. Потому что Истина объявлена. А есть ложный максимализм, апокалип-

[11] Мф. 6:10. — *Прим. сост.*

тизм, есть стращание, это навязывание всем и каждому какого-то надрыва, какой-то истерики. Меня всегда это заставляет вспоминать слова Василия Васильевича Розанова. Он писал, что Православие — для очень гармонического типа людей, а не для истерических людей. У нас же есть люди, которые, не понимая до конца диалектики Достоевского, останавливаются на чем-нибудь вроде следующего: «Ты веришь в Бога? Я, — прохрипел Шатов, — я буду веровать в Бога!»[12]. До этого он уже полтора часа о Боге говорил. А оказывается, не верил. Здесь есть эта тональность, к которой очень многие сейчас склонны.

Я очень часто встречаюсь с людьми, которые приходят в Православие. И какой же мы, православные, наносим часто духовный вред, обращая их не в святую православную истину, а, простите, в православную истерику! В какое-то сплошное бесконечное преувеличение, которое ничего общего не имеет со светом, входящим в мир (и в образе преподобного Серафима, и, в общем, в бесконечно трезвой христианской литературе, которая порождена этим Православием).

Я уже говорил о необходимости воспитывать в себе умение различать духов. «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они»[13]. «Не всякий, говорящий Мне: "Господи! Господи!", войдет в Царство Небесное»[14]. Не всякий, особенно сейчас, в эпоху ложного «духоносничества», всяких сект, харизматиков. Как трудно становится различать, какие духи от Бога... И это относится прежде всего к России, к будущей России. Нужно, конечно, бояться и других опасностей — кровопролития и сведения счетов. Но я больше всего боюсь другого: как бы, обретя наконец свободу, мы из-за нашего неумения различать духов не поругали бы ее.

Сейчас более всего нам нужен подвиг сосредоточенности, подвиг медленного собирания души, вглядывания.

Верность России состоит не в том, чтобы просто о ней все время говорить, а в том, чтобы собирать свое знание вокруг ее благодатных и грешных, прямых и извилистых путей и постепенно создавать тот образ России, к которому нужно не возвращаться, а который будет началом нового, наверное, такого же трудного, такого же трагического, но свободного развития русского пути.

* * *

Сегодня перед всеми нами по-прежнему стоит все тот же сакраментальный и пока еще неразрешенный вопрос: какой ты хочешь быть, Россия, — Россией Ксеркса иль Христа?

У нас, у русских христиан, есть сейчас две путеводные звезды. Одна — это русские святые и русская святость. Конечно, все святые святы, и я молюсь святому не потому только, что он русский. (Святость Николая Чудотворца

---

[12] См.: *Достоевский Ф. М.* Бесы. Часть 2. Гл. I. «Ночь». VII. — *Прим. сост.*

[13] 1 Ин. 4:1. — *Прим. сост.*

[14] Мф. 7:21. — *Прим. сост.*

воплощается в любом народе.) Я говорю про русскую святость в ее целом. Святость как некое видение Бога, жизни, мира. Я только намекну на то, что это означает. Профессор Вейдле писал о греческом храме Святой Софии, что снаружи он не производит никакого особенного впечатления, но входишь в него — и обмираешь от того, что внутри открывается твоему взору. В русской же архитектуре часто присутствует другое — взор сразу должен на чем-то останавливаться (есть даже чисто декоративные купола, ко внутреннему убранству храма никакого отношения не имеющие). Эта, казалось бы, незначительная деталь многое объясняет. Антоний Великий или Пахомий уходили в какие-то страшные пустыни со скорпионами, а русский святой, хотя и называл место своего уединения пустыней, шел в какую-нибудь благословенную рощицу с березками. Что это такое?..

Есть, есть в русской святости нечто с трудом определимое, но явственное. Оно и в русском почитании Божией Матери, и в почитании святых выражается. Может быть, это наши иконы (вспомним Серафима, умирающего перед образом Умиления)? Так вот, это — главный наш золотой запас. Его нужно изучать и знать. Не только для того, чтобы раз в год праздновать День всех святых, в земле Российской просиявших, а потому, что здесь мы находим некий камертон для настроя всей нашей духовной жизни.

Другая наша путеводная звезда, может быть, не в духовном, но в душевном, сердечном плане, — это русская культура. И как высшее, наиболее яркое ее проявление — русская литература.

Русская литература в лучшем, что ею создано, в основной своей тональности очень соответствует всему тому лучшему в русской истории, о чем я говорил. В ней нет гордыни, зато всегда присутствует острое чувство греха и покаяния. Есть в ней настоящая, осуществленная духовная свобода человека, но нет кликушества. Странно даже. В стране, в которой было столько преувеличений и перехлестов, в которой мысль металась, как наш великий насмешник Набоков писал, от Канта к Конту, от Гегеля к Шлегелю, — и вдруг русская литература с потрясающей трезвостью, скромностью и любовью. Вот, например, в Пушкине вы не найдете ни безмерности, ни кликушества, ни апокалиптики. Есть, правда, национальная гордость, но и та не без меры, а с какой-то даже прохладной отстраненностью.

Русской культурой, русской литературой во многом будет мериться наше прошлое.

* * *

Итак, говорить сегодня о судьбах России вовсе не значит готовить себя к возвращению в прошлое. То, что случилось с Россией, было дано ей и нам как *ужасное испытание* и одновременно как *возможность для пересмотра* всего нашего прошлого и *для очищения*. Слово «кризис» означает суд. И суд совершился. Поэтому всем нам сегодня надо напрячь до предела совесть. Именно совесть. Конечно, нужны ясные знания. Мы должны уметь анализировать, изучать, любить. Но

совесть все же требуется прежде всего. Совесть объединяет все. Она позволяет заново увидеть Россию в ее прошлом и настоящем и, может быть, начать чувствовать, в чем должно состоять ее будущее.

На каждом из нас, русских христиан, лежит долг подвига — в меру своих сил кто здесь, кто там, кто больше, кто меньше, но способствовать тому, чтобы духовная судьба у России *была*. И чтобы эта духовная судьба хотя бы в какой-то мере соответствовала тому удивительно чистому и светлому определению, которое кто-то когда-то произнес и которое осталось как мечта и чудо, как замысел, как желание: Святая Русь.

VARIA

К СОРОКАЛЕТИЮ РУССКОГО СТУДЕНЧЕСКОГО ХРИСТИАНСКОГО ДВИЖЕНИЯ*

Духа не угашайте...
1 Фес. 5:19

В октябре истекшего года исполнилось сорок лет с зарождения в Пшерове (Чехословакия) Русского студенческого христианского движения, которое когда-нибудь будет оценено как одно из самых значительных явлений в русской религиозной истории XX века. В такой короткой юбилейной заметке я не собираюсь излагать ни истории Движения, ни его «идеологии». Для писания истории еще не наступило время, что же касается «идеологии», то сам этот термин мне кажется теперь, на исходе четырех десятков лет, чуждым подлинному духовному лику Движения. Об «идеологии» в Движении всегда много говорили и спорили, в нем всегда шла борьба идей, но в том-то и вся сила и жизненность Движения, что оно не поработило себя ни одной из них, осталось внутренне свободным от типичных для нашего времени всепожирающих «идеологизма» и партийности. Нет, не в идеологии, а в чем-то гораздо более глубоком правда и значение Движения, и об этом я хочу кратко «засвидетельствовать» в эти юбилейные дни.

Правду эту можно выразить словами апостола Павла: «Духа не угашайте». Сорок лет, прожитые Движением, совпадают с самыми страшными годами в истории Церкви, России и всего мира. И страшное в них было не только открытое торжество зла, не только кровь и страдание миллионов людей, но и то, как это зло отравляло собой и тех, кто выдавал себя за борцов против него. Многим стало казаться, что преодолеть большевизм можно только внутренне «обольшевичившись», только ненавистью и угрозами, только пафосом отрицания и обличения. И вот в этой атмосфере апокалипсического испуга и всяческого «духогасительства», в этой внутренней измене тому, что составляло силу и величие русского Православия в канун революционного обрыва, Движение сумело сохранить радостную веру в то, что «свет Христов просвещает всех» и что свет этот «светит и тьме его не объять». Из этой веры оно и родилось. Кучка студентов-эмигрантов, создавших Движение, прошедших через «испепеляющие годы» революции и Гражданской войны, пришли к Церкви не как к «утешению» или сладостному воспоминанию о прошлом, а как к источнику творческого и духовного преодоления ядов, отравлявших умы и сердца. Не испуг, не ненависть, не одно голое отрицание, а вера во всепобеждающую и целительную силу Христовой истины, той истины, познание которой, по словам Христа, делает нас свободными, — вот что было от начала и осталось навсегда вдохновением Движения.

---

* Вестник РСХД, № 72–73. Париж, 1964.

Повторяю: в Движении всегда было много споров, идейной борьбы. Спорили о «воцерковлении жизни», о смысле истории, о христианстве и культуре, о государстве... Вспоминаю съезды в Бьевре под Парижем, в сороковые годы, и свои собственные, по молодости лет, страстно-заостренные выпады против о. Василия Зеньковского. Но вот приходил вечер, и мы все собирались в походную церковь на всенощную, и здесь, как и на следующее утро за литургией, был радостный опыт такого единства, такой принадлежности друг другу, спаянности одной верой, одной надеждой, одним устремлением, что пережившим это понятными становятся слова того же о. Василия: «...мы прикоснулись к тайне Церкви, мы вобрали в себя эту тайну, мы обещались, мы хотим нести миру эту тайну о Церкви, это благовестие о ее силе и полноте, о ее жизни и радости...».

Но были не только разговоры и не только опыт единства. На этих съездах, в этих спорах, в этом общении совершалось чудо: люди действительно отдавали себя служению, и отдавали себя без остатка. И это чудо совершалось незаметно, без громких слов. Просто — ясным и простым становился путь, по которому нужно идти. Из Движения вышли епископы, священники, богословы и, что еще замечательнее, сотни мирян, для которых вера стала всеобъемлющим делом жизни. И если эмигрантский период в истории Русской Церкви останется отмеченным, помимо всего прочего, замечательным творческим взлетом, если останутся от него книги, на которые уже сейчас, мы знаем это, жадно набрасывается молодежь «там», то в значительной мере это заслуга Движения. Действительно, «духа не угашали»...

Сейчас нас снова захватывает волна «духогасительства». Ушло поколение людей, передавших нам великие заветы прошлого, подлинные заветы русского Православия. Совсем недавно скончались А.В. Карташев и отец Движения — приснопамятный отец Василий Зеньковский. Но можно твердо надеяться, что Движение живо и будет жить. На смену ушедшим приходят другие. Дух дышит, где хочет, и угасить его нельзя.

ОТВЕТ ВИЦЕ-ПРЕДСЕДАТЕЛЯ РСХД ПРОТ. АЛЕКСАНДРА ШМЕМАНА НА ПИСЬМО ИЗ РОССИИ В РЕДАКЦИЮ «ВЕСТНИКА РСХД»*

Дорогие друзья!

Наш ответ на Ваше письмо мы не можем не начать Вашими же словами: «Огромным источником вдохновения и надежды делается для нас сам факт Вашего существования».

Да, мы живем на Западе в условиях полной духовной свободы, и многим из нас суждено, возможно, навсегда остаться здесь и отдать свои силы как свидетельству о Православии перед западным миром, так и служению молодой еще, но имеющей возрастать Православной Церкви на Западе. Ибо мы верим, что не без воли Божьей совершилось расселение православных по лицу, действительно, всей земли и Православие стало вновь обретать утерянную им, в его трагической истории, вселенскость.

Но ничто, поверьте, ничто и никогда не сможет отлучить нас от того, чему мы обязаны самим нашим духовным бытием, — от христианского образа, христианского вдохновения и христианской сущности России. Это не национальная гордость, это не только голос крови в нас, это не тот языческий национализм, который — сколько бы ни окрашивали его в христианские цвета — рано или поздно вскрывает свою человеконенавистническую природу. Нет. Ученики последних творцов и носителей незабываемого русского духовного возрождения, мы от них восприняли и навсегда неумирающей любовью полюбили лицо России Христовой, тот свет, который, несмотря на все падения и измены, всегда светил в ней, который вдохновил ее культуру и которым — как мы знаем теперь — живет она на последней своей глубине и сейчас.

И мы хотим сказать Вам, что этот свет нужен сейчас не только нам. Он нужен всему миру. Мы не преувеличиваем, утверждая, что в нем залог спасения и возрождения того, все еще по привычке от Христа ведущего свое летоисчисление мира, который распадается на наших глазах. Быть может, нам, живущим на Западе, более очевидны, чем Вам, этот распад, эта измена современного человека своему «горнему званию», отречение самой культуры от Бога и Духа. Мертвящее дыхание всего того, от чего Вы страдаете непосредственно, распространяется по всему миру. «Раковый корпус» — это сегодня всемирное явление. Иссякают и загрязняются сами источники того понимания, того ощущения человека, его жизни, культуры и истории, которые вошли в мир с евангельским благовестием. И саму Церковь начинает разлагать этот тлетворный дух.

---

* Вестник РСХД, № 89–90. Париж, 1968.

И вот в этой, со всех сторон обступающей нас ночи Вы являетесь для нас не только вдохновляющим примером мужества и верности. Вы являетесь *свидетелями* в первичном христианском смысле этого слова. Когда-то, на заре христианской истории, только «свидетели» — *мартирес* — Христа и Его Царства смогли преодолеть умудренный скептицизм и утонченное равнодушие древнего мира. В наши дни это свидетельство приходит из России. Снова голос беззащитного человека оказывается способным прекратить самую могущественную и неограниченную власть. Снова вера оказывается сильнее всемогущей, но и трусливой казенщины. Говорит подлинная, подспудная, христианская Россия, и начинает обличаться та липкая ложь, что опутала человеческую совесть во всем мире, и сама собой восстанавливается иерархия ценностей, попираемая лукавым разумом наших дней.

Вот почему если Вам нужна наша помощь, то не меньше, а еще больше нужна нам Ваша помощь. Вы одни в этом изолгавшемся и обезображенном мире можете засвидетельствовать о том, куда ведут и к чему, рано или поздно, приводят те идеи, которыми так долго и так легкомысленно играло и продолжает играть человечество, чем становится мир, отрекшийся от своего духовного призвания. В России уже в прошлом веке из уст великих русских писателей и мыслителей прозвучало обо всем этом грозное пророчество. Но тогда его не услышали ни Россия, ни Запад, ни Церковь. И России нужно было пройти через все круги Дантова ада, чтобы пророчество это стало слышным, оправданным и подтвержденным кровью и мучением миллионов людей. И нет сейчас во всем мире, нет и во всей Церкви Христовой голоса и свидетельства подобного этим. Христианское сознание разделено между позорным компромиссом с «князем мира сего» и пугливым уходом в бесплодную апокалиптику. В том же, что доходит до нас от Вас и Ваших единомышленников, мы снова слышим голос трезвой веры, неумирающей надежды, всепобеждающей любви. От Вас мы узнаем, что история не кончилась и что снова звучит в ней призыв к христианскому *деланию*.

Самое радостное для нас — наше единство с Вами в вере, в любви, в уповании. Пятьдесят лет насильственного разъединения — и вот мы едины и вместе. В меру наших сил мы постараемся исполнить все то, о чем пишете Вы. От Вас мы получаем и получим больше, чем можно сказать словами. «В мире печальны будете, но мужайтесь, Я победил мир». Христос посреде нас и есть и будет!

НА ПЕРЕПУТЬЕ*

Скажи мне, Господи, путь, в оньже пойду.
Пс. 142:8

1

Задача общего съезда Движения, первого за много — не лет, а десятилетий, не может состоять лишь в том, чтобы реорганизовать, улучшить, уточнить работу Движения. Вернее, такая реорганизационная задача не имеет смысла, если она не будет изнутри подчинена задаче гораздо более важной: осмыслению и углублению нами нашего самопонимания, то есть тех целей, которым Движение служило, служит и, Бог даст, призвано служить и в будущем.

Почему эта задача с особой остротой встала перед нами сегодня? Причин к этому много, и их полезно хотя бы кратко перечислить.

Первая и самая глубокая причина заключена в изменении той обстановки, в которой Движение родилось и жило на протяжении многих лет. Здесь не место пересказывать его теперь уже долгую историю. Достаточно напомнить, что родилось Движение из двойного, можно сказать — двуединого опыта: из трагического опыта революционного обвала России, с одной стороны, а с другой — из по-новому обостренного религиозного и церковного чувства. И если в первые годы после великого исхода вся эмиграция жила вопросом, как *это* преодолеть, каковы пути спасения России, то Движение оба этих вопроса осознало и для себя поставило в перспективе религиозной, церковной. Обращенность к России с самого начала стала обращенностью к Церкви, путь спасения России — путем *воцерковления жизни*.

Но если в основном этой идее, этому видению Движение осталось верным и поныне, то внешние условия его жизни и работы, а также личный состав его изменились коренным образом. Та эмиграция, по принятому ныне счислению «первая», внутри которой Движение возникло и которая жила страстной памятью о России, страстной надеждой на возвращение в нее, умирает, кончается, возвращения этого не дождавшись. В настоящее время Движение, в подавляющем большинстве своем, состоит из «эмигрантских детей», родившихся и выросших за рубежом, лишенных непосредственного опыта России, помнящих о ней, но не ее, но зато открытых к Западу и его культуре, к его религиозной жизни и проблемам.

Увы, изменилось, уменьшилось Движение и в своей численности. Состоявшее некогда из ряда *местных* Движений — во Франции, Прибалтике, Германии, Чехословакии и т. д., соединенных между собой парижским «центром», оно сведено

---

* Вестник РХД, № 129. Париж, 1979. Доклад, приготовленный к общему съезду Русского студенческого христианского движения, намечавшемуся на осень 1979 г.

сегодня — фактически, организационно — к одной Франции и к своеобразной «диаспоре»: к по всему миру разбросанным движенцам, чувствующим себя его членами, но лишенным непосредственной живой связи с ним.

А между тем одновременно с этим умалением Движения и изменением его личного состава происходит, совершается встреча с Россией. Возможным становится общение не только с людьми «оттуда», но и с людьми «там». Если не как организация, то как духовное течение Движение проникает сегодня в Россию, становится одним из слагаемых нарастающего там духовного и творческого процесса. Оно перестает быть эмигрантским, самим собою поневоле ограниченным миром. Всякое слово, сказанное здесь, доходит до России, всякое слово, сказанное там, доходит до нас. И нужно ли доказывать, какую новую, новыми возможностями, новой ответственностью пронизанную обстановку эта встреча с Россией создает для нас?

2

Эти перемены, а их можно было бы насчитать и больше, и создают то духовное перепутье, которое все мы так или иначе ощущаем и которое было бы крайне ошибочным сводить к одним лишь «личным» и «организационным» трудностям. На деле речь идет о сущности и пути Движения в обстановке, всеми этими переменами созданной, и даже глубже — о самом существовании Движения. Нужно ли оно сегодня и если нужно, то для чего? Нет ничего печальнее организации, общества, союза, «переживших» самих себя, живущих как бы по инерции, за счет своего прошлого, для которых такое существование, не направленное уже ни к какой цели, не оправданное никакой нуждой, становится самоцелью.

А именно перед такого рода опасностью и стоим мы сегодня. С одной стороны, Движению грозит превратиться в некое ностальгическое братство, живущее движенческим прошлым, во имя верности этому прошлому отвергающее настоящее, неспособное в нем разобраться. С другой же стороны, ему грозит, как реакция на такое слепое охранительство, измена этому самому прошлому в его истине и подлинности, замена его, во имя «успеха», «сохранения молодежи» и т. п., модными и часто поверхностными идеями, чуждыми изначальному вдохновению Движения.

Я убежден, что есть только один способ избежать этих опасностей, с перепутья выйти на прямой и ясный путь. Способ этот — вновь обрести, выявить — для самих себя прежде всего — ту идею, что лежит в основе Движения и является движущей силой его служения Церкви, России, христианской культуре. Только вернувшись к этой исконной основе нашего единства, нашего общего служения, найдем мы и правильный путь к осуществлению ее в жизни.

3

Я сказал: «служение Церкви, России, христианской культуре». Слова эти действительно для Движения ключевые. Оно всегда мыслило себя как служение Православной Церкви. Оно всегда называло себя русским, и это значит — обращен-

ным к России, к судьбе ее в самый трагический и судьбоносный век ее истории. И, наконец, оно всегда видело в культуре, то есть в совокупности человеческого творчества, область христианской совести, христианского делания и христианской ответственности.

Таким образом, говорить о сущности или идее Движения значит говорить о трех этих основных реальностях, но — и это очень важно подчеркнуть — не о каждой в отдельности, не в отвлеченной «самодостаточности» каждой из них, а в их соотнесенности — для нас, в нашем сознании, в нас объединяющем опыте — между собой. Ибо идея Движения — это и есть, прежде всего, живой опыт этой *соотнесенности*, особое переживание, особое понимание этой *связи*.

Я подчеркиваю слово «особое». Ибо само по себе ощущение и утверждение связи между Православной Церковью, Россией и русской культурой были и остаются присущими совсем не одному лишь Движению. В разных вариантах и с разными доминантами, с оценками как положительными, так и отрицательными, но ощущение это разделялось и разделяется огромным числом русских людей, принадлежащих при этом к самым разным «лагерям». Что же касается антикоммунистической, *белой* эмиграции, внутри которой Движение возникло, то в ней словосочетание «религиозно-национальный» в применении будь то к журналу, будь то к организации или мировоззрению, с самого начала воспринималось как самоочевидное, не требующее никаких объяснений, как самоочевидным считалось и то, что на Церкви в первую очередь лежит долг сохранения эмигрантских детей русскими, долг передачи им русской национальной культуры.

В том-то и все дело, однако, что, разделяя со всей эмиграцией чувство нерасторжимости этой связи, Движение, также с самого начала, восприняло ее *особо*, восприняло как не только *данность*, требующую охранения, но и как *вопрос*, обращенный к совести и сознанию и требующий углубления, прояснения, подлинно «переоценки ценностей». И именно эта «особенность» Движения, внесение им вопроса, «проблематики» в область, подавляющему большинству казавшуюся самоочевидной, так часто само Движение ставила «под вопрос» как справа, так и слева. А между тем только эта «особенность» и составляет, в последнем счете, духовную сущность Движения, только о ней и стоит говорить в час раздумья о судьбе Движения в настоящем и будущем.

4

Итак, в чем же эта «особенность» состоит? Прежде всего, в пересмотре и переоценке самой этой связи: Церковь — Россия — культура, ее содержания, ее не только отвлеченного, но и жизненно-практического значения. Революционный обвал, трагическое крушение старой России, горечь изгнания послужили причиной массового притока эмиграции в Церковь, сделали Церковь одним из главных средоточий, основной формой самого эмигрантского существования. Чужой всюду, только в церкви чувствовал себя русский эмигрант дома, на родине, в России. Здесь память о России претворялась в ее присутствие, здесь утолялась боль разлуки, подавались утешение и помощь. «Церковь — это все, что осталось у нас от

России»: целое поколение — мое поколение — выросло на этих словах, на этом утверждении. Но — это тоже очень важно подчеркнуть — если Церковь, таким образом, оказалась в центре эмигрантского быта — семейного, общественного и даже политического, — то это, прежде всего, в силу только в ней по-настоящему осуществлявшегося «воскресения» России, ее, так сказать, «реального присутствия». А это значит, что при всей своей интенсивности и несомненной подлинности воспринималась и переживалась эта эмигрантская церковность в том «религиозно-национальном» ключе, в котором момент религиозный (Церковь) изнутри подчинен моменту национальному (Россия) как его пускай и важная и необходимая, но все-таки «функция»

Вряд ли нужно доказывать, что в Движении в момент его зарождения тема и чувство России были не менее интенсивными, чем у эмигрантской массы в целом. Плоть от плоти и кровь от крови белой эмиграции, Движение возникло в среде студенческой молодежи, пережившей опыт Гражданской войны и мучительного отрыва от России и жаждавшей, как и вся эмиграция, продолжать служить России. Поэтому «особенность» Движения внутри эмигрантской массы, особенность, не сразу-то и осознанная, касалась не национального чувства и сознания как таковых, не обращенности — насущной и самоочевидной — к России, а места в этом сознании и в этой обращенности *Церкви*. Упрощая, схематизируя, можно сказать так: Движение началось как некое *откровение Церкви*, откровение ее сущности, ее «самодовлеемости» и потому несводимости ни к чему в мире, но всему в мире и жизни дающей смысл и подлинную, ибо к Богу отнесенную, ценность. Иными словами, в этом опыте Церкви она перестала быть «функцией», изнутри подчиненной, сознательно или бессознательно, другим, пускай и положительным и высоким, но «мирским» ценностям. Это было возвращением, радостным и вдохновляющим, к евангельскому «ищите *прежде всего* Царства Божьего» и к опыту этого Царства в Церкви, то есть к истине — о Боге, о мире, о человеке, — раскрывающейся в ее учении, в благодатной жизни ее Таинств, в неотмирной красоте ее богослужения, в лучезарных образах ее святых... Здесь нет места, чтобы говорить о том, как совершилось это откровение, о роли, сыгранной в создании Движения «старшим поколением», несколькими замечательными русскими людьми — пастырями, богословами, философами, учеными, принесшими на чужбину силу и свет того духовного возрождения, которым озарены были в России последние десятилетия перед революцией и которого сами эти люди были участниками и творцами. О роли этой еще будут написаны книги. Сейчас мы можем лишь засвидетельствовать сам факт этого *откровения Церкви*, начавшегося в России, ушедшего там на многие десятилетия в катакомбы, но, по милости Божьей, принесшего свой плод «на реках Вавилонских» великого русского рассеяния.

5

Это откровение, этот опыт Церкви в ее внутренней свободе от мира не означал, однако, для Движения *уход* от России, от обращенности к ней. Движение — это надо особо подчеркнуть — вообще не ощущало себя «уходом» от мира, от жизни с

их проблемами и исканиями, несмотря на стремление углубить личную религиозную жизнь, приобщиться к духовному и церковному опыту Православия. Напротив, в Движении с самого начала были сильны унаследованные от русского религиозного возрождения мотивы светлого космизма, исконного в Православии устремления к преображению твари, к просвещению Светом Христовым всех без исключения областей жизни.

Но если не было ухода от России и от обращенности к ней, то новый опыт Церкви неизбежно, хотя и не сразу, а мало-помалу, привел и к новому опыту России, или, точнее, к новому опыту и восприятию связи между верностью Церкви и в ней живущей Истине и верностью России как Богом нам данной нашей земной и исторической плоти. Совершившееся в этом опыте освобождение Церкви от «редукции» ее к России и к «религиозно-национальной функции» сделало возможным поставить во всей его глубине вопрос о христианском смысле, христианской ценности *национального*, найти духовное мерило для отличения *подлинной* — в любви к Христу и Его Царству укорененной — любви к родине от языческого, ибо идолопоклоннического, обожествления нации в современном «национализме». Да, в свете этого различения история России перестала восприниматься как одно сплошное восхождение «от славы к славе» и от величия к величию, как непрерывная цепь побед и успехов, очистилась от самовосхваления и самолюбования, раскрылась и как трагедия слишком частых измен России прежде всего самой себе. Но зато на фоне этой часто трагической и неприглядной правды с особой силой засияла никогда до конца не умиравшая в России, даже в самые темные века ее истории, устремленность к горнему Иерусалиму, столь очевидная в русской святости; как никогда раньше ощутимы стали христианское вдохновение всего лучшего, всего подлинно великого в русской литературе, глубина и творческая сила русской религиозной и философской мысли...

И чем глубже развивалось это новое, откровением и опытом Церкви вдохновленное изучение России — в книгах, статьях, на съездах, в кружках, — тем очевиднее становилось, что нигде с такой силой и глубиной не был поставлен вопрос о христианском смысле культуры и исторического «делания», как именно в России, в ее культуре и мысли, вопрос об основной, христианством в мир внесенной антиномии между «в мире сем» и «не от мира сего», между эсхатологическим опытом Церкви как «единого на потребу» Царства Божьего и ее же опытом уже сейчас возможного, сейчас совершающегося — в духовном подвиге, в творчестве, в служении правде и любви Христовой — преображения мира и жизни.

И, наконец, очевидным становилось и то, что подлинная верность России, русскому — ибо светом и тьмой русской истории, русского опыта взращенному — *пророчеству* состоит не в самозамыкании, не в бесплодном «обороте на себя», а в свидетельстве об этом пророчестве и видении перед тем, несмотря ни на что христианским и потому кровно *своим*, «Западом», от которого Россия в лучших, самых высоких своих «мечтах» никогда себя не отрывала. Россия изменяла себе и своему призванию всякий раз, как сокровищем сердца своего она полагала *себя* и *свое*, а не служение Истине, Добру и Красоте, явленных в ней христианским началом ее исторического пути, и страшный опыт революции и воцарение в Рос-

сии бесовщины, провозвещенной Достоевским, есть событие не «русское», а всемирное по своему значению, суд — в последнем счете — над отречением «христианского мира» от христианства...

Нужно ли в свете всего сказанного объяснять, почему этот пересмотр привычного и самоочевидного «религиозно-национального» мировоззрения, эта «переоценка ценностей» восприняты были многими враждебно? Опасным, чуть ли не «еретическим» казалось все то, из чего Движение черпало свои духовные силы: изучение Священного Писания и богословия, опыт Таинств как исполнение соборности и единства Церкви и, конечно, больше всего — свободная критика многого в наследии «синодального периода» в истории Русской Церкви. Это — «справа». А «слева» — осуждали Движение за его якобы уклон в пиетизм «литургического благочестия», за излишнюю церковность и традиционализм, за равнодушие к «социальным проблемам» и т. д. История Движения отмечена кризисами, уходами. И если в эти «уходы» вдуматься, то очевидным становится, что не выдерживали «уходящие» прежде всего духовной *свободы*. Свободы, укорененной не в релятивизме, а как раз наоборот — все в том же опыте Церкви, заложенном в различении абсолютного и относительного, вечного и временного; свободы от идеологического порабощения, без которого современный человек разучился, кажется, жить и в котором и состоит современное идолопоклонство. Движение не разрабатывало никаких «программ», не навязывало никакого «органического мировоззрения», чуждалось той характерной для нашего времени *партийности* самого сознания, в которой всякое «за» определяется прежде всего как некое «против», всякое утверждение — как прежде всего отрицание. В Движении много и часто страстно [спорили, но спор этот всегда был отнесен,] о чем бы ни спорили, к тому *главному*, поистине «единому на потребу», что раскрылось, но и раскрывалось, дано было, но и требовало принятия и усвоения как духовная реальность, духовная глубина жизни в Церкви.

6

И вот — эта встреча с Россией... Не требуется особой наклонности — мне, во всяком случае, предельно чуждой — к «историософским» гаданиям и обобщениям, чтобы почувствовать всю ее *судьбоносность*, раскрывающееся в ней значение и нашего дела, нашего служения. Вот простой факт, но одновременно и знак: книги, десятилетиями пылившиеся на полках «Объединенных издателей», не находившие для себя в эмиграции более нескольких дюжин читателей, в России оказываются желанными, нужными, насущными, как хлеб и воздух. Споры, которые велись, казалось, в безвоздушном пространстве парижских мансард, были, оказывается, спорами о том же, о чем спорят *там*, тем же спором — о Церкви, о России, о мире, о культуре, что завещан нам лучшим, духовным наследием России. Слова на обложке нашего «Вестника» — «Париж — Нью-Йорк — Москва» — уже не символ, а реальность: «и все уж не мое, а наше...»[1].

[1] Из стихотворения А. Блока «И вновь — порывы юных лет...». — *Прим. сост.*

Да, нас осталось мало. Да, каждый из нас имеет свое непосредственное служение, от которого, поскольку оно от Бога и в Церкви, не вправе отказаться. Ибо не случайно, конечно, не без воли Божьей, русская трагедия оказалась началом вселенского свидетельства Православия, выхода его из своего восточного и этнического провинциализма. Ибо вселенскость Православия — это пока еще тоже «русская идея», чуждая и непонятная нашим православным, не русским, братьям. Она выношена русским религиозным сознанием, в русской Церкви, в русском богословии, начавшемся возврате Православия к своим подлинным истокам. Поэтому отказ от этого свидетельства был бы в одинаковой мере изменой и Православию, и лучшим заветам русской духовной традиции.

Но пока мы *есть*, пока помним и знаем, что от того, что совершается в России на духовной ее глубине, что от ее духовной судьбы *зависит* — и я сознательно, с полной ответственностью пишу это — судьба мира, Движение остается не только «формой» нашего ей служения, но — в идее своей и в опыте — нашим вкладом в общецерковное, общерусское дело. Только бы мы сами пребыли этой идеи и этого опыта достойными, не измельчали бы, только у Бога, в Его правде, искали бы пути «в оньже пойдем».

НАЧАЛО ЦЕРКВИ*

О первых годах, о начальных событиях в истории Церкви рассказано в книге Деяний апостольских, написанной евангелистом Лукой как продолжение его же Евангелия. В ней описаны первая христианская община в Иерусалиме, преследование ее иудейскими властями, проповедь апостолов, особенно Павла, и, наконец, распространение христианства от Иерусалима до Рима. Историческую ценность этого рассказа часто оспаривали, и действительно, с первого взгляда он может показаться далеким от современного понимания задач и методов истории: в нем много умолчаний, пробелов, иногда он представляется скорее истолкованием или схемой, чем простым описанием событий. Но, читая его, нужно помнить, что, подобно Евангелиям, содержание которых не исчерпывается жизнеописанием Христа, книга Деяний, по самому своему замыслу, также не есть только историческая хроника. Она была написана в годы, когда Церковь, вышедшая из первой стадии своего развития, утвердившаяся во многих больших центрах Римской империи, уже вполне осознала свое назначение и начинала закреплять и «формулировать» свой первоначальный опыт в письменности, составившей позднее книгу Нового Завета. Из всех новозаветных авторов Лука более других может быть назван историком в нашем понимании этого слова, и все же не на одной истории, не на истории как таковой, сосредоточено его внимание. Его тема — Церковь как завершение Нового Завета, как исполнение в мире, то есть в человеческом обществе, в истории, — дела, совершенного Христом. Не просто история Церкви, а прежде всего она сама, ее живой образ, ее сущность, какими раскрылись они в самые первые годы ее существования, — вот содержание этого основоположного для церковной истории памятника. Это — первое учение о Церкви, показанное в фактах ее жизни, а потому и из фактов выбраны лишь те, которые служат этой цели, которые существенны для понимания этого учения. Так именно и воспринимали книгу Деяний все последующие поколения христиан, видевшие в иерусалимской общине, в апостольской проповеди, в жизни и учении Павла образец и мерило церковной жизни на все времена, вдохновляющее начало — источник и основу всей ее дальнейшей истории.

Рассказ Деяний начинается с событий, которые для историка стоят еще только на грани церковной истории: с Вознесения и Пятидесятницы. Но в перспективе Луки в них и заключено начало Церкви.

---

* Канадский православный календарь на 1962 год. Торонто.

Маленькая группа учеников, могущая вся поместиться в одной комнате, — рыбаки, «простые и неграмотные», по описанию Луки, женщины, несколько родственников и друзей Учителя — вот все «мало стадо», оставшееся после Иисуса Назареянина. Что же сделает их бесстрашными проповедниками, доведет до «концов вселенной», покорит их вере величайшую из всех существовавших когда-либо цивилизаций, переродит мир так, что уже никакая сила не изгонит из него образ Того, о Ком они возвестят ему? На первых же страницах своей книги Лука отвечает: сошествие Святого Духа, таинственное перерождение, после которого все то, что сделал, чему учил Иисус, станет их силой и Он Сам будет действовать в Своих последователях и в них пребывать в мире. «...вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8).

О чем же это свидетельство? Здесь, прежде чем начать саму историю Церкви, нельзя не напомнить, конечно, в самых общих чертах, то Евангелие, то есть Благую Весть, которая и составит содержание церковной жизни и христианской проповеди перед лицом мира. В дни Своего земного служения Иисус возвещал людям Царство Божие. И смысл Его проповеди и Его дел был тот, что Его пришествие и есть начало Царства, что Сын Божий пришел открыть и дать его людям. Оторванные от Бога грехом, подчинившиеся злу и смерти, потерявшие подлинную жизнь, люди снова могут — через веру во Христа — узнать единого истинного Бога и Его любовь к миру, в соединении с Ним получить новую — праведную, истинную и вечную — жизнь, для которой они созданы. Он учил, что мир не принимает этого Царства Божия потому, что он «во зле лежит» и тьму возлюбил больше света. И потому Сын Божий принес людям не только истинное учение, не только знание о Царстве, но и спасение. Зло и грех, властвовавшие над людьми, Он победил Собой. Всей Своей жизнью Он явил образ совершенного человека, то есть человека, до конца послушного Богу. И только в этом послушании и этой любви были Его власть и сила, которыми Он прощал грехи, исцелял больных, воскрешал мертвых. В Себе Самом Он явил Царство Божие как совершенное соединение с Богом, как силу любви и жертвы Богу и людям. Преданный на позорную смерть, оставленный всеми, Он осуществил образ полной самоотдачи, совершенной любви, последнего смирения. Но в этой самоотдаче и была Его победа над злом и грехом: любовь восторжествовала над ненавистью, истина — над ложью и, наконец, Жизнь — над Смертью — Бог воскресил Его из мертвых. Все зло мира, вся сила распада, царствующие в нем, оказались бессильными пред этой Праведностью и в одном Человеке были побеждены. В одном Человеке в царство греха и смерти вошло Царство Бога — царство любви, добра и вечной жизни. Но эту победу Он одержал не для Себя, а для других, для всех — чтобы всех спасти и ввести в это, осуществленное Им, Царство. И потому с самого начала Он избрал двенадцать свидетелей, чтобы они были с Ним, слышали Его учение, видели Его дела, Его смерть, Воскресение и прославление. И в ночь, когда путем крестной смерти Он входил в Свою славу, Он им *заповедал Царство*: Он обещал по Своем прославлении Свою силу дать им, чтобы то, что сделал Он один, стало достоянием всех, чтобы они могли не только поведать о Нем людям, но и привести их к Нему, соединить с Ним и сделать участниками Его Царства.

Таково было обещание, и оно было исполнено в день Пятидесятницы. В этот день маленькая группа учеников получила силу свидетельства — свидетельства не только о жизни и чудесах Учителя, но о том, что Он есть Спаситель, Царь и Господь мира. Для них это свидетельство, или доказательство, есть Церковь, в которой Он продолжает жить, в которой руками учеников осуществляет Свою власть и силу, в которой Его жизнь становится новой жизнью всех верующих в Него. Сошествие Святого Духа означает все это, из «малого стада» оно делает Церковь.

Это совершилось в Иерусалиме. Между тем из Евангелия мы знаем, что апостолы были галилеяне, то есть жители северной части Палестины, и что именно там они в первый раз увидели Воскресшего Господа. Но Лука особенно подчеркивает слова Спасителя: «Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня» (Деян. 1:4). Начало Церкви — таков смысл этих слов — должно быть положено в Иерусалиме, и для понимания церковной истории это важно отметить. Иерусалим был средоточием всех религиозно-национальных чаяний евреев, сердцем всей ветхозаветной истории. Овеянный золотой легендой Соломоновой славы, свидетель государственного взлета Израиля в прошлом, он в годы плена, унижения и рабства все яснее осознавался как мистический центр Израиля, как святой Сион, где в таинственный «день Господень» должен явиться Мессия, чтобы спасти народ Свой и восстановить его царство. И это «мессианское царство» — в видениях пророков — из узко национальной, политической реставрации преображалось в религиозное обновление мира, в торжество истины и справедливости, а Мессия — в Спасителя людей от греха и смерти. Поэтому когда в день Пятидесятницы на недоумение толпы Петр ответил словами пророка Иоиля: «И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть» (Деян. 2:17), когда в происшедшем он исповедал наступление «дня Господня великого и славного» (Деян. 2:20), которого ждал, в который верил каждый правоверный иудей, это означало, что для христиан Мессия пришел, что все обещания, все ожидания Ветхого Завета исполнены и «мессианское царство» наступило. Это означало, что слава Господня, обещанная Иерусалиму, спустилась на него и что в Церкви нашла свое завершение ветхозаветная история спасения.

Таков смысл первых глав книги Деяний апостольских, этого пролога церковной истории. Неверующий может сомневаться в их «историчности», но и он должен признать, что не было дня, когда христиане не верили бы в это Божественное *начало* Церкви и что сама эта вера есть уже и основоположный факт ее истории, вне которого вряд ли можно понять все дальнейшее ее развитие.

ЦЕРКОВЬ ПОСЛЕ АПОСТОЛОВ*

Десятилетия, отделяющие апостольское «начало» Церкви от середины II века, оставили нам очень мало памятников. Мы почти ничего не знаем о росте Церкви, о первоначальном развитии ее организации, учения, богослужения. Это дало возможность всевозможным «реформаторам» христианства или же «научной» критике строить об этой эпохе всевозможные гипотезы, по-своему восстанавливать и толковать ее. В ней обязательно хотели усмотреть какую-то «метаморфозу» Церкви, разрыв с первоначальной «идеей» христианства, отраженной в Евангелии. Организованная Церковь с иерархией, учением, дисциплиной — какой мы видим ее в середине II века — есть-де продукт всех этих кризисов, «применения» к социальным условиям. Расплавленная, расплывчатая вера волей-неволей отлилась будто бы в формы мысли той эпохи, «эллинизировалась», отразила в себе влияние и потребности принявшего ее общества.

Но в последнее время все эти теории все очевиднее вскрывают свою несостоятельность. И со все большим вниманием вслушиваются ученые в голос Предания Церкви, еще так недавно представлявшегося им тенденциозной, почти злонамеренной выдумкой. Евангелие невозможно, оказывается, отделить от Церкви: оно в ней и для нее написано, есть свидетельство о вере Церкви, о ее живом опыте, и вне этого опыта его нельзя понять. Отрывки молитв, знаки и символы на стенах катакомб, несколько посланий одних Церквей к другим — все это оживает сейчас в новом свете, раскрывается как единое развитие, а не чередование кризисов и разрывов. Незаписанное могло таинственно жить и сохраняться в непрерванной памяти Церкви, в самой ее жизни и быть записанным иногда лишь столетиями позже. Так все очевиднее становится, что Церковь и есть первичная сущность христианства, что не ее нужно «восстанавливать» и «оправдывать» на основании дошедших до нас отрывков, а что только в ней, то есть в признании ее «первичности», сами эти отрывки приобретают смысл и могут быть правильно истолкованы. Начав с разрушительной критики церковного Предания, наука приходит постепенно к обратному результату: утверждает это Предание как самый надежный, самый авторитетный источник наших знаний о прошлом христианства.

Что же мы знаем об этих первых десятилетиях, об этих церквах, рассеянных теперь по всей Римской империи?

---

* Канадский православный календарь на 1964 год. Торонто.

Опять, как и в самый первый день в Иерусалиме, мы прежде всего видим христиан, «собранных в Церковь» — для Крещения и Евхаристии. Этой двуединой мистерией — рождением от воды и Духа и преломлением хлеба — определяется вся жизнь Церкви и жизнь каждого из ее членов. Это не один из «аспектов» церковной жизни, не просто богослужение, это источник, содержание и вершина всего в Церкви, само сердце «первохристианства».

«Христианами не рождаются, а становятся» — эти слова Тертуллиана объясняют нам, почему о Крещении и Евхаристии больше всего говорят редкие памятники той эпохи. Христианами становились. А это значит, что в памяти каждого из них не мог не быть запечатлен тот день, когда после таинственного роста семени, брошенного в душу проповедью, после сомнений, проверок, мучений — он подходил, наконец, к воде Таинства. В ней должна была умереть старая жизнь, чтобы началась новая. В ней давалось сразу все: прощение грехов, соединение со Христом, уверенность в смерти самой смерти, опыт воскресения и вечной радости, которой никто уже не мог отнять. И все это было не абстракцией, не «идеологией», а действительностью: выйдя из святой воды, новокрещеный не оставался один. Она вводила его в братство, в единство любви, в непрестанное общение. Таков вечный смысл Евхаристии: всегда быть через Христа с братьями. Один Хлеб, одна Чаша, разделяемые всеми и всех соединяющие в одно. Воспоминание, претворяемое в действительность; ожидание — в Присутствие. И как должны были звучать тогда слова Благодарения, дошедшие до нас из этой древней юности Церкви, которые произносил предстоятель над принесенными дарами: «Благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и ведение, которые Ты явил нам через Своего Отрока Иисуса. Тебе слава во веки. Как этот хлеб был рассеян по холмам и, будучи собран, стал единым, так да будет собрана Церковь Твоя от концов земли в Твое Царство <...> Помяни ее, чтобы избавить ее от всякого зла и усовершить ее в любви Твоей, собери ее освященную, от четырех ветров в Свое Царство, которое Ты уготовал ей».

От воскресения до воскресения, от Евхаристии до Евхаристии: вся жизнь крещеного была отныне отмечена этим ожиданием собрания, встречи, общения, радостного исполнения любви. Пускай внешне все осталось по-прежнему, пускай делами и заботами была, как и раньше, наполнена жизнь. В опыте Крещения и Евхаристии все теперь освещено было новым светом, наполнено новым смыслом, преображено любовию. Каждый день, всякое дело в нем были шагом на пути к последней победе Грядущего Господа, каждое собрание уже предвосхищало конечное единство в любви — за трапезой в невечернем дне Царства. И потому только евхаристическим собранием — этим средоточием общины — и можно по-настоящему объяснить само устройство Церкви, «организационный» аспект ее жизни. Только в свете Таинства эта организация воспринимается христианами не как простая, человеческая организация — с начальством и подчиненными, авторитетом и послушанием, а как живой организм, напоенный Духом Святым. В нем все человеческие «служения», все человеческие взаимоотношения становятся проявлением того же и единого Духа, служением Самого Христа в братьях Своих.

Во главе общины стоит епископ. Его власть совсем особенная. Поставленный апостолами или их преемниками — другими епископами, он для своей Церкви есть

образ Самого Христа — Главы и Источника всей ее жизни. Без него ничего не должно делаться в Церкви, потому что его служение, его особый дар в том и состоит, чтобы собрание христиан через Таинства преображалось в Тело Христово, соединяясь в неразрывное единство новой жизни. Он совершает Крещение, приносит Евхаристию, раздает Дары в собрании. А со властью совершать Таинство неразрывно связана и власть учительства: он учит в собрании не от себя, а в Духе; он — хранитель апостольского Предания, свидетель вселенского единства Церкви. И из того же источника вытекает и дар пастырства: епископ — как Христос — имеет заботу о всех вместе и о каждом в отдельности, он — живое средоточие братства и общения христиан между собою. «На епископа нужно взирать, как на самого Господа, — пишет св. Игнатий Антиохийский (начало II в.), — ибо епископы, поставленные до концов вселенной, одно с Духом Иисуса Христа». Поэтому: «ничего не делайте без епископа в церкви. Только та Евхаристия действительна, на которой он предстоит или им поставленный. Всюду где епископ, пусть там будет и община, подобно тому как где Христос Иисус, там и кафолическая Церковь».

Епископу в управлении Церковью помогают пресвитеры — «старейшие». Если епископов св. Игнатий уподобляет Христу, то в пресвитерах видит он апостолов. Поставленные, рукоположенные епископом, они помогают ему во всем, передают общине его учение, заботу, распоряжения. Христианство распространялось сначала почти исключительно по городам, и потому первоначальная Церковь — это именно городская община, собрание христиан в одно место вокруг епископа. Позднее, когда число христиан увеличится и такое единое собрание станет невозможным, городская община как бы выделит из себя сеть подчиненных ей пригородных общин, или «приходов». Тогда пресвитеры заменят в них епископа, станут его полномочными представителями, как бы связующим звеном между ним и приходом. Таким образом через Таинство епископского рукоположения все общины сохраняют свою органическую связь с епископом как благодатным «органом» церковного единства.

За епископом и пресвитерами следуют диаконы — «служители». Они — «уши», «руки», «глаза» епископа, его живая связь с его народом. Сейчас почти совсем забыто «социальное» содержание общины. Единство современного прихода ограничивается богослужебным собранием. Но в ранней Церкви единство в богослужении было неотделимо от самой реальной взаимопомощи, братства, общей заботы о бедных, о вдовах, о погребении братьев, о сиротах. Нельзя участвовать в приношении Евхаристии, не принося реально своего «дара»: хлеб, претворяемый в Тело Христово, отделяется от того «насущного» хлеба, от тех плодов, что приносят христиане в собрание — для общей трапезы и в помощь неимущим. И это не милостыня, не благотворительность, а первейшее условие самой христианской жизни. На диаконах же лежит забота о распределении даров, о помощи бедным, об организации «агап» — вечерей любви, словом, о том действительном единстве христиан, которое вытекает из их общения в Таинстве.

Но если, по словам св. Игнатия Антиохийского, «без епископа, пресвитеров и диаконов нет Церкви», это не значит, что только иерархия и «активна» в ней. Каждый член ее имеет свое служение, и все они дополняют друг друга в нерасторжимом

единстве. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же <...> производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу <...> Ибо как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело <...> и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:4–7, 12–13). Вот этот идеал целого, в котором оно не подчиняет себе личности, но сама личность раскрывается, находит себя только в служении братьям, и есть идеал ранней Церкви, в свете которого нужно понимать различные формы ее организации.

Уже в посланиях апостола Павла слово «Церковь» употребляется для обозначения как каждой отдельной общины, так и всех вообще христиан — то есть Церкви всемирной. И это так потому, что каждая община, как бы ни была она малочисленна, в единстве епископа, клира и народа сознает себя как воплощение всей Церкви, всего Тела Христова в этом месте, явлением и пребыванием — здесь — единого Христа. Каждая такая местная Церковь убеждена в тождественности своей веры, своего учения, своей жизни с верой, учением и жизнью всех других Церквей, «рассеянных до концов вселенной». Куда бы ни пришел христианин, он всюду найдет тот же преломляемый Хлеб — «раздробляемый, но не разделяемый», услышит то же благовестие, «включится» в то же единство. Один и тот же Христос всюду собирает братьев и во всей полноте Своей жизни и Своих даров присутствует среди них. Все Церкви имеют один источник и одну норму: апостольское Предание; каждая может через своих епископов возвести себя к первому явлению Церкви: к чуду Пятидесятницы и к иерусалимской первообщине, поэтому каждая в отдельности и все вместе имеют одну неразделимую жизнь и связаны одной любовью.

И это вселенское единство всех Церквей в свою очередь также выражается в постоянном контакте, в непрерывной заботе всех о всех. Антиохийский епископ Игнатий своими посланиями предупреждает другие Церкви против возникающих лжеучений, епископ Поликарп из своей Смирнской Церкви пишет филиппийцам и едет в Рим, чтобы решить вопрос о праздновании Пасхи, римские христиане заботятся об умиротворении коринфской общины... Христиане всюду сознают себя новым народом, собранным из всех народов, но от всех отличным: «Они не живут в отдельных городах, — говорит послание к Диогнету, анонимный первохристианский памятник, — они не имеют особого языка или отличной от других жизни <...> Они обитают каждый в своем отечестве, но как бы временно. Ибо всякая чужбина для них отечество, и всякое отечество чужбина».

Конечно, еще далеко до окончательного «оформления» церковного устройства. В разных Церквах употребляются разные слова, наименования, определения. Но и за этой словесной неустойчивостью так очевидно вырисовывается стройный контур кафолической — то есть вселенской и единой — Церкви. Она будет расти и развиваться. Но это рост жизни, рост дерева из семени, брошенного в землю, а не игра исторических случайностей, к какой так часто хотели это развитие свести.

ПЯТИДЕСЯТНИЦА — ПРАЗДНИК ЦЕРКВИ*

Вся подает Дух Святый, точит пророчествия, священники совершает, некнижныя мудрости научи, рыбари богословцы показа, весь собирает собор церковный...
(*Стихира на вечерне праздника*)

1

Пятидесятница — праздник Церкви, ибо в этот «последний и великий день» празднует она пришествие Духа Утешителя, Который и есть жизнь ее, который, почив на апостолах, во веки веков почивает на ней, исполняя и совершая каждое ее действие, каждое Таинство и молитву, обновляя всякую душу, рождаемую ею крещением, делая всю ее жизнь божественной, святой и спасительной.

Многогранны значение и смысл церковных праздников. В течение каждого церковного года Церковь снова и снова проходит таинственный путь воспоминания земной жизни Спасителя, Его вочеловечения, проповеди, чудес, Его спасительной смерти, Воскресения и прославления. Но не только воспоминания. Подобно тому как в Таинстве Таинств — Евхаристии — мы не только вспоминаем Тайную Вечерю («Сие творите в Мое воспоминание»), но и действительно приобщаемся Телу и Крови Иисуса Христа, так и в церковных праздниках, в этом вечно повторяющемся цикле церковных времен и сроков нам дано снова переживать, каждый раз как бы заново, духовную мистическую реальность воспоминаемого, и это переживание, это участие и есть богочеловеческая жизнь Церкви и в Церкви, та радость церковная, которая дает смысл и радость нашему земному существованию.

В пасхальную заутреню, наступившую после великой и страшной ночи Страстной седмицы, когда мы спогребались Христу, чтобы совосстать с Ним, мы, «отвалив камень от гроба», вступили в лучезарное, светоносное, ни с чем не сравнимое ликование праздника праздников и торжество всех торжеств. В эту единственную во всем году ночь дается нам реально пережить радость «иного жития вечного начало», радость победы Христа над миром, славу Царствия, пришедшего в силе. Не закрываются Царские врата, не преклоняются колена, отменены все чтения, не служатся панихиды — ибо «мертвый не един во гробе», на минуту забыта вся скорбь и боль мира, не ощущается власть греха над нами, как будто завершилась земная история и наше в ней странствование и «отверзлись уже нам райские двери». И сорок дней хотя уже и менее напряженно, менее реально, но все же живем мы этой радостью и во все это время не воспевает Церковь молитву о пришествии Святого Духа «Царю Небесный», указывая этим на особенное присутствие Воскресшего и Прославленного Господа, на радость не только чаемую, но и осуществившуюся в этом прославлении. Но вечная Пасха наступит только в не-

* Церковный вестник Западно-Европейской Епархии. Париж, 1947. № 7.

вечернем дне Царства Христова. В земной жизни Церкви нам дано только предвкушать, в настоящем чувствовать и переживать радость будущего и вечного. Спаситель победил мир, но нам еще нужно победить с Ним и в Нем. И «Цветная Триодь» — пасхальный период церковного года — завершается праздниками Вознесения и Пятидесятницы, переводящими нас в иной план церковной жизни, от небесной радости Пасхи к нашему земному подвигу, к земному следованию за Христом.

Но на этом земном пути мы не остались одни и одиноки. С Вознесением Спасителя на Небо радость не оставила нас. Апостолы возвратились в Иерусалим с горы Елеонской «с радостию великою». И это была радость об обещанном Духе Святом — «Духе истины, Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет. Не оставлю вас сиротами; приду к вам. Еще немного, и мир уже не увидит Меня; а вы увидите Меня, ибо Я живу, и вы будете жить» (Ин. 14:17–19). Это обещание, эта новая встреча и жизнь со Христом исполняются в Пятидесятнице. Дух Святой сходит на апостолов, и рождается новозаветная Церковь, которая есть Тело Христово, в которой Он незримо живет, питая нас «бессмертной трапезой», связывая нас «союзом любви», пребывая с нами до скончания века.

И потому и есть этот праздник Церкви — праздник Троицы, что в нем явлена полнота откровения Троицы в мире и это откровение явлено Церкви и Церковью. Только в Церкви вечно являет нам Христос Отца, и только Церковь «неосужденно и с дерзновением» может именовать Творца и Вседержителя «Отцом нашим». Только Церковь есть живое Тело Христа Сына Божия, и, наконец, вся эта полнота боговедения и богообщения осуществляется Духом Святым, живущим в Церкви. И потому вся жизнь Церкви есть непрестанное прославление «святой, единосущной и нераздельной Троицы», а Дух Святой открывает нам, что жизнь вечная и есть «да знают Единого Истинного Бога и посланного Им Иисуса Христа».

2

Все эти мысли, или, вернее, весь этот *реализм*, эта вечная действительность Пятидесятницы, раскрываются в богослужениях этого дня, одних из самых насыщенных, самых «духоносных» из всех богослужений Православной Церкви. Мы не можем здесь сколько-нибудь пространно привести все песнопения и молитвы или пересказать все богатство и глубину их содержания. Проследим только кратко их общую структуру и попытаемся выявить их самые характерные особенности.

Две главные темы, два «лейтмотива» проходят через все богослужения этих дней: с одной стороны — радость о пришествии Духа, утверждение Его пребывания в Церкви, раскрытие Его действий, как и всего откровения Святой Троицы, с другой же — мольба о том, чтобы Дух Святой пришел и вселился в каждого из нас, очистил бы нас и ввел в эту радость и полноту.

Всенощное бдение начинается с торжественного приглашения нас к празднованию: «Пятидесятницу празднуем, и Духа пришествие, и предложение обещания, и надежды исполнение, и таинство елико, яко велико же и честно». Ибо в

пришествии Духа является вся полнота Церкви — «вся подает Дух Святый, точит (то есть источает) пророчествия, священники совершает, некнижныя мудрости научи, рыбари богословцы показа (то есть превращает рыбаков-апостолов в богословов), весь собирает собор церковный». С пришествием Его увидели мы «свет истинный, прияхом Духа Небеснаго», обрели «веру истинную» в Троичного Бога. И стихиры на «Господи воззвах» завершаются стихирой византийского императора Льва Мудрого (X в.): «Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся», в которой раскрывается церковное учение о Святой Троице.

В трех паремиях (Числ. 11:16–17, 24–29; Иоиль 2:23–32; Иез. 36:24–28) слышим мы ветхозаветные пророчества о Духе Святом, узнаем, что уже ветхозаветная Церковь жила жаждой Его и ожиданием того дня, когда даст Бог «всем людям Господним быть пророками» и «излиет от Духа Своего на всяку плоть», ибо для этого создан был мир и на это ожидание отвечает полнота Нового Завета.

Стихиры на стиховне особенно подчеркивают, что внешний мир не понял тайны Пятидесятницы и слава ее «неверным убо пиянство мняшеся». Церковь не от мира сего, и она всегда будет для внешних — иудеев соблазн, а для эллинов безумие. И здесь же в первый раз с Великой Субботы раздается та молитва-призыв, который бесчисленное число раз повторяется Церковью, которым она как будто дышит, с которого начинается всякая ее служба: «Царю Небесный, Утешителю, Душе Истины... прииди и вселися в ны...», ибо вся жизнь Церкви есть как бы одна непрестанная «эпиклеза», призывание Святого Духа, жажда и «стяжание» Его (преп. Серафим Саровский).

Радость и торжество праздника нарастают в утрени; в седальнах на кафизмах многократно и торжественно повторяется радостное утверждение: «Свет прииде Утешителя и мир просвети!» Полиелей, каждение блистающего множеством светильников храма, прокимен и Евангелие всегда знаменуют высшую точку службы, ее самый торжественный и мажорный аккорд, разрешающийся затем в каноне. И в Евангелии этого дня (Ин. 20:19–23) раскрывается главный смысл этого праздника как праздника Церкви, ее Божественной природы, власти и силы в мире. Спаситель после двукратного преподания мира апостолам посылает их, как и Сам Он был послан Отцом: «И сия рек, дуну и глагола им: примите Дух Свят, Имже отпустите грехи, отпустятся им, и Имже держите, держатся». И снова — «Царю Небесный», наш ответ на дар Божественный. И поются два канона, в которых снова и снова возвращается и раскрывается вся радость и весь смысл этого дня, и Церковь еще и еще, с разных сторон, со все новой любовью, новой благодарностью, новым вдохновением погружается в глубину и богатство изливавшейся в Духе Святом благодати, озаряется ее сиянием, «запечатлевается ее теплотою». Нужно особенно пожалеть, что славянский перевод этих канонов (из которых первый написан Косьмою Маюмским, а второй, в ямбических стихах, — Иоанном Арклийским) часто неудобовразумителен и не передает их подлинной красоты.

И бдение завершается изумительными по своей силе и выразительности «хвалитными» стихирами — как будто снова вызывающими ту бурю, то «дыхание бурно», в котором сошел Дух Святой «во граде Давидове», всю «странность», парадоксальность, страшную тайну этого явления, этой бури, обновившей мир.

В антифонах литургии особенно возвещаются вселенскость проповеди апостолов, просвещенных Духом, космичность этого праздника, освящение Духом всего мира, всего космоса и пришедшего в нем утешения: «Дасть ти Господь по сердцу твоему...».

Особенностью литургии этого праздника является то, что непосредственно после нее служится вечерня с коленопреклоненными молитвами. Эта вечерня и знаменует собой переход от указанной нами выше первой «темы» — радости о пришествии Духа — ко второй: к молению о вселении Духа в нас, о помощи Его в нашей земной жизни, в нашем трудном земном странствии. Уже на великой ектении прибавляются прошения о «предстоящих людях, ожидающих благодати Пресвятого Духа», «о еже укрепитися нам к совершению богоугодного... о требующих от Него помощи...». В стихирах на «Господи воззвах» (повторение хвалитных стихир утрени) и в великом прокимне («Кто Бог велий...») еще раз возвращается вся полнота торжества и радости, но сразу же после прокимна призываются все преклонить колена. Это первое после Пасхи коленопреклонение, и оно означает завершение «Цветной Триоди», вступление Церкви на «узкий путь» подвига, борьбы и трудного каждодневного стяжания Духа Святого. И вот в первой молитве приносится Богу покаяние и сугубое моление о прощении грехов, первое условие для вхождения в Царствие, в радость совершенную. Затем во второй молитве молим мы Духа Святого о помощи, о том, чтобы Сам Он научил нас молиться и идти по истинному пути, просветил нас в темной и трудной ночи нашей жизни. И, наконец, в третьей поминаем мы всех усопших отцов и братьев наших, окончивших свое земное странствие, но соединенных с нами неотпадающей любовью Церкви. И к каждой из этих молитв прибавляются и обычные вечерние молитвы. Наступает снова ночь мировой истории, в которой странствует Церковь. В этой ночи ожидают нас «козни вражии», соблазны, падения, вся тяжесть греха и немощи. Завершена радость Пасхи, и нам снова предстоит ожидать зари невечернего дня Царствия Христова. И вот на коленах молим мы помощи и заступления, чтобы суметь пройти сквозь эту ночь и достичь утра. Но если знаем мы свою слабость, то знаем уже и радость пришедшего Духа и не остались сиротами. Об этом снова свидетельствует отпуст этой вечерни, торжественно провозглашающий совершившееся спасение во Христе, Который «истощил Себя, с неба на землю сошел, все наше естество восприял, обожил его и... Своего Духа ниспослал на святыя свои ученики и апостолы» и им просветил их, а ими всю вселенную.

В этот же день на повечерии поется особый канон Святому Духу, в котором еще раз переживаем мы праздник Его пришествия и пребывания в Церкви. И полно глубокого смысла то, что все ирмосы этого канона (кроме первого) взяты из рождественского канона «Христос раждается». Пришествие Духа завершает то, что началось, когда «Слово плоть бысть». Тогда рождается Христос, ныне снисходит Дух, как бы возвращая нам Христа, Который вечно в Церкви с нами «и есть и будет».

Невозможно, конечно, перечислить все подробности, все отдельные особенности этих богослужений Пятидесятницы, сливающихся в одну общую божественную гармонию и дающих нам в эти дни подлинно чувствовать веяние Духа и Его

небесную красоту. Да и открываются они, и звучит эта гармония по-настоящему только в «литургии» — в «общем деле» нашего общего служения Богу. Пятидесятницей, сказали мы, завершается «Цветная Триодь», и вступаем мы в «обычное время года». Но Церковь не знает будней. И каждая седмица знает свой цикл, завершающийся своей малой Пасхой — воскресеньем. Церковь всегда живет богочеловеческой жизнью, и в ней таинственно соединены Небо и земля, радость и подвиг, свершение и обещание. И недаром в праздник Церкви — в Пятидесятницу — убираем мы наши храмы цветами и зелеными ветками. Церковь есть вечно зеленеющее древо, она «николиже стареет, но вечно юнеет». Недаром также в первое же воскресенье после Пятидесятницы празднуем мы память всех святых. Их святость и есть слава Церкви и свидетельство о пребывающем в ней вечно Духе. Ибо жизнь Церкви есть вечная Пятидесятница, вечное пришествие Духа Святого и — «аще кто жаждет, да придет и пиет».

СИЯ ЕСТЬ БЛАГОСЛОВЕННАЯ СУББОТА*

(Об утрене Великой Субботы)

...чтобы смертное поглощено было жизнью
2 Кор. 5:4

Утреня Великой Субботы — одна из вершин литургического творчества православного Востока. В малой статье невозможно ни описать, ни объяснить всей беспредельной глубины и красоты этой службы, в которой Церковь подводит нас вплотную к уразумению самой радостной тайны нашей веры, той радости, без которой вера эта теряет свой смысл, ибо «если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна» (1 Кор. 15:17). Ограничимся поэтому немногим. Попытаемся хотя бы намеками указать, *что* совершает Церковь этой службой, в чем зовет нас участвовать, что возвещает нам как непреложную истину.

Великая Суббота — это день, *соединяющий* Великую Пятницу, то есть тайну Креста, страданий и смерти Спасителя, со Светлым Воскресением — днем Его восстания из гроба, победы жизни над смертью. Многим непонятен смысл этого соединения, вся необходимость и духовное значение этого *среднего* дня. В сознании большинства верующих «важны» Пятница и Воскресенье, Крест и Пасха. Но эти два дня остаются как бы разобщенными. Есть день печали и есть день радости, они полагаются рядом, и радость сменяет печаль. Но, по учению Церкви, выраженном в ее литургическом Предании, это не так. Церковь учит нас, что Христос «смертью смерть попрал», и это значит, что сама Его смерть была спасительной, что в ней и через нее совершилось торжество победы над смертью, иными словами — что еще *до* Воскресения совершилось нечто, благодаря чему печаль смерти не просто заменяется радостью Воскресения, но сама печаль *претворяется* в радость. И вот Великая Суббота и есть день этого претворения, день, в который совершается это прорастание победы, день, когда — до Воскресения — мы созерцаем смерть самой смерти. И все это выражено, больше того — все это действенно совершается каждый год в этой удивительной утрене, в которой вспоминаемое *дается* нам, *действует* в нас, становится для нас спасающим и преображающим настоящим.

Когда мы собираемся в храме[1], только что завершилась Великая Пятница. Это был день, когда мы вспоминали крестные страдания, смерть и погребение Спасителя, а также восстание на Него всей злобы мира, поругание его людьми, хуление, глумление, предательство — все торжество зла над добром... Всеми службами Цер-

---

* Вестник РСХД, № 52. Париж, 1959.

[1] Теперь эта утреня совершается обычно с вечера, то есть еще в Великую Пятницу. Устав предписывает совершение ее в «седьмой час нощи», то есть в час пополуночи.

ковь подчеркивала нам не только действительность этих страданий, но и весь ужас этого отвержения миром своего Господа, ничем не смываемый ужас распятия людьми Бога. «К своим пришел, и свои Его не приняли...». И вот посередине храма возвышается Плащаница — образ всего этого: и страданий, и одиночества, и отвержения, и, наконец, смерти как последней победы зла. «Положиша мя в рове преисподнем, в тени и сени смертной...».

Этот гроб, эта печаль Великой Пятницы — исходная тема утрени Великой Субботы. Она начинается как надгробная служба, как плач над мертвецом. После пения погребальных тропарей и медленного каждения духовенство выходит к Плащанице. Мы предстоим гробу Господню, и мы созерцаем Его смерть. Поется 118-й псалом, и к каждому стиху его припеваются особые «похвалы», в которых выражается ужас всей твари перед смертью Господа, сострадание, жалость, печаль. «О горы и холмы и человеков множества! Восплачитеся, и вся рыдайте со мною, Бога вашего Матерью...». Но с самого же начала к этой первой теме — печали, ужаса и недоумения — прибавляется другая, которая звучит все сильнее и сильнее. Она выражена, прежде всего, в самом 118-м псалме: «Блажени непорочнии в путь, ходящии в законе Господни...». Этот псалом поется у нас теперь только при погребении умерших и звучит поэтому как погребальный. Но в древности его пение составляло центральную часть воскресного бдения[2], и смысл его не печальный, а радостный. Это — один сплошной порыв любви к *закону Божьему*, что значит — к замыслу Божьему о человеке и его жизни. В соблюдении этого закона, в знании его, в вечном углублении в него — подлинная жизнь человека. «На пути свидений [установлений] Твоих насладихся, яко о всяком богатстве...». Христос есть образ совершенного соблюдения этого закона, ибо вся жизнь Его в одном исполнении воли Отца. Поэтому Церковь издревле разумела этот псалом как слова Христа о Самом Себе, особенно же как обращение Его к Отцу из сени смертной: «Виждь, яко заповеди Твоя возлюбих, Господи, по милости Твоей живи Мя». Христос смерть принимает вольно, из послушания — как чашу, данную Ему Отцом. И начало Его торжества, Его победы именно в этом послушании и смирении *до конца*. Отец хочет этой смерти, Сын принимает ее, и это принятие есть вера в совершенство воли Отчей, в то, что и в отдаче Сына Единородного на смерть исполняется благой замысел Отца[3].

В чем же этот замысел? На этот вопрос отвечают «похвалы», вставленные между стихами псалма. Все явственнее, все сильнее в тему плача вступает и все громче звучит другая тема — о смерти Спасителя как *сошествии во ад* и разрушении его. Адом («шеолом») называется в Библии место, где пребывают мертвые, это царство безнадежности и мрака, и это также твердыня диавола, ибо торжество в мире смерти, которой Бог не сотворил, есть торжество греха и диавола («...грех

---

[2] Теперь от него сохранились в нашей воскресной всенощной так называемые тропари на «непорочны» — «Ангельский собор удивися» и т. д.

[3] Потому-то 118-й псалом с древности и был *воскресным* псалмом, и именно в качестве такового он читается на погребении верующих, то есть «о Христе умирающих». Это есть вечное утверждение того, что во Христе смерть перестала быть бессмыслицей, а *осмыслена* и есть путь к победе над смертью.

вошел в мир, и грехом смерть...» — Рим. 5:12). «Смерть царствовала от Адама» (Рим. 5:14), и весь мир стал ее царством, обрекся на тление, распад и увядание. Поэтому смерть есть *последний враг* (1 Кор. 15:26), и разрушить его державу и пришел Сын Божий. В этой встрече со смертью лицом к лицу был смысл того *часа*, про который Христос говорил, что «на сей час Я и пришел» (Ин. 12:27).

И вот Сын Божий Сам спускается в смерть, вкушает смерть. В Предании, у Отцов Церкви, этом момент всегда описывается как некий поединок. Эта смерть должна была быть или последним и самым страшным торжеством диавола, или же его столь же решительным поражением. Внешне торжествуют смерть и зло: Праведника предают на Крест, Он умирает, оставленный всеми, позорной смертью, Он вкушает «ада». Но — и в этом весь смысл смерти Христовой — Тот, Кто умирает на Кресте, имеет *жизнь в Себе*, то есть имеет жизнь не как дар извне, а как Свою сущность, ибо Он Сам есть Жизнь и источник всей жизни: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков» (Ин. 1:4). Умирает человек Иисус, но этот человек — Сын Божий. Как человек Он может *реально* вкусить смерти, но в Нем смерти прикасается, в царство смерти вступает Сам Бог, Жизнь и источник жизни. В этом единственность, ни с чем не соизмеримое значение смерти Христовой: в ней — умирающий человек есть Бог, или, еще точнее, Богочеловек. Бог есть Святой Бессмертный, и только в «неизменном, неслиянном, неразлучном и нераздельном» соединении Бога и человека во Христе может вкусить Бог человеческой смерти и ее изнутри разрушить и преодолеть. «Смертию смерть поправ...». Бог восхотел спасения человека не актом Своего всемогущества, не извне («Или думаешь, что Я не могу теперь умолить Отца Моего, и Он представит Мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов?» — Мф. 26:53), не как насилие, хотя бы и спасительное, а в той любви, свободе и вольном отдании Себя Богу, для которых Он сотворил человека. Поэтому спасение совершается Богом в соединении с человеком — в Богочеловеке Иисусе. В Нем человек восстанавливает то послушание, ту любовь, ту полную самоотдачу Богу, которые были попраны в грехе. В Нем *изживаются* все зло, все грехи, все измены человека: «Он мучим был за грехи наши»; «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни...». И чтобы это спасение, это восстановление «образа неизреченныя Славы», каким создан был человек, было полным, нужно было, чтобы и смерть была не просто уничтожена Богом, но *изжита* и разрушена, преодолена изнутри, чтобы было воочию явлено, что она есть «жало греха, и чтобы это жало было разрушено и уничтожено человеком же. «Ибо, как смерть через человека, так через человека и воскресение мертвых» (1 Кор. 15:21). Христос принимает смерть, отдается смерти *вольно*; про жизнь Свою Он говорит: «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее» (Ин. 10:18). И отдает ее не без борения: «...и начал ужасаться и тосковать...» (Мк. 14:33). Здесь исполняется совершенная мера Его послушания, Его самоотдачи, здесь разрушается, прежде всего, нравственная основа смерти как «жала греха». Христос действительно, до конца живет Божественной жизнью, Богом как Жизнью, и вот эта Жизнь преодолевает смерть, разрушает ее, ибо смерть и есть отказ от Жизни, недостаток Жизни, распад существования, оторвавшегося от единственного источника Жизни. В смерти Христовой, потому что она сама есть не что иное, как

совершенное послушание, совершенная любовь, совершенная отдача себя Богу («Отче! в руки Твои предаю дух Мой!» — Лк. 23:46), совершается смерть самой смерти: «Смертию смерть поправ...».

Вот что означает сошествие Христа во ад, вот почему сама смерть Христова становится Его торжеством и вот почему это торжество начинает отныне все явственнее звучать, все светлее сиять в нашем предстоянии Христову гробу. «Животе, како умираеши? Како во гробе обитаеши? *Смерти же царство рашрушаеши...*»; «Животе, во гробе положился еси, Христе, и смертию Твоею смерть погубил еси...»; «О радости оныя! О многия сладости! Ихже во аде наполнил еси, во днах мрачных свет воссияв». Жизнь входит в царство смерти. Божественный свет сияет в страшном мраке. Но это значит также, что он сияет *всем*, находящимся там. Христос умирает за *всех*, как грехи и немощи *всех* Он взял на Себя. Сошествие во ад есть встреча со смертью всех. «На землю сшел еси, да спасеши Адама, и на земли не обретя сего, Владыка, даже до ада снизшел еси ищай».

Печаль и радость как бы борются друг с другом, и вот радость начинает одолевать. Кончены статии. И в первый раз торжественно и победно раздается воскресная песнь. Это тропари на «непорочны» — первый луч грядущего Воскресения: «Ангельский собор удивися, зря Тебе в мертвых вменившася, смертную же, Спасе, крепость разоривша, и с Собою Адама воздвигша, и от ада вся свобождша». И через мироносиц все тот же Ангел вещает нам в этом пении: «Рыдания время преста! Не плачите!..»

Этот луч света теперь разгорается все сильнее и сильнее. Он звучит в каноне «Волною морскою» — одном из прекраснейших произведений православной гимнографии — и в последней, девятой песне его разрешается торжествующим призывом: «Не рыдай Мене, Мати, зрящи во гробе... востану бо и прославлюся...»; «Да радуется тварь, да веселятся вси земнороднии, враг бо пленися ад, с миры жены да сретают, Адама с Евою избавляю всеродна и *в третий день воскресну*...».

«И в третий день воскресну...». Отныне уже пасхальная радость начинает наполнять собою службу. Мы стоим у гроба, но это *живоносный гроб*, в нем упокоилась Жизнь, в нем завершается новое творение, в нем снова — в седьмой день, в день упокоения — отдыхает Творец. «Спит Живот, и ад трепещет», — поем мы в стихирах на «хвалитех» и созерцаем эту благословенную субботу, этот радостный победный покой Того, Кто нам возвращает жизнь. «Приидите видим Живот наш во гробе лежащ...». И наконец эти удивительные слова: «Днешний день тайно великий Моисей прообразоваше, глаголя: и благослови Бог день седмый, сия бо есть благословенная суббота. Сей есть упокоения день, в оньже почи от всех дел Своих Единородный Сын Божий...».

Теперь мы идем крестным ходом, неся Плащаницу. Этот крестный ход уже не погребальный[4]. Это Сын Божий — «Святый Крепкий, Святый Бессмертный» — совершает Свое победное шествие в царстве смерти, возвещая «Адаму всеродному», то есть всем умершим, радость грядущего воскресения. «Из нощи утреняя»

---

[4] Как неправильно думают многие, называя эту службу *погребением*. Литургическим образом погребения является вечерня Великой Пятницы и вынос Плащаницы.

Он возвещает всем, что «воскреснут мертви и восстанут сущии во гробех и вси земнороднии возрадуются...».

Мы входим снова в храм. Мы уже знаем теперь тайну смерти Христовой как умерщвления смерти. Ад разрушается. Ад трепещет. Но теперь в службу вступает новая, последняя тема — тема *воскресения*. Разрушена смерть, и раздается пророчество о *новой жизни*, о восстановлении, о воскресении, о возвращении жизни. Суббота — день седьмой — завершает собой всю историю спасения как разрушения силы зла. Но за субботой наступит новый день нового творения — *день первый*.

Тема воскресения начинается с прокимна: «Воскресни, Господи, помози нам и избави нас...». И читается 37-я глава Книги пророка Иезекииля, это удивительное пророчество о костях. Их было бесконечно много, и были они «сухи зело». Это смерть, торжествующая в мире, в котором все приговорено к смерти, это человечество, обреченное на смерть. Но Бог говорит пророку, что эта обреченность не есть последняя судьба человечества. Сухие кости услышат слово Господне. Мертвые оживут. «Так говорит Господь Бог: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут...»; «Вот, Я открою гробы ваши и выведу вас, народ Мой, из гробов ваших... и вложу в вас дух Мой, и оживете...».

И снова, во втором прокимне, тот же призыв, та же мольба: «Воскресни, Господи, Боже Мой, да вознесется рука Твоя, не забуди убогих Твоих до конца». Но как же это случится? На этот вопрос отвечает второе чтение — из посланий к коринфянам и к галатам апостола Павла (1 Кор. 5:6–8; Гал. 3:13–14). Малая закваска квасит все тесто. Христос — наша Пасха — есть закваска воскресения всех. Как Его смерть разрушает силу смерти всех, так и Его Воскресение — залог воскресения всех. Крещенные в Его смерть, мы соединяемся с Его жизнью, мы получаем Его Духа, мы — тело Его — имеем пищу бессмертия. Его Воскресение воскресит нас.

И уже совсем по-пасхальному звучат стихи аллилуария: «Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его... Яко исчезает дым, да исчезнут...».

Пророчества закончены. Но это еще только пророчества. Мы еще в Великой Субботе, у живоносного гроба, и нам нужно прожить весь этот день, прежде чем в пасхальной ночи мы услышим: «Христос воскресе!» И утреня заканчивается не воскресным Евангелием, а снова рассказом о запечатанном гробе. Но здесь раскрывается последний смысл, дается последнее откровение об этом «среднем дне» — дне между Крестом и Пасхой. Христос воскрес, и Его Воскресение мы будем праздновать в пасхальную ночь. Но для нас, в этом мире живущих, наступила с Христом и как бы сквозь всю нашу жизнь продолжается Великая Суббота. Она продолжается и для усопших. Мы ждем воскресения мертвых и жизни будущего века. Мы знаем и верим, что смертью Христовой «жало смерти» разрушено и смерть перестала быть безнадежным концом, распадом и разлукой *навсегда*. От Воскресшего Христа, от Его жизни, воссиявшей из гроба, мы все время «наполняемся бесконечной Его жизнью, наслаждаемся неистощимой Его пищию». В жизни Церкви, в Таинствах, в общении любви, в причастии Духу Святому мы уже причастны жизни вечной и созерцаем радость Царства Божьего. Мы живем этими

прорывами в Царство воскресения... И все-таки мы еще *здесь*, и нам предстоит это умирание и принятие смерти, это рождение — через смерть — в Царство будущего века. *Мы ждем* — с верой, надеждой и любовью. И это *ожидание*, эта направленность к грядущему воскресению, к жизни будущего века, эта радостная уверенность, что наша подлинная жизнь «сокрыта со Христом в Боге», — все это и есть наше состояние в мире сем, и в этом смысле наша жизнь сейчас есть жизнь в Великой Субботе. «Спит Живот» — но вот и мы, говорит апостол Павел, «умерли, и жизнь наша сокрыта со Христом в Боге» (Кол. 3:3). Все в этом мире становится постепенно прозрачным для света, сияющего *оттуда*, все яснее, что «проходит образ мира сего», что «единое на потребу» — там, в нетленной жизни со Христом.

Каждый год в Великую Субботу после описанной утрени, после этого радостного узнавания в смерти Христовой победы над смертью, после откровения о живоносном гробе — *мы ждем* пасхальной ночи и полноты пасхальной радости. Мы знаем, что она наступит, но как медленно идут часы, как нарастают в них волнение и ожидание! И так должно было бы быть всегда в жизни верующего, ибо вся наша жизнь, в последнем счете, осмыслена этой радостной, этой белой тишиной Великой Субботы, этим нарастанием в ней Пасхи Христовой и невечернего дня Царствия Его.

ПЕРЕД РОЖДЕСТВОМ*

В Евангелии не указана точная дата рождения Иисуса Христа. Не указано даже время года, и, судя по тому, что в евангельском повествовании говорится о пастухах, пасущих ночное стадо, можно подумать, что событие это произошло летом. Отсюда вопрос: откуда и как возникла христианская дата Рождества — 25 декабря? Вопрос этот следует задать не из какого-то праздного любопытства. Отвечая на него, мы узнаем нечто и о сущности самой христианской веры, точнее — о понимании христианами своего отношения к внешнему, то есть Христа еще не знающему, в Него еще не верящему, миру.

РОЖДЕНИЕ ПРАЗДНИКА

Дело в том, что одновременно с распространением в начале нашей эры христианства происходило в греко-римском мире и столь же быстрое распространение последней большой языческой религии — культа солнца. В 70-х годах III века римский император Аврелиан сделал эту религию солнца официальной религией всей Римской империи. Эта религия прославляла солнце как источник жизни и потому как высшую Божественную силу. Как и все язычество, это было обожествлением природы, природных живоносных сил. Главным же праздником этой религии были дни зимнего солнцестояния, то есть последние дни декабря, когда после наибольшего отдаления Земли от Солнца начинается снова наше приближение к нему и — соответственно — возрастание тепла и света, приближение к весеннему воскресению природы и торжеству жизни над зимним умиранием. Астрономических законов вращения Земли вокруг Солнца люди той эпохи, конечно, еще не знали. Для них эта победа света над тьмой, это воскресение природы было Божественным чудом, а в центре этого чуда — солнце, источник света, источник жизни. И вот этот культ солнца и стал последней великой религией приговоренного уже к смерти язычества, а праздник зимнего солнцестояния в декабре — последним большим языческим праздником. Поэтому именно этот культ солнца был для христиан главным противником и соперником, именно он дал христианству последний бой. В начале IV века римский император Константин, сам бывший вначале солнцепоклонником, обратился в христианство. Кончилась

* Русская мысль №3289. Париж, 3 января 1980 г.

эпоха гонений, христианская Церковь получила возможность открыто и беспрепятственно устраивать свою жизнь, строить храмы, а главное — свободно проповедовать свою веру. По вычислениям историков, в момент обращения Константина христиане составляли не больше десяти процентов всего населения Империи, причем принадлежали они почти целиком к городскому населению. Слой земледельческий был почти не затронут христианством. И вот оказалось необходимым проповедь о Христе как о Спасителе донести до этих девяноста процентов, обратить их к новой вере. А для этого нужно было победить язычество, и не внешними, принудительными мерами, а изнутри, то есть явив человеку не только превосходство христианства над язычеством, но и заключенную в нем универсальную и спасительную истину.

ТЕМА СОЛНЦА

Главным методом этого обращения и стало использование христианами языческих верований, их как бы «сублимация»: их очищение и наполнение христианским смыслом. В декабре, как я только что сказал, язычники праздновали рождение, рождество солнца. И вот в этот день стали христиане праздновать Рождество Иисуса Христа, праздновать его как рождение подлинного — так как духовного — солнца, как вхождение в мир подлинного — так как духовного — света. Ведь даже и сейчас в день Рождества Христова в главном песнопении этого праздника мы слышим: «Рождество Твое, Христе, Боже наш, воссияло миру свет разума... научило нас кланяться Тебе, Солнцу правды...». Как видим, христианство приняло привычную для язычников, для всей дохристианской культуры тему солнца как света и жизни и ее сделало раскрытием веры своей во Христа. «Вы верите в солнце, — как бы сказала Церковь миру, — но ведь само это природное, физическое солнце — символ, отблеск, орудие другого, высшего, духовного, Божественного Солнца, в Котором — жизнь, свет, победа... Вы прославляете рождение солнца физического, мы зовем вас прославлять пришествие в мир Божественного Солнца, зовем вас от физического, видимого возвести ум к духовному, невидимому». Так праздник Рождества Христова стал как бы исполнением того, что праздновало язычество: праздником события, завершающего, исполняющего чаяния, ожидания, верования всех людей. Всему тому, что вкладывал человек в свое поклонение солнцу, — вере человека в смысл мира, в его светоносность, в его разумность и Божественность — христианство как бы дало имя — Христос. Так возник праздник Рождества Христова — как увенчание всех человеческих предчувствий и чаяний, всей неистребимой в человеке жажды смысла и добра и в то же время как начало новой религиозной эпохи, эпохи уже не обожествления природы и ее слепых сил, а поклонения Тому, Кто над природой, хотя и отражен в ней, Кто сам источник всей жизни и содержание ее и цель. Так изнутри было преодолено язычество, то есть поклонение твари, а не Творцу, так освобожден был человек от порабощения миру и природе приятием от Христа «света разума».

СМЫСЛ РОДОСЛОВНОЙ ИИСУСА ХРИСТА

В евангельском рассказе о Рождестве Христовом, таком как будто кратком, заключено на деле христианское учение о Боге, о мире, о человеке и его жизни и спасении. Прежде всего обратим внимание на ту родословную Иисуса Христа, с которой начинается Евангелие от Матфея и которая читается в церкви перед Рождеством. Многим, даже и церковным и верующим людям, непонятно это длинное перечисление имен людей, о многих из которых нам не сказано почти ничего даже в самой Библии. «Зачем это нужно, — спрашивают такие люди, — и что родословная эта значит?» Тем более что упирается она в Иосифа, обрученного мужа Марии, Матери Иисуса, а между тем несколькими строками ниже в том же Евангелии сказано, что Мария стала ожидать Ребенка прежде, нежели сочеталась с Иосифом, и сквозь все века Церковь пронесла веру в приснодевство Марии, а это значит — в чудесное, безмужнее Рождение Иисуса Христа «от Духа Свята и Марии Девы». А на веру эту — нужно ли это доказывать? — направлены нападки воинствующего безбожия, вечно старающегося доказать, что христианство абсурдно и противоречиво. Итак, что же значит эта длинная родословная, это перечисление, в чем их смысл?

Первый и главный смысл их таков: Рождество Иисуса Христа завершает собой длинное приготовление, всю, как говорит христианское учение, историю спасения. Рождество Христово — не какое-то внезапное чудесное вмешательство Бога в человеческую историю, оно — настолько же плод Божественной любви, сколько плод и человеческого ожидания, усилия, приготовления. Бог не насилует человека. Бог не может ничего сделать против воли человеческой, ибо Бог создал человека свободным и хочет от него свободной любви, свободной встречи, свободного единства. Поэтому для христианства первая часть Библии, так называемый *Ветхий Завет*, то есть книга, или, скорее, собрание многих книг, в котором на религиозном языке рассказывается история мира — от сотворения его Богом и до пришествия в него Христа, есть прежде всего рассказ об этой постоянной встрече Божественной любви с человеческой свободой. Конечно, это не история в нашем «научном» понимании этого слова. Это рассказ символический, в котором упоминается только то, что понемногу раскрывает глубокий, скрытый *смысл истории* как истории сотворения мира, истории падения его в грех и зло и, наконец, истории его спасения. Смысл же этот раскрывается постепенно, веками и состоит в утверждении человеческой свободы, свободного принятия человеком благой воли Божией и ответной — на любовь Божию — любви человеческой. В каждом поколении история эта называет людей, живших не только верой в Бога и любовью к Нему, но и обращенных этой верой, этой любовью к грядущей встрече с Ним человечества, к полному и радостному единству с Ним. Повторяю: весь упор христианства именно тут, на том, что не насилует Бог человека и не хочет от него слепого подчинения, не хочет человека-раба, а хочет, чтобы человек свободно узнал Бога, узнал Его в человеческой истории, понял бы ее скрытый Божественный смысл, возлюбил Бога и стал бы Его свободным другом и сотрудником. Чтобы в Ребенке, родившемся где-то в захолустье, у никому не известной молодой жен-

щины, мир и человек могли узнать, встретить, полюбить Бога, нужно было это многовековое приготовление, это — из поколения в поколение — углубление внутреннего взора, готовности, способности воспринять дыхание Духа, открыть душу Божественному содержанию и смыслу этих событий.

ДУХОВНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ. ДУХОВНАЯ СЕМЬЯ

Сколько верности, любви, праведности, послушания потребовалось, чтобы стало возможным появление на земле Девы Марии, образ которой навеки, неистребимо запечатлен в памяти и любви человечества! Так вот, родословная Христа, записанная в Евангелии и читаемая в церкви перед Рождеством, это — каждый год — утверждение того, что если хотел Бог встречи с человеком, соединения с Ним, то и в самом человеке нарастала тоска об этом воссоединении с Богом, о спасении, о возврате к Божественному источнику жизни. И потому что речь в этой родословной идет не о простой биологической, или, как сказали бы теперь, *генетической,* наследственности, а о духовной преемственности веры, любви, послушания, праведности, то и не о физическом отцовстве идет речь, а о той *семье Божией*, в Боге и Богом живущей, к которой принадлежат, плодами которой являются и Иосиф и Мария. Именно в этой *духовной семье*, через это духовное преемство становится возможным пришествие Христа, эта единственная, решающая и спасающая встреча человека с Богом. Ничего не знаем мы об Иосифе, кроме того что он был *праведен*, и вот этой праведностью, следовательно, пронизано было и обручение его с Марией, и восприятие им таинственного, всякий разум, всякое разумение превосходящего события, свидетелем и, так сказать, «хранителем» которого ему суждено было стать. Смысл этой родословной, с которой начинается Евангелие, в том, что ею Рождество Христово связывается со всей историей человеческой. Ибо все в жизни связано некоей круговой порукой, как зло, так и добро. Как зло грязнит и отравляет духовный «воздух» и потому отражается на всех нас, так и всякое добро, даже неведомое миру, создает атмосферу добра, в которой возможным становится наше духовное возрождение, наше спасение, наше возвращение к Богу.

СОБИРАНИЕ ДУШИ

Чем больше праздник, тем раньше Церковь начинает нас к нему готовить, раскрывать смысл и значение его в жизни каждого из нас. Так, за сорок дней до Рождества начинается рождественский пост, и это значит — время «собирания души», время проверки каждым из нас своей внутренней «иерархии ценностей», время, когда каждый из нас как бы призывается задать самому себе вопрос: «Что главное для тебя, чем живешь ты на последней глубине своего существа?»

В канун праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы поется за богослужением первое рождественское песнопение. В самый торжественный момент

всенощной раздаются как радостное утверждение слова: «Христос раждается, славите, Христос с небес — срящите [то есть — встречайте], Христос на земли — возноситеся!» Снова, еще раз в нашем темном, полном страдания и бессмыслицы мире раздается эта потрясающая весть, весть о том, что было давно-давно и что каким-то таинственным, необъяснимым образом остается навсегда — вечно новым, неслыханным, удивительным. Вот ведь сколько ни празднуют люди Рождество Христово, как, кажется, ни привыкли мы к этому празднику, озаряющему своей радостью зимние потемки, но когда раздается опять это «Христос раждается!», как будто в первый раз входят в душу и это удивление, и эта радость, и это торжественное ощущение праздника, света, победы...

Но спросим себя: что же готовимся мы праздновать, о чем наша радость, в чем это ощущение победы? Быть может, хорошо — прежде чем зажгутся и засияют по всей земле тысячи, миллионы елок, прежде чем наступит праздничная суета и заслонит собою религиозное, духовное содержание праздника — вдуматься, вглядеться, вслушаться в его содержание, внутренним взором начать следить за той таинственной звездой, которая возносится над небосклоном и движется в сторону маленького поселка и пещеры неподалеку от него и Ребенка, для Рождения Которого не нашлось места под крышей человеческого жилья.

Все мы так привыкли к этому евангельскому рассказу, что нам уже трудно осознать всю его неслыханность, единственность, новизну, которая никогда не перестает быть новизной, сколько бы веков ни продолжалась на земле человеческая история. И, конечно, первое, что поражает нас, когда мы начинаем вглядываться снова в смысл Рождества, это то, что в начале нашей христианской веры, в начале Евангелия, в начале всех воспоминаний и всех празднований — мы находим Ребенка.

ОБРАЗ РЕБЕНКА В ЕВАНГЕЛЬСКОМ РАССКАЗЕ

Я убежден, что ничего не поймет в сущности христианства тот, кто не почувствует прежде всего этой первой рождественской тайны: спасение, радость, помощь, возрождение приходят к нам, в наш мир в образе Ребенка.

Мы живем в очень взрослом мире, в котором взрослые люди, уверенные в своем знании и опыте, по-взрослому уверенные сами в себе, решают все проблемы, поучают, спорят, ссорятся и мучают друг друга. Но что такое «взрослость», как не исчезновение в человеке «детства», некоего по-детски непосредственного и простого отношения к жизни как к дару, как к радости? Ведь именно вместе со взрослостью входят в человека недоверие и, что еще страшнее, убежденность в том, что недоверие, подозрительность сильнее добра. Посмотрим на наш взрослый мир, весь ощетинившийся недоверием, вооруженный до зубов, наполненный ложью и потому пронизанный страданием. Все обманывают друг друга, прикрывая обман громкими, фарисейскими словами, которым никто уже больше не верит. И поняв все это, осознав еще раз страшный тупик, в который зашли мы со всей нашей «взрослостью», может быть, становимся мы способными — нет, не понять еще, а

хотя бы краешком души почувствовать всю силу, весь свет и всю радость, извечно излучаемые тем единственным Ребенком, лежащим в нищих яслях, в пещере, окруженным только самыми простыми людьми и зверями, дом Которого — мир, кровля Которого — небо с этой таинственной звездой. В этом Ребенке — вся беззащитность добра, но потому и его сила. И если, как учит христианство, Сам Бог, Сам Спаситель приходит в мир в образе Ребенка, то не потому ли, что нет спасения в силе, хитрости и обмане, нет спасения во всей земной мудрости и взрослости, могуществе и непобедимости? Самым Своим явлением этот Божественный Ребенок прежде всего говорит нам, что все то в мире ложь, в чем нет любви, доверия, того «благоволения», о котором поют, которое возвещают ангелы в эту радостную рождественскую ночь. «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение». И потому приготовление к Рождеству начинается, должно начаться с возрождения в себе той детскости, которая заглушена в нас нашей взрослостью и, однако, продолжает подспудно жить в душе. Это — возрождение в себе способности удивиться, обрадоваться, поверить. Это — победа над недоверием. Это — принятие жизни снова как радости и доверия. Только возродив в себе неумирающего в нас ребенка, можем мы понять, услышать, что совершилось тогда, в ту ночь, в той пещере. Совершилось и совершается. «Христос раждается».

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРАФИМ*

Житие преп. Серафима хорошо известно всем. Я напомню только главное. Преп. Серафим родился в 1759 году в Курске. С самого детства встал на тот путь, который приведет его к монастырю. В его молодости мы не видим борьбы с собой и с близкими, непреодолимых препятствий, как то бывало в жизни других святых, у преп. Сергия Радонежского, например. Напротив, родители сразу дают ему благословение на монашеский подвиг, и девятнадцати лет от роду он уже монах. С самого начала его путь овеян радостью, которой так много в его старческом образе.

Мы мало знаем о первых годах его монашества. Известно, что он проходит обычное послушание, работает тяжелым трудом. Нам он всегда представляется седым и сгорбленным старцем, но по природе он был высок и очень силен. В сане диакона он имел видение Христа во время совершения литургии.

Затем начинается затвор. Он уходит из монастыря, от общежития для одинокой и трудной борьбы. Этот затвор длился пятнадцать лет, в течение которых он не разговаривал даже с монахом, приносившим ему пищу. Об этой борьбе нам, не испытавшим ее, трудно догадываться. Запомним только, что пятнадцать лет отданы на создание того духоносного человека, к которому сходились потом люди со всех концов России. Один намек на то, что пережил тогда Преподобный, сохранился в его житии. Когда его спросили, видел ли он бесов, он ответил только: «Они гнусны» — и больше ничего не сказал... Испытал он и нападение от людей: разбойники избили его до полусмерти, — и после этого ему пришлось вернуться в монастырь.

Здесь постепенно, не объясняя причины, он стал менять свой образ жизни: все больше принимает людей, сначала только благословлял, затем стал беседовать, руководить, поучать.

Скончался Преподобный 2 июля 1833 года. Монахи заметили дым, струившийся из-под двери его кельи. Войдя, они нашли его мертвым на коленях, перед иконой Божьей Матери «Умиление». От упавшей свечки стала тлеть его одежда...

Все это, повторяю, хорошо известно. Но следует остановиться немного на ином. Следует вспомнить, что не для того одного, конечно, явлен нам был так недавно светлый образ преп. Серафима, чтобы мы только прославляли его память, но и чтобы каждый из нас, хотя бы в малой степени, следовал по им указанному пути. Чтобы каждый спросил себя: «Что я могу взять от преп. Серафима и внести в свою

* Бюллетень РСХД в Америке. №30. Июнь–июль 1953 г.

жизнь?» Вряд ли возможны для нас затворы, моления на коленях на камне, одиночество в диком лесу. Но все это только средства, цель же преп. Серафим указал одну для всех и нам заповедал. Это — стяжание Духа Святого. Эта заповедь лучше всего выражена в известной беседе преп. Серафима с помещиком Мотовиловым, которую этот последний и записал по свежей памяти.

«Я взглянул после этих слов в лицо его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко, на несколько сажен кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня, и великого старца. Возможно ли представить себе то положение, в котором я находился тогда?

— Что же чувствуете вы теперь? — спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенно хорошо, — сказал я.

— Да как же хорошо? Что именно?

Я отвечал:

— Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу.

— Это, ваше Боголюбие, – сказал батюшка о. Серафим, – тот мир, про который Господь сказал ученикам Своим: “мир Мой даю вам, не якоже мир дает, Аз даю вам. Аще бо от мира были бысте, мир убо любил бы свое, но якоже избрах вы от мира, сего ради ненавидит вас мир. Обаче дерзайте, яко Аз победих мир”. Вот этим-то людям, ненавидимым от мира сего, избранным же от Господа, и дает Господь тот мир, который вы теперь в себе чувствуете; “мир”, по слову апостольскому, “всяк ум преимущий”...

— Что же еще чувствуете вы? – спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенную сладость,— отвечал я.

И он продолжал:

– Это та сладость, про которую говорится в Священном Писании: “от тука дому Твоего упиются и потоком сладости Твоея напоиши я”. Вот эта-то теперь сладость преисполняет сердца наши и разливается по всем жилам нашим неизреченным услаждением. От этой-то сладости наши сердца как будто тают, и мы оба исполнены такого блаженства, какое никаким языком выражено быть не может... Что же вы еще чувствуете?

— Необыкновенную радость во всем моем сердце.

И батюшка о. Серафим продолжал:

— Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостию, ибо Дух Божий радостно творит все, к чему бы Он ни прикоснулся; это та самая радость, про которую Господь говорит в Евангелии Своем: “Жена егда рождает, скорбь

имать, яко прииде год ея; егда же родит отроча, к тому не помнит скорби за радость, яко человек родился в мир. В мире скорбни будете, но егда узрю вы, и возрадуется сердце ваше, и радости вашея никтоже возмет от вас". Но как бы ни была утешительна радость эта, которую вы теперь чувствуете в сердце своем, все-таки она ничтожна в сравнении с тою, про которую вам Господь устами апостола Своего сказал, что радости той "ни око не виде, ни ухо не слыша, ни на сердце человеку не взыдоша благая, яже уготова Бог любящим Его". Предзадатки этой радости даются теперь нам, и если от них так сладко, хорошо и весело в душах наших, то что сказать о той радости, которая уготована на Небесах плачущим здесь на земле? Вот и вы, батюшка, довольно поплакали в жизни вашей, и смотрите-ка, какою радостью утешает вас Господь еще в здешней жизни».

Этой цитаты достаточно, чтобы почувствовать, что разумел преп. Серафим под стяжанием благодати Святого Духа. Весь опыт Церкви, опыт всех ее святых суть не что иное, как раскрытие слов Спасителя: «Царство Божие внутрь вас есть». Это Царствие и есть присутствие Святого Духа, про Которого Христос сказал в последней беседе с учениками: «Утешитель же Дух Святой, Которого пошлет Отец во Имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что говорил вам» (Ин. 14:26). И вся жизнь Церкви совершается в Духе и Духом — Он все воспоминания, символы, обряды, изображения делает действительным общением с Богом, путем к соединению с Ним. Все есть средство и призыв — достигнуть последней цели, внутреннего единства, целостности, тишины, зрения Бога и ощущения Его присутствия. И этот путь, к которому зовет нас преп. Серафим, доступен, открыт для всех. Больше того — вне его наша вера и жизнь становятся бессмысленными.

В то время, когда в России все было парадно и красиво, но за этим внешним благополучием начинало назревать потрясение, Бог явил человека, который призывает всех к стяжанию Святого Духа. Не думаете ли вы, что это знамение для нашей страны? Великие русские умы верили и утверждали, что от России распространится по всему миру свет, но вместо этого она стала рабой сатанинской злобы и тьмы. Это призывает нас к особому самоуглублению и самоиспытанию. Наступает время, когда на все надо смотреть с точки зрения не талантов, не силы и мощи, а святых... Преподобный Серафим говорил о будущем России. Слова его толкуют по-разному, но одно ясно: он видел значительность и ужас надвигавшихся событий. И недостаточно только говорить о преп. Серафиме, прославлять его, даже молиться ему. Надо вспомнить и принять всем существом ту Истину и Жизнь, которые явил он и которые одни спасают, преображают, обновляют мир.

Белый старец радостно встречал каждого словами: «Радость моя...». Он почти наш современник, самый наш близкий и дорогой. И через него снова должны стать близкими и действительными для нас давно знакомые слова апостола Павла, которые он воплотил как силу и смысл жизни: «Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17).

О СВЯТОСТИ*

В истории русского Православия нет более яркого и вместе с тем более простого описания реальности религиозного опыта, чем запись беседы, которую имел русский помещик Николай Александрович Мотовилов с преп. Серафимом Саровским. Преподобный Серафим скончался в 1833 году. И в последние годы его жизни слава о нем как о замечательном старце-монахе, помогающем всем, приходящим к нему, распространилась буквально по всей России. Одним из таких пришедших к нему за советом, за помощью в духовных исканиях и был Мотовилов, человек образованный и начитанный.

Мы приводим отрывки из его записи, только чуть-чуть упрощая трудные и для современного уха непривычные церковнославянские выражения.

«Это было в четверг, — начинает Мотовилов, — день был пасмурный, снегу было на четверть на земле, а сверху порошила довольно густая снежная крупа, когда отец Серафим начал беседу со мной. "Господь открыл мне, — сказал старец, — что с детства вы усердно желали знать, в чем состоит цель нашей христианской жизни". Я должен прибавить тут, — замечает Мотовилов, — что с двенадцатилетнего возраста мысль эта меня действительно неотступно тревожила и я действительно ко многим обращался с этим вопросом. "Но никто, — продолжал отец Серафим, — не сказал вам о том определенно. Говорили вам: ходи в церковь, молись Богу, твори заповеди Божии, твори добро — вот тебе и цель жизни христианской... Но они не так говорили, как бы следовало. И вот я, убогий Серафим, растолкую вам теперь, в чем действительно эта цель состоит!"» За этим введением в рукописи Мотовилова следует длинная запись слов преп. Серафима о том, что целью христианской жизни является, как он говорит, стяжание, или собирание, Святого Духа. Но Мотовилов все не удовлетворяется. Он хочет большего. «Батюшка, — спрашивает он, — вот вы все говорите о стяжании Святого Духа как о цели христианской жизни, но как же и где я могу Его видеть? Добрые дела видны, а разве Дух Святой может быть виден? Как же я буду знать — со мною он или нет?» На это преп. Серафим отвечает: «Нам теперь кажутся странными слова Священного Писания: "и видел Адам Господа, ходящего в раю", или когда мы читаем у апостола Павла: "мы пошли в Ахаию и дух Божий был с нами". Вот некоторые и говорят: "Эти места непонятны, неужели люди могли так очевидно видеть Бога?" А непонятного тут ничего нет. Произошло это непонимание оттого, что мы удали-

* Русская мысль. Париж, 13 декабря 1979 г.

лись от простора первоначального христианского видения и под предлогом просвещения зашли в такую тьму неведения, что нам и кажется недостижимым то, что древние так ясно понимали...». Когда же Мотовилов все еще не понимает и спрашивает: «Каким же образом узнать мне, что я нахожусь в благодати Святого Духа?», преп. Серафим отвечает: «Это очень просто». Мотовилов рассказывает дальше: «Он взял меня крепко за плечи и сказал мне: "Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божием с тобою. Что же ты не смотришь на меня?" Я отвечал: "Я не могу смотреть, потому что из глаз ваших молнии сыпятся. Лицо ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли". Отец Серафим сказал: "Не бойтесь, и вы теперь сами так же светлы, как и я. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе вам нельзя было бы и меня таким видеть". Я взглянул после этих слов в лицо его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе: в середине солнца, в самой яркости его блистательных лучей, лицо человека, с вами разговаривающего. Вы видите движение его рта, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, но не видите ни самих себя, ни фигуры его, а один только свет ослепительный.

— Что же вы чувствует теперь? — спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенно хорошо, — сказал я.

— Да как же хорошо? Что именно?

Я отвечал:

— Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу.

— Это тот мир, — сказал о. Серафим, — про который Христос сказал своим ученикам: "Мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам...." (Ин. 14:27). Что же еще чувствуете вы?

— Необыкновенную сладость, — отвечал я.

И он продолжал:

— От этой сладости наши сердца как будто тают, и мы оба исполнены такого блаженства, какое никаким языком выражено быть не может. Когда Дух Божий нисходит к человеку и осеняет его полнотою Своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченною радостью, ибо Дух Божий радостно творит все, к чему бы Он ни прикоснулся. Это та самая радость, про которую Господь говорит в Евангелии: "Женщина, когда рождает, терпит скорбь, потому что пришел час ее, но когда родит младенца, уже не помнит скорби от радости"...» (Ин. 16:21).

Эта запись Мотовилова с предельной ясностью вскрывает нам реальность религиозного опыта как основу веры и религиозного сознания. Еще раз: религия рождается не из умозаключений и доказательств, а из исканий, из духовной жажды и духовного голода всего существа человеческого. А про это искание раз и навсегда навеки сказано: «Ищущий находит, и стучащему отворят» (Мф. 7:8).

О ХРИСТИАНСКОЙ ЛЮБВИ*

Мы так привыкли к словосочетанию «христианская любовь», мы столько раз слышали проповеди о ней и призывы к ней, что нам трудно бывает постичь вечную *новизну*, необычность того, что заключено в этих словах. На новизну эту указывает Сам Господь в Своей прощальной беседе с учениками: «Заповедь *новую* даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34). (Здесь и далее курсив в цитатах принадлежит автору.) Но ведь о любви, о ценности и высоте любви мир знал и до Христа, и разве не в Ветхом Завете находим мы те две заповеди — о любви к Богу (Втор. 6:5) и о любви к ближнему (Лев. 19:18), про которые Господь сказал, что на них утверждаются закон и пророки (Мф. 22:40)? И в чем же тогда новизна этой заповеди, новизна, притом не только в момент произнесения этих слов Спасителем, но и для всех времен, для всех людей, новизна, которая никогда не перестает быть новизной?

Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно вспомнить один из основных признаков христианской любви, как он указан в Евангелии: «любите врагов ваших» (Лк. 6:27). Помним ли мы, что слова эти заключают в себе не иное что, как неслыханное требование любви к тем, кого мы как раз не любим? И потому они не перестают потрясать, пугать и, главное, судить нас. Правда, именно потому, что заповедь эта неслыханно нова, мы часто подменяем ее нашим лукавым, человеческим истолкованием ее — мы говорим о терпении, об уважении к чужому мнению, о незлопамятстве и прощении. Но как бы ни были сами по себе велики все эти добродетели, даже совокупность их не есть еще любовь. И *новую* заповедь, возвещенную в Евангелии, мы поэтому все время подменяем *старой* — любовью к тем, кого мы уже и так по-человечески любим, любовью к родным, к друзьям, к единомышленникам. Но мы забываем при этом, что про эту — только природную, человеческую — любовь в Евангелии сказано: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10:37) и «если кто приходит ко Мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не *может* быть Моим учеником» (Лк. 14:26). А если прийти ко Христу и означает исполнение Его заповедей, то, очевидно, христианская любовь не только есть простое усиление, распространение и «увенчание» любви природной, но коренным образом от нее отличается и даже противопоставляется ей. Она есть действительно *новая любовь*, подобной которой нет в этом мире.

---

* Канадский православный календарь на 1955 год. Торонто.

Но как же возможно исполнение этой заповеди? Как полюбить тех, кого не любишь, — не только врагов в прямом смысле слова, но и просто чужих, далеких, «не имеющих к нам отношения» людей, всех тех, с кем ежечасно нас сталкивает жизнь?

Ответить можно только одно. Да, эта заповедь была бы чудовищной и невозможной, если бы христианство состояло только в заповеди о любви. Но христианство есть не заповедь только, но и откровение и дар любви. И только потому любовь и заповедана, что она — до заповеди — *дарована* нам.

Только «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Только Бог любит той любовью, о которой говорится в Евангелии. Человек не может так любить, потому что эта любовь есть Сам Бог, Его Божественная природа. И только в Боговоплощении, в соединении Бога и человека, то есть в Иисусе Христе, Сыне Божием и Сыне Человеческом, эта любовь Самого Бога, лучше же сказать — Сам Бог любовь явлены и дарованы людям. В том *новизна* христианской любви, что в Новом Завете человек призван любить Божественной любовью, ставшей любовью Богочеловеческой, любовью Христовой. Не в заповеди новизна христианской любви, а в том, что *стало возможно исполнение заповеди*. В соединении со Христом в Церкви, через Таинства Крещения и Причащения Телу и Крови Его, мы получаем в дар Его любовь, причащаемся Его любви, и она живет и любит в нас. «Любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5:5), и Христом заповедано нам пребывать в Нем и в Его любви: «пребудьте во Мне, и Я в вас <...> ибо без Меня не можете делать ничего <...> *пребудьте в любви Моей*» (Ин. 15:4–5, 9). Пребыть во Христе — это значит быть в Церкви, которая есть жизнь Христова, сообщенная и дарованная людям, и которая поэтому живет любовью Христовой, пребывает в Его любви. Любовь Христова есть начало, содержание и цель жизни Церкви. Она есть, по существу, единственный — ибо все остальные объемлющий — признак Церкви: «по тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). В любви — *святость* Церкви, потому что она «излилась в сердца наши Духом Святым». В любви — *апостольство* Церкви, потому что она всегда и всюду есть все тот же единый апостольский союз — «союзом любви связуемый». И «если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13:1–3). А потому только любовь всем этим признакам Церкви — святости, единству и апостольству — сообщает действительность и значимость.

Но Церковь есть союз любви не только в том смысле, что в ней все любят друг друга, но прежде всего в том, что через эту любовь всех друг к другу она являет миру Христа и Его любовь, свидетельствует о Нем, любит мир и спасает его любовью Христовой. Она любит *во Христе* — это значит, что в Церкви Сам Христос любит мир и в нем «каждого из братьев сих меньших» (Мф. 25:40). В Церкви каждый таинственно получает силу всех любить «любовью Иисуса Христа» (Флп. 1:8) и быть носителем этой любви в мире.

Этот дар любви преподается в литургии, которая есть Таинство любви. Мы должны понять, что в Церковь, на литургию мы идем за любовью, за той новой Богочеловеческой любовью Самого Христа, которая даруется нам, когда мы собраны во имя Его. В церковь мы идем, чтобы Божественная любовь снова и снова «излилась в сердца наши», чтобы снова и снова «облечься в любовь» (Кол. 3:14), чтобы всегда, составляя Тело Христово, вечно пребывать в любви Христа и ее являть миру. Через литургическое собрание исполняется Церковь, совершается наше приобщение ко Христу, к Его жизни, к Его любви, и составляем «мы многие — одно тело» (Рим. 12:5).

Но мы, слабые и грешные, можем только захотеть этой любви, приготовить себя к ее приятию. В древности поссорившиеся должны были помириться и простить друг друга прежде, чем принять участие в литургии. Все человеческое должно быть исполнено, чтобы Бог мог воцариться в душе. Но только спросим себя: идем ли мы к литургии за этой любовью Христовой, идем ли мы так, алчущие и жаждущие не утешения и помощи, а огня, сжигающего все наши слабости, всю нашу ограниченность и нищету и озаряющего нас *новой* любовью? Или боимся, что эта любовь действительно ослабит нашу ненависть к врагам, все наши «принципиальные» осуждения, расхождения и разделения? Не хотим ли мы слишком часто мира с теми, с кем мы уже в мире, любви к тем, кого мы уже любим, самоутверждения и самооправдания? Но если так, то мы и не получаем этого дара, позволяющего действительно обновить и вечно обновлять нашу жизнь, мы не выходим за пределы себя и не имеем действительного участия в Церкви. Не забудем, что возглас «возлюбим друг друга» есть начальное действие литургии верных, евхаристического священнодействия. Ибо литургия есть Таинство Нового Завета, Царства любви и мира. И только получив эту любовь, мы можем творить воспоминание Христа, быть причастниками Плоти и Крови, чаять Царства Божьего и жизни будущего века.

«Достигайте любви», — говорит апостол (1 Кор. 14:1). И где достичь ее, как не в том Таинстве, в котором Сам Господь соединяет нас в Своей любви?

ХРИСТИАНСКОЕ ПОНИМАНИЕ СМЕРТИ*

«Страдавшего, погребенного и воскресшего...». После Креста, после сошествия в смерть Воскресение из мертвых — это основное, главное, решающее утверждение Символа веры, утверждение из самой сердцевины христианства. Действительно, «если Христос не воскрес... тщетна и вера ваша» (см. 1 Кор. 15:14). Эти слова апостола Павла остаются для христианства основоположными и по сей день. Христианство — это вера, прежде всего, превыше всего, в то, что Христос не остался во гробе, что из смерти воссияла жизнь и что в Воскресении Христа из мертвых абсолютный, всеобъемлющий, не терпящий исключения закон умирания и смерти был как бы изнутри взорван и преодолен.

Воскресение Христа составляет, повторяю, само сердце христианской веры, христианского благовестия. И, однако, как это ни звучит странно, в реальной жизни христианства и христиан в наши дни вера эта занимает мало места. Она как бы затуманена, и современный христианин, сам того не ведая, не то что не принимает ее, а как-то ее обходит, ею не живет, как жили ею первые христиане. Если он ходит в церковь, он, конечно, слышит всегда раздающиеся в христианском богослужении ликующие утверждения: «смертью смерть поправ», «поглощена смерть победой», «жизнь царствует» и «мертвый не един во гробе». Но спросите его, что он действительно думает о смерти, и часто (увы, слишком часто) вы услышите некое расплывчатое, еще и до христианства существовавшее утверждение о бессмертии души и ее жизни в некоем загробном мире. И это еще в лучшем случае. В худшем же — просто растерянность, незнание: «Я, знаете ли, как-то никогда по-настоящему в это не вдумывался».

Между тем вдумываться в «это» абсолютно необходимо, ибо с верой или неверием не просто в «бессмертие души», а именно в Воскресение Христово и в наше общее воскресение в конце времен, как говорится, «стоит и падает» все христианство. Если Христос не воскрес, то тогда Евангелие есть обман самый страшный из всех обманов. Если Христос воскрес, то тогда не только радикально меняются, а попросту отпадают все наши дохристианские представления и верования в «бессмертие души», тогда весь вопрос о смерти предстает в совершенно ином свете. В том-то и все дело, что воскресение, прежде всего, предполагает отношение к смерти и понимание смерти, глубочайшим образом отличное от обычных религиозных

* Русская мысль. Париж, 13 и 20 марта 1980 г.

представлений о ней, понимание в каком-то смысле попросту обратное этим представлениям.

Надо прямо сказать, что классическое верование в бессмертие души исключает веру в воскресение, ибо *воскресение* — и тут корень всего — включает в себя не только душу, но и тело. Простое чтение Евангелия не оставляет в этом никакого сомнения. Увидев воскресшего Христа, апостолы, по рассказу Евангелия, подумали, что видят призрак, привидение, и первым делом воскресшего Христа было дать им ощутить реальность Своего тела. Он берет пищу и ест перед ними; сомневающемуся Фоме он приказывает прикоснуться к Своему телу, пальцами удостовериться в Воскресении. И когда апостолы уверовали, именно провозглашение Воскресения, его реальности, его, так сказать, «телесности» и становится главным содержанием, силой и радостью их проповеди, а главным Таинством Церкви становится причастие хлебу и вину как Телу и Крови воскресшего Господа, и в этом акте, как говорит апостол Павел, «смерть Господню возвещая, Воскресение Его исповедуют»[1].

Обращающиеся в христианство обращаются не к каким-то идеям и принципам, а принимают эту веру в Воскресение, этот опыт, это знание воскресшего Учителя; они принимают веру во всеобщее воскресение, а это значит — в преодоление, разрушение, уничтожение смерти как последнюю цель мира. «Последний враг истребится — смерть!» — в некоем духовном восторге восклицает апостол Павел (1 Кор. 15:26). И каждую пасхальную ночь мы провозглашаем: «Где твое, смерте, жало, где твоя, аде, победа? Воскрес Христос, и мертвый не един во гробе, воскрес Христос, и жизнь царствует!» Таким образом, принятие или непринятие Христа и христианства есть, по существу, принятие или непринятие веры в Его Воскресение, а это значит, говоря языком религиозных представлений, — веры в воссоединение в Нем души и тела, разделение, распад которых и есть *смерть*.

Речь тут идет не об отвергающих Воскресение Христа по той причине, что они отвергают само существование Бога, то есть не об убежденных (или думающих, что они — убежденные) атеистах-безбожниках. Спор идет в другой области. Гораздо важнее то странное «затуманивание» веры в воскресение, о котором я только что упоминал, среди самих верующих, самих христиан, странным образом сочетающих празднование Пасхи с фактическим, зачастую, может быть, подсознательным, отвержением Воскресения Христова. В историческом христианстве произошел как бы возврат к дохристианскому пониманию смерти, которое состоит, в первую очередь, в признании смерти «законом природы», то есть присущим самой природе явлением, с которым по этой причине, и сколь страшной ни была бы смерть, нужно «примириться», которое нужно принять. Действительно, все нехристианские, все естественные религии, все философии, в сущности, только тем и заняты, что «примиряют» нас со смертью и стараются показать нам начало бессмертной жизни, бессмертной

---

[1] См.: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возвещаете, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26). — *Прим. сост.*

души в каком-то ином, «загробном» мире. Платон, например, а затем и бесчисленные его последователи учат, что смерть есть желанное освобождение души от тела, и в таком случае вера в воскресение тела становится не только ненужной, но и непонятной и даже ложной, неверной. Для того чтобы ощутить весь смысл христианской веры в воскресение, нам нужно начать не с него, а с христианского понимания тела и смерти, ибо именно тут корень недоразумения даже внутри христианства.

Религиозное сознание воспринимает Воскресение Христово прежде всего как *чудо*, каковым, конечно, оно и является. Но для бытового религиозного сознания чудо это даже больше: чудо всех чудес остается, так сказать, «единичным», относящимся только ко Христу. А поскольку Христа мы признаем Богом, чудо это в каком-то смысле перестает даже быть чудом: Бог всесилен, Бог есть Бог, Богу все возможно! Что бы ни означала смерть Христова, Его Божественная сила и власть не дали Ему остаться во гробе. В том-то, однако, и дело, что все это составляет только половину изначального христианского восприятия Воскресения Христова. Радость раннего христианства, живущая и доныне в Церкви, в ее богослужениях, в ее песнопениях и молитвах, особенно же в ни с чем не сравнимом празднике Пасхи, не отделяет Воскресения Христова от «общего воскресения», как бы начатого и начавшегося в Воскресении Христовом.

Уже празднуя, за неделю до Пасхи, воскрешение Христом умершего друга Его Лазаря, Церковь торжественно, радостно утверждает, что это чудо есть «общего воскресения удостоверение». Но вот в сознании верующих две эти неразделимые половины веры — вера в Воскресение Христа и вера в начатое Им «общее воскресение» — как бы разъединились. Осталась нетронутой вера в восстание Христа из мертвых, Воскресение Его в теле, к которому Он призывает прикоснуться сомневающегося Фому: «Подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин. 20:27).

Что же касается нашей, человеческой последней участи и судьбы после смерти, того, что стали называть «загробным миром», то эта судьба и участь понемногу перестали восприниматься в свете Воскресения Христа и по отношению к нему. Про Христа мы утверждаем, что Он воскрес, про самих же себя говорим, что верим в *бессмертие души*, в которое задолго до Христа верили и греки и евреи и до сих пор верят все без исключения религии и для веры в которое Воскресение Христа, как это ни звучит странно, даже *не нужно*.

В чем причина этого странного раздвоения? Причина эта — в нашем *понимании смерти,* или, лучше сказать, в совсем ином понимании смерти как *отделения души от тела*.

Вся дохристианская и внехристианская «религиозность» призывает это отделение души от тела считать не только, так сказать, «естественным», но и положительным, видеть в нем освобождение души от тела, мешающего ей быть духовной, небесной, чистой и блаженной. Поскольку в опыте человеческом зло, болезни, страдания, страсти — от тела, то смыслом и целью религии и религиозной жизни естественно становится освобождение души от этой «тем-

ницы», освобождение, достигающее полноты своей именно в смерти. Но вот нужно со всей силой подчеркнуть, что это понимание смерти — не христианское, более того — с христианством несовместимое, ему открыто противоречащее. Христианство провозглашает, утверждает и учит, что это отделение души от тела, называемое смертью, есть зло. Это то, чего Бог *не* сотворил; это то, что вошло в мир и покорило его себе, но против Бога, в нарушение Его замысла, Его воли о мире, о человеке и о жизни; это то, что Христос пришел разрушить. Но опять-таки, чтобы не столько понять, сколько ощутить, почувствовать это христианское восприятие смерти, нужно сначала хотя бы несколько слов сказать об этом Божием замысле, поскольку он открыт нам в Священном Писании и в полноте своей явлен во Христе — в Его учении, в Его смерти, в Его Воскресении.

Кратко и упрощенно замысел этот можно очертить так: Бог создал человека из души и тела, то есть одновременно духовным и материальным, и именно это соединение духа, души и тела и называется в Библии и Евангелии *человеком*. Человек, каким создал его Бог, — это одушевленное тело и воплощенный дух, и потому всякое разделение их, и не только последнее — в смерти, но и до смерти, всякое нарушение их единства — есть зло, есть духовная катастрофа. Отсюда и наша вера в спасение мира *воплощением* Бога, то есть опять-таки, в первую очередь, принятием Им плоти, тела, и не призрачного, не «как будто тела», а тела в полном смысле этого слова: нуждающегося в пище, устающего, страдающего. Таким образом, в смертном разделении души и тела кончается то, что в Писании называется *жизнью*, то, что и состоит, в первую очередь, в одушевлении духом человеческого тела и в воплощении духа. Нет, в смерти не исчезает человек, ибо не дано твари уничтожить то, что призвал из небытия в бытие Бог. Но он, человек, погружается в смерть, в тьму безжизненности и бессилия, он, как говорит апостол Павел, предается распаду и тлению.

Здесь я хочу еще раз повторить и подчеркнуть: не для этого разделения, умирания, распада и тления создал Бог мир. И потому христианское Евангелие провозглашает, что «последний враг истребится — смерть. Воскресение есть воссоздание мира в его первозданной красоте и целостности, это полное одухотворение материи и полное воплощение духа в создании Божием. Мир дан человеку как его жизнь, и потому, по нашему христианскому, православному учению, Бог не уничтожит его, а преобразит в «новое небо и новую землю» (Откр. 21:1), в духовное тело человеку, в храм Божьего присутствия и Божьей славы в творении.

«Последний же враг истребится — смерть...». И это разрушение, это истребление смерти началось тогда, когда Сын Божий вольно, из бессмертной любви к нам, Сам снизошел в смерть и ее тьму, ее отчаяние и ужас наполнил Своим светом и Своей любовью. Вот почему на Пасху мы поем не только: «Христос воскресе из мертвых...», но и: «...смертию смерть поправ».

Воскрес из мертвых Он один, но разрушил Он нашу смерть, разрушил ее владычество, ее безнадежность, ее окончательность. Не нирвану, не какое-то тусклое загробное житие обещает нам Христос, а восстание жизни, новое небо и новую

землю, радость всеобщего воскресения. «Восстанут мертвые и сущие во гробах возрадуются...». Христос воскрес — и жизнь жительствует, жизнь живет... Вот смысл, вот бесконечная радость этого действительно главного, сердцевинного утверждения Символа веры: «...и воскресший в третий день по Писаниям». По Писаниям — то есть в согласии с тем знанием жизни, с тем замыслом о мире и человеке, о душе и теле, о духе и материи, о жизни и смерти, которое открыто нам в Священном Писании. Тут вся вера, вся любовь, вся надежда христианства. И вот почему «если Христос не воскрес, — по словам апостола Павла, — то вера ваша тщетна».

ИЗ ЛЕКЦИЙ ПО ПАСТЫРСКОМУ БОГОСЛОВИЮ

ПАСТЫРСКОЕ ПРИЗВАНИЕ*

«Не вы Меня избрали, а Я вас избрал» (Ин. 15:16). Тайна избрания и призвания есть первое, что всегда должен помнить и сознавать пастырь Церкви. Церковь созидается и живет Духом Святым, и все служения в ней поэтому — от Бога, а не от людей. В Церкви нет и не должно быть самозванства, в ней действенно и плодотворно только то, что от Бога.

Каковы признаки Божьего избрания и призвания? Каким путем приходит человек к священству? Как может он узнать, что призвание его — от Бога? Таких признаков и в Писании, и в Предании указано множество, и нет возможности их все перечислить. Приведем здесь самые главные.

1. На первое место нужно поставить *призвание личное* — внутренний голос, зовущий к священству. Иногда призыв этот звучит почти с детских лет, иногда приходит в зрелом возрасте. Каждому из нас известны случаи такого непреодолимого стремления к священству, некоей внутренней самоочевидности призвания. Внешне призыв этот обычно выражается в особой любви к храму и богослужению, во влечении прислуживать в алтаре, в заботе о храме, в интересе ко всему церковному. Человек как бы испытывает то, что испытывали апостолы на горе Фавор: «Хорошо нам здесь быть». Человеку хорошо в церкви быть, он чувствует ее своим домом, его тянет в нее. Это чувство есть верный признак призвания, потому что в нарочитой, личной любви к церкви и в заботе о ней — основа священства и пастырства. Кто не *любит* храма и всех «мелочей», всех подробностей церковной жизни, тот не будет хорошим священником, потому что храм — это настоящий *дом* священника, и «ревность по дому Божию» должна быть двигателем всей его жизни. Но любовью ко храму и богослужению не исчерпываются, однако, признаки призвания. Вторым, все еще *личным* признаком должно быть чувство *заботы о Церкви в целом*. При описанном выше раннем призвании подросток увлекается обычно именно богослужебными «подробностями», но это увлечение, чтобы стать подлинным и серьезным призванием, должно обязательно претвориться в интерес к самой *жизни* Церкви. В последнем итоге это есть устремление к торжеству Христа, благодати, спасения, истины в жизни человеческой. Вот подлинный признак пастырского призвания: томление, которым томился Христос: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся! Крещением должен Я креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится!» (Лк. 12:49–50).

---

* Русско-Американский Православный Вестник. Ноябрь 1959 г.

Пастырь *успокоенный*, интересующийся только внешней стороной церковной жизни, но равнодушный к делу Христову в мире, есть псевдопастырь. «Путей пастырства много, — пишет архим. Киприан [Керн], — и каждый из них благословен, и на каждом нужны ревностные работники... Но на каком бы пути они ни совершали свое дело, они должны совершать его в духе Доброго Пастыря, не оглядываясь вспять на некогда обеспеченное, спокойное, устоявшееся благоденствие левитское и помня о трагичности нашего времени и своего служения» («Левитство и пророчество как типы пастырствования» в сборнике «Живое Предание». Париж, 1930. С. 152). Поэтому ранний, юношеский интерес и любовь к церкви и богослужению должны быть *углублены*, проверены, чтобы не оказаться поверхностными. Ибо они могут привести всего лишь к внешней церковности, если не будут восполнены этим живым интересом к торжеству Христа в человеческих жизнях.

2. *Внешние признаки призвания* суть те, которые приходят от Церкви. Призвание Церковью может прийти через архиерея или же от духовника, от близких людей и, наконец, от Отцов и святых — через чтение их творений.

Человек может по разным причинам — смирению, занятости, чувству долга по отношению к семье и т. д. — не расслышать в себе голоса личного призвания, голоса Божьего. Человеку свойственно сомневаться в себе, колебаться, бояться окончательных решений, и тогда голос Церкви может и должен оказаться решающим. В Предании мы находим тому множество примеров. Ни св. Василий Великий, ни св. Амвросий Медиоланский, ни св. Иоанн Златоуст не помышляли о пастырстве, не стремились к нему: оно возложено было на них Церковью. И если в известной пословице слово «народ» понимать как *народ Божий*, как Церковь, то действительно «глас народа» может быть «гласом Божиим».

3. *Призвание* — и личное, и церковное — *должно быть проверено*: «...испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4:1); проверено *внешне* (Церковью в лице архиерея) и *внутренне* (самим ставленником). Апостол учит своих преемников: «Рук ни на кого не возлагай поспешно» (1 Тим. 5:22). Ни прохождение курса богословских наук само по себе, ни личное желание, ни, тем более, внешние качества (голос, знание богослужения, «умение обращаться с людьми» и т. д.) еще не составляют достаточного основания к рукоположению. Все это необходимо в большей или меньшей степени, но действительно «единым на потребу» должен быть признан особый внутренний огонь, особая пастырская расположенность кандидата. Никакие формальные рекомендации семинарских начальств не должны заменять личного и именно духовного испытания ставленника архиереем, несущим перед Богом ответственность за вручение душ человеческих и вечного их спасения недостойному или же еще духовно несозревшему пастырю. В наше время, к несчастью, вся процедура испытания ставленника сведена к минимуму и стала очень формальной, бюрократической. Как на минимум желательного испытания можно указать на предварительную беседу архиерея с духовником кандидата, подробную оценку его наставниками и продолжительную беседу архиерея с самим кандидатом.

Призвание должно быть проверено также и *внутренне*, самим кандидатом в священники. Сам или с помощью духовника он должен, прежде всего, вдуматься в

«перводвигатель» своего призвания: вполне ли искренно и чисто оно? Не примешаны ли к нему славолюбие, желание власти и почета, стремление к той или иной «выгоде»? Все эти слабости «естественны» в человеке и будут соблазнять его на протяжении всей его жизни, но особенно сильными и опасными могут они оказаться именно в священнике, поставленном в исключительно высокое положение, облеченном властью, призванном к управлению и водительству. Поэтому так бесконечно важно, чтобы будущий ставленник научился распознавать в себе все эти «стрелы лукавого», бороться с ними, подавлять их в себе. Будущий священник легко поддается самолюбованию: «Вот, я, молодой, отдаю свою жизнь Церкви», еще легче может *возгордиться*, «возмечтать о себе». Привыкший за семинарские годы к «нормативному» учению, то есть учению о том, какой должна быть Церковь, он особенно легко начинает критиковать все несогласия с этой нормой, старших своих собратий, духовенство, органы церковного управления и почти бессознательно считает себя будущим «спасителем» Церкви. Такие настроения очень распространены среди молодого духовенства, но духовно они губительны. Кандидат в священники должен воспитать в себе *смирение перед Церковью*: не равнодушие к недостаткам церковной жизни и церковного общества, но сознание, что прежде чем Церковь нуждается в нем, он сам нуждается в Церкви, от нее получает силу и вдохновение на свое служение. Вот в стяжании такого смирения перед Церковью, привычки к самопроверке, к молитве, к духовной объективности и состоит внутреннее самоиспытание, а оно переводит нас к следующей теме пастырского богословия — к духовной и умственной подготовке его к священству.

ПОДГОТОВКА К СВЯЩЕНСТВУ*

Кандидат в священники должен быть подготовлен духовно, умственно и практически. Конечно, посвящение, низведение даров Святого Духа делает человека священником, но было бы крайне ошибочно думать, что посвящение «самодостаточно» и составляет единственное условие для священства. Таинство священства *исполняет* весь путь подготовки, дар дается тому, кто подготовлен к его приятию и правильному употреблению. Прежде чем апостолы могли получить дар Святого Духа на Пятидесятницу, их учил и готовил Сам Христос. И если, согласно Новому Завету, ясно, что подготовка одна — без исполнения ее в Таинстве — недостаточна (ибо даже после Воскресения апостолы не могли уразуметь до конца смысл учения Христова), то само это исполнение, восприятие благодати непременно предполагает учение и подготовку. Ибо смысл и сила Таинства именно в *исполнении*, в «актуализации» того, что было подготовлено, воспринято: «...Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое... напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Подготовка составляет, таким образом, органическую и непременную часть Таинства священства, его — в некотором смысле — условие. Формы этой подготовки, конечно, менялись от эпохи к эпохе, но сам принцип ее абсолютен и при-

---

* Русско-Американский Православный Вестник. Июль 1962 г.

надлежит апостольскому Преданию и канонической норме Церкви. И напомнить об этом особенно нужно в наши дни, когда православные христиане начинают, кажется, забывать об этой норме и сводить всю идею священства либо к почти магическому восприятию его («требоисправитель», «совершитель Таинств»), либо же к чисто мирскому понятию «успеха»... Но уже св. Иоанн Златоуст говорил: «Берут невежд и делают их распорядителями тех, за кого Сын Божий заплатил Своею кровью...».

Все христиане — миряне и клирики — в равной мере призваны к тому, чтобы стать «чадами света, чадами Царствия». Все христиане призваны к жизни во Христе, к борьбе со злом, к стяжанию Святого Духа, к восхождению к совершенству, к «радости и миру в Духе Святом». Идея двойной морали — одной для духовенства, другой для мирян — глубоко неправославна. Церковь в целом есть царственное священство, народ избранный, храм Святого Духа. Поэтому цель духовного приготовления к священству не в том, чтобы стать «более духовным», чем «обыкновенные христиане» (которых апостол Павел назвал «согражданами святым и своими Богу» — Еф. 2:19), или чтобы стяжать какую-то особую «духовность». Цель этого приготовления, как это ни странно, состоит, в конечном счете, в некоем «самоопустошении», ибо особая, исключительная «харизма» священника, пастыря, учителя в том, что он, помогая каждому найти себя, свое призвание, свой жизненный путь «во Христе», сам должен, совсем особым образом, *потерять себя*, захотеть стать прозрачным для Христа. Чтобы спасти нас, Христос *истощил Себя*, то есть опустошил, отдал всего Себя нам, и те, кто призван продолжать Его дело, могут быть успешными только в ту меру, в какую они тоже *истощают себя*, отдают себя всецело делу Христову. Для того чтобы каждый мог найти себя во Христе, один — тот, кто Христа «сообщает» людям, — должен сам отказаться от всякого искания *своего* и *себя*, и тут — сердцевина и содержание «пастырской духовности».

Таким образом, духовная подготовка к священству включает в себя, с одной стороны, все то общее, что надлежит делать всем членам Церкви, — пост, молитву, все христианское «делание», а с другой стороны — внутреннее вхождение в суть священства как отождествления со Христом в Его жертвенной самоотдаче и истощании. Тут можно только отчасти перечислить отдельные стороны такого вхождения: углубление в жизнь Спасителя как именно Священника и Доброго Пастыря, в Его постоянную и всецелую обращенность к людям, к их страданию, слабостям, грехам и т. д.; постоянное внутреннее созерцание Церкви как Невесты Христовой, как объекта любви. «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее, чтобы освятить ее... чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:25–27).

Между тем уже с семинарской скамьи нас подстерегает самая страшная опасность всей нашей священнической жизни. Уже тут мы начинаем все чаще обращать внимание на «пятна» и «пороки» Церкви, видим ее главным образом в ее «социологическом», земном, административном, консисторском обличии. И в нас постепенно ослабевает видение святой и непорочной Невесты Христовой, с которой во Христе мы венчаемся в день нашего рукоположения. Нет ничего страшнее,

ничего ужаснее на свете, чем «поповский цинизм», эта привычка к святому и священному, «шуточки в алтаре». Нам придется всю жизнь «обсуждать церковные дела», Церковь станет «прозой и рутиной» нашей жизни, но потому так необходимо тому, кто готовится к священству, воспринять священный эрос к Церкви, тот эрос, который мы находим в Песне Песней и который Отцы Церкви дерзновенно относили к любви Христа к Церкви.

Постоянное участие в Таинствах, богослужении и вообще подлинной жизни Церкви, в ее ответной любви ко Христу. Опять-таки как часто эта подлинная любовь Церкви ко Христу заслоняется всевозможной «деятельностью», «активизмом»... Особенно здесь, в Америке, силен соблазн жизнь Церкви понимать как какую-то безостановочную внешнюю деятельность, строительство, «проект». Марфа победно вытеснила Марию, и что-то очень существенное в церковном опыте Православия, его внутренняя сосредоточенность на самом главном, едином на потребу, выветривается. Священник в ту меру поможет людям, исцелит их, в какую сам будет укоренен в этом главном, будет действительно свидетелем духовного мира и его реальности. Если этот духовный мир, если сладость пребывания с Господом, когда ничего другого не нужно, ему самому чужды и он погружен в одну внешнюю деятельность, о чем он будет свидетельствовать?

Так, духовная подготовка к священству состоит, как и всякая духовная подготовка, в собирании души, в потаенном освобождении ее от всего, что заслоняет главное, в опустошении себя, чтобы было место для всепобеждающего присутствия благодати.

КАК ПРЕПОДАВАТЬ ВЕРОУЧЕНИЕ ПОДРОСТКАМ*

Прежде чем приступить к моей теме, мне хотелось бы обратить ваше внимание на три вопроса.

Во-первых, когда мы говорим о преподавании вероучения подросткам (а это самый трудный возраст для обучения любому предмету), мы обнаруживаем отсутствие каких-либо прецедентов в области методов обучения. Думаю, вы согласитесь со мной в том, что в религиозном образовании в традиционном православном обществе преподавание вероучения всегда было самым слабым местом. Вероучение как таковое не имело никакого отношения к жизни и означало лишь заучивание катехизиса. Думаю, это относится к России, Греции, да и к любой православной стране. У нас нет традиции преподавания, на которую можно было бы опереться. Такое положение вещей привело к тому, что появилось целое поколение православных, испытывающих к вероучительным вопросам нечто вроде настоящей аллергии. В разговоре они могут задать вам много вопросов, но ни один из них не будет иметь отношения к вероучению. Оно просто не интересует громадное большинство православных — ведь это что-то слишком «техническое», слишком философское, слишком метафизическое! И первая наша трудность — это то, что ни в одном учебнике, ни в одном руководстве мы не найдем ничего, что помогло бы изменить такое отношение.

Во-вторых, я хочу обратить внимание на то, что работать с возрастной группой, о которой мы говорим сегодня, — необычайно трудно. В придачу ко всем сложностям религиозного образования, эта группа детей (от 14 до 18 лет) испытывает реальный разрыв между эмоциональной и рациональной сторонами жизни. К вам может прийти мальчик с вполне рациональными сомнениями в христианстве, но если вы в ответ рационально представите ему вероучение, то он сочтет ваш ответ очень скучным, так как его эмоциональная жизнь еще не связана с рациональной. Если же вы прибегнете к эмоциональному подходу, он тут же начнет задавать вопросы чисто рационального порядка. Поэтому необходимо всегда помнить об этом разрыве, и это еще больше усложняет задачу преподавателя.

Третье замечание, точнее — третья трудность, с которой мы сталкиваемся, — это антидоктринальная, антидогматическая тенденция, превалирующая сегодня в американском обществе. Быть «догматичным» — плохо. Сказать, что кто-то «догматичен», — значит высказать критику, обвинить его в том, что он «против

* Bulletin of Orthodox Christian Education. Лето 1963 г. Перевод Е.Ю. Дорман.

академической свободы». С самого начала современного образования в нем царит культ антидогматизма, и считается, что вероучение, доктрина, ограничивает свободу и самоопределение человека. Единственная Церковь, которой удалось обойти это затруднение, — Католическая. И делает она это посредством такой «индокринации», в которой нет места даже простому интересу к доктрине. Вы должны принять католическое вероучение, а после того, как вы его приняли, — можете свободно думать все что угодно. Но это не православный подход.

Таким образом, перед нами стоят три проблемы: отсутствие традиции преподнесения вероучения, сложный возраст учащихся и, наконец, весь культурный контекст, в котором очень трудно преподнести учение так, как Православная Церковь его понимает, — как абсолютную истину, которую следует принять и понять, причем сначала принять, а потом понять. И в свете этих трудностей я поделюсь с вами своими мыслями на эту тему. Заранее хочу сказать, что я просто попытаюсь вслух размышлять об этой проблеме, высказать некоторые соображения, которые можно потом развивать, изменять и исправлять.

Первое, что приходит мне в голову (и мои студенты прекрасно об этом знают), — это то, что существует вечная разница между знанием о Боге и знанием Бога. Гораздо легче преподавать о Боге, чем преподавать Бога. И здесь мы сталкиваемся с первой специфически православной трудностью. Мне кажется, что Православие всегда подчеркивало знание Бога, в то время как о западной традиции можно, несколько упрощая, сказать, что она обращена в основном к знанию о Боге. Никогда не забуду свой разговор с одним католическим богословом. Он так упирал на объективную, рациональную, структурированную доктрину, что я подумал, что и убежденный атеист смог бы превратиться в замечательного богослова, если бы богословие ограничивалось такой логичной структурой. Сказав «А», можно дойти до «Я» без какого-либо участия собственной души.

Такое знание о Боге я называю «числовым богословием»: три Лица Троицы, семь Таинств, двенадцать апостолов, семь вселенских соборов и т.д. Все это можно запомнить. Мы можем научить детей очень многому о христианской вере, но действительно ли мы преподнесем им таким образом учение?

Еще одна опасность просто знания о Боге — то, что оно всегда имеет прагматический аспект. Даже сегодня некоторые наши православные лидеры и учителя постоянно говорят, что нужно знать о Православии как можно больше, «потому что люди будут задавать вам вопросы, а вы должны уметь на них отвечать». Это практично — знать, так как если вы не знаете, то не сможете отвечать на вопросы. Вы должны уметь защищать Православие, уметь объяснить его другим... Но я еще ни разу ни от кого не слышал, что само знание Бога есть единственная, истинная цель христианской жизни.

Первая цель преподавания вероучения — понять, что оно ведет к знанию Бога, а не только и не просто к знанию о Боге, каким бы сложным это ни показалось. А это означает, что мы должны обращаться не только к разуму, но ко всей личности, мы должны стремиться представить вероучение так, чтобы это знание не было просто объяснением фактов, событий, чисел, а было самой жизнью и могло преобразовывать жизнь. Экзистенциальная ценность вероучения — это нечто такое,

что ты получаешь не только как разумное знание, но как факт, который сразу же заставляет пересмотреть твою жизнь во всей ее полноте.

Это знание Бога дается в Церкви. Церковь — главная и основная школа вероучения. И метод Церкви — следовать от опыта к объяснению, а не наоборот. «Вкусите и видите, яко благ Господь». Нельзя сказать, что в Церкви вероучение, духовность, богослужение — разные области. Нельзя сказать, что ты — специалист по духовности, но не интересуешься Святой Троицей, или что ты знаешь все о кажденении во время девятого песнопения (?), но что это действие никак не связано с духовностью. Западная традиция, в которой есть святые-«мистики» и святые-«богословы», чужда Православию. Для нас *lex orandi est lex credendi*, закон молитвы есть закон веры. Более того, *весь* закон жизни Церкви — источник вероучения.

Вторым пунктом в преподавании вероучения, преподавания знания Бога, можно считать то, что все откровение, все знание, передаваемое Богом Церкви, как-то связано с *жаждой Бога*, которую испытывает человек. Человеку нужен Бог, и Бог отвечает ему. Человек по определению — существо жаждущее. Хотя после падения Адама и Евы мы можем думать, что для жизни нам необходимы еда и питье, но даже этот аппетит, этот голод, эта жажда в основе своей, в конечном счете, — жажда Самого Бога. И поэтому Христос приходит к нам в виде пищи, как Тело и Кровь Христовы. Все наши физические аппетиты и желания суть не что иное, как падший образ нашей жажды Самого Бога. Богословие — не как академическая наука, но как слово Божие, как знание Бога — всегда приходит как ответ на жажду человека, на нужду человека. И этот ответ может изменить природу вопроса, и обычно это и делает, оставаясь все же ответом на поставленный вопрос. Это ответ на жажду Бога и знание Бога, которую мы видим в человеке.

Переходя к практическому аспекту того, что я пытаюсь сказать, мне думается, что нам следует принять, или хотя бы обсудить, два направления, два метода в подходе к преподаванию православного вероучения. Эти два метода связаны между собой и должны дополнять друг друга. Первый — раскрытие вероучения через жизнь Церкви, как некое объяснение самой Церкви, как дар жизни Церкви, в которой ясно открывается вероучение. Второй метод, дополняющий первый, — раскрытие вероучения как ответа на вопросы тех, кого мы учим. Именно такой подход использовала всегда Православная Церковь. Если вы рассмотрите сложную историю православного вероучения, то везде заметите этот метод: с одной стороны, Церковь как дар Божий и объяснение того, что открывается в этом даре, с другой — вопрошание человека и ответ Бога на него.

Мы должны избегать излишней систематичности при обоих методах. Попытки представить Православие на сорока страницах, в тридцати двух строках всегда чреваты опасностями. Один из основных принципов Православия заключается в том, что невозможно исчерпать всего, что можно сказать, как бы мы ни старались. Идея о том, что определение соответствует определяемому, — это еще одна западная ересь. Системы и объяснения лишь знаки, и постольку, поскольку они знаки, они могут оказаться достаточными, оставаясь знаками. Другими словами, богословие не должно удовлетворять нашу жажду, оно должно увеличивать ее. Если студент в конце курса скажет: «Я ничего не знаю, но я знаю, что это

интересно», мы можем считать, что достигли большего, чем в том случае, если бы он мог сказать, сколько Отцов участвовали в десяти местных синодах, назвать точные даты тех или других событий и привести главные аргументы за и против filioque. Главной ошибкой всего христианского обучения можно считать ложное чувство свершения: «Я закончил школу, я научился, я знаю...». Настоящим результатом обучения должно быть: «Я не знаю, но это то, что я должен знать, и если я не буду этого знать, то не смогу идти дальше». Другими словами, студент должен прийти к мысли, что даже вечная жизнь — это вечное «я не знаю», но при постоянном сообщении знания. В том, что касается вообще детей и нашей молодежи в частности, обнадеживает то, что все они любят задавать вопросы. Если нам удастся пробудить их любопытство, это станет нашим лучшим достижением.

Рассмотрим теперь первый аспект преподавания вероучения — знание Бога, данное в жизни Церкви. Можно взять за основу курса, к примеру, Никейский Символ веры и объяснить его в контексте жизни Церкви. Обычно Символ веры преподается так: «В первом члене мы говорим, что верим в Бога. Бог — Творец мира. Творение означает то-то и то-то...». Уже принято обходить стороной понятие «Верую...» и сразу же приступать к обсуждению *объекта* веры: «Верую во единого Бога, Отца, Вседержителя...». Но ведь именно это первое слово, «верую», должно в первую очередь потрясти слушателя! Именно здесь мы сталкиваемся с верой! Что это значит — верить? Можно объяснить веру рационально, говоря, что верить — значит считать истинным что-то, что нельзя доказать. Но как только вы начнете урок в этом ключе, как сразу же потеряете внимание половины класса.

Как можем мы донести истинный смысл слова «верую»? Я убежден, что этот смысл должен проистекать из замечательного, богатого мира веры, уже существующего здесь, в Церкви. Возьмите, к примеру, текст некоторых псалмов. Для многих из нас псалмы — это то, что очень быстро читает регент на всенощной, они составляют наименее важную часть церковной службы. Но давайте прочитаем нашей молодежи слова: «Жаждет душа моя к Богу живому» (ср.: Пс. 41:3). Жаждет, как в пустыне! Тысячи лет назад человек, знавший, что такое пустыня, знавший, что значит жаждать в пустыне, сказал: «Жаждет душа моя к Богу живому». С этого и можно начинать рассказ о том, что для этих людей вера была странным явлением, очень новым и в то же время очень человечным. В опыте веры люди так жаждали Бога, что могли сравнить эту жажду с жаждой физической. Давайте выберем и другие тексты, показывающие значение веры для других людей, которые, открыв для себя мир веры, отвергли все иное; проиллюстрируем примерами, что значит — жить верой, потому что вера не может быть объяснена рационально и необходимо *показать*, что она значит в жизни людей, ею обладающих.

Если мы начинаем с веры, то должны явить ее нашим молодым людям как *реальность*, оживающую на примерах из нашей истории. Только в этом случае она станет чем-то большим, чем абстрактное определение, и сохранится живой в их воображении. Подросток может забыть все определения, но он запомнит странный мир людей, совершивших этот прыжок в веру. Он может не принять веру сразу же, может продолжать верить в безопасность обычной мирской жизни, построение планов на будущее, стабильность, но он будет знать, что некоторые по-

ставили на карту всю свою жизнь ради веры и что это преобразило все их существование. Как мы будем отбирать материал — вопрос дальнейших исследований, но я считаю, что мы должны принять такой метод преподания веры в первую очередь через жизни тех, кто веровал.

Потом мы подходим к понятию Бога. Главный объект научения вере — существование Бога. Мы знаем, что существует много рациональных доводов в пользу существования Бога, но они не могут до конца убедить человека. И вновь говорю, что наиболее надежное доказательство Его существования — жизни тех, кто верит в Бога, и жизнь Церкви, вся реальность этого мира, которая происходит от веры, от уверенности в том, что Бог существует. Занимаясь с подростками, я бы отказался от любых попыток доказать бытие Божие логически, с помощью доказательств. Я бы скорее выбрал примеры того, как Бог переживался на опыте — во встрече, в принятии, в поклонении, в жизни Церкви. У нас, православных, есть удивительная возможность ввести нашу молодежь в опыт жизни Церкви до того, как мы начнем им что-либо объяснять. Человек входит в церковь и сразу сталкивается с неким «присутствием». Наша иконография, наши литургические молитвы, наши традиции, примеры из прошлого, — все это может проиллюстрировать две тысячи лет этой жажды присутствия Бога и будет влиять на ум и воображение подростков больше любых возможных объяснений.

Продолжая занятия в контексте Символа веры, мы подходим к учению о творении. По какой-то причине творение обычно рассматривается только в смысле начала, происхождения. Сотворил ли Бог наш мир? Как появился наш мир? Однако учение о творении — не философское объяснение происхождения мира, а опыт веры в то, что *мир зависит от Бога*. Учение о творении пронизывает всю жизнь Церкви. В начале вечерни в 102-м псалме («Благослови, душе моя, Господа») я всегда слышу ежедневное утверждение и исповедание того, что творение — хорошо, это как бы ежедневный ответ Церкви Богу. В библейском рассказе о творении «увидел Бог, что это хорошо». И каждый вечер Церковь собирается и говорит: «Это действительно хорошо», несмотря на все страдания, все зло жизни этого мира. Учение о творении — это прежде всего чувство зависимости.

Я не верю, что учитель приходской школы должен пытаться показать, что знает ответы на все вопросы[1]. Было бы только честно сказать, что мы не понимаем и не можем понять, что это такое — создать из ничего. Какой бы довод ни привел священник или учитель для того, чтобы «доказать» создание Богом мира, в котором мы живем, наши подростки все равно подумают: «Ну, это ты так говоришь, а профессор такой-то где-то пишет, что Бог мира не создавал, а он знает больше тебя. Ты ведь сам-то кто?» Делать вид, что мы все знаем, все понимаем, с самого начала заставит нас основывать все на авторитете, а если вы учите людей искать авторитетов в этом мире, то доктора наук, профессора, ученые более или менее обязательно будут вызывать больше доверия у наших подростков. Но мы безус-

[1] Недавно я прочитал небольшую брошюру одного священника, который утверждает, что археология обнаружила то место, где был Рай, и точно это доказала. Не могу придумать более плохой услуги Церкви. Говорить о Рае в географических и археологических понятиях недопустимо.

ловно можем и должны передать ученикам, что значит для меня как верующего верить в Бога Творца, что это дает мне в повседневной жизни, в отношении к человеку, истории, миру, природе и т.д. Опять же, нетрудно будет найти иллюстрации и примеры этому в нашем православном Предании.

Что же касается православного вероучения, то Символ веры содержит учение Церкви по мариологии, христологии и экклесиологии, но это не тот язык, который сделает это вероучение понятным нашим подросткам. Мы должны перевести все это на их язык, объяснить в понятиях, знакомым им по их жизни, и так говорить о Марии как человеческом существе, о том, что с ней случилось, о Христе, Который за нас, людей, и ради нашего спасения умер на кресте и на третий день восстал из мертвых, и о Духе Святом в Церкви. Мы должны показать все это через иконографию, литургическую музыку, богослужения, а не просто объяснять рационально. Мы не должны представлять искупление в понятиях удовлетворения справедливости, юридического процесса между Богом и человеком. Мы должны показать, что Христос был распят, главным образом, потому, что жертвоприношение — это единственный человеческий и Божественный способ любить. Жертвоприношение не началось тогда, когда Христос решил умереть за нас. Все Его воплощение уже было жертвоприношением. Может кто-либо любить, не принося себя в жертву? И с этого мы можем начать выстраивать учение об искуплении. Это не будет целостное учение, но все самое главное будет уже здесь присутствовать.

Я совершенно сознательно применил более или менее «импрессионистический» подход к преподанию вероучения, но я не вижу, как мы по-другому можем подходить к преподнесению вероучения подросткам без того, чтобы не превратить такие уроки в нечто мертвое и скучное и абсолютно интеллектуальное. Конечно, это не исключает более интеллектуального подхода при втором методе — в ответах на вопросы и сомнения. Одной из наших задач в будущем будет серьезно обдумать вопросы, которые задает нам молодое поколение. Я думаю, этому поколению присущ особый тип сомнений, вопросов и интересов. Учитель должен знать эти вопросы и быть готовым на них отвечать. Приведу пример. Мы говорим о Боге Творце. Бог пожелал, чтобы все было хорошо. Однако наш непосредственный опыт говорит нам, что все — *не* хорошо. Как раз этим утром девочка или мальчик прочитали в газете, что при пожаре сгорел ребенок. Если Бог хороший, то как Он может допускать такое? Учитель должен показать, что когда он описывал положительный, мистический, литургический смысл жизни в понятиях церковного Предания и учения, он ясно сознавал все несовершенства, страдания и трудности человеческой жизни. Он не должен ждать, чтобы ученик дошел до разрушительной критики, а должен показать, что несмотря на все кажущиеся противоречия между миром газет, войн, революций, преступности и т.д. и прекрасным миром Церкви, реальность Церкви соответствует реальности мира и есть ответ на него.

Я попытаюсь проиллюстрировать такой способ преподания вероучения. Учение о Святой Троице можно рассматривать как раз на этом уровне, в понятиях единственного, чего человек не может вынести, — одиночества, изоляции. Большой город с его переполненными автобусами, троллейбусами, метро, где все вме-

сте и в то же время никто никого не знает и никому не принадлежит, — хороший пример одиночества. И с этого можно начать объяснение Святой Троицы, говоря, что Бог — Троица, потому что *быть* — значит всегда *быть вместе*, а не оставаться в тюрьме одиночества и эгоизма. Отсюда уже можно подвести подростков к тому, чтобы на следующем этапе своей жизни они смогли понять, что учение о Троице не есть что-то, поддающееся описанию. Это таинство, которое мы должны принять, но это таинство имеет содержание, которое заставляет нас хотеть узнать об этом как можно больше.

Другой пример — вопрос свободы и предопределения. «Бог создал все, и потому Он отвечает за все, в том числе и за зло». И тут как раз можно объяснить диалектику свободы. Идея вины человека, вины Адама, сказавшего «нет» Богу, — это не человеческое несовершенство, как думают на Западе. Сама *возможность* грехопадения свидетельствует о совершенстве природы человека. Это еще одно доказательство того, что мы действительно свободны и что Бог от вечности определил нас быть свободными. И именно это делает нашу связь с Богом реальной.

Ученики задают и вопросы нравственного характера, в которых отражаются отчаяние и уныние, часто присущие подросткам. Каждый мальчик (или девочка) в этом возрасте хорошо знает трудность нравственной борьбы, трудность попыток стать лучше. На любой идеал трудно равняться. Подростки к этому времени уже отказались от некоторых нравственных правил, которые у них были в детстве, и обнаружили, что бороться почти невозможно и что окружающая жизнь захватывает их и вовлекает в себя. Учитель должен помнить об этой проблеме, даже если она вслух не высказывается.

Все эти основные типы проблем и вопросов следует рассматривать в контексте нашей веры. Как на это смотрит Церковь? Хороший пример мы находим в христианском понимании страдания. Христос не дает никакого рационального объяснения страдания, не указывает путей борьбы с ним. Он просто принял участие в наших страданиях. Другими словами, когда кто-то страдает, мы не подходим к нему со словами, что его муки имеют рациональный смысл, что они ничего не значат, что они только сделают его лучше. Единственный способ, которым мы можем помочь страдающему человеку, — это каким-нибудь образом передать ему участие Христа в его страдании. Христос страдал вместе с нами, и это — единственный ответ.

Я не знаю, помогли ли мои слова как-то прояснить очень трудный вопрос о преподавании вероучения нашим подросткам. Мои мысли можно кратко подытожить следующим образом. Во-первых, мы должны отказаться от преподнесения вероучения как чего-то целостного, полного, систематического, обязательного для православного образования, в результате которого ученик скажет: «Я все знаю. И мне это больше не нужно учить». Нам следует понять, что цель преподавания вероучения — не столько научить ему, как сделать его объектом любви и интереса, поместить его в центр всей нашей религиозной жизни. Поэтому мы должны соединить объективный порядок учения Церкви, Символ веры, например, с примерами из предивного опыта Церкви его живого, практического значения и смысла. Наше учение о благодати, к примеру, должно вдохновляться биб-

лейским образом благодати как ветра. Мы так часто говорим о Духе как о чем-то очень правильном, упорядоченном, что можно измерить и классифицировать: диакон имеет немного меньше благодати, священник — немного больше. Нам нужно вернуться к тому пониманию Духа, какое дается в Писании: «носился над водами», «дышит где хочет». Бог дает Духа без меры. Однако же две тысячи лет мы только и делали, что измеряли благодать. Мы должны оживить, пробудить образ Духа Святого, должны передать нашей молодежи опыт того, что происходит в Церкви накануне Пятидесятницы, когда спустя пятьдесят дней после Пасхи мы вновь поем: «Царю Небесный, Утешителю... приими и вселися в ны...». Возвращается друг; земля высохла — и вот на нее льется дождь. Этот язык, эти символы — действительное богословие Церкви, а не сухие рациональные определения наших учебников.

Этим я и закончу свое выступление. Нам предстоит нелегкий труд. От нас потребуются огромная работа, воображение и видение, и нам придется, возможно, начинать с самого малого. Мы не должны пытаться преподать вероучение сразу и полностью. Давайте выберем один аспект и попытаемся его раскрыть. Если у нас не получится — поправим себя и попытаемся еще раз. Поверьте, таким образом впервые вероучение будет преподаваемо в истинном значении этого слова, потому что до сих пор наши учебники предоставляют ученикам только знание о Боге, а не знание Бога.

ЦЕРКОВЬ И ДЕТИ

Многие дети любят ходить в церковь, у них есть инстинктивная тяга и интерес к богослужению. И на этом и должно было бы быть построено религиозное воспитание детей. Родители часто беспокоятся и боятся, что ребенок может устать во время богослужения, что богослужения в нашей Церкви слишком для него длинные, но не выражают ли подсознательно родители свои собственные страхи и сомнения?

Дети проникаются гораздо легче, чем взрослые, всей мистикой и таинственностью богослужения и литургического символизма, они чувствуют и ценят эту сторону наших богослужений. Чувство святости и благоговения перед Господом Богом, стоящим по ту сторону повседневной жизни и открывающимся таинственно в богослужении, чувство «страха Божия», лежащего в основе каждой религии, гораздо ближе и понятнее детям, чем взрослым. «Не препятствуйте детям приходить ко Мне» (Мф. 19:14), приходить в церковь, — эти слова Господа Иисуса Христа относятся ко всем нам и сейчас, потому что в первую очередь именно в церкви дети должны услышать голос Божий. Это же слово, но сказанное в классе, звучит абстрактно и часто не совсем понятно, в церкви же происходит молитвенное восприятие этого слова, тем более что в детстве молитвенное восприятие особенно остро: в детстве у нас есть способность понимать не интеллектуально, а всем существом, что нет большей радости, чем быть в церкви, участвовать в богослужении, вдыхать *аромат Царствия Небесного*, который есть «радость и мир в Духе Святом».

Атмосфера церкви должна входить в жизнь ребенка еще дома. Как может ребенок чувствовать святость воскресенья, дня, посвященного Воскресению Господа Иисуса Христа, и того, что он должен воспринять и почувствовать в церкви, если у него дома с раннего утра гремит радио или телевизор, родители курят, читают газеты и нет ничего святого в этом воскресном дне? Посещение церкви должно бы было быть подготовлено: тишиной и особой торжественностью зажигания лампадок перед иконами, общей молитвой, чтением положенного в этот день Евангелия, чистотой и особой опрятностью и одежды, и жилища. Как часто родители не понимают, как все это формирует религиозное сознание ребенка, которое оставляет свой след на всю жизнь и которое никакие трудности и волнения житейские не смогут в нем уничтожить! Накануне воскресенья и праздников церковных, во время Великого поста, когда мы приготовляемся к исповеди и причастию, дом должен отражать церковь, должен светиться тем светом, который мы приносим домой с богослужений..

И еще несколько слов о школе. Само собой очевидно, что устраивать школьные занятия по воскресеньям во время богослужения противно духу Православия. Воскресная литургия — это радостное собрание всех верующих в церкви, и ребенок должен знать и переживать это задолго до того, как он сможет понимать значение этого богослужения. Думаю, что лучше всего устраивать школу в субботу, которая есть приготовление к воскресному дню, воскресному богослужению. Аргументация же, что родители не будут привозить детей два раза в неделю в церковь, показывает только нашу греховную небрежность к самому важному в жизни ребенка. Субботний вечер — это начало воскресенья и должен был бы быть литургически освящен так же, как и воскресное утро. Ведь во всех православных храмах служатся вечерни или всенощные накануне праздников и воскресных дней. Нет причины, почему не можем и мы строить свою церковную жизнь по принципу «школа — всенощная — литургия», где школа была бы для детей естественным приготовлением и введением в день Господень, день Его Воскресения.

О ЦЕРКОВНОЙ ПРОПОВЕДИ*

Рецензия на книгу архим. Александра (Семенова-Тян-Шанского) «Пути Христовы». Проповеди и статьи. ИМКА-Пресс, Париж, 1969.

В тридцатые годы покойный Г.П. Федотов писал, помнится, о кризисе проповеди. Кризис этот он видел не столько в иссякании проповеднического дара, сколько в утере православным проповедничеством целостного стиля, соответствующего языка. Действительно, вряд ли кто будет спорить с тем, что проповедь давно уже выродилась у нас либо в скучный, сентиментальный и нравоучительный штамп, преподносимый на каком-то особом и пресном, не совсем русском, но и не совсем славянском языке, либо же в отвлеченную лекцию. В обоих случаях она перестала быть органической частью богослужения или, еще шире, церковной жизни, естественным и необходимым выражением христианства как вечно новой, вечно благой и животворящей «вести». Причины этого вырождения сложны и многообразны, и среди них не последнее место занимают, с одной стороны, глубокое расцерковление нашего так называемого «образованного» общества, утеря им интереса к содержанию христианской веры, а с другой — трагическое раздвоение в России, после Петра Великого, между культурой церковной и культурой «светской», утеря ими общего языка и взаимного понимания. Так или иначе, но проповедь попала у нас постепенно в разряд скучных и побочных явлений церковной жизни, частенько сдобренных, увы, сомнительным семинарским юмором. Предпочитаться стала (и часто с основанием) служба без проповеди, что привело уже к трагическому отсутствию в Церкви *учительства*, а потому и понимания верующими своей веры. Если Церковь все еще «окормляет» нужды людей, она все меньше и меньше *учит*...

В связи с вышесказанным совсем особое значение приобретает вышедший недавно сборник проповедей о. Александра Семенова-Тян-Шанского. Впервые за долгое время перед нами яркое свидетельство того, что живая, глубокая, подлинная проповедь *возможна*, и становится почти страшным сознание, что так долго ее не было, что Церковь фактически жила без этой первейшей и основной функции благовествования.

Что делает сборник этот несомненной удачей, бесспорным и драгоценным вкладом в сокровищницу православной проповеди, а может быть, даже и началом некоего возрождения церковного проповедничества? Я перечислю причины этой удачи в том порядке, в котором они открывались мне по мере чтения и перечитывания проповедей о. Александра.

---

* Вестник РСХД, № 97. Париж, 1970.

На самое первое место я ставлю печать *личного опыта*, лежащую на каждой странице этой книги. Отец Александр, всесторонне образованный и тонкий богослов, мог бы, как это так часто делали другие, раскрывать нам, так сказать, «объективное» содержание того или другого праздника или события, умело и удачно передавать и чужой опыт. Но этого как раз нет в его книге. В ней все, прежде всего, — свидетельство о пережитом, увиденном, почувствованном и осознанном. Это опыт Церкви, но ставший до конца личным опытом. Поэтому, хотя проповеди о. Александра написаны на вполне традиционном языке, почти нарочито лишенном всего «личного», без каких бы то ни было намеков на попытки сломать или обновить традиционный стиль, они ощущаются как нечто глубоко подлинное. Говорит человек, для которого то, о чем он говорит, стало жизнью, реальностью, опытом. И это лишний раз доказывает, что столь модные в наше время попытки начать не с содержания, а с отвлеченных вопросов стиля, «структур», «приемлемости» или «неприемлемости» того или иного для «современного» человека — попытки, в сущности, праздные. Когда «от избытка сердца глаголют уста» (Лк. 6:45), то что они глаголют, доходит, передается, воспринимается.

Второе — это глубоко *пастырское* вдохновение этой книги. В ней все время чувствуется живая забота о душе человеческой, забота о том, чтобы сказанное было не только понятно, но именно воспринято, вошло бы в личный опыт слушающего. Наше богословие давно уже перестало быть «пастырским», каким было оно у святых отцов, а наша проповедь перестала вдохновляться богословием, быть передачей церковного умозрения, что и приводит очень часто к несоответствию между максимализмом богословия и минимализмом пастырства, и в первую очередь проповеди. Богослов легко и спокойно, так сказать, «академически», рассуждает об обожении, преображении мира, космическом вдохновении христианства и т. д. А пастырь, весь погруженный в реальную, будничную жизнь Церкви, хорошо знающий минимализм христианской жизни, на этом же минимализме строит обычно и свое проповедничество. С одной стороны — огненная весть о «новом небе и новой земле», с другой — элементарная мораль. Этого несоответствия и раздвоения нет у о. Александра. И не только в том смысле, что, говоря о догматах, он не забывает, как говорилось в старых учебниках, и их «нравственного приложения». У него всегда богословское умозрение само ощущается как та сила, которая одна может по-настоящему пробудить душу от сна, наполнить ее светом, подвигнуть ее на «делание». Он не преуменьшает ни слабости человеческой, ни силы зла и греха на земле, но вместе с тем он спокойно и твердо указывает на свет, явленный в мир Христом, и знает, что увидеть этот свет — уже значит начать борьбу со злом.

Отсюда и мое третье наблюдение — пронизывающая всю книгу ровная, духовная радость. В наши дни всевозможных «кризисов» христианское сознание все очевиднее поляризуется между каким-то апокалипсическим испугом, с одной стороны, и каким-то упрощенным и поверхностным «мирским» оптимизмом (а не радостью!), с другой. Но подлинный ключ к христианству не в пессимизме и не в оптимизме, а именно в *радости*, ибо радость эта, действительно, «не от мира сего», а от уже узренного, уже пережитого явления Царства Божия внутри нас и

посреди нас. Этой духовной радостью, не исключающей ни печали о грехе, ни спасительного страха Божия, ни покаяния, ни скорби за людей и за их слепоту, и пронизана книга о. Александра — радостью о глубине и красоте дара Божьего людям, радостью о Церкви и о ее богочеловеческой жизни, радостью о вечной жизни, вкусить которую уже здесь, на земле, дает нам Церковь, радостью о благодати, о близости Божьей, о данной нам возможности знать Бога и жить в Нем и с Ним.

И, наконец, последнее — *язык*. Отец Александр *нашел*, услышал, воплотил язык церковной проповеди, одновременно высокий и понятный, простой и глубокий. Даже отдельные его «срывы» только подчеркивают, какая трудная задача стояла перед ним и сколь велика его удача...

Можно было бы, конечно, указать на некоторые недочеты книги о. Александра. Не все проповеди удались ему в равной мере, одни лучше, другие — менее хороши, одни «доходят» больше, чем другие. Но об этом не хочется говорить, и не потому, что это, скажем, огорчило бы автора, а потому, что перед нами не литературное или научное произведение, а живое слово о Боге, и к этому слову неприменимы наши обычные оценки. Важно то, что нигде в этой книге нет риторики ради риторики, блеска ради блеска, «ораторства». Я говорил о радости, пронизывающей ее. Нужно было бы прибавить и страх Божий — это постоянно ощущаемое желание проповедника скрыться за величием и светом возвещаемого. И потому если что-то не «доходит», то не потому ли, что мы сами еще не готовы услышать, принять, понять?

«Тайна возвещается, тайна благовествуется, но тайна — все же остается тайной». Эти слова из прекрасной проповеди о. Александра на Благовещение хотелось бы поставить эпиграфом ко всей его книге. И в этом ее духовная удача. Она не утоляет, а усиливает жажду, она своим светом призывает ко свету, и в этом и состоит назначение проповеди.

Я хочу закончить эту краткую рецензию советом читать эту книгу не как всякую другую книгу, а исполняя ее назначение: в те дни и праздники, для которых составлены отдельные проповеди; иными словами, сделать ее частью нашей собственной подготовки к «празднованию» и к вхождению в него.

Отец Александр сделал нам большой и драгоценный подарок. Своей книгой он как бы вернул нас к тем дням, когда проповедь лилась из самого сердца церковной жизни, из богослужения, из той радостной «реальности» Церкви, которая и являет нам уже в этой жизни тайну Царства Божьего. Вот почему я вижу в его книге начало возможного и нужного возрождения церковной проповеди.

ПО ПОВОДУ ДВУХ СТАТЕЙ*

В наши дни, больше чем когда бы то ни было, христианскому богословию нужны та трезвость, та постоянная, глубокая проверка себя «правилом веры», без которых ему грозят растворение в человеческих страстях и пристрастиях, подчинение — изнутри — всевозможным *мифам*: политическим, расовым, культурным и т. д. Именно сейчас опасность эта становится, уже стала реальностью. В Америке, например, в протестантских богословских школах повсеместно учреждаются кафедры «черного богословия», с высоты которых вся христианская вера пересматривается и перекраивается в свете «негритянской проблемы». Повсюду на Западе витрины книжных магазинов пестрят книгами, посвященными «богословию революции», «богословию освободительной борьбы», «богословским предпосылкам классовой борьбы» и т. д. А один православный епископ-араб недавно печатно заявил, что в современном мире единственным самоочевидным образом Христа является палестинский араб-федаин...

Нужно ли доказывать, что все это — глубоко нездоровые признаки трагической растерянности и раздробленности христианского сознания, утери им ясных критериев, подмены подлинного богословия — эмоционально-охраненным выбором — «ересью» в буквальном смысле этого греческого слова, означающего именно «выбор», подмену целого — частью? Вместо подвига вхождения в «разум истины», всегда трудного и ответственного, налицо — подчинение «стихиям мира сего», распад той целостности, той кафоличности, которой одной дано исцелять наши немощи и падения, претворять наши поражения в победы.

Должен признаться, что эти мысли пришли мне в голову и при чтении в последнем номере «Вестника» (108–110) «Обращения французского епископата» и статьи о. С. Булгакова «Гонения на Израиль». Хотя и написанные в разное время, в разной психологической и политической обстановке и на разном уровне, оба документа, по моему мнению, грешат тем же искажением перспективы, о котором я только что говорил и из-за которого спорным, да и попросту неверным оказывается все построение. И возразить на это необходимо потому, что такого рода одностороннее, до крайности и преувеличений заостренное богословие на деле очень часто приводит к реакции обратной той, которой искали его авторы.

Не имея возможности в этой краткой заметке разобрать все те утверждения, которые представляются мне либо спорными, либо двусмысленными, либо про-

* Вестник РХД, № 112–113. Париж, 1974.

сто неверными, я остановлюсь на одном — центральном и именно богословском — тезисе, составляющем и во французском обращении, и у о. Сергия Булгакова основу всех их построений и выводов. Это тезис о смысле избранничества еврейского народа и вытекающий из него тезис об отношении Церкви к еврейской религии. Оба документа утверждают, что призвание еврейского народа, которое, по словам апостола Павла, непреложно (Рим. 11:29), ставит еврейство в *особое* положение по отношению к христианству — положение *особого* «партнера перед лицом христианства» (католический документ), «*особого знака*», «который Церковь еще должна понять во всей своей полноте» (о. С. Булгаков). Отсюда — утверждение французских епископов о невозможности для христиан «рассматривать еврейскую религию просто как одну из религий», отсюда — утверждение о. С. Булгакова, что «христианство без иудеохристианства себя до конца не осуществляет: остается неполным...».

Так вот именно это настаивание на *особенности*, это выделение «еврейского вопроса» в особую, и притом центральную, тему христианского богословия (призываемого в католическом документе «порвать с позицией всего прошлого», а у о. С. Булгакова — признать в еврействе «онтологию человечества», укорененную в «еврействе перво-Адама, а вместе и все-Адама, всечеловека») и требуют, по моему глубокому убеждению, богословского возражения. Ибо, в сущности, таким же утверждением «особенности» — только с обратным знаком — питается и антисемитизм всех оттенков, включая и антисемитизм религиозный. Как всегда бывает, одна крайность, одно страшное искажение приводят к другой — обратной — крайности, не только бессильной исцелить то зло, против которого она направлена, но, поскольку она — именно крайность, преувеличение и, следовательно, отступление от истины, способной только усугубить ее.

Итак, прежде всего об *избрании*. Нужно ли доказывать, что по исконному, изначальному христианскому учению избрание еврейского народа, столь ясно засвидетельствованное в Священном Писании, явлено в нем как один из основоположных фактов истории спасения, приуготовление мира к пришествию и принятию Спасителя? Следовательно, как все в той, единственной по своему значению, истории, избрание это «функционально», есть орудие Божественного домостроительства, ибо оно всецело направлено к собственному своему *исполнению* в пришествии Христа. И в том-то и все дело, что, по согласному утверждению Церкви, это свое — непреложное, ибо Божественное, а не человеческое — призвание «уготовить путь Господу, прямыми сделать стези Его» (Мф. 3:3) ветхозаветный Израиль *исполнил* в лице Божьей Матери и св. Иоанна Предтечи, высших и святейших плодов всей ветхозаветной праведности, послушания, пророчества, в лице апостолов и, наконец, в лице всей первенствующей Церкви. Израиль принял Христа, в Нем исполнил свое призвание, сделал возможной проповедь Благой Вести о спасении «даже до конец земли» (Деян. 1:8). Таково, повторяю, было всегда учение Церкви, изначала прославлявшей Христа словами св. Симеона Богоприимца — как «свет во откровение языков и славу людей Своих Израиля» (Лк. 2:32).

А если так, то основная ошибка как католического документа, так и статьи о. С. Булгакова заключается в том, что они как бы игнорируют коренное — и имен-

но богословское, духовное — различие между историей спасения, которая завершается, ибо исполняется, во Христе, и тем *новым* временем, той историей, которые начинаются *после* Христа. Тогда значение этого различия действительно основоположное, и им определяется христианское отношение к миру и ко всему совершающемуся в мире.

Упрощенно, схематически можно сказать, что различие это относится прежде всего именно к *плоти и крови*, то есть к месту и значению природных, земных «детерминизмов» во взаимоотношениях между Богом и людьми, в Божественном домостроительстве спасения. Ветхозаветная история спасения — и в этом ее абсолютная единственность — совершается посредством «плоти и крови». Она не только включена — через конкретную земную историю богоизбранного народа — в саму ткань исторического процесса, но весь ее единственный и исключительный смысл, делающий ее, и только ее, *священной историей*, в том и состоит, что она сам исторический процесс претворяет в постепенное откровение и исполнение Божественного замысла о мире и человеке. Полнота этого замысла раскрывается и исполняется в пришествии Христа, к которому направлена история спасения и в котором потому и находит свое завершение. В жизни, смерти, Воскресении и прославлении Христа и в ниспослании Им Духа Святого находят свое исполнение все события, все пророчества, все обетования ветхозаветной истории. Но потому-то и то *время*, которое начинается после осуществления Христом Своего спасительного дела и в котором развертывается наша земная история, в христианской вере воспринимается как время совершенно *новое*, и к нему уже неприменимы категории священной ветхозаветной истории.

«Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17). Но ведь новизна-то эта как раз и состоит в освобождении человека — во Христе — от порабощения «плоти и крови», всякому природному «детерминизму» и в этом смысле и «истории». Ведь и ветхозаветная история спасения для того и совершается посредством «плоти и крови», чтобы Сын Божий, став причастником нашей плоти и крови, участником нашей истории, мог в Себе, в Своем человечестве, освободить нас от рабской и смертной нашей от них зависимости, восстановить нас в царственной свободе сынов Божиих, *открыть* нас, а через нас и мир и историю — Духу и Истине, свободе и подвигу, победе над всем, что *только* «плоть и кровь», *только* природа, *только* история. Ведь в том-то и радостная новизна тайны, «от века утаенной и Ангелом несведомой», но во Христе открытой нам, что в той новой жизни, которую дает Он верующим, нет уже «ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного» (Кол. 3:11), что во Христе «обрезание ничто и необрезание ничто, но всё в соблюдении заповедей Божиих» (1 Кор. 7:19), что в Нем «всякий, рожденный от Бога, побеждает мир» (1 Ин. 5:4).

Все это значит, что, в противоположность ветхозаветной священной истории спасения, *новое время* не определено изнутри ничем, что само оно не определяется «плотью и кровью», ничем «внешним», а только благодатной возможностью, данной человеку, все в этом мире *относить* к последней и высшей реальности Царства Божьего и тем самым освящать и преображать в «новое творение». С одной стороны, не зовет Евангелие Царства ни к развоплощению, ни к выходу из исто-

рии, ни к отречению от своего народа, ни к отказу от любви к нему, заботы о нем, ответственности за него, ни к равнодушию и пассивности. Но все это — и любовь, и заботу, и ответственность — видит не в «похвалении плотью и кровью», не в самоутверждении и самопревозношении, а в трудном подвиге просвещения народного сознания Духом и Истиной, принятия им добра, истины и красоты Божьих как единственного мерила жизни. С другой же стороны, в этом христианском понимании нового времени, новой истории нет уже и не может быть места никаким «мессианским» народам или расам, ничему, чья цельность или значение выводятся из «плоти и крови», как, по той же причине, нет в них места и народам «отверженным» или «про́клятым». Ибо Евангелие Царства обращено не к народам или расам, а прежде всего к человеку — к каждому *человеку* и ко всем людям, без какого бы то ни было различия в них «плоти и крови». И не принадлежностью к народу спасается человек, а, напротив, судьба каждого народа зависит от человека, от его подвига или же духовного порабощения, от степени его принятия или отвержения Духа и Истины, от его выбора, верности, силы... Тот меч, который Христос принес на землю, разделяет не народ от народа, не расу от расы, а праведность от греха, добро от зла, верность от измены *внутри* каждого народа, как и внутри каждого человека. Поэтому в подлинном Предании Церкви нет места мессианскому самопревозношению, «похвалению плотью и кровью», присущим, увы, почти всем народам. И не к историософским мечтаниям, не к гаданиям о «тайне истории» призваны мы, а к бесконечно трудному подвигу различения духов, от Бога ли они, борьбы с «плотью и кровью» ради их просветления и преображения. Все всегда остается *открытым*. Никого не отверг Бог, все призваны, но не все принимают это призвание. Всем даровано спасение, но не все спасаются. На всех изливается любовь Христова, но не все открывают свое сердце ей. И никакой другой «тайны истории» не открыто нам, кроме вот этой ее открытости — спасению и гибели, свободе, выбору, послушанию...

Всем сказанным, мне кажется, и определяется, *должно*, во всяком случае, определяться христианское отношение к евреям и к еврейской религии. Я говорю «должно», ибо если христиане столь часто не поступали так, как должны, то это свидетельствует об их измене Христу и отпадении от Истины, а не о недостаточности или неполноте самой истины. Истина же эта *проста и светла*. В том, что касается евреев как людей, она всецело заключена в применении к ним *новой* заповеди Христовой о *любви*. Не в выделении их в объект какой-то *особой* любви или *особой* ненависти, а в той любви Христовой, которая, по слову апостола, «излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим. 5:5) и благодаря которой в каждом человеке видим мы образ Христов, видим того, кого возлюбил Христос и за кого умер на Кресте, видим, иными словами, *ближнего*. Многим, я знаю, это покажется благочестивой прописью, заведомо «неадекватной» сложности и трагизму «еврейского вопроса». Я убежден, однако, что как добро, так и зло в мире неразделимы. В своей полной падений и измен истории христиане часто преследовали евреев, но также жгли на кострах еретиков, вели религиозные войны и сейчас в междоусобной, межхристианской кровавой борьбе в Ирландии являют миру жуткий пример бессилия своей собственной веры. Но в том-то и все дело,

что пока мы не научимся мерить всякое зло единой мерой Христовой, видеть в нем одно и то же *зло*, одну и ту же измену Христу, одно и то же порабощение «плоти и крови», сама наша борьба со злом останется изнутри отравленной тем же злом, лукавым его оправданием и извинением. В том-то и дело, что любви Божьей *достаточно*, ибо выше ее и нет ничего и только она являет нам, что всякое гонение во имя «плоти и крови», как и всякое именем их самопревозношение, есть грех против Духа и Истины.

В том же, что касается еврейской религии, то и тут, я убежден, должен действовать простой и светлый закон Христов. Мне кажется, невозможно сомневаться в том, что для христиан еврейская религия *после* Христа есть именно *одна* из религий, и именно так воспринимают ее сами верующие евреи. Для всякого верующего его религия — истинная, и само это убеждение заслуживает полного уважения, как безусловного осуждения требует всякое оскорбление религиозного чувства каждого человека. Христианство, однако, не может, не изменив самому себе и своей сущности, не различать в каждой религии то, что в ней истина, что от Бога, и то, что в ней ограничено и ущербно в свете полноты Истины, явленной во Христе. Не может христианство, не изменив самому себе, согласиться с тем, что Христос — для христиан, но не для евреев, мусульман, буддистов и т. д. Поэтому исконным, самоочевидным отношением христианства ко всем другим религиям всегда было — и не могло не быть — отношение *миссии*, благовестия о Христе как обращенного ко всем людям. И если нужно с отвращением отвергнуть применение в миссии какого бы то ни было насилия, обмана, хитрости, нечестности — всего того, что так часто отравляло эту миссию и что абсолютно несовместимо (нужно ли доказывать?) с самим духом Евангелия, то сама сущность христианства как именно миссии не подлежит сомнению.

На последней глубине христианству нечего «предложить» другим религиям кроме Христа, у него нет другой «темы». Но это означает и то, что из отношений между христианством и другими религиями неустранима та напряженность, которая заложена в самой сущности христианского благовестия, христианской веры как именно *обращения ко Христу*, как переоценки всех ценностей, как преодоления во всем того, что только «плоть и кровь». Христос остается до скончания века «камнем преткновения и соблазном», лежащим на «падение и восстание» многих. И этого «соблазна» и из него вытекающей напряженности никто не вправе удалить из христианства. Только на деле в этой напряженности, в этом споре о главном, о последнем — больше подлинной любви, подлинной ответственности за людей, чем в том дешевом междурелигиозном экуменизме, который в своем желании «сгладить все углы» приводит к «обессиливанию» всех религий, к подмене веры разведенным и бессильным гуманизмом, неприемлемым, в сущности, никакой настоящей религией.

Поэтому ненужными, надуманными, каким-то ложным гностицизмом отмеченными представляются мне и домыслы о. Сергия Булгакова о *еврействе Адама* и об *иудеохристианстве* как о грядущем еще исполнении Церкви. Для обличения и отвержения антисемитизма совсем не нужно впадать в некий «пансемитизм», чуждый Священному Писанию, как еврейскому, ветхозаветному, как и новоза-

ветному. Напротив, если, как всегда верила Церковь, во Христе — Новом Адаме — «нет ни эллина, ни иудея», если смысл Его пришествия в том, чтобы воссоздать человека «по образу Создавшего Его», то нет никаких оснований переносить эти ограничительные категории «плоти и крови» на первого человека, ограничивать его каким бы то ни было именем, кроме данного ему Богом имени «человек». В христианской догматике иудейство Христа «по плоти» — от Матери делающее Его «единосущным нам по человечеству» — всегда воспринимается в свете безмужнего Рождения Его от Бога, делающего Его Новым Адамом, родоначальником нового человечества, в котором уже ничто не значит «ни обрезание, ни необрезание», но все новая тварь во Христе, «спасение от иудеев» (Ин. 4:22), но не в том спасение, что все становятся иудеями, а в том, что обетование, данное одному человеку, одному племени, одному народу и во Христе исполненное, распространяется на всех людей, во Христе даровано всему человечеству, что кончается закон, соотносительный «плоти и крови», и начинается Царство Благодати... Так же и об иудеохристианстве. Этим именем называют обычно тот первый период в истории Церкви, когда большинство ее членов были евреями по плоти и весь смысл которого в том и состоит, что в нем Церковь явила и осознала себя как исполнение Ветхого Завета, как Новый Израиль. Но период этот — именно *в начале* Церкви, есть ее *начало*, от которого зависит, на котором основана вся ее жизнь, вся ее миссия в мире, а не конец как нечто еще чаемое, еще имеющее наступить. Как страшную ересь осуждала всегда Церковь всякую попытку отделить Новый Завет от Ветхого, отвергнуть исполнение одного в другом. Но осудила она и обратную ересь — самозамкнутое, самодовлеющее в себе иудеохристианство, то есть сохранение внутри Церкви какого бы то ни было различия, основанного на «плоти и крови». Поэтому для полноты Церкви не нужно никакого нового иудеохристианства, ибо вся вечная правда и смысл иудеохристианства уже вложены в эту полноту, являются ее основой.

Таковы, мне кажется, предпосылки подлинного христианского Предания, необходимые, а потому, я убежден, и *достаточные* для разрешения всех больных и наболевших вопросов. В конечном же итоге все зависит от нашей верности, во всем и всегда, освобождающей Истине Христовой.

О СОЛЖЕНИЦЫНЕ

О СОЛЖЕНИЦЫНЕ*

...весь смысл существования — его самого <...> и всех вообще людей — представлялся ему не в их главной деятельности, которой они постоянно только и занимались, в ней полагали весь интерес и ею были известны людям. А в том, насколько удавалось им сохранить неомутненным, непродрогнувшим, неискаженным — изображение вечности, зароненное каждому...

А.И. Солженицын. Раковый корпус (ч. 2, гл. 30)

1

Что Солженицын — явление огромное, с этим, я думаю, спорить не будет никто. Но именно потому особенно важно попытаться уяснить себе, в чем «огромность» этого явления. В последние десятилетия уже не раз мир был взволнован и взбудоражен явлениями, не укладывавшимися в казенную схему советской действительности. Все помнят еще, наверное, споры, волнения, надежды, вызванные в пятидесятые годы «Не хлебом единым» Дудинцева, позднее — шок «Доктора Живаго», эмоциональную волну, прокатившуюся от стихов Евтушенко и Вознесенского, а совсем недавно — дело Синявского и Даниэля. Является ли Солженицын — начиная с «Одного дня Ивана Денисовича» — явлением того же порядка? Еще одним мужественным голосом, пробившимся сквозь оглушительную тишину советского конформизма? Но признать его таковым еще не значит определить его место и значение в русской литературе или даже вообще признать его явлением литературно значительным. Вряд ли кто, например, отнесет сегодня «Что делать?» [Чернышевского] к «золотому фонду» русской литературы, но никто, однако, не может отрицать, что произведение это сыграло огромную роль в общественной истории России. Так вот, что Солженицын — герой, мученик, жертва, что произведения его — «документ» потрясающей важности, — все это бесспорно, все это уже всеми — включая Шведскую Академию — признано. Но остается вопрос: каково место и значение его в русской литературе? Наше волнение, наша радость, наше восхищение при чтении Солженицына — оттого ли они, что пишет он на «животрепещущие» для нас темы, или же оттого, что нечто очень значительное, очень глубокое совершилось с его явлением в русской литературе?

Вопросы эти важны не с одной литературоведческой точки зрения, а потому что судьба самой России, в каком-то последнем и глубоком смысле, неотрываема от судьбы русской литературы. Если это отчасти верно для всех народов, по

---

* Вестник РСХД, № 98. Париж, 1970.

отношению к России это сугубо верно. Другого «золотого запаса», подобного своей литературе, русская культура накопить не успела или не сумела, все лучшее и «вечное» в себе выразила и воплотила в своих святых и в своих писателях. Но святые перерастают рамки культуры, не укладываются в нее. Если, как говорит апостол Павел, есть «тело душевное» и «тело духовное», то русские святые — это создатели «духовного тела» России, в котором сгорает и преображается все, что еще *только* культура, «сеется в тлении» и еще только призвано «восстать в нетлении». Творцами же «душевного тела» России — того ее образа, призвания и содержания, которыми, несмотря на все свои «ужасные грехи» (Хомяков), она оправдана и заслуживает чистой любви и верности, — нужно признать русских писателей, великую русскую литературу. То, что происходит в ней, происходит не только *в* России, но и *с* Россией. Вот почему так важно попытаться уяснить себе именно литературную значимость Солженицына, значение его по отношению не только к советской «конъюнктуре», но и к русской литературе в целом.

2

Я убежден, что главное значение Солженицына в том именно и заключается, что он не только мужественный выразитель протеста или исканий, но прежде всего бесконечно важное, подлинно судьбоносное событие в самой русской литературе. С его появлением в ней произошло что-то *новое*, начался новый ее период, даже если и суждено ему остаться ограниченным одним писателем. Таким новым явлением не был, при всей его значительности, ни Пастернак «Доктора Живаго», и никто другой. Почему? Это первый вопрос, от ответа на который зависит вся дальнейшая оценка Солженицына.

Я назвал Пастернака. Только это имя можно поставить рядом с именем Солженицына, если исходить из «резонанса», вызванного обоими. Но творчество Пастернака, включая и «Живаго», гораздо больше завершает, нежели начинает, определенный период в истории русской литературы. Духовно, психологически, литературно Пастернак сложился в атмосфере уже вечереющего, закатного Серебряного века. Страшный опыт советских лет углубил, конечно, его сознание, поставил перед ним новые темы, заставил его смотреть туда, куда он еще не смотрел, когда разражался «световым ливнем» своих ранних стихов. Но даже эти новые темы он ставил и трактовал в духовной перспективе, созданной Серебряным веком. «Доктор Живаго» — это перекличка, после трагического опыта двадцатых и тридцатых годов, с «Двенадцатью» Блока, это — попытка ответить на мучительное, соблазнительное, самого Блока задушившее утверждение последней строчки знаменитой поэмы: «...впереди Иисус Христос».

Также и Ахматова. Она завершает, увенчивает Серебряный век, может быть, даже изнутри очищает и искупает все то, отчасти легковесное и безответственное, что делает его именно «серебряным», а не «золотым»; все то, что перегорело и очистилось, было искуплено и прощено в «Поэме без героя» и «Реквиеме». Это завершение было необходимо и само по себе очень значительно. И только

люди, сами дышавшие воздухом тех лет, могли нам дать его. Но завершение, эпилог, если они даже и входят, в силу преемственности культуры, в следующую, новую главу ее, сами такой новой главой, таким «началом» стать не могут. Некое «начало» брезжило, возможно, в писателях того безвременья, что кончилось с окончательным воцарением Сталина и официальным узаконением «социалистического реализма». Что-то как будто начиналось или могло начинаться тогда. Но начало это было оборвано — и не только насилием, не только убийством или самоубийством, но и той духовной двусмыслицей, печать которой лежит на литературе тех лет. Двусмыслица эта была в том, что литература все еще продолжала жить, в той или иной мере, романтикой революции, ранее соблазнившей Блока и Есенина и обоих погубившей. В хаосе и крови все еще хотели видеть и слышать «хаос родимый» и верить, что из него что-то родится, произрастет, засияет... Это была все та же двусмыслица «Двенадцати». Только Блок первый, в силу своей правдивости, понял, что той «музыки революции», которую он сам призывал слушать, на деле не было, что все то, что он пытался как-то возвести к пророческим «зорям» начала века, оказалось узколобым фанатизмом и больше ничем. И потому те, кто еще почти два десятилетия назад хотел, несмотря на все, «музыку» эту слушать, не могли не зайти в тупик, даже если таким тупиком и не оказался бы сталинский застенок или приказ воспевать пятилетки, трактора и Днепрострой. Для продолжения подлинной русской литературы в этом ложном «начале» пути не оказалось, и на ее место явилась казенная советская литература.

3

Только в свете сказанного можно понять, мне кажется, почему творчество Солженицына есть действительно явление новое, меняющее коренным образом сам воздух русской литературы.

Прежде всего, ни биографически, ни духовно Солженицын не принадлежит к представителям или эпигонам Серебряного века. Он не внук Владимира Соловьева, не сын Блока и не брат Пастернака. Вне его опыта и Революция — как обрыв личной и национальной судьбы. И, наконец, он и не «внутренний эмигрант», какими, несмотря на все, оказались более старшие писатели, знавшие предреволюционную Россию и в силу одного этого не могшие не быть духовными изгоями в России советской. Солженицын — плоть от плоти и кровь от крови той России, которая одна сейчас существует реально, — России советской. Не дореволюционной и не революционной, а именно советской. Новизна же Солженицына-писателя в том, что, всецело этой советской реальности принадлежа, он столь же всецело и полностью от нее *свободен*.

Свобода Солженицына требует уточнения. Старшие писатели — Ахматова, Мандельштам, Пастернак, в каком бы внешнем порабощении они ни находились, всегда оставались изнутри свободными. Порабощение культуры обрушилось на них тогда, когда имевшийся у них опыт свободы делал полное порабощение невозможным. С другой стороны, на протяжении длинного советского

полстолетия многие советские люди проходили через опыт того, что М.М. Коряков[1] назвал «освобождением души». Но освобождение это было обычно и *уходом* от советской реальности — физическим или духовным, и сейчас можно было бы набросать своеобразную классификацию этих освобождений или уходов — на Запад, в древнерусское искусство, в историю, в прошлое или в будущее...

Свобода Солженицына или, вернее, *новизна* ее в том и состоит, что ни один из типов таких «освобождений» к нему неприложим. Он никуда не «ушел», он не ищет никаких «компенсаций» в других культурах, он не романтик ни прошлого, ни будущего, он не хочет дышать никаким другим воздухом. Советский мир остается до конца и органически его миром, его действительностью, так что про него можно сказать, что свободен он не *от* советской действительности, а *в* самой советской действительности. И это создает между ним и этим миром совсем особое соотношение и — в творческом плане — одного его сейчас делает способным мир этот изнутри *явить*, творчески *объяснить* и, наконец, *преодолеть*.

Все это так потому, что «освобождение» Солженицына совершилось не в личном, интимном плане, а в плане, который иначе не назовешь, как национальным. Это триединый опыт — опыт *войны*, опыт за войной последовавшей *тюрьмы* и опыт *возвращения* из тюрьмы в жизнь. Поколение Солженицына не было, по возрасту, ранено ни революцией, ни даже кошмаром сталинских тридцатых годов. Его первым кризисом, первой нравственной встряской была война. Война принесла этому поколению опыт и страдания, и воодушевления, и дружбы, и патриотизма, и, наконец, свободной «рефлексии» на привычный, в плоть и кровь вошедший страх перед вездесущей властью. Война заставила по-новому взглянуть на прежнюю жизнь и захотеть нового. Война была первым «освобождением». Но за войной пришел второй опыт — страшного обмана власти, решившей снова поработить поколение, войной «освобожденное», все недобитое в боях и в немецких лагерях засадившей в тюрьму. И, наконец, третий опыт — возвращение из тюрьмы, из концлагеря в жизнь, в свой мир, переставший быть «своим»: «Летом 1956 года из пыльной горячей пустыни, — пишет Солженицын в начале «Матренина двора», — я возвращался наугад — просто в Россию. Ни в одной точке ее никто меня не ждал и не звал, потому что я задержался с возвратом годиков на десять». Эта буря войны, эти «десять годиков», это возвращение в жизнь с выстраданной отрешенностью от нее, с мучительным ясновидением правды, способностью по-новому, свободно видеть и оценивать все на выветренных страданьем весах совести — все это, повторяю, опыт целого поколения. Но Солженицын-писатель выразил и воплотил его с удивительной глубиной, творчески воссоздал его изнутри и осветил светом той нравственной правды, без которой могут быть талантливые писатели, но не может быть великого писателя и большой литературы.

---

[1] Коряков Михаил Михайлович (1911–1977), капитан Советской армии, литератор, мемуарист, член советской военной миссии, невозвращенец (1946), жил в США, сотрудник «Нового журнала» и «Мостов», работал на радиостанции «Свобода». — *Прим. сост.*

4

Все это делает Солженицына — и в этом его подлинная новизна — первым *национальным* писателем советского периода русской литературы. Под словом «национальный» я разумею здесь не какую-либо специфическую сращенность писателя и его творчества с «национальными» темами, а ту духовную ответственность за свой народ, свою эпоху, свой мир, которую всякий большой писатель принимает на себя свободно, как нечто естественное и самоочевидное. Ответственность эта совсем не означает какого бы то ни было подчинения писателя «злободневности» или растворения в ней, не означает того, что Сартр окрестил крылатым, но, в сущности, бессмысленным именем «littérature engagée»[2]. Как раз наоборот: только в меру своей духовной свободы от «злободневности», своей верности тому «изображению вечности», которое, по словам самого Солженицына, «заронено каждому», может писатель эту свою ответственность по-настоящему выполнить. Ибо эта ответственность состоит как раз во внутренней отнесенности творчества к некоему высшему, всякую «злободневность» превосходящему мерилу, к тому «изображению вечности», которое одно способно расставить все на свои места во «времени» — и потому одно способно явить правду о нем.

В советской литературе до Солженицына национального писателя в этом смысле слова — не было. Были те, кто, во имя собственного творчества и духовного самосохранения, от этой ответственности отказывался и уходил в выбранный им «свой» мир. И были те, кто ответственность эту предавал — приспособлением, умолчанием, ложью. Солженицын никуда не ушел и сознательным, необратимым духовным и творческим выбором всю ответственность принял. При своем даре он мог бы, несомненно, стать крупным *советским* писателем. Он стал, я уверен, великим *русским* писателем.

Но стал он им потому именно, что «советское» принял как неустранимую судьбу своего творчества, как чашу, которой нельзя не испить, как тот опыт, который творчеству надлежит воплотить, явить и осветить светом правды. Пусть это звучит парадоксом, но Солженицын, в сущности, исполняет в своем творчестве как раз тот «заказ», который лицемерно и лживо предъявляет искусству власть, но выполняет его не лицемерно и не лживо. Он не противопоставляет ему какой-то другой теории искусства, не кричит о свободе писателя писать о чем угодно, не защищает «искусства ради искусства», не оспаривает долга писателя «включиться в свою эпоху» и в жизнь своего народа и т. д. Он как бы принимает все «заказы» до конца и всерьез, но как раз этой серьезностью и свободой и являет всю их ложь, всю их «халтурность». И именно потому он *внутри*, а не вне советской литературы, он своим творчеством выводит ее на «чистую воду». В нем оканчивается ее «советский» период. Своей правдой он обличает его неправду, своей коренной к нему принадлежностью он изнутри претворяет «совет-

[2] «ангажированная литература» (*фр.*), подразумевается вовлеченность литературы в социальную жизнь и борьбу. — *Прим. сост.*

ское» в русское. Для национального писателя советская литература кончается как «советская», но тем самым в самой себе обретает и принцип своего возрождения как «русская».

5

Все сказанное возвращает нас к вопросу о литературном достоинстве творчества Солженицына, вопросу, с которого мы начали эти размышления. Один тонкий знаток русской литературы написал мне недавно, что Солженицын — «огромное явление, но плохой писатель...». Но что это, собственно, значит? Сознавая всю свою «литературоведческую» некомпетентность, я все же осмелюсь утверждать, что абсолютного «научного» критерия для распознавания «хороших» и «плохих» писателей не существует. О Достоевском ведь тоже и говорили, и говорят, что хотя он и «гениальный мыслитель», но «плохой писатель». В литературных кружках, на маленьких, но великими страстями бурлящих литературных «олимпах» не приходится ли подчас слышать утверждения вроде того, что «Бунин и Набоков пишут лучше Толстого», а Игрек или Зет — «лучше Блока»? Критик всех критиков, Сент-Бёв, не заметил, не «услышал» Бодлера, а Андре Жид — Марселя Пруста... Для простого читателя, может быть, извинительно поэтому не слишком всерьез принимать противоречивые приговоры специалистов. В конце концов, можно ли утверждать больше того, что «хороший» писатель — это писатель, творчество которого, в силу какой-то таинственной «рецепции», включается в «золотой фонд» данной литературы и уже навсегда остается ее неотъемлемой частью? В этой «рецепции» критик, специалист, историк литературы — несомненно могут и должны помочь, но столь же несомненно и то, что даром непогрешимости они не обладают. Поэтому мое утверждение, утверждение, к тому же, не критика и не специалиста, что Солженицын не только «хороший», но и очень большой писатель, есть, по необходимости, утверждение субъективное. Кто из нас прав — я или же писавший мне специалист, покажет только будущее. Доказать своей правоты я не могу. Могу, однако, намеками, приблизительно, заведомо неполно сделать в защиту своего мнения несколько замечаний.

Первое — о *языке*. Язык Солженицына — «советский», что и является, по всей вероятности, одной из причин недооценки его как писателя иными пуристами. Мне же представляется, что чудо Солженицына в том, что этот советский язык, который больше, чем что-либо иное, выражал и воплощал собою падение, и не только литературы, но и самой России, язык, разъеденный и разложенный советской елейной фальшью, казенщиной, ложью, подменой и подтасовкой всех смыслов, — язык этот у Солженицына стал — впервые так целостно, так очевидно — языком *правды*. Если пользоваться религиозными образами, можно сказать, что Солженицын *экзорцировал* его, изгнал из него «семь бесов». И сделал он это не в порядке какого-то сознательного языкового эксперимента, а в силу все той же внутренней ответственности, о которой я говорил выше. В отношении к языку мерило Солженицына — толстовское, это значит — мерило правды, а не «литературы». Его не искушают и не соблазняют, как многих его современников, ни ар-

хаизмы, ни поиски языковой новизны, ему вообще чужда та одержимость языком и его «проблемами», которая так характерна для нашего времени, но в которой, по моему глубокому убеждению, гораздо правильнее усматривать признаки не здоровья, а глубочайшего заболевания искусства в наши дни. Если язык Солженицына «хуже» языка Бунина или Набокова, то потому, конечно, что таков сейчас живой язык России. Но сравнение это, в конечном итоге, и бессмысленно, ибо ни на каком другом языке творчество Солженицына было бы невозможно. Русская литература не может искусственно, не разорвав своей органической связи с Россией и ее языком, вернуться к тому языку, который в последний раз просиял у Бунина. Жалеть об этом так же бесплодно, как жалеть с Ремизовым об утере русской литературой после Петра Великого языка протопопа Аввакума. «Советский» язык Солженицын *претворил* в свой язык, язык своего творчества и своей творческой правды. Тут его языковая удача, которую, я уверен, будут в будущем изучать «специалисты». Ибо, в конечном итоге, именно эта удача делает возможной дальнейшую жизнь русской литературы, возвращает ей орудие, казавшееся безнадежно ржавым.

Мир Солженицына. Нужно ли повторять заезженную, общим местом ставшую истину, что каждый «хороший» писатель «хорош» прежде всего тем, что создает *свой* мир? Мир живой, реальный и убедительный для нас не тем обязательно, что он «похож» на реальность — он может быть похож или не похож, а своей внутренней правдой и жизненностью, тем, что, хотя и будучи создан, «вымышлен» автором, он живет именно *своей*, в последнем счете независимой от автора, жизнью. Именно в этой наполненности произведения *своей* жизнью отличие большой литературы как от «документа», так и от «только литературы», сколь бы блестящей, находчивой и глубокомысленной она ни была. Есть писатели — Набоков, например, — которые при всей своей почти безграничной, чудом отдающей литературной одаренности все же такой мир создать не способны. В своем последнем английском произведении Набоков, чтобы избавиться от угнетающей его скуки и ограниченности нашего мира, уводит нас, наконец, в другой, казалось бы — уже целиком вымышленный, мир, на «антитерру». И вот все же никакого нового, не набоковского, свободного от его безграничной творческой диктатуры, мира не получается. Как всегда и всюду у Набокова, за каждой строчкой, за каждым движением стоит он сам, его поразительный ум, проницательность и его — специфическая — усмешечка. Никогда, ни на секунду не отпускает он своих героев на свободу, он за триста страниц точно знает, что с ними будет, все их возможности и невозможности ведомы насквозь его всезнайству, всепониманию, всеумению. Его Адам не может даже захотеть вкусить от запретного плода. Все предусмотрено, угадано, препарировано и оркестровано с совершенством, все замечено, увидено, названо, подано так, как еще никем и никогда, но ничего не воссоздано, ничто не стало раз и навсегда живым и вечным, как миры, в которых живут герои Толстого, Достоевского и, я не побоюсь сказать, Солженицына. Проникая вслед за заключенным Герасимовичем в кабинет Яконова, мы до последней секунды не знаем, как не знал, должно быть, и сам Солженицын, найдет ли Герасимович в себе силу «звеняще пискнуть» свой отказ от свободы, от жены, от жизни. Не знаем, следуя в

тюрьму за арестованным Володиным, завершится ли в нем уже начавшееся «освобождение души». И это так потому, что творчество Солженицына, сколько бы ни было в нем «актуальных», «автобиографических» или даже «идеологических» элементов, есть плод прежде всего того таинственного претворения или преложения всего этого в некую духовную реальность, претворения, которое и составляет, в конечном итоге, сущность творчества. О том, что делает писателя творцом, об истоках этого вымысла и миротворчества можно долго спорить (об этом писал в своем «Умирании искусства» В.В. Вейдле). Но вряд ли можно спорить с тем, что есть мир Солженицына (а не только «потрясающий документ»), как есть мир Толстого и мир Достоевского. Мне кажется, что не всё и все в этом солженицынском мире «воплощены» в равной мере, с равной «очевидностью». Критики в будущем докажут, наверное, что он писатель неровный — со взлетами и падениями, и все же, думается, невозможно отрицать реальности и воплощенности его мира. И если Россия как «целое», как некий опыт и преемственность, как объект умозрения, а не только «изучения», существует, прежде всего, в своих «воплощениях» в русской литературе, то к России пушкинской, гоголевской, толстовской и чеховской мы должны прибавить теперь и Россию солженицынскую.

Герои Солженицына. Я ограничусь здесь одним дерзновенным сравнением и вытекающим из него утверждением. Сравнение: Наполеон Толстого и Сталин Солженицына. Наполеон «Войны и мира» при всей тщательной, ювелирной отделке его образа остается карикатурой, созданной Толстым как иллюстрация своей маловразумительной и неубедительной философии истории. Эта философия истории требовала примера, доказательства, и Толстой, таким образом, «навязал» образу Наполеона свое понимание его. Читая толстовские страницы о Наполеоне, о литургии (в «Воскресении»), о театре — всегда жалеешь, что Толстой их написал, ибо они мучительно диссонируют с глубоким толстовским же критерием правды, не «реалистической», «описательной», а внутренней, духовной правды. А вот Сталин Солженицына — *не* карикатура. Это, может быть, и даже наверное, не вся правда о Сталине, но это правда, и ею мы обязаны не просто совести, а именно творческой совести Солженицына. Тут все «вымышлено», но ничего не *надумано* и не *навязано*. Толстовский Наполеон весь «извне» — одна сплошная толстовская проекция толстовской идеи Наполеона, но потому, при всей роскоши деталей (жирная спина, толстые ляжки), он так и не воплощается, не живет той полной жизнью, которой живет, на том же страшном Бородинском поле, любой «вымышленный» солдатик. Сталин Солженицына весь «изнутри». Да, он весь «вымышлен», как вымышлена эта ночь, это подземелье, это недомогание, этот разговор с Абакумовым, это писание, эта тоска, страх и ненависть, но все это вымышлено с «творческой совестью» — другого термина я не могу найти. Эта творческая совесть и есть сила, претворяющая вымысел в жизнь, ту жизнь, который *мы* живем эти несколько незабываемых часов в сталинском подземелье, узнавая не только что-то о Сталине («документ»), а узнавая таинственным способом самого Сталина (творчество). И это можно распространить и на других героев Солженицына — как «положительных», так и «отрицательных». Но, может быть, в том-то и все дело, что эти привычные категории не относятся к героям Солжени-

цына, что писатель, больше, чем какой-либо другой писатель во всей истории литературы, имеющий нравственное право на «моральное сведение счетов», на распределение всего по категориям «положительного» и «отрицательного», «черного» и «белого», как раз правом этим и не пользуется, а творит и создает свой мир в совсем, совсем другом измерении. В каком? Вопрос этот приводит меня к заключительной и — для меня — самой главной части этих отрывочных размышлений о Солженицыне.

6

Не будучи литературоведом, я, конечно, не дерзнул бы вообще писать о Солженицыне, если бы меня не поразило то, что я не могу назвать иначе как христианским вдохновением его творчества. Для меня в «чуде» Солженицына самое главное, самое радостное то, что первый национальный писатель советского периода русской литературы является одновременно и писателем христианским. Об этом, хотя это и очень трудно, я и хочу сказать в заключение несколько слов.

Подчеркну сразу же, что, употребляя словосочетание «христианский писатель», я имею в виду не личную веру или неверие Солженицына, не принятие или непринятие им христианских догматов, церковных обрядов, самой Церкви и т. д. и, наконец, даже не специфически «религиозную» проблематику, которая, как мне кажется, не составляет главного содержания его произведений. Я осмеливаюсь утверждать, что официальное исповедание себя тем или иным автором «верующим» или «неверующим» не может считаться надежным критерием для распознавания христианской или не христианской сущности его творчества. Были писатели, которые не только провозглашали себя верующими, но и много писали о религии и «религиозных проблемах» и которых все-таки нельзя и не надо считать писателями христианскими. И были писатели, которые исповедовали себя неверующими, но все творчество которых и можно, и нужно признать христианским. Покойный Г.П. Федотов назвал «Капитанскую дочку» — «самым христианским произведением русской литературы». Это тем более примечательно, что «богоискательство» столь многих русских писателей, «роман с Богом» нашей литературы начались никак не с Пушкина, и Розанову, например, да и другим, Пушкин, с этой точки зрения, казался пресным, недостаточно «религиозно-проблематичным». Я убежден, однако, что именно Федотов прав, что русская литература в целом была христианской в ту меру, в какой она оставалась, на последней своей глубине, верной Пушкину, и что, наконец, далеко не все в том пресловутом «романе с Богом», особенно же в так называемом Серебряном веке, было христианского корня и христианского вдохновения... Но тогда — в каком же смысле я называю творчество Солженицына христианским, что являет его нам как писателя христианского?

Говоря о «христианском писателе» вообще и о Солженицыне в частности, я имею в виду некое глубокое и всеобъемлющее, хотя, может быть, и бессознательное, восприятие мира, человека и жизни, которое в истории человеческой культуры родилось и выросло из библейско-христианского откровения о них, и *только*

из него. У человеческой культуры в целом были, есть и, возможно, будут другие источники, другие «ключи». Но только христианство, только ветхозаветно-новозаветное откровение содержит в себе то восприятие мира, которое, войдя в человеческую культуру, явило в ней не только возможность, но и реальность культуры именно христианской и которое, за неимением лучшего определения, я назову *триединой интуицией сотворенности, падшести и возрожденности*. Я убежден, что именно эта интуиция лежит в основе творчества Солженицына, делает его творчество христианским. Попробую кратко объяснить мою мысль.

Интуиция *сотворенности*. Христианское восприятие мира и жизни укоренено в ощущении и принятии их изначальной «положительности», пронизанности их тем «добро зело», о котором как о радостной и положительной санкции Богом Своего творения мы читаем в первой же главе Библии: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Ощущение мира как бессмыслицы и абсурда, «онтологический» пессимизм, отрицание жизни как таковой, манихейский дуализм во всех его проявлениях и оттенках — неизбежно выводят за пределы христианства. Сколько бы ни было в мире уродства, страдания и зла, сколь ни был бы он падшим — а христианство столь же твердо утверждает, что он «во зле лежит», — в первооснове своей он светел, а не темен, осмыслен, а не бессмыслен, хорош, а не плох. Этот глубинный «космизм» христианского мироощущения может затемняться и искажаться, но пока есть пусть самая слабая «отнесенность» к нему в самих первоисточниках творчества, это последнее остается христианским.

Творчество Солженицына почти все, целиком — об уродстве, о страдании и зле. Действительно, мир, созданный им, «во зле лежит», и не в каком-то переносном, метафизическом смысле, а в самом буквальном: в кошмарной реальности концлагеря, Марфинской шарашки и ракового корпуса. Но вот — и пусть проверит меня читатель — нигде, никогда, ни разу во всем его творчестве не находим мы и даже «подслушать» не можем той — именно «онтологической» — хулы на мир, на человека и на жизнь, которая давно уже зловещим шипением исходит из столь многих произведений «современного искусства». Я не могу, за неимением места, да и не хочу приводить цитат, ибо не в цитатах, конечно, дело, а в общей тональности творчества, в его внутренней, одному формальному анализу не поддающейся «музыке». А в эту музыку Солженицына, всю как будто сотканную из вопля страдания, таинственно входит и в ней таинственно присутствует та самая «хвала», что составляет последнюю, все к себе относящую глубину — и библейского, и евангельского рассказа о мире. Во всем творчестве Солженицына незримо и все же ощутимо светит то «утро творения», в которое входит, о котором радуется покинувший раковый корпус Костоглотов: «Это было утро творения! Мир сотворялся снова для одного того, чтобы вернуться Олегу: иди! живи!.. И, лицом разойдясь от счастья, улыбаясь никому — небу и деревьям, в той ранневесенней, раннеутренней радости, которая вливается и в стариков, и в больных, Олег пошел по знакомым аллеям... В первое утро творения — кто ж способен поступать благорассудно? Все планы ломая, придумал Олег непутевое: сейчас же, по раннему утру, ехать в старый город смотреть цветущий урюк».

«*Хорошо*!»

Интуиция *падшести*. Не нужно доказывать, конечно, что зло и страдание стоят в центре солженицынского творчества. Но следует отметить, что зло у Солженицына — из христианского восприятия и переживания «тайны зла». А ни в чем так не разнится христианство от нехристианских религий, философий и идеологий, как именно в восприятии зла. Все другие религии и философии направлены, в сущности, на то, чтобы зло *объяснить* и тем самым его *обезвредить*, ибо объяснение делает его как бы закономерным и, следовательно, обоснованным: *phenomenon bene fundatum*. Одно христианство, что бы ни утверждали самоуверенные схоласты всех времен, зла не объясняет. Но оно одно зло *являет*. Ибо в том-то и все дело, что для христианства зло — не какая-то сама в себе обоснованная «сущность», не «зло в себе», как это кажется иным, даже христианским, обличителям «темных сил». Но оно и не простой отрицательный знак, всего лишь отсутствие добра, как это кажется рационалистам всех оттенков в их утопическом оптимизме. Для христианства зло — это всегда и прежде всего именно *падшесть*. Пасть же может только то, что высоко. И чем выше, прекраснее и драгоценнее то, что падает, — тем сильнее ужас, горе и страдание. Зло — это падение высокого, драгоценного и прекрасного, и это — страдание, ужас и горе, падением этим вызванные. Ужас от не-должности зла, от несоответствия его природе падающего, горе и страдание от непоправимо разбитого изначального «добро зело». И потому, какими бы причинами ни было падение это вызвано, сколь ни казалось бы оно «закономерным» и «обоснованным», нет ему ни объяснения, ни оправдания, ни «извинения». Есть только ужас, горе и страдание. Но пережить и ощутить зло как падшесть и ужаснуться ему — это и значит *явить зло как зло*. Ибо это значит пережить зло как страшное присутствие, страшную реальность и страшную действенность того, что не имеет «сущности» и чего поэтому не должно, не может быть и что все-таки «есть». И весь ужас этого «есть» именно в том, что оно не может быть заглажено, изжито, нейтрализовано никакими «объяснениями».

Именно таково зло у Солженицына. Оно всегда реально, единично, конкретно, а не проявление какого-то мирового зла вообще, какой-то в воздухе разлитой «злой сущности». Но потому-то оно и так ужасно, так горестно, так непоправимо. И Марфинская шарашка, и раковый корпус — это образ не мира, а мира падшего, который самим своим «падением» как раз и свидетельствует о свободе, здоровье, жизни... Читая страницы о свидании Нержина с женой, перед окончательной разлукой («И только тут заметил, что обручального кольца, с которым она никогда не расставалась, на ее пальце нет»), всем существом знаешь, что тут не поможет никакое объяснение, как не нужно нам никакого объяснения, когда каждую Великую Пятницу мы снова слышим: «...и начал ужасаться и тосковать». Зло у Солженицына реально потому, что оно всегда *лично*. Оно не в безличных «системах» и не от безличных «структур», оно всегда в человеке и через человека. Даже на шарашке и даже в раковом корпусе зло явлено у него не как абсолютная плененность человека какими-то стихийными силами и судьбами, за которые все равно никто по существу не ответствен и перед которыми только и остается что, «объяснив» и «приняв» их, стоически смириться. Зло — это всегда и прежде всего

злые люди, люди, выбравшие и все время выбирающие зло, люди, действительно выбирающие служить ему. И потому зло — это каждый раз падение, это каждый раз выбор. В «Процессе» Кафки герой — жертва безличного и абсурдного зла, и нет и не может быть выхода, и весь кошмар — от этой безличности и безвыходности. А кошмар Марфино в том, что люди — живые, конкретные, «личные» люди — мучают других людей, и в том особенно, что они могли бы, если бы только захотели, *не* мучить. А это и есть христианская интуиция зла. Христа на кресте распинают не безличная мойра и не «темные силы», а люди, которые могли бы не распять Его, но которые свободно осудили на смерть Его, а не Варавву. Зло всегда остается у Солженицына в сфере *нравственного* и, следовательно, личного. Оно всегда отнесено к той совести, которая дана человеку. Оно не недостаток, не отсутствие, не слепота, не безответственность, оно — предательство человеком своей человечности, *падение*...

И, наконец, интуиция *возрожденности*. Это, конечно, не гуманистический оптимизм, не вера в «прогресс», «светлое будущее» и «торжество разума». Всего этого нет в христианском благовестии о возрождении и спасении, нет и в творчестве Солженицына. Но в нем, как и в христианстве, есть неистребимая вера в возможность для человека возродиться, отказ «поставить крест» раз и навсегда на ком бы то ни было и на чем бы то ни было. Все возможно, если находит человек свою совесть, как нашел ее изнеженный и избалованный советник второго ранга Иннокентий Володин, как нашли ее в своей «бессмертной зековской душе» обитатели шарашки. Что в этот предпраздничный, предрождественский вечер толкнуло Володина, заставило его позвонить осужденному доктору, что заставило нескольких человек предпочесть безнадежность каторги относительному благоденствию Марфино? В творчестве Солженицына, в сущности, есть ответ на этот вопрос, и приходит этот ответ, в конечном итоге, из совести самого Солженицына. В страшном, уродливом, злом и «падшем» мире подспудно воцаряется, торжествует и светит совесть. Как и тогда, на Кресте, само поражение претворяется в победу. «С высоты борьбы и страдания, куда он вознесся...» — так кончается о Володине. «Но в душах их был мир» — это последние слова о тех, с шарашки. И если так, то ничто не закрыто, не осуждено, не проклято. Все открыто, все остается возможным...

7

Обо всем этом можно и нужно было бы сказать гораздо больше. Сказанное же звучит, возможно, схематически. Солженицын — слишком большое явление, чтобы можно было его уложить в схемы. Да и творческий путь его не закончен. Пиша о нем эти, я знаю, недостойные его строки, я имею только одно оправдание: «от избытка сердца глаголют уста...». Солженицын — радость, а радость всегда хочется разделить с другими.

Еще одно, последнее. Мы живем в эпоху несомненного распада христианской культуры, и распад этот связан, в первую очередь, с распадом того мироощущения, из которого она выросла и в котором жила, с распадом «триединой интуи-

ции». Вокруг нас делаются страстные попытки найти для культуры другие корни, другую основу и почву. При этом — и это можно было бы легко доказать — и попытки, и страстность эта наполнены необъяснимой ненавистью именно к христианским корням культуры, к определившей ее «триединой интуиции». Богоотступничество культуры! Для христианина самое страшное, конечно, то, что почти уже не видно со стороны христиан какого-либо сопротивления. Одни готовы уйти в катакомбы, снять с себя всякую ответственность за культуру. Другие готовы перейти — почти восторженно! — в лагерь врага, убежденные, что к этому зовет их само христианство. О «смерти Бога» и о христианском оправдании «секуляристической культуры» больше всего пишут, увы, сами христиане. Оставить культуру дьяволу, который «изначала был лжец» — о мире, человеке и жизни, или же в этом лжеце добродушно увидеть «ангела света» — такова кошмарная дилемма, в которой мы сейчас живем.

И вот в этой ночи, в стране, уже свыше полстолетия официально отрекающейся от христианского своего имени и призвания, поднимается одинокий человек и всем своим творчеством являет нам ложь и грех этой дилеммы и освобождает нас от нее. Писатель, русский писатель, христианский писатель. За это освобождение, за это свидетельство, за то, что совершается оно в России и в нем Россия снова становится собой и нашей, за то, что сохранил он — «неомутненным, непродрогнувшим, неискаженным — изображение вечности, зароненное» ему, мы приносим Александру Солженицыну нашу радостную благодарность.

ЗРЯЧАЯ ЛЮБОВЬ*

1

Писать о книге — это, для меня, свидетельствовать об услышанном. Пусть специалисты спорят о том, что хотел сказать Солженицын в своем «Августе Четырнадцатого», а историки подтвердят или опровергнут его истолкование, его оценку военной катастрофы, с которой началась для России Первая мировая война. Что касается меня, то я знаю только, что вот прошло уже несколько дней, как закрыл я эту удивительную, светом, печалью, радостью, гневом, любовью пронизанную книгу, а в душе все то же ощущение — ощущение праздника, и трудно возвращаться в будни, к «текущим делам». Словно поднял, вознес меня Солженицын на некую солнечную вершину, где такой чистый воздух, откуда видно только главное и важное, и невозможным кажется снова начать дышать отравленным воздухом наших низин. А в душе звучит таинственным утешением и обещанием звенящая музыка: «...это был как храмовый праздник, но странный, без колокольного звона, без бабьих веселых платков: съехались на гору хмурые мужики из окрестных деревень и объезжал их шагом то ли помещик, то ли поп верховой и обещал им не то землю дать, не то райскую жизнь за страданье в этой...». И если так переживаешь эту книгу здесь, на свободе, где ничто не угрожает, кроме разве злой газетной статейки и пузырей, идущих от нее по застоявшемуся эмигрантскому болоту, то думаешь: как же должна прозвучать она там, в тупой и страшной серости советской казенщины?

2

Почему же праздник? Ведь опять пишет Солженицын о страданиях и смерти, о зле и слабости, ведь все время, пока читаешь, сжимается сердце от жалости к этой обреченности, от ужаса перед этой бессмыслицей, ведь, как уже сказано об этой книге, вся она, действительно, — «плач по России». А между тем еще раз, не открывая ее, проверяю себя, свое впечатление и настроение и снова чувствую: праздник. Но праздник не в простом житейском смысле этого слова, а такой, каким дано нам, да и то редко-редко, «не по закону, а по благодати», — ощутить его в церкви: как прорыв в какую-то глубину, как прикосновение к скрытой сути вещей, как приобщение тому, что за видимым, внешним и преходящим.

---

* Вестник РСХД, № 100. Париж, 1971.

И прежде всего, конечно, самого Солженицына я ощущаю как новый праздник русской литературы, новое торжество России. Что в такое время есть у России такой писатель — одно это уже наполняет ликованием, одно это можно только праздновать. Ведь вот всю жизнь читал я западную литературу, а французскую, например, со школьной скамьи привык ощущать как свою. И знаю отлично, что не превзойден присущий ей уровень вкуса, меры, умения, слова, присущая ей внутренняя «иерархичность культуры». Великие писатели, средние, малые. Вечные, временные. Но как отлично все они пишут, как знает каждый свое место и выполняет свою функцию, как все добротно, умело, закончено. И, конечно, это и есть культура, и это нужно любить, ценить, действительно «культивировать». Ибо, по сравнению с этой организацией и иерархичностью культуры, как много еще у нас пробелов, хаоса, первобытного беспорядка. Несколько бесспорно великих, несколько средних, а далее все какие-то шеллеры-михайловы и боборыкины, но обязательно с притязанием на глубину, пророчество и учительство. Но почему же, читая западных, даже «великих», все-таки почти всегда можешь прервать чтение — для ужина, прогулки или отдыха, всегда помнишь, что это именно «культура» — насущная, питательная, обогащающая и насладительная часть жизни, а все-таки не сама жизнь? А вот читая Достоевского, Толстого и теперь Солженицына — и ужин, и прогулки, и отдых воспринимаешь как тягостное и ненужное насилие, ибо действительно — «нельзя оторваться», ибо все, о чем написано, совершается действительно со мною, во мне, все это моя жизнь, все это мне и для меня, и, узнав все это, приобщившись этому, уже нельзя ни жить, ни чувствовать, как прежде. И в чем же тайная сила этих русских писателей, захватывающих целиком, без остатка, как бы снимающих саму грань между «культурой» и «жизнью», перемалывающих душу, да так, что пустым и ненужным начинают казаться умное и ученое западное «литературоведение», да и наша собственная, петушком поспевающая за ним, хилая критика?

А именно таков Солженицын. До «Августа Четырнадцатого», может быть, и могло еще казаться, что успех и резонанс его — от острой актуальности его тем, от трагической единственности его места и роли в «современности». Но теперь взял он темой давно всеми забытый эпизод, с таким избытком захлестнутый, казалось бы, волной последовавших беспримерных трагедий и катастроф. И написал роман трудный, без малейшей поблажки для «почитывающего» читателя, произведение почти техническое. Но вот стали для нас тот далекий солнечный август, те столетние сосны, песок и озера восточной Пруссии, движения корпусов и споры генералов — стало все это для нас не только нашей судьбой, нашей трагедией, но и надвременным, вечным свидетельством о человеке, мире и жизни. А это и есть дело великого писателя.

Я не буду возвращаться здесь к тому, что уже раньше, хотя и мимоходом, сказал о для меня несомненных «литературных достоинствах» Солженицына. Об удивительной гибкости и правдивости его языка. О даре воплощения и претворения. О внутренней свободе его от современных литературных фетишей, от характерного для нашего времени писательского «оборота на себя». Все это стало, мне кажется, в «Августе Четырнадцатого» еще очевиднее, как сильнее и глубже стали писа-

тельский «охват» Солженицына, его творческая щедрость и изобилие. Замечу только, что и вкрапленные в ткань романа и иным не понравившиеся кинематографические «экраны» я не считаю ненужными, надуманными. Мне кажется, что Солженицын — писатель, прежде всего, *зрительный*. Все, что он пишет, есть как бы словесный «комментарий», почти реакция на то, что он сначала *видит*. И когда до предела сгущается это виденье, когда можно и нужно уже только *видеть* — законными, творчески оправданными воспринимаются и эти «экраны». Ибо, когда закрываешь эту книгу, оно остается, прежде всего, именно виденьем, целостным и неразложимым, претворившим все детали, все действия и само время в один неповторимый, тем августовским солнцем навеки освещенный, живой образ.

3

Я назвал Толстого и Достоевского. Но не для ненужного и бессмысленного сравнения, не как дань избитому обычаю все мало-мальски значительное в нашей литературе возводить к этим двум великанам, а потому, что своей писательской, человеческой и — в данном случае уместно сказать — русской совестью обращен Солженицын к ним так, как ни к кому другому в России.

Имя Толстого не случайно, конечно, проходит через весь роман, да и почти начинается он с явления яснополянского пророка. Имя Достоевского не названо, правда, ни разу, однако не менее явственно присутствие и действие в романе и тех умонастроений, и той «тональности», которые, правильно или неправильно, оказались связанными в русском сознании с пророком Пушкинской речи и «Дневника писателя». Причем и то, что от Толстого, и то, что от Достоевского, — это то, что у них *общее*, несмотря на все различия между ними. Это некий *миф о России*, по-разному, конечно, окрашенный каждым из них, но, на последней глубине, тот же по своей «тональности» и по тому, главное, как услышан и воспринят он был русским сознанием. И именно против этого мифа восстает в своем романе Солженицын, его вскрывает как ложный и губительный, как то, в чем, при всей своей великой и непреходящей правде в другом и главном, оба наших великана *ошиблись*. И потому, даже если не с них началась эта ошибка, а исподволь нарастала в русском сознании, именно к ним и именно потому, что они так подлинно велики, так нераздельно слиты с Россией, так сами — *суть* России, не может не быть обращена русская совесть после пятидесяти лет владычества над Россией всевозможных «бесов».

Ибо в «Августе Четырнадцатого» речь идет о России, о начале ее гибели, об «узле», в котором уже завязываются нити ужасного ее будущего, начинает нарастать распад и конец. Какие же *силы* действуют в этом романе? Не случайно, повторяю, начинается он со студента-толстовца, добровольцем идущего на войну. И так же едут «чистый гегельянец» Костя, и мечтающий слиться с народом Ярослав Харитонов, и даже болтливые, всевозможной «интеллигентщиной» начиненные курсистки щебечут об «очищающем подвиге» войны. Нет, не расслаблена и не разложена еще Россия ни толстовским «непротивлением», ни революционными «бесами», не «сменился еще состав нации» и много еще «тех бород доверчивых, тех

дружелюбных глаз, тех неторопливых, несебялюбивых выражений». Жива, сильна Россия. Толстой — Толстым, революция — революцией, а вот «Россию жалко» — и нужно идти и идут. Кого же и что встречают они, все эти идущие, на войне, в этот судьбоносный момент напряжения всех сил? Встречают как раз тот самый «миф», о котором мы только что говорили и в оценке которого не обойти, увы, двух священных для нас имен. С одной стороны, встречают они тоже «толстовцев», только генералов от кавалерии и инфантерии, пропитанных толстовско-кутузовской верой в «дух» — таинственный и неизъяснимый — русского воинства, дух, заменяющий и стратегию, и заботу об амуниции, и просто заботу о солдате, верящих в идеал капитана Тушина и Платона Каратаева. Встречают толстовское презрение к Вейротерам и вообще немцам, а заодно и к инициативе и к действию как чему-то нерусскому, не тому, чем исконно и подспудно живет будто бы Россия и что делает ее заведомо непобедимой. А с другой стороны — встречает их там, где — как мистическое предзнаменование! — оказалась церковь Николая Кочана, Христа ради юродивого, Двор, столь же твердо верующий, что не может быть Бог ни с кем, как только с нами, русскими, а Божья Матерь не способствовать взятию Львова, а под всем этим религиозно-патриотическим елеем — «милейшие» и «добрейшие» царедворцы и генералы, не то в угоду «верхам», не то по убеждению, расспрашивающие солдат не о том, ели ли они и отдыхали ли, а о храмовых праздниках их деревень... А в результате — страшное и бессмысленное поражение, трагически-очевидная неслучайность и предопределенность его и потому — значение его как начала уже неминуемо надвигающегося конца. Ведь вот, в сущности, основная тема «Августа Четырнадцатого», тема донельзя простая и горькая.

Но в том-то и смысл этой книги, почти целиком посвященной одному военному поражению — в котором, кажется, ни один историк не усмотрел еще ничего кроме именно «военного поражения», — что вскрывает она его как поражение духовное, возводит его к его духовным корням и прозревает в нем духовные его последствия. А корни его не там или, во всяком случае, не только там, где привыкли видеть их мы, с нашим — и на Толстом, и на Достоевском — взращенным «мифом» о России. Нет, конечно, не против Толстого Солженицын — кто же против добра, любви и справедливости? И, конечно, вслед за Достоевским отвергает он «бесов» революции, дешевого отрицания корней, преданий, традиций — всего, что составляет душу и плоть отечества. Но вот даже своего маленького взвода не может «разложить» подпоручик-революционер Саша Ленартович. Он может только бессильно и пассивно следовать — даже в атаку! — за своими солдатами, а потом за кучкой героев, выносящих из немецкого окружения тело своего убитого полковника. Его час если и придет, то придет позже. Тем роковым августом этот час готовят, этот взвод разлагают, это поражение — тем более страшное, что «военно» не оправданное, — вызывают не Саша Ленартович и в нем воплощенные «темные силы», и не Дума (требовавшая, оказывается, ассигнований на усиление русской артиллерии, но бесплодно), не «интеллигентщина» и даже не плохие генералы. Его на глубине готовит ложная «мифология», завладевшая волей и разумом России и парализующая их, тем более опасная, что рядится она в ризы света, начинена

псевдомессианской псевдомистикой, той, говоря языком христианской аскетики, духовной «прелестью», которой всегда больше всего боится всякая подлинная духовность.

Да, это очень страшно. Было бы неизмеримо легче и проще, если бы вину за все трагедии мы могли всегда возлагать на кого-то другого, на что-то «чужое». И уж нет ничего страшнее, чем видеть мерзость запустения, стоящую на «месте святе». И потому не удивительно, если к гонению на Солженицына, понятному, самоочевидному — со стороны советчины, прибавится теперь гонение и со стороны тех, кто все еще пребывает в «прелести» и правде предпочитает «мифы» и там, и здесь, за рубежом. Вот уже пущена в оборот зловещая идейка о том, что Солженицын — некое коллективное создание КГБ. Подождем продолжения. Ибо как часто не любим мы правды, а любим самоупоение и самоопьянение всевозможными мифами. И уже почти безразличной становится теперь внешняя окраска этих мифов, ибо та же у них тональность, та же плененность изнутри — ложью, та же подспудная ненависть к правде.

А вот Солженицын *любит правду*. Любит, как самое драгоценное и незаменимое, что есть на земле. И именно она, эта почти чудесная по своей трезвости любовь к правде привела его к теме «Августа Четырнадцатого», к событиям, ответственность за которые не возложить на одни привычные, хорошо пристрелявшиеся «темные силы». И суждено ему, по-видимому, занять трагическое по своему одиночеству место в современной русской литературе: место *экзорциста* русского сознания, освободителя его от всех идолов, пленявших и пленивших его, от свойственного нам, увы, идолопоклонства, называется ли он «там» — страшным прессом кошмарного режима или же «здесь» — мистически жутким самодовольством и слепотой блюстителей «чистых риз».

С каждым своим новым произведением все глубже и шире, все беспощаднее охватывает Солженицын эту неразделимую правду и в «Августе Четырнадцатого» подходит к самому первому и глубокому ее «узлу». Вот почему эта «техническая» книга о генералах, окружениях и прорывах есть снова и по-новому глубоко христианская книга. Ибо нет в христианской вере более важного и нужного призыва, чем призыв различать духов — от Бога ли они, нет более губительной опасности, чем подмена, подделка и ложь.

4

Вот снова подошел я к тому, что для меня — главное в Солженицыне, к самой сути того праздника, что так нечаянно, так ослепительно дан нам и раскрывается в его произведениях. Эту суть, этот тайный двигатель солженицынского творчества я назову — *зрячая любовь*. Я убежден, что ею, на последней глубине, определен *строй души* самого Солженицына, а потому и духовный строй его творчества, та одновременно и детская, и бесконечно мудрая его правдивость, которая больше, чем что-либо иное в этом мире, обрекает на непонимание и гонение.

Зрячая любовь. Не просто любовь, которая может быть и так часто бывает и слепой, и страстной, и непросветленной, которая как раз и создает идолов и кото-

рая во всех этих случаях уже не христианская любовь, не та, что заповедана нам в единственной *новой* заповеди Христа. Но и не просто зрение, которое отлично может совмещаться и с неправдой, и с ненавистью, и с подозрительностью, о котором можно сказать: «глазами своими будете смотреть и не увидите». Нет, именно зрячая любовь, таинственное сочетание любви и зрения, в котором любовь, очищенная зрением от всякой иллюзии, пристрастия, слепоты, становится подлинной любовью, в котором зрение, углубленное и омытое любовью, становится полным зрением, способным вместить всю правду, а не разорванные ее обрывки, идолопоклонниками всех «лагерей» выдаваемые за целое. Именно такая зрячая любовь и лежит в основе солженицынского творчества, являет нам его как некое чудо совести, правды и свободы.

Солженицын, прежде всего, поразительно свободен. Но свобода его — от зрячей любви, и потому свободен он той высокой, нравственной свободой, которой, увы, «разучились» столь многие русские люди всех идеологий, всех «лагерей». Я говорил о гонениях на Солженицына. Но с не меньшим страхом жду я и того его «признания», в котором он будет восторженно «признан» выразителем как раз *нашей* идеологии, в которой нам, как дважды два четыре, докажут, что потому он и хорош и велик, что говорит как раз то, что всегда утверждали мы. Докажут, что он монархист или же антимонархист, консерватор или же прогрессист, «истинно православный» или же «модернист»: то есть, иными словами, препарируют и преподнесут нам «идеологию» и «учение» Солженицына, начиненные жеваными и пережеванными и оскомину набившими «идеями», и ими, как серыми тучами, закроют праздничное утреннее солнце, обещавшее, наконец, после тяжелой и душной ночи свободу, свежесть, радость.

Тогда как от всякой «идеологии» и свободен как раз Солженицын, и нас может освободить. Тогда как пишет он не еще один трактат о лекарстве, а сам есть то лекарство, по которому истосковался наш организм. Тогда как в том и праздничная сила его творчества, что берет он слова «Россия», «вера», «народ», слова, давно уже переставшие быть словами, а превратившиеся в «лозунги» и «проблемы», наполнившиеся идеологической узости и ненависти, пропитавшиеся злобой, ставшие только разделять и мучить, — берет и, омыв своей зрячей любовью, возвращает нам, ничего как будто и не объяснив, новыми, правдивыми и жизнеспособными.

5

«Россию... жалко», — говорит толстовец Саня. И вот нужно идти воевать за нее, нужно, чтобы «не переломили ей хребет» немцы. Почему нужно? Потому ли, что у нее какая-то особенная «стать», особенная «суть», в которые, как учили нас, «можно только верить»? Потому ли, что обязательно и самоочевидно *за* нее, а не *за* немцев, Бог и Божья Матерь? Потому ли, что она все то, что возмечталось о ней в горделивом русском мечтании и что уже выдохшейся дешевой мистикой и разменной монетой пестрит в газетных вырезках наряду с коньяком Шустова и «идеальным бюстом», доступным «всякой даме»? Да нет, совсем нет, — как бы спо-

койно, правдиво и смиренно отвечает Солженицын. А потому просто, что Россия *есть* и что она, а не другая страна, наше отечество, подаренное нам, как солнце, как воздух, потому что она — наш дом и наше тело, и нет человека без дома и тела. Конечно, лучше бы для России мир и союз с Германией, чем эта ненужная война, лучше бы поучиться у этих самых немцев — порядку, организации, производству. Но вот дошло до войны, и, значит, нужно воевать. И это «нужно», это «жалко Россию» — убедительнее, самоочевиднее и правдивее всей мессианской риторики, как самоочевиднее и риторики обратной — революционной. И потому что самоочевидно, ничего не отвечает Саня, «ему нечего было ответить».Но словно подарена нам снова Россия — живая, сложная, сильная, слабая, греховная, праведная, умная, глупая... Россия, которая *есть*. В которую не нужно «верить» — ибо верить нужно только в Бога! — но для которой нужно жить и за которую, если нужно, — нужно и умереть.

А если воевать, то делать это следует как можно лучше. Как освежителен в наш век лицемерного «пацифизма» и «отрицания войны» и столь же лицемерно-елейного ее «оправдания» всевозможными идеологиями — простой и честный интерес к ней Солженицына. Не отрицает он войны, но и не оправдывает, ибо и то, и другое бессмысленно. Война *есть*. И его интерес к ней — это не интерес специалиста и не любительство «любителя», это глубокое внимание человека, знающего войну как тяжелое и страшное дело, которое требует от человека напряжения всех его сил — ума, воли, но и совести и, в последнем итоге, всей человечности. Ибо здесь проверка всему в человеке. Здесь берет в нем верх либо самое лучшее, либо самое худшее, здесь мера отношения его к жизни, мера способности на жертву и бескорыстие. И отсюда именно — детальность, почти техничность описания войны у Солженицына и отрицание им всякой ее «романтики» — положительной или отрицательной. Ибо не чудесами и не предзнаменованиями ведется и решается она, а вот тем — удастся ли ликвидировать пустоту на левом фланге, двинутся или не двинутся корпус Благовещенского и кавалерия Ренненкампфа, выполнит ли — умело, умно и по совести — каждый генерал, офицер и солдат то, чего требуют от него обстоятельства. С этой точки зрения «Август Четырнадцатого» — это также ответ Толстому, ответ «Войне и миру», опровержение толстовско-кутузовской «мифологии», как и всякой другой «мифологии». Если плохи генералы и офицеры, а их много — плохих, нерешительных, неспособных, то все разлагается и бежит. Хорош генерал, знает свое дело офицер — и все держится, и совершаются, действительно, чудеса храбрости, и *можно* побеждать и победить.

Все это, как в фокусе, сходится в трагическом образе генерала Самсонова, «семипудового агнца», обреченного на гибель и извне, и изнутри. Извне — тяжестью всех «мифологий», парализующих армию сверху донизу. Изнутри — невозможностью для него преодолеть их, освободиться от них иначе как обрывом всех «коммуникаций», отречением от власти и, в пределе, смертью. Гибель Самсонова — чистого, честного, знающего, умного и храброго генерала, ясно сознающего, от чего он гибнет, и сознающего также, что «ничего не мог иначе», — это вершина зрячей любви Солженицына, это ключевой символ «Августа Четырнадцатого». Ибо если так легко, так безболезненно принимают эту гибель «милейшие» и

«добрейшие» люди, заседающие в Ставке, если все снимается, заглаживается и разрешается елейными ссылками на «подчинение воле Божьей» — то действительно начинает завязываться узел обреченности над Россией. Ибо «молитвой квашни не замесишь», — говорит Солженицын и в конце бросает страшное: «Не нами неправда сталась, не нами и кончится». И говорит это писатель-христианин, не допускающий, чтобы слово «Бог» печаталось с маленькой буквы, от Бога выводящий и к Богу возводящий судьбы и всего мироздания, и каждого человека. И тут мы подходим к последней правде Солженицына, которую, как это ни трудно, нужно услышать, иначе незачем и читать «Август Четырнадцатого».

6

Ибо, конечно, у Солженицына над всем и над всеми — Бог. Но, читая его, вспоминаешь и с новым трепетом понимаешь, почему даже произносить имя Божие запрещено было древнему Израилю. Нет, солженицынский Бог не тот, чье имя можно склонять во всех падежах в приказах и донесениях и которое, как это ни страшно, тоже духовно написано с маленькой буквы. Не Бог, ссылками на которого снимается человеческая ответственность, замазывается правда и оправдывается бессмыслица, не Бог, позволяющий всегда кого-то священно ненавидеть, а себя любить и превозносить. Не Бог, которого всегда можно использовать, которым всегда можно все объяснить, построив гладкую, с виду смиренную, а по сути бесконечной гордыни исполненную «историософию». Бог Солженицына — Бог живой и истинный, «неизреченный, недоведомый, невидимый, непостижимый». Бог бесконечно далекий, Всевышний — и живой, бесконечно близкий единственной и бесценной душе человеческой. Бог, Который *есть*. И потому, что Он есть, стоит перед Ним человек, живой и неповторимый, свободный и ответственный. Не пешка в руках таинственных и стихийных сил, «темных» или «светлых», не раб безличных кумиров и идолов, а ответчик Богу за данную ему жизнь, за себя и за братьев своих и за врученные ему таланты. Только нашел бы он *строй души*, только был бы верен — не на словах, а на деле, только бы пребыл он смиренен, мудр, правдив, свободен и совестлив. И тогда в нем и через него, даже в аду страданья, бессмыслицы и смерти, царит лад и светит свет и спасается человек.

За что умирает полковник Кабанов? Почему гибнет Дорогобужский полк? В ответ на эти вопросы нет у Солженицына ни одной «громкой» фразы — даже о России или о «славе русского оружия». Так спокойно, почти по-деловому, замечает он, что «всегда, во всякой армии есть эти удивительные офицеры, в ком сгущается вся высшая возможная стойкость мужского духа». И затем: «отрезано: такие же, как мы, другие — уходят, уйдут, вернутся домой, а мы не должники их, не родственники, не кровные братья, останемся умереть, чтобы они жили после нас». И вот, без громких фраз, над бессмыслицей и безнадежностью воцаряется тот один смысл, который вечен и не зависит ни отчего в этом мире, та одна правда, что торжествует и над иррациональной историей, и над муравейником человеческим, и над самой смертью. Та, о которой как о мере всего и о сущности всего и о

победе надо всем сказано в Евангелии: «за други своя...». И когда несут несколько всеми брошенных солдат тело своего начальника и совершается, в солнечное и мирное утро, на светлой полянке, под высоким и праздничным небом, это удивительное отпевание — «напевом проверенным, голосом слитным», — мы и не спрашиваем больше, за что, почему. Ибо дано нам участие в таинственном празднике, который всегда «не от мира сего», но светом, правдой, красотой и радостью которого только и можно жить в мире этом.

Так, на последней глубине, и религию «освобождает» и очищает Солженицын от облепившего ее маленького человеческого идолопоклонства, от подчинения ее себе и своему, от всего в сущности псевдорелигиозного и псевдохристианского в ней. И, может быть, это важнее всего сейчас, ибо ничто не затемнило так лик Божий в мире и не мешает так людям видеть Его, как все эти «человеческие, слишком человеческие» — политические, социальные, расовые, националистические *редукции* религии. Но, очищая, снова и по-настоящему ставит ее Солженицын в центре всего. Нет, не о религии, не о религиозных «проблемах» и «исканиях» его книга. Но вот закрываешь ее, и само собой приходит: «О Боге великом он пел...»[1]. Ибо от Бога — эта совесть, эта правдивость, это мужество, эта свобода от всех идолов, от всякой лжи. От Бога это виденье мира, человека и жизни. От Бога, наконец, эта зрячая любовь к поистине многострадальной России. И потому что от Бога, потому и свидетельство о Нем.

Какая эта прекрасная, освобождающая, очищающая книга, какой это праздник! Каким полным, заслуженным счастьем должен быть счастлив написавший ее Александр Солженицын.

---

[1] Из стихотворения М. Лермонтова «Ангел». — *Прим. сост.*

ПРОРОЧЕСТВО*

В Ветхом Завете, в истории древнего богоизбранного народа было удивительное, потрясающее явление: *пророки*. Странные, ни на что не похожие люди, не принимавшие покоя и самодовольства, лезшие, как говорится, на рожон, говорившие правду, возвещавшие суд Божий над всякой неправдой, слабостью и лицемерием. Потом все эти пророчества были исполнены в одном, последнем, Пророке, Которого — за то, что Он говорил правду, всю правду, всю вечную и небесную правду, — вожди, священники и толпа распяли на кресте.

Потом были мученики, была радость Церкви, провозгласившей этого распятого Пророка Спасителем и Учителем мира. А потом потянулись длинные века так называемой христианской истории. И стало ослабевать пророчество. Сами христиане стали привыкать к спокойной и тихой жизни, к миру со всевозможными земными начальниками и вождями, к достатку и благополучию. Мир стал уходить от Бога, забывать про Христа, служить снова своим земным идолам. Пали одно за другим — и как легко! — христианские царства, христианские общества. Но христиане продолжали спокойно все это созерцать и, вздыхая, ссылаться на волю Божию, против которой, мол, не пойдешь.

И вот внезапно проснулось внутри христианства это забытое пророчество. Раздался голос одинокого человека, сказавшего во всеуслышание, что все это — уступка, послушание, компромиссы, извечный мир Церкви с землей и властью — все это зло. Человек этот Солженицын. Сравнительно недавно пришлось мне писать о нем, что главное чудо его личности и его творчества — это его любовь к правде, к правде как к самому драгоценному, что есть на земле. И вот эта правда еще раз прозвучала в его великопостном послании. Еще раз пророк обратился к первосвященнику все с тем же вечным вопросом и вечной мольбой.

Ибо, действительно, трагической особенностью истории Православия нельзя не признать слабость в нем именно тех, кто поставлен строить и созидать Церковь. Вот низлагают в угоду власти св. Иоанна Златоуста, и низлагает кто? Свои же епископы. Вот молчит, немотствует Церковь, когда посылает Иван Грозный на смерть Филиппа Московского. Молчит и тогда, когда лишает ее свободы Петр Великий и делает ее простым департаментом под наблюдением чиновника в прусского фасона мундире. Молчит, когда гонит Екатерина Великая несчастного Ар-

* Вестник РСХД, № 103. Париж, 1972. Отклик на письмо А.И. Солженицына Всероссийскому Патриарху Пимену.

сения Мациевича. Молчит, когда свергает с епископских кафедр и возводит на них жуткий Распутин. И вот уже ничего не остается христианского в самом государстве, и на его месте появляется власть, открыто заявляющая о своем намерении уничтожить веру с корнем. Но опять же молчание, то же послушание, тот же все собою пронизывающий страх...

Нет, мы не судьи. Мы не знаем всего и не на нас лежит страшная ответственность даже за то немногое, что этой страшной ценой удается сохранить. Мы знаем, что есть разные пути подвига. Но не может не прожечь нашей души пророческий голос великого русского писателя. И хочется тихо и смиренно прибавить к нему, сказать: «Ваше Святейшество! Нам Вы отвечать не обязаны. Мы не провели, как Вы, десять лет в заключении, на наших плечах нет той страшной, нечеловеческой ответственности, что лежит на Вас. Но Солженицыну Вы можете хотя бы подать знак: "Да, услышал..." Солженицын право на это заслужил всей своей жизнью. И Вы знаете, что вопрос свой и мольбу свою обращает он к Вам от имени миллионов людей».

Ибо горе нам, если мы пророков не слышим и пророчеством пренебрегаем. Слишком много лжи. Слишком много от мира сего прелюбодейного и грешного в истории Церкви. И не наступает ли час ее внутреннего очищения и освобождения от этой лжи? И не должен ли начаться суд Божий именно с Церкви?

Что бы ни было дальше, мы знаем, что гонимая, в молчании пребывающая Церковь обрела свой голос. Пусть это еще не голос первосвященника и вождя, облеченного полнотою церковной власти. Мы знаем, что сила Божия в немощи совершается, что не остается Церковь без духовных вождей, пророков и мучеников, и твердо верим, что врата адовы не одолеют ее.

О ДУХОВНОСТИ, ЦЕРКОВНОСТИ И МИФАХ*

Ответ на письмо о Солженицыне[1]

1

Поскольку Ваше письмо, хотя и не мне адресованное, обращено несомненно и ко мне, я не могу оставить его без ответа. К этому побуждают меня и мое глубокое уважение к Вам, и та неожиданная, глубоко поразившая меня резкость, с которой Вы пишете о Солженицыне.

Да, конечно, Вы правы, когда пишете, что «не легко разобраться из нью-йоркского далека в сложности Вашей жизни, в ее, по Тютчеву, "особенной стати", радикально отличающей ее во всем — и внешнем, и внутреннем — строе от жизни всего Запада». Я вполне сознаю, что мое восприятие и понимание процессов, совершающихся в России, может быть неполным и ошибочным, и заранее готов всякий раз, что мне на них укажут, в моих ошибках открыто сознаться. В свое оправдание, вернее, в защиту того, что я вообще дерзаю писать о России и Русской Церкви, скажу только, что с годами я не только не меньше, но все больше именно от России и особенно от русского Православия чаю того внутреннего возрождения, без которого не выйти всему миру из страшного духовного кризиса. Никогда не брал я на себя права какого-либо «суда» над многострадальной Русской Церковью, хотя, как Вы знаете, большая часть жизни прошла в мучительных с нею разногласиях и разделениях. Поэтому и недавно здесь, в Америке, восстановление канонического и евхаристического с нею общения я пережил и переживаю как победу Церкви Христовой, ее единства, ее любви над «стихиями мира сего». Прибавлю, однако, и то, что голоса, свидетельства, оценки, доходящие до нас из России, часто противоречивы, и не значит ли это, что не только современникам, но даже и непосредственным участникам тех или иных событий не всегда дано понимать и толковать их во всей их глубине и сложности?

2

Но перейду к тому, что больше всего и горестно поразило меня в Вашем письме, — к Вашему резкому и, я бы сказал, окончательному осуждению Солженицына. Чтобы не быть голословным, приведу Ваши собственные слова. Вы утверждаете, что «в русском православном религиозном сознании и выражающей его теперь нашей церковности Солженицын, увы, ничего не понимает», что ему

---

* Вестник РСХД, № 106. Париж, 1972.

[1] Письмо прот. В. Шпиллера (Москва), адресованное одному западному журналисту.

«недоступны мифы как первофеномен духовной жизни, как духовная реальность», что духовную — а не душевную — глубину вещей Солженицын не чувствует и потому «о ней он нигде ничего сказать не сумел и не сказал», что «его мироощущение закрыто, может быть, наглухо для духовной глубины бытия и всего, в ней коренящегося», что «духовность ему чужда, а не душевность, не эмоциональность и даже просто сентиментальность» и что именно из этой его духовной слепоты, закрытости к «духовности» он «по ком только не бьет с маниакальной уверенностью в собственной безусловной непогрешимости в чем бы то ни было». «Так, — пишете Вы, — появилось его открытое письмо Всероссийскому Патриарху, в котором он бьет палкой по патриарху, по иерархии и по всей нашей Церкви. Со ссылками, от которых за него становится стыдно, на "изучение русской истории последних веков"...».

Этот Ваш духовный приговор Солженицыну, именно потому, что он духовный, то есть направлен на последнюю, духовную сущность Солженицына-человека и Солженицына-писателя, и потому еще, что исходит он от человека, к голосу которого, всегда мудрому, умеренному, мы привыкли прислушиваться, столь страшен, что, читая Ваше письмо, я ужаснулся: неужели же правда мы так ошиблись в Солженицыне, так не распознали его сущности? Неужели правда то, что он лишь талантливый, но, увы, самовлюбленный, славой опьяненный, да и к тому же еще и мало начитанный писатель, так-таки ничего не сумевший понять ни в России, ни в Церкви, ни в «духовности», ни в «мифах» и подменяющий, как Вы пишете, «правду — отталкивающе-соблазнительной полуправдой, и даже неправдой, служащей неизвестно чему и кому»?

Эти объяснения, этот приговор выходят, таким образом, далеко за пределы присущих нам вкусовых ощущений и оценок, о которых, как известно, не спорят, от рассуждений о том, нравятся нам или не нравятся произведения Солженицына, прав он или не прав в том или ином из своих произведений. Вы сами вопрос о Солженицыне поднимаете до главного и последнего вопроса, обращенного к каждому христианину: «испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин. 4:1). И на этот вопрос в применении к Солженицыну Вы отвечаете категорически: «Нет! Не от Бога!» Такой ответ вряд ли можно дать сгоряча, в порядке полемического преувеличения. Речь, следовательно, идет о чем-то очень глубоком, очень важном, не только для Солженицына, но и для всех нас, призванных безостановочно «испытывать духов», искать узкий путь правды среди «соблазнительных полуправд и неправд», наполняющих мир.

3

Прежде всего, и именно ввиду серьезности и глубины поднятых Вами вопросов, я отвел бы как неубедительное, да и просто ненужное Ваше объяснение Солженицына тем, что он не выдержал «испытания славой», возгордился и возомнил себя — «с маниакальной уверенностью» — непогрешимым. Отвел бы потому, что такого рода обвинение можно было бы легко предъявить и к тем нашим «великанам», которых Вы как раз и противополагаете Солженицыну, и именно в духов-

ном плане, как писателей, в отличие от Солженицына открытых «мифам, первофеноменам духовной жизни». Толстому, например, который преспокойно, с твердокаменной уверенностью в своей правоте, исправлял Евангелие, выбрасывал из него все не укладывавшееся в созданную им, до ужаса упрощенную религию. Достоевскому, который нет-нет да и облекался в тогу непогрешимого пророка в своем «Дневнике писателя» и о котором его недоброжелатели любят вспомнить, как на Пушкинских торжествах он подсчитывал, сколько минут рукоплескали ему и сколько Тургеневу. Не говоря уже о Гоголе, который в своей «Переписке с друзьями» дописался до такой нестерпимой непогрешимости, что в ярость привел даже Аксакова. Увы, уж если на то пошло, то христианского смирения в нашей литературе было больше, пожалуй, у наших «агностиков» — Тургенева, Чехова... Все это, однако, нисколько не умаляет всего подлинного, великого и вечного в творчестве наших «великанов», и потому, мне кажется, спрашивать нужно не о том, в каком состоянии ими создано то или иное произведение, а просто — хорошо оно или плохо, соответствует или нет той высшей, в последнем счете всегда духовной правде, которой одной мы и ждем от писателя.

Я не знаю Солженицына лично, не знаю ни «строя его души», ни «строя его личной жизни». Но даже если бы и знал, то все равно не взялся бы измерять его личной «духовности», как, впрочем, «духовности» любого человека, ибо кто, кроме Бога, знает это, проникает в тайные глубины человеческой души? Мы говорим о Солженицыне-писателе, и именно к его писаниям применяете Вы критерий духовности. Но тогда, очевидно, речь может идти только о мироощущении Солженицына, насколько оно определено и воплощено в его творчестве, о том, насколько соответствует оно христианскому восприятию Бога, мира, человека и жизни. Только этот вопрос мы вправе, мне кажется, предъявлять писателю, исповедующему себя писателем христианским, оставляя его личную жизнь его совести, его личному стоянию перед Богом.

4

Что же разумеете Вы под той «духовностью», в которой Вы так резко отказываете Солженицыну? Из Вашего письма ясно, что в отношении к писателю Вы видите ее, прежде всего, в его открытости к «мифам как первофеноменам духовной жизни, как духовным реальностям». Так, «мифы Толстого и Достоевского, — пишете Вы, — уходят в духовную глубину. Но, невыдуманные ими, такие мифы возникают иначе, они *там* увидены были, почувствованы и *оттуда* вытащены были обоими нашими великанами». Вот в такой «открытости к мифам» Вы и отказываете Солженицыну, утверждая, что «мироощущение его закрыто, может быть, наглухо, для духовной глубины бытия и всего, в ней коренящегося».

Но о каких же *мифах* идет речь? Какие это мифы, закрытые для Солженицына, и в каком же это «там» были увидены Толстым и Достоевским, из какого «откуда» вытащены? Разобраться в этом вопросе тем более необходимо, что сам Солженицын слово «миф», насколько мне кажется, вообще не употребляет и, следовательно, Ваша защита мифов как «первофеноменов духовной жизни» направлена, да

Вы и сами это признаете, — против меня, против моих слов о Солженицыне как «экзорцисте» *ложного и губительного мифа о России*.

Должен прежде всего сказать, что слово «миф» я употребляю в его самом обыденном и ходячем смысле: как обозначение чего-то, отличного от простой *правды*, надуманного и даже выдуманного. Ведь именно в этом смысле мы и употребляем это слово, когда на нашем обычном житейском языке говорим про что-нибудь, что это «сплошная мифология».

Я знаю, конечно, что современная религиозная мысль, особенно западная, давно уже занята *реабилитацией* мифов и что Ваше определение их как «первофеноменов духовной жизни» и «духовных реальностей» укоренено именно в этом новом подходе к мифам. Я считаю, однако, что нам, православным, следовало бы распознать и обличить глубочайшую двусмыслицу и «соблазнительную полуправду», лежащую в основе этого западного течения. Ибо на последней своей глубине она есть не что иное, как своеобразное «алиби» для того как раз, что составляет саму суть религиозной трагедии Запада: соединения *неверия* ума с *религиозностью* — именно религиозностью, а не верой — сознания. Успех нового понимания мифа в том именно, что оно позволяет гордому западному уму «принимать» религию, не отказавшись от своей прерогативы быть ее верховным судьей и арбитром. Так, например, разум не принимает бессемянного зачатия и воскресения тела — они не умещаются в его категории. Но назовите их «мифами», определите их «мифами», определите миф как «первофеномен духовной жизни», как «духовную реальность» — и все в порядке: и права ума сохранены, и религиозность удовлетворена, и можно праздновать Пасху, не мучаясь вопросом, воскрес ли Христос «реально» или не воскрес. А ведь именно на такой уловке, на таком «алиби» построено очень многое, если не все, в современном западном богословии, в современной западной интерпретации христианства, обращенной целиком к тому, чтобы сделать христианство приемлемым «современному человеку». Но я убежден, что ни я, ни Вы — сколько бы Вы ни защищали «мифы» — не назовем Воскресение Христово, евангельский рассказ о Рождестве Христовом и даже творение мира — «мифами». Не назовем не потому, что не доросли до западной мудрости и застряли в анархическом наивном реализме, а потому, что в свете нашего духовного Предания, в свете всего опыта Церкви мы не можем не ощутить двусмыслицы и, в сущности, неверия, лежащих в основе всей этой западной возни с мифами.

Духовная реальность *удостоверяется* не разумом и не посредством «мифа», а *верой*, которая и есть единственный «первофеномен духовной жизни». И в том-то и все дело, что по отношению к вере миф есть всего лишь «эпифеномен», и потому всякая подлинная вера, как и подлинная духовность, не только не укоренены в мифах, а, напротив, всегда направлены на их распознание и даже «обличение». Не случайно, по согласному свидетельству всей нашей духовной письменности, условием духовной жизни и духовного роста всегда называется *трезвенность*, собранность духа, борьба с воображением и всяческим «взыгранием» мысли и сознания, та, иными словами, внутренняя простота и целостность, которым одним дано видеть правду и распознавать духов, от Бога ли они. В известном смысле подлинная духовность есть борьба с «мифами», которые, часто неведомо для нас,

владеют нами, освобождение от них, достижение самой «духовной реальности», то есть Бога.

Говоря все это, я нисколько не отрицаю ни места, ни значения «мифов» в истории религии и истории культуры. Человеку свойственно мифотворчество, в нем выражает он свои верования, свое мироощущение, свое понимание мира и жизни. Но поскольку это верование, это мироощущение, это понимание могут быть ложными, ложным и даже губительным может быть и миф, воплощающий их. Христианству потребовалось положить много усилий, чтобы преодолеть эллинский «миф вечного возвращения» или гностическую редукцию к мифу самого христианства. Но ведь и сейчас мифы, страшные мифы владеют миром. Ведь еще совсем недавно, на нашей памяти миллионы людей были заворожены «мифом XX века» Розенберга, и неужели все это еще требует доказательств? Неужели не ясно, что на какой-то последней глубине христианство всегда было, есть и будет разоблачением мифов, вечно затемняющих человеческое сознание, и духовным освобождением от них?

5

Итак, я должен прямо сказать, что, в отличие от Вас, я не только не отождествляю «миф» с «духовностью», но, наоборот, склонен по старинке назвать «мифом» («баснями» в старом славянском словоупотреблении) все то в сознании — религиозном или ином, — что как раз требует духовной проверки и оценки.

Так, например, любовь к Родине, ощущение ее единственности, сознание особой связи с нею есть несомненная реальность, и реальность, в известном смысле, духовного порядка. Эта реальность может легко породить и на деле часто порождает «мифы», в которых она сама же и искажается и становится реальностью недоброй и лжедуховной. Сказать про Россию «особенная стать» можно *просто* и *правдиво*, так, как, в сущности, может каждый человек сказать о своей родине; можно даже пытаться эту «особенную стать» понять и определить. Но это же самое можно сказать в порядке некоего ложного и потому губительного мифотворчества, что и присуще всякому обостренному, в идолопоклонство впадающему национализму. Дорогое для каждого русского выражение «Святая Русь» можно легко из некоего замысла и призвания, которое, однако, прежде всего судит и обличает русскую «эмпирию», превратить в «миф» о якобы когда-то уже исторически существовавшей «Святой Руси», о святости как чуть ли не природном и самоочевидном свойстве России и, таким образом, в источник безграничного духовного самопревозношения и самодовольства.

Я не знаю, что Вы имеете в виду, когда пишете о мифах, которые у Толстого и Достоевского «уходят в духовную глубину» и о которых Вы говорите, что «невыдуманные ими, такие мифы возникают иначе, они *там* увидены были, почувствованы и *оттуда* вытащены были обоими нашими великанами, что бы ни утверждал на этот счет о.Александр Шмеман, со всем своим обычно великолепно — но не в этот раз — направленным мифоненавистничеством». Что касается меня, то я имел в виду нечто очень простое, хотя, вероятно, и недостаточно ясно выразил это

в своей статье об «Августе Четырнадцатого». Говоря о ложном и губительном мифе о России, я говорил о широко в русском сознании распространенном, в его плоть и кровь вошедшем убеждении в такой духовной исключительности России, в такой ее «особенной стати», которые делают заведомо неприменимыми к России обычные критерии понимания и оценок. «Мы русские, с нами Бог»... Нет, не только в свете того, что произошло в России и с Россией за последние десятилетия, звучит это и ему подобные утверждения нестерпимой фальшью; в том-то и все дело, что они всегда были ложными, никогда не были укоренены ни в какой духовной глубине и реальности и оставались чуждыми подлинной русской духовной традиции; что они, как всякая духовная ложь, и самая страшная из них — гордыня, несут свою долю ответственности за трагический обрыв русского пути; что, наконец, нет ничего страшнее, как видеть в возврате к этому религиозно окрашенному, на деле же языческому и антихристианскому национализму — противоядие против духовного зла, завладевшего Россией.

Да я убежден, что в насаждении этого мифа в русском сознании и Толстой, и Достоевский приняли участие, тем хотя бы, что поддались ему, вмешали его в свои другие, и по-другому великие и вечные, прозрения. Разве не ясно нам, что в «Войне и мире», например, наряду с вечной, непревзойденной, изумительной *правдой* есть и *неправда*, есть идеи и утверждения, которые Толстой нам навязывает, потому, конечно, что сам верит в них, но которые мы имеем нравственное право назвать неправдой? Читая описание литургии в «Воскресении», неужели же не к Толстому, а к Солженицыну должны обращать Вы слова о «полном непонимании природы Церкви, о извне подходе к ней»? Также и о Достоевском. Неужели нужно доказывать духовную несоизмеримость между его действительно потрясающими по своей глубине и духовности прозрениями о человеке и иными из его религиозно-патриотических и религиозно-политических высказываний, между духовным *реализмом* его творчества и мифами, которым в той или иной мере поддавался подчас и этот несомненный христианский пророк России?

Вот этот миф о России, ложный и губительный, и развенчивает, по моему глубокому убеждению, Солженицын в своем «Августе Четырнадцатого», и развенчивает противопоставлением ему не другого мифа, а правды. И эта его правдивость, это его бесстрастие в искании и защите правды, в которых я действительно вижу глубокий духовный двигатель его творчества, гораздо ближе, я уверен, к православному мироощущению, к православной духовности и гораздо нужнее нам сейчас, чем породившие русскую катастрофу и все еще не заглохшие в русском сознании двусмысленные мифы.

Увы, в нашем падшем и греховном мире правда, вечная правда, всегда «глаза режет». Я не могу иначе объяснить себе Ваших слов об «элементарности религиозного сознания и форм религиозной жизни Солженицына», Вашего определения мироощущения Солженицына и его религиозности как «наивно-реалистических». «И тут объяснение тому, — пишете Вы, — что, скажем, поэзия Пастернака, по его же словам, всегда была ему чужда и "абсолютно непонятна". Тут объяснение к выпадам против "мистических выходов в потусторонний мир"...». Скажу откровенно, что именно эта Ваша ссылка на Пастернака больше, чем что-либо другое в

Вашем письме, убеждает меня в правильности моего понимания Солженицына и, увы, в ошибочности Вашего. Ибо при всей моей любви и уважении к Пастернаку я не могу не видеть в его творчестве как раз той самой стихии мифа и мифотворчества, от которой Солженицын свободен. Творчество Пастернака остается в ключе нашего Серебряного века, в котором есть очень много «душевности», «открытости к мифам» и очень мало трезвости и духовности. И потому, сколь бы ни было во всех других отношениях творчество это замечательно, оно не свободно от духовной двусмысленности и даже соблазнительности, которым сама ткань, сам дух солженицынского творчества остаются непричастными. И потому то, что Вы называете «наивным реализмом» солженицынского мироощущения и в чем видите его недостатки, я ощущаю как его качество и именно духовное качество. При всей несоизмеримости планов, при всех оговорках, при всех возможных ошибках и промахах Солженицына «реализм» его сродни тому реализму, которым всегда светятся подлинная христианская духовность и порожденная им христианская культура.

6

Ваше письмо, однако, вызвано не «Августом Четырнадцатого», а в первую очередь великопостным письмом Солженицына Патриарху. В этом письме Вы видите плод солженицынской гордыни, маниакальной уверенности в собственной непогрешимости, «соблазнительную полуправду и даже неправду, служащие неизвестно чему и кому». И, насколько мне известно, в такой резко отрицательной оценке этого письма Вы не одни.

Скажу сразу же, что мне бесконечно трудно писать об этом. «Защищая» Солженицына, я как будто беру на себя право судить о делах, в которых прямого участия не принимаю и принимать не могу, об условиях жизни, которые по своей сложности, по своему трагизму настолько труднее тех, в которых довелось жить мне. Кто Вы — каждый может сказать мне — чтобы судить о том, чего Вы не знаете и за что никакой ответственности не несете? Признаю и всем существом все это ощущаю и помню. Только хотя бы потому, что всю свою жизнь я прожил среди русской эмиграции, часть которой одержима действительно «маниакальной» ненавистью к возглавителям Русской Церкви и потому восприняла солженицынское послание как новое масло в огонь этой самой ненависти.

Если я все же решаюсь еще раз высказать мои мысли по этому поводу, то потому что к этому побуждают меня, во-первых, как раз это самое, злобой и слепотой пропитанное, использование письма врагами Русской Церкви, да, пожалуй, и России, а во-вторых — последняя часть Вашего письма, в которой Вы сами признаете относительное сходство между тем, что происходит в России, и судьбами христианства на Западе.

Да, Вы правы, «христианские Церкви в Европе, да и во всем мире, охватил глубокий кризис». Кризис понимания Церкви. Кризис понимания мира и своего в нем назначения. Наконец, попросту, кризис веры. В этом кризисе для многих из нас Русская Церковь занимает особое, ни с чем не сравнимое место. Уже одно то,

что, омытая мученической кровью, она выжила в гонении, не имеющем прецедентов в истории, и продолжает жить в государстве не «нейтрально атеистическом», но воинственно антирелигиозном, есть чудо, помогающее нам, дальним, и жить, и верить, и служить. В современном обессоленном христианстве она — та соль, без которой все становится пресным. Но потому и все, что происходит в ней и с нею, переживаем мы так остро, потому с таким жадным вниманием всматриваемся в каждое в ней событие, вслушиваемся в каждый доходящий из нее голос.

Поэтому поверьте, что великопостное послание Солженицына пережили мы с не меньшей, чем Ваши, болью и остротой. Ибо нет «нашей» и «вашей» Церкви. Церковь одна, и одна и неделима в ней и радость и боль. Поэтому с негодованием отстраняемся мы от тех, кто в этом, живою болью пропитанном, письме увидел только еще один повод для злорадного улюлюкивания против Патриарха и русского епископата, для еще одного безжалостного и фарисейского удара по ним.

Сказав все это, я не могу, однако, освободиться от впечатления, что Ваша острая реакция на письмо Солженицына, как и другие дошедшие до нас реакции, проходят мимо чего-то в этом письме самого главного. Это главное я ощущаю как вопрос об ответственности Церкви не только за саму себя и за составляющих ее верующих, но и за Россию в целом, за ее христианскую природу и назначение, за эту ее «особенную стать», в нечувствии которой Вы как раз Солженицына и упрекаете. Как это ни странно, но, обратив весь гнев на Солженицына за его якобы слепоту к духовной реальности, Вы как будто не слышите, что вопль его — о страшном, все углубляющемся отрыве русского народа от этой духовной реальности, о его, просто говоря, массовой дехристианизации, о прогрессивной утере им «последних черточек и признаков христианского народа».

А ведь даже обращение Солженицына, формально неточное, к Патриарху как Патриарху *Всероссийскому* вряд ли случайно, вряд ли от незнания Солженицыным настоящего патриаршего титула. Солженицын сознательно как бы «усиливает» этот титул и, делая это, утверждает именно всероссийскую миссию, всероссийскую ответственность Патриарха и Церкви. В этом письме Патриарх — не только иерархический глава Русской Церкви, видимой, своими членами ограниченной организации, он — духовный глава России. И потому ответственность его не только за одну из организаций верующих, имеющихся в Советском Союзе, а за духовную судьбу России и русского народа.

Письмо Солженицына, как я его слышу и понимаю, ставит перед нами во всем своем трагическом объеме вопрос, от ответа на который зависит, в сущности, всегда, во все эпохи духовная судьба церковного общества. Это вопрос о том, как исполняет и воплощает это церковное общество ту *антиномию*, что лежит в самой основе Церкви и выражается в по видимости противоречивом, двойном утверждении: «в мире сем, но не от мира сего», — антиномию, отказ от которой путем приятия только одного из составляющих ее утверждений неизменно означает ущербление христианства и, в пределе, измену христиан своей вере.

Нас, на Западе живущих, все больше и больше пугают усиливающаяся тенденция западных христиан свести все христианство к «миру сему», к социальному и политическому активизму, желание включить Церковь во все дела, заботы и

конфликты современного мира, сделать ее «служительницей» — прогресса, всевозможных классовых, расовых и иных «освобождений», приятие, иными словами, целиком и безоговорочно — «мира сего» как единственного «объекта» христианства. В этой «редукции» видим мы одну из главных причин западного кризиса христианства.

Но не противостоит ли этой западной редукции, и не только в России, но и на всем православном Востоке, другая редукция, столь же опасная, хотя и обратная по своему содержанию и вдохновению? На неслыханные мутации, совершающиеся в мире, на воцарение в нем страшных по своей античеловечности идеологий, на растление человеческой души, на разложение культуры, на весь ужас и всю глубину этого действительно антихристова восстания против Истины, Добра и Красоты не отвечают ли здесь одним, постоянно повторяемым призывом: сохранить Церковь, сохранить в целости саму ее трансцендентность, «неотмирную» сущность, заплатив за это, если нужно, любой ценой? Если не сохранит Церковь своего строя, своего преемства, своей видимости — откуда потечет поток благодати? Если не отделит себя от мирской суеты — как даст алчущим и жаждущим хлеб жизни, то освящение и спасение, ради которых она только и пребывает «в мире сем»?

В том-то, однако, и все дело, в том вся антиномическая глубина Церкви, что «неотмирная» ее сущность оставлена Господом в «мире сем» ради мира, ради спасения его путем обращения ко Христу, к жизни во Христе человека. В каждом человеке спасается или гибнет весь мир, и потому к каждому человеку направлена и обращена Церковь и ради одного, бесценного и купленного «дорогой ценой», призвана все время оставлять девяносто девять. Не *для себя* существует Церковь и не в самосохранении внутренний духовный двигатель ее жизни. И потому в ней всегда пребывает очень тонкая, огромным числом «церковников» слишком часто не замечаемая черта, отделяющая подлинное и праведное *охранение* Церкви от соблазнительного *самосохранения*: когда церковное общество начинает, почти бессознательно, служить себе, а не назначению Церкви в мире; когда верующие начинают ощущать Церковь как существующую только для них и для удовлетворения их «религиозных нужд» и в этих нуждах, в своих церковных навыках, в своем духовном удовлетворении полагать мерило всего в жизни Церкви; когда по видимости все остается таким же — благолепным, молитвенным, духовным, утешительным, а на глубине уже искривлено тонким — самым тонким из всех! — духовным эгоизмом и эгоцентризмом. И потому главной заботой церковной совести не должна ли быть эта черта, чтобы праведное охранение Церкви не превращалось в духовно опасное, ибо двусмысленное и соблазнительное, самосохранение?

7

И вот, перечитывая — в который раз! — письмо Солженицына, я снова и снова убеждаюсь в том, что именно этой и только этой заботой оно и вдохновлено, что в основе его — мучительная боль за Россию в целом, за то — «окончательно ли

укрепится в народном понимании *правота силы* или очистится от затмения и снова засияет *сила правоты*», о том — «сумеем ли мы восстановить в себе хоть некоторые христианские черты или дотеряем их все до конца и отдадимся расчетам самосохранения и выгоды?»

Глубоко уважаемый мною о. Сергий Желудков утверждает, что вопросы эти задает Солженицын «не по адресу». Но кому же их задавать? Ведь не советская же власть, не Брежнев с Косыгиным и Подгорным заинтересованы в сохранении в России «христианских черт» и «светлой этической христианской атмосферы, в которой тысячелетие устаивались наши нравы, уклад жизни, мировоззрение, фольклор, даже само название людей....». Ведь они совершенно открыто и, по-своему, даже честно заявляют, что для них эти «христианские черты» и «христианская атмосфера» — зло, с которым они борются. О чем же мог бы их спрашивать и к чему призывать Солженицын? Потому-то он и обращается к Патриарху, что он — Всероссийский Патриарх, уже в одном своем титуле воплощает в себе именно *всероссийскую* ответственность Церкви за христианский облик, за христианскую сущность России.

Но тут-то и выявляется во всей глубине трагическое несоответствие и недоразумение между Солженицыным и его церковными критиками и обличителями. Для этих последних интересы Церкви совпадают с интересами верующих, тогда как для него долг и призвание Церкви — *всероссийские* и совсем не обязательно совпадают с «интересами верующих». Ибо забота и боль Солженицына не о верующих, а как раз о *неверующих* и в первую очередь о детях, которых «мы должны отдать... беззащитными не в нейтральные руки, но в удел атеистической пропаганды, самой примитивной и недобросовестной».

Это вечный вопрос, который в наши дни во всем мире достиг предельной остроты: существует ли Церковь *для* верующих и для удовлетворения их «религиозных нужд» или же сами верующие (верные, по церковной терминологии), рождаемые духовно Церковью, только потому и верующие, что они *верны* делу Христову в мире и существуют для того, чтобы «в мире сем поступать, как Он», чтобы быть Его свидетелями, чтобы ничего не уступить диаволу и его смертной державе? И кому же, как не верующим, задавать этот вопрос и к кому же, как не к главе Церкви, обращать его?

Мой церковный опыт — в условиях религиозной свободы и возможности свободного суждения церковной жизни — несравним с Вашим. Но как часто, даже в этих свободных условиях, я видел и вижу, как подлинные интересы Церкви — ее настоящее призвание, подлинная ее сущность — приносятся в жертву вот этим самым «интересам верующих», их религиозному эгоизму и эгоцентризму, их твердокаменному равнодушию по отношению к сатанинским силам, бунтующим в мире. Есть церковная правда, есть храм, есть богослужение и молитва — чего еще надо? Есть возможность погрузиться в это сладостное инобытие и в нем отдохнуть от зла, суеты и безобразия жизни. Чего еще искать? Разве не тут «единое на потребу»? И потому всегдашний призыв: ради этого, ради сохранения Церкви, ради интересов верующих — не поднимайте ненужных вопросов, не смущайте верующих... Так у нас, так, по-видимому, хотя и в других, неизмеримо более труд-

ных условиях, и у Вас. Но значит ли это, что отпадает сам вопрос, вопрос, прежде всего, о том, в чем состоит «единое на потребу» для верующих во Христа, для слышавших Его слово о зерне: «аще не умрет, едино пребывает...»? Вы пишете о Вашем церковном пути как особом пути «вольной жертвы». Но неужели от «вольной жертвы» те, по слову Солженицына, «традиционно безмятежные послания, нисходящие к нам с церковных вершин» — и не только в России, но и повсюду в Православной Церкви, те «благодушные церковные документы», что звучат так, как «будто они издаются среди христианнейшего народа»?

Нет, я не с теми, кто из письма Солженицына делает палку, чтобы бить по Патриарху и епископам. Они действительно подменяют правду этого письма своей «отталкивающе соблазнительной полуправдой и даже неправдой». Они, но не Солженицын. Не от него и не от его письма тот великий соблазн о Русской Церкви, что такой болью, таким мучением отзывается в сознании всех тех, для кого она мать, кто от нее чает духовного возрождения расслабленного христианства. Не от него, а как раз от того казенного безмятежия и благодушия, которые так страшно противоречат воплям, которые слышны теперь уже во всем мире и которых не заглушить рассуждениями о «вольной жертве» и ссылками на интересы верующих.

Говоря о трагической участи русских писателей, Ходасевич как-то написал: «Дело пророков — пророчествовать, дело народа — побивать их камнями». Ибо пророчество всегда вносит разделение и соблазн, всегда нарушает «тихое и безмолвное житие», всегда вредит навыкам, интересам и убеждениям. Но без пророческой правды, сколь бы ни была она страшной и невыносимой, не могут жить ни Церковь, ни мир. «Одно слово правды весь мир перетянет, — говорит Солженицын в заключение своей Нобелевской лекции и прибавляет: — Вот на таком мнимо-фантастическом нарушении закона сохранения масс и энергий основана и моя собственная деятельность». И верится, что письмо всероссийского писателя всероссийскому Патриарху, носителя — в наши дни — русской христианской культуры духовному главе России, в конечном, нам еще не ведомом итоге — на пользу Церкви.

СКАЗОЧНАЯ КНИГА*

Если всякое слово Солженицына сразу же становится мировым событием, то что же и говорить об «Архипелаге» и об обеспеченном ему всемирном резонансе? Не стоит гадать и о том, каково будет значение этого нового взрыва во всевозможных современных «конъюнктурах». Конечно, можно и нужно еще раз преклониться перед этой неслыханной, небывалой, беспрецедентной борьбой одинокого писателя с властью, столь же беспрецедентной в своей бесчеловечности и лжи; можно и нужно высказать восхищение этим мужеством, благодарность за этот подвиг, острую тревогу за личную судьбу человека, несущего на своих плечах такое непомерное, действительно страшное бремя.

Но когда все это сделано и сказано, остается то, возможно — самое главное, чему грозит быть заглушенным грохотом этого взрыва, «злободневной» его радиацией. Поэтому хотя бы намекнуть на это — кратко, отрывочно, предварительно — мне и хочется сразу же после того, как я прочел и закрыл сказочную книгу.

Я сразу же себе сказал: «Сказочная книга». А теперь начинаю думать, почему именно это странное словосочетание первым пришло в голову, ударило в сердце. Страшная, трагическая, потрясающая — да, но почему сказочная?

Открываю снова книгу и читаю подзаголовок: «Опыт художественного исследования». Конечно, не случайно назвал ее так Солженицын. Он как бы настаивает: нет, это не просто исследование, не еще один, пускай самый полный, самый замечательный, документ все растущей «лагерной литературы». Это художественное произведение. И именно с этим согласилось, на это ответило мое сознание. И теперь исповедать это согласие во всеуслышание мне кажется необходимым потому, что уже почти ходячим мнением, своеобразным «алиби» становится вокруг нас противопоставление Солженицына-борца Солженицыну-писателю. На это, пока еще шепотом и с почтительным признанием «огромного значения» Солженицына распространяемое, литературное его развенчание можно было бы не обращать внимания, если бы не было оно, по моему глубочайшему убеждению, губительным — не для Солженицына (он сам свой высший суд), а для нас самих, для русской, да и не только русской, литературы; если бы не было оно грозным симптомом убыли в нас внутреннего слуха и восприятия, способности расслышать и распознать собственное сердцебиение.

---

* Вестник РСХД, № 108–110. Париж, 1973. С. 169–173.

Как восхищенно-восприимчивы стали мы ко всему маленькому и второстепенному, как убедительно находим «свой голос» и «свою манеру» у каждого, как умело и научно устанавливаем его литературную родословную. Но когда падает с неба метеорит без всякой родословной, кроме разве той, литературоведам неведомой, когда еще раз — на наших глазах — совершается чудо, мы оказываемся неспособными распознать его и — в первичном, глубинном смысле этих слов — удивиться ему и им восхититься. И это измельчание слуха, это бескрылое «александрийство» не могут не удручать в страшный час человеческой судьбы, когда все в ней зависит от того, воскреснет ли СЛОВО в своей первозданной целостности и целительной силе или же до конца превратится, как уже и превращается повсюду в мире, в орудие дьявола, который «когда говорит ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44).

Как доказать, что «Архипелаг» — это еще одна вершина в творчестве Солженицына-писателя, еще один взлет в русской и, значит, мировой литературе? «Имеяй уши слышать, да слышит». И вот я наугад, как открылось, открываю книгу и читаю:

«Традиционный арест — это еще потом, после увода взятого бедняги, многочасовое хозяйничанье в квартире жесткой чужой подавляющей силы. Это — взламывание, вскрывание, сброс и срыв со стен, выброс на пол из шкафов и столов, вытряхивание, рассыпание, разрывание — и нахламление горами на полу, и хруст под сапогами. И ничего святого нет во время обыска! При аресте паровозного машиниста Иношина в комнате стоял гробик с его только что умершим ребенком. *Юристы* выбросили ребенка из гробика, они искали и там. И вытряхивают больных из постели, и разбинтовывают повязки. И ничто во время обыска не может быть признано нелепым! У любителя старины Четвертухина захватили "столько-то листов царских указов" — именно, указ об окончании войны с Наполеоном, об образовании Священного Союза и молебствие против холеры 1830-го года. У нашего лучшего знатока Тибета Вострикова изъяли драгоценные тибетские древние рукописи (и ученики умершего еле вырвали их из КГБ через 30 лет!). При аресте востоковеда Невского забрали тангутские рукописи (а через 25 лет за расшифровку их покойному посмертно присуждена ленинская премия). У Каргера замели архив енисейских остяков, запретили изобретенную им письменность и букварь — и остался народец без письменности».

Читаю и спрашиваю себя: нужно ли еще доказывать? Неужели не поражает сразу этот, ни на чей другой не похожий, действительно и до конца свой, язык, этот удивительный *сказ*, словно нарочито рожденный для этой книги, всю ее претворяющий в одну горестную, но и прекрасную поэму, где все связано воедино и одновременно так щедро открыто, как сердце сердцу, душа душе? И кто же еще *так* пишет, *так* творит сейчас? Кто властен *так* воплотить, *так* явить, *так* причастить? Где еще такой полной, преизбыточествующей, свободной жизнью живет наш русский язык, где еще у него такая царственная свобода, такое полноводье ритмов, напевов, словообразований? Где другой стрелок, так безошибочно, без единого промаха, бьющий в цель на протяжении шестисот страниц?

А эти удивительные маленькие рассказы, то и дело вырастающие, как колосья, из какого-то неиссякаемого чернозема! Чего стоит хотя бы тот, где на четырех страницах рассказано о втолкнутом в камеру пареньке: «"Да кто ж вы такой?" Новичок виновато улыбнулся: "Император. Михаил"... "Завтра, завтра, спать!" — строго сказал Сузи». А эти не менее удивительные «концовки», режущие, как бритва, навсегда, без остатка, без какой бы то ни было возможности когда-нибудь, в будущем, как-то заново «пересмотреть дело»: «Так восходило солнце нашей свободы. Таким упитанным шалуном рос наш октябренок-Закон. Мы теперь совсем не помним этого». А это воссоздание, воскрешение навеки каждой минуты, каждого солнечного луча на стене камеры, каждого лица...

«Смелее других старухи: их уже не испортишь, они и в Бога веруют, — и отломив ломоть хлеба от скудного кирпичика, они бросают нам... Старушечий хлеб от слабой руки не долетит, упадет наземь, пачка крутнет по воздуху под самую нашу гущу, а конвой тут же заклацает затворами — на старуху, на доброту, на хлеб: "Эй, проходи, бабка!" И хлеб святой, преломленный, остается лежать в пыли, пока нас не угонят.

<...> Это было двадцать минут почти свободы: густел вечер, зажигались первые звезды, красные и зеленые огни на путях, звучала музыка. Продолжается жизнь без нас — и даже уже не обидно».

Еще раз: «имеяй уши слышать, да слышит». А по-моему, такого взлета, такой удачи, такой полноты и победы давно уже не было дано нам в нашей литературе.

Но, может быть, скажут иные, на эту страшную тему нужно было только «исследование», ибо какое же тут, в аду, возможно и зачем понадобилось «художество»? А других покоробит само это словосочетание — «художественное исследование»; так приучены они к тому, что нельзя мешать «жанры». Если «художественное», то, значит, не «исследование», а если «исследование», то при чем тут «художественное»? Но Солженицын, сказав «художественное», настаивает: «Все было именно так», утверждает: «Исследование». И остается нам, значит, только постараться понять, почему это свидетельство об аде, созданном людьми, подобного которому не было еще на земле, почему именно это свидетельство — неслыханное о неслыханном, невозможное о невозможном — потребовало от Солженицына ломки наших привычных канонов и жанров, почему уверенной рукой начертал он на заглавном листе: «художественное исследование».

Все знают, конечно, что книга Солженицына — не первое свидетельство о жутком архипелаге. Уже не один мореплаватель открывал эту ледяную страну, описывал ее берега, наносил на карту имена, цифры, даты. И в основном все то, о чем пишет Солженицын, уже известно. Уже народилась и растет об архипелаге специальная наука, уже даются за полезные вклады в нее магистерские и докторские степени и учреждаются для успешного ее развития научно-исследовательские институты. И все тут действительно научно, честно и объективно — и цифры, и факты, и выводы. Но вот в том-то и все дело, что сколь бы правдиво и объективно ни было «исследование», любое исследование, никогда не может оно стать самим *явлением* правды, ибо не имеет оно в себе силы воплощать. В том-то и все дело, что

дар претворения и воплощения дан только художнику, в этом его призвание, назначение и служение, и потому только он может так спокойно и твердо сказать: «Все было именно так». Только он может, а потому и должен, не просто снабдить нас сведениями и их ученым анализом, а причастить нас уже навсегда, навеки опыту Архипелага, этого последнего по времени имени и явления нашей человеческой судьбы, нашего с вами мира. И вот сделано. Завершено, потому что претворено, исполнено, потому что воплощено, — исследование. Но в этом претворении и воплощении, наполненное плотью и кровью, новой жизнью и новой силой зажило «художество»...

Как это сказано? «Талант может все, гений не может не...». Солженицын не мог не написать этой книги и не мог не написать ее так, как он написал ее. До сих пор все в его жизни — по закону гения, по закону именно неизбывности, неизбежности, «невозможности не...». Мы не знаем, нам не дано знать, как из миллионов людей избирает Бог одного и возлагает на него страшную и прекрасную судьбу: принять на себя, прожить в себе и в своем творчестве судьбу своего народа, своего мира, все понять, все воплотить, все явить, но и заплатить за это полной мерой гонения и ненависти и — что еще хуже, еще страшнее — непонимания слепых и глухих, маленьких, суетливых, цепко держащихся за своих нищих идолов.

На первой странице этой книги Солженицын пишет: «Мне ничего не остается, как немедленно публиковать ее». Но эти слова можно было поставить эпиграфом ко всей его жизни и ко всему его творчеству. Всегда, все время — «ему ничего не остается», как быть тем, кем он — по воле и избранию Бога — не может не быть.

Как мало, как страшно мало воздуха в этом нашем «современном» мире. Куда ни глянь, куда ни обратись, отовсюду наползает на нас маленькое, низенькое, узенькое, душное. От поработителей и от освободителей одинаково, точно от одного рабства, неудержимо стремится человек к другому рабству, из одной безвоздушной камеры в другую. Нет, книга эта не только о России, о большевизме и его жертвах, она о всех нас, она о нашем мире, о нашем человечестве.

Страшно сказать, но духовно контуры зловещего Архипелага начинают все больше совпадать со знакомым нам очертанием материков на голубом глобусе мироздания. И вот этот взрыв, этот напор, эта лавина воздуха, правды, любви и свободы! Дано нам светлое и доброе мерило, чтобы мы увидели и поняли не только, что «все было именно так», но и как оно *есть* в нас самих и вокруг нас. Еще раз из страшной книги — о зле и гибели — свет и надежда. «Имеяй уши слышать, да слышит».

ОТВЕТ СОЛЖЕНИЦЫНУ*

1

Если бы «Письмо из Америки»[1] не было написано автором «Архипелага ГУЛАГ» и «Августа Четырнадцатого», на него можно было бы не отзываться. Но его написал Солженицын, человек, изменивший воздух, которым мы дышим, сказавший слова, которые очистили и возродили слово, прорубивший ложью и подлостью замурованный доступ к совести и правде. Человек, каждое слово, каждая строчка которого заслуживают поэтому предельного внимания. А если так, то молчание — при коренном несогласии с ним — было бы изменой и ему, изменой тому призыву жить не по лжи, что составляет духовный двигатель его писательского служения.

Итак, скажу прямо, что «Письмо из Америки» вызвало во мне глубокую обиду, но только обиду не *на* Солженицына, а *за* него. Правда, в письме этом при желании можно было бы найти немало оснований для обиды — не личной, конечно, а «церковной» — и *на* Солженицына. Так, горестное недоумение вызывают непроверенность фактов, повторение, очевидно с чужих слов, ложных сведений, голословность иных обвинений и, больше всего, пронизывающее письмо здесь и там непонятное раздражение... Однако после второго и третьего чтения обида эта как бы растворяется, и исчезает желание спорить с Солженицыным даже о самых вопиющих из допущенных им ошибок. Почему? Да потому, что очевидным становится, что само это письмо, в сущности, не о наших «церковных делах» — успехах, промахах, разделениях и т. д., а о чем-то другом; что все эти ошибки — в фактах, суждениях, оценках — не причина, а результат какой-то неизмеримо более глубокой ошибки, которая и вызывает обиду не *на*, а *за* Солженицына и о которой одной только и стоит говорить.

2

Поскольку, однако, темой письма является Церковь, необходимо начать хотя бы с нескольких слов о *подходе* Солженицына к этой теме. Ибо, как это ни горько говорить, подход этот сродни тому странному, почти всегда бессознательному, но и несомненному, презрению к Церкви, которое издавна присуще русской интеллигенции (не в узком, а в широком смысле этого словосочетания, означающего

---

* Вестник РХД, № 117. Париж, 1976. С. 121–135

[1] См.: А. Солженицын. Письмо из Америки // Вестник РХД, № 166. С. 121.

здесь русский образованный класс) и которое не исчезает даже и тогда, когда русский образованный человек возвращается к религиозному мировоззрению и даже к «церковности».

О причинах этого презрения, многие из которых, несомненно, укоренены в печальных сторонах русской церковной действительности, здесь можно не говорить. Но сущность его ясна, и определить ее можно приблизительно так: в отношении Церкви (подчеркиваю: я говорю именно о Церкви, а не о вере или религии вообще) русский образованный человек не считает себя связанным теми принципами и правилами, которые для него самоочевидны и элементарны в любой другой области. В первую очередь это относится к действительно элементарному, казалось бы, требованию *знать* то, о чем говоришь. Как это ни странно, но в том, что касается Церкви, ее учения, внутренних законов, внутренней «логики» ее устройства и всей ее жизни, простой намек на такое требование вызывает у большинства русских образованных людей, даже верующих и церковных, настоящее раздражение, словно требуют от них чего-то не только невозможного, но, по сути дела, и ненужного. Ненужное же оно потому, что к Церкви такой образованный человек подходит и ее воспринимает не знанием, а *чувством*, и это — никаким знанием не проверенное и не очищенное — чувство и есть для него единственное мерило всего в церковной жизни. Я даже не говорю о богословии в прямом смысле этого слова — оно, не без вины, возможно, самих богословов, так никогда и не вошло в ткань русского «образования», осталось ему чуждым. Но такое же удивительное невежество и тот же отказ невежество это считать изъяном и недостатком характеризуют отношение нашего образованного класса и к богослужению, и к церковному устройству, ко всему, что включено в понятие церковной жизни. Это не мешает, однако, русскому интеллигенту с апломбом судить об этой жизни и о самой Церкви. Тут сказывается и вторая присущая русскому интеллигенту черта: отсутствие в нем смирения перед Церковью, нечувствие ее «иноприродности» по отношению ко всем другим областям жизни. Пускай подсознательно, на глубине души, но он убежден, что он *нужнее* Церкви, чем она ему, и потому, едва переступив ее порог, он начинает не столько спасаться в ней, сколько *спасать ее...*

И вот, хотя бы и отчасти, подход этот чувствуется, увы, и в письме Солженицына. Ведь вот, возьмем ли мы «Архипелаг ГУЛАГ» или «Август Четырнадцатого», эти две — для меня — вершины солженицынского творчества, нас не могут не поразить прежде всего то подлинное *знание*, которое лежит в основе этих произведений, и то усилие, которое вложено в приобретение этого знания, усилие не только ума и памяти, но и того, что в одной из прежних моих статей о Солженицыне я назвал творческой совестью. Во всем, о чем он пишет в этих книгах, хочет дойти Солженицын до последней правды, до нравственного права сказать, как сказал он в первых строках «Архипелага»: «Все было именно так». В «Августе Четырнадцатого», например, целые главы посвящены кропотливому, техническому анализу военных действий, для читателя подчас непосильному, однако в сознании и совести автора необходимому для того,

чтобы правда вывода была укоренена в правдивости подхода. И именно эти совестливость и правдивость делают творчество Солженицына *художественным исследованием*.

Но вот, когда говорит Солженицын о Церкви, почему-то не чувствует он, по-видимому, потребности в «исследовании», в изучении и проверке, в узнавании и взвешивании узнанного на весах творческой совести. Тут достаточными оказываются несколько впечатлений, несколько эмоционально окрашенных переживаний, несколько разговоров и над всем доминирующее чувство, раздраженно и презрительно противопоставляемое «формалистическим умам». Допустил ли бы он, например, в «Августе Четырнадцатого» то, что допустил в своем письме: смешение двух совершенно различных и по времени, и по сути событий — возврата, в конце прошлого столетия в Америке, униатов в лоно Православия и ухода из русской канадской епархии вскоре после революции православных, а не униатов, украинцев? Позволил бы себе привести, не проверив ее, чью-то злонамеренную клевету о подписании в Москве молодым американским епископом какого-то «измененного соглашения»? Я не собираюсь здесь ни перечислять такого рода ошибок, ни отвечать на них. Я только дерзаю утверждать, что такого подхода — без проверки, без досконального исследования — Солженицын не позволил бы себе ни в одной другой области, будь то движение русских корпусов в Восточной Пруссии, Ленин в Цюрихе или созревание зловещего архипелага. *Там* — он все проверил, все, что мог, узнал, взвесил и оценил своей творческой совестью. Здесь — не только говоря о Церкви, но фактически и вынося суд над нею — он этого не сделал...

Почему? Как же он мог оказаться причастным тому презрению, ни йоты которого не найдем мы у него в отношении даже заклятых его врагов — Сталина, Ленина, «голубых кантов», в освобождении от которого вся сила и вся правда его творчества? Только этот вопрос, и именно потому, что затрагивает он самые глубины солженицынского *видения*, и ставит перед нами его «Письмо из Америки», только на него и стоит постараться найти ответ.

3

Ответ же этот искать следует, по моему глубокому убеждению, не в том, что Солженицын пишет о «церковных делах» и, тем паче, разделениях — которые в конце своего письма и называет-то он «ничтожными», а в его постоянной, напряженной, с первого взгляда даже непонятной сосредоточенности на *старообрядчестве*. Не случайно, конечно, во всем том, сравнительно с объемом его творчества немногим, что написано им о Церкви и ее «проблемах», такое центральное место отведено именно старообрядчеству и старообрядцам. И, по-моему, глубоко ошибаются те, кому это кажется каким-то непонятным капризом, чуть ли не блажью, чем-то, что, во всяком случае, не имеет прямого отношения к главной магистрали его творчества. Я убежден, напротив, что тема эта не только не «побочная», но ключевая для понимания того *ответа*, каковым в каком-то глубоком смысле является все творчество Солженицына.

О чем бы ни писал Солженицын, по существу занят он одним вопросом: *как началась гибель России, в чем сущность этой гибели и в чем спасение от нее?* И именно в свете этого вопроса тема о старообрядчестве раскрывается во всем своем значении. В ней ключ не только к подходу Солженицына к Церкви, но и к его восприятию исторической и духовной трагедии России.

Свое художественное исследование гибели России Солженицын начинает с рокового лета 1914 года, когда один за другим завязываются узлы уже неминуемого страшного революционного обвала. В том-то все и дело, однако, что для Солженицына начало это есть на деле эпилог, трагическая развязка другой, неизмеримо более глубокой и продолжительной трагедии, которая свое начало имеет в национально-религиозном кризисе XVII века. Именно тогда, как утверждает Солженицын в заключительных словах своего письма, «началась гибель России», так что не будь того обвала — «не в России бы родился современный терроризм и не через Россию пришла бы в мир ленинская революция», ибо «в России староверческой она была бы невозможна...».

Мы читаем эти слова и сразу же чувствуем: нет, тут не обмолвка, не риторическое преувеличение, не «красное словцо». Мы чувствуем: *тут* — а не в поверхностных, «сверху вниз», рассуждениях о заслугах и грехах зарубежных «юрисдикций» — весь интерес, вся страсть, все внимание Солженицына. Там — сердце его не затронуто, а если и затронуто, то только по отношению к этой, главной для него, теме. *Тут* — оно все целиком, во всей своей страсти и боли.

А если так, то бесконечно важным становится вопрос о том, прав или не прав Солженицын в этих своих утверждениях и в стоящей за ними интуиции. Прав ли он, утверждая, что из всех многочисленных «разрывов и связей» русской истории именно тот давний кризис начал и изнутри определил собой гибель России, что он есть источник того духовного зла, которое в конце концов восторжествовало в ленинской революции?

4

Необходимо сразу же подчеркнуть, что тема старообрядчества у Солженицына состоит не из одного, а из двух утверждений, которые формально одно с другим не обязательно связаны и не обязательно одно из другого вытекают.

Первое утверждение можно назвать нравственным, потому что в центре его стоит грех гонения на старообрядцев. По Солженицыну, гонением этим «официальная» Россия — и государственная, и церковная — совершила страшный грех, и этот грех, поскольку она не раскаялась в нем, отравляет ее сознание и совесть, делает ее в глубоком нравственном смысле Россией *падшей*, а потому и бессильной против того зла, которое постепенно, как раковая опухоль, распространялось по ее организму. Отсюда — призыв к раскаянию перед старообрядцами, призыв, обращенный в первую очередь к «никонианской» Церкви как основной виновнице этого нравственного преступления и носительнице этого национального греха.

Суть же второго утверждения — в провозглашении правоты «староверия» и, соответственно, неправоты «официальной» России, уже по *существу*: «В России староверческой ленинская революция была бы невозможна». Что же могут означать эти слова, как не то, что с осуждением старообрядчества и исключением его из русской истории совершилось самоотречение России, обрыв национальной традиции, утеря Россией своего внутреннего облика, души, призвания? Старообрядцы же, даже и веками оторванные от родной земли, эту подлинную Россию сохранили. Солженицын пишет: «Видеть, как сохранился их национальный облик, народный нрав, и слышать их сохраненную речь — нигде на всем Западе и далеко не везде в Советском Союзе почувствуешь себя настолько в России, как среди них...». Таким образом, именно «от бездушных реформ Никона и Петра... началось вытравление и подавление русского национального духа», так с кризиса XVII века началась гибель России...

Я назвал эти два утверждения разнородными, потому что они действительно относятся к совершенно разным планам суждений и оценок. Сколь бы ни был нравственно осудителен факт гонения (первое утверждение), сам по себе он ведь не доказывает правоты гонимых (второе утверждение). Увы, история Церкви и, шире, так называемого «христианского мира» переполнена гонениями на всевозможных «инакомыслящих». И, однако, очевидно, что, оставаясь навсегда грехом и стыдом христианской истории, гонения эти не превращают ересь в истину, заблуждение в правду. И, следовательно, отвратительный факт гонения на старообрядцев не снимает, не разрешает вопроса об их правоте или неправоте по существу в том трагическом конфликте, который в XVII веке разделил русское церковное и общественное сознание.

Подчеркнуть же эту разнородность необходимо, потому что сам Солженицын либо не видит, либо не хочет видеть ее. Два утверждения он как бы сливает в одно, и неясным становится, в чем же должны мы (то есть те, кого Солженицын называет «никонианами») каяться: в том ли, что наследственно разделяем и несем грех гонения на старообрядцев, или же в том, что изменили древнему Православию и стали «новообрядцами»? И что питает его собственное страстное и вдохновенное обличение и призыв — раскаяние за гонения или же глубокая идейно-утробная солидарность со старообрядчеством? Поставить эти вопросы ребром заставляет меня не «формалистическая» наклонность ума, а столь же страстное желание понять Солженицына, ибо, повторяю, слишком огромно и единственно место его в процессе прояснения и исцеления русского сознания, чтобы осталось здесь что-либо неясным, недоговоренным и двусмысленным.

5

Начнем с первого утверждения Солженицына — о грехе гонения и с первого призыва — к покаянию перед старообрядцами. Я совершенно убежден, что сегодня не найдется ни одного русского православного человека, который не согласился бы с Солженицыным в его безоговорочном нравственном осуждении государственно-церковного преследования — «огнем и мечом» — старообряд-

цев. Но именно поэтому и его настойчивое требование раскаяния и покаяния отдает — во всяком случае на мой слух — отвлеченностью и риторичностью. Ибо если под раскаянием общим — государственным, национальным, церковным, в отличие от раскаяния личного, — разуметь постепенно совершающуюся в национальном или церковном сознании *переоценку* того или иного события прошлого, и переоценку именно нравственную, то такая переоценка и, следовательно, раскаяние в отношении трагических событий XVII века *уже совершились*. Я не знаю ни одного церковного историка, ни одного богослова, ни одного православного мыслителя, который не подписался бы под выводом покойного проф. А.В. Карташева: «Вся эта неистовая трата драгоценной духовной энергии и религиозного героизма не может не вызывать в нас великого сожаления. Как много сил потеряла наша Русская Церковь от нетактично проведенной книжной справы и от всего поведения патриарха Никона!» («Очерки по истории Русской Церкви», II, 241). Общий очерк этой покаянной переоценки можно найти во введении и к последнему по времени русскому труду на эту тему — «Русскому старообрядчеству» проф. С.А. Зеньковского (1970). И хотя, как замечает Зеньковский, тут предстоит еще много работы, вряд ли подлежит сомнению сам факт глубокого и именно нравственного осуждения русским — и церковным, и общественным — сознанием бессмысленного и греховного гонения, воздвигнутого на целый слой русского народа. Не существует уже давно и апологетов патриарха Никона, так что вряд ли термин «никонианская» справедлив в применении к Русской Церкви. Напротив, уж если что характерно в ставшем общепринятым подходе к нему, так это как раз почти преувеличенное[2], страстное осуждение его, отдающее ненавистью («нелепые затейки неистового Никона» — С.А. Зеньковский).

Что же касается нашего светского общества, как «прогрессивного», так и «консервативного», то в нем уже в XIX веке началось настоящее увлечение старообрядчеством, его бытом и укладом жизни, его архаичной целостностью, сохраненной им традицией древнерусской иконописи и кустарного искусства, а также и его социально-экономическими успехами. Поэтому в словах Солженицына о том, что старообрядцы «запуганы и затравлены», я не могу не видеть по меньшей мере преувеличения. И уж во всяком случае не затравленностью или запуганностью объясняется то, что «они и христианами нас почти не почитают, они и в притворе своего храма не разрешат нам перекреститься ни по-своему, ни по-ихнему», а чем-то совсем другим, что и переводит нас ко второму солженицынскому утверждению.

---

[2] Преувеличенное потому, что далеко не все идеи Никона были неверными. Как пишет о. Г. Флоровский, «свою идею священства Никон нашел в святоотеческом учении, особенно у Златоуста. Кажется, он и в жизни хотел бы повторить Златоуста. Может быть, не всегда он выражал эту идею удачно и осторожно и пользовался иногда и "западными" определениями. Но он не выходил при этом за пределы отеческого воззрения, когда утверждал, что "священство" выше "царства". В этом вопросе против него оказались не только греки... В этом вопросе против Никона были и ревнители русской старины, "старообрядцы". И для них "Царствие" осуществлялось скорее в царстве, чем в Церкви... Это и есть тема раскола» («Пути русского богословия»).

6

«В России староверческой ленинская революция была бы невозможна». Скажу прямо: именно в этом утверждении Солженицына, составляющем как бы средоточие, идейно-психологический «фокус» его письма, вижу я основную ошибку, основную потому, что относится она не ко всегда исправимым частностям, а к солженицынскому восприятию всей русской трагедии. Поэтому и этот мой, поневоле краткий, ответ ощущаю я как одновременно и вопрос, обращенный к Солженицыну и продиктованный не раз исповеданной мною верой в его призвание быть «экзорцистом» русского сознания, освободителем его от завладевших им соблазнов.

Между тем именно таким соблазном звучит для меня утверждение Солженицына. Оно поражает меня в устах писателя, первым сказавшего горькую, но и целительную правду о духовных изъянах русской судьбы, первым обличившего губительную сущность всяческого «идеологизма». Кто-кто другой, но Солженицын, думается мне, не может не понять, что если что-либо сделало ленинскую революцию в России возможной, то это как раз то, что впервые с такой силой проявилось в старообрядческом расколе, то, чего раскол был первым, но, увы, не последним «взрывом» и что так метко определил о. Г. Флоровский, назвавший раскол «первым припадком русской беспочвенности, отрывом от соборности, исходом из истории».

Именно тогда если не возникли, то впервые с такой интенсивностью проявили себя столь часто присущие русскому сознанию — как искушение, как соблазн — одержимость ложными абсолютами, легкость разрывов и отрывов, уход из истории, и это значит — из медленного подвига и делания, из ответственности, из «труда и постоянства», — в апокалипсический испуг и утопию, неспособность к трезвенности и самопроверке, к различению духов, от Бога ли они... Потому так соблазнительно нечувствие всего этого теми, кто, зачарованные старообрядчеством как якобы чудесно сохранившимся куском подлинной, древней, неповрежденной России, за внешней верностью «старому обряду» и «быту» не различают изначального пафоса раскола как пафоса именно испуга и отрицания, не ощущают как раз *новизны* породившего его мироощущения.

Новизны, прежде всего, самой веры, религиозного опыта. С богословской точки зрения, которую у нас, увы, и всерьез-то не принято принимать, меньше всего по отношению к исконной вселенской вере Церкви было в старообрядчестве именно «староверия». Напротив, почти сразу же оно превратилось в радикальное *нововерие*: «Убежали от новизны пустяковой и вошли в дебри новизны сплошной догматической» (А.В. Карташев). Ибо для оправдания своего разрыва и с Церковью, и с царством, то есть основными «координатами» собственного мировоззрения, раскол должен был подменить веру Церкви радикальной апокалипсической схемой, действительно страшным, неслыханным учением об оскудении и «уходе» благодати. Потому старообрядчество «должно было фактически создавать новую “старую” веру, без иерархии, без церквей, без полноты таинств, и придумывать новый “старый” обряд, который, во всяком случае в части старообрядческого

движения, был по существу гораздо более радикальным нововведением, чем все "никонианские" новшества» (С.А. Зеньковский). Но неужели степень нашего равнодушия к *содержанию* веры такова, что все это еще нужно доказывать? Неужели не ясно, что в плане веры и религиозного опыта раскол был вспышкой — на русской почве и в русском сознании — того, уже на заре христианства осужденного, *соблазна о Церкви*, который красной нитью проходит через всю историю христианства и сущность которого, на последней глубине, в действительно *еретическом* отрицании Богочеловечества, а потому и Церкви как богочеловеческого организма, вечно изнемогающего в своем земном странствовании, но вратами ада неодолимого «до скончания века...»? И потому совсем не обряды и обычаи и не загнанность и запуганность, а *вера* разделяет старообрядчество и Православие, или точнее — *нововерие* старообрядчества, несовместимое с верою и Преданием Церкви. Потому и никакое примирение и воссоединение не будут подлинными, если не будут они основаны, как и все в Церкви, на единстве веры...

7

Новой в старообрядчестве была не только вера. По слову Костомарова, сам «раскол был явлением новой, а не древней жизни». И в истории русского сознания старообрядчество можно определить как первое явление того *идеологизма*, которому суждено было стать одним из самых роковых факторов всей дальнейшей русской истории. Идеологизмом я называю сам факт плененности и одержимости сознания идеологией, сущность которой всегда в сочетании отвлеченной и утопической идейной схемы с абсолютной верой в ее практическую «спасительность» и с фанатическим волевым подчинением ей действительности. И именно идеологией, больше чем религиозной сектой, был и остался раскол в своем основном потоке. В нем можно распознать все те черты, которые в таком страшном изобилии пришлось с тех пор, в века расцвета и торжества «идеологизма», испытать и России, и миру.

Как и всякая идеология, раскол в истоках своих был «вспышкой социально-политического неприятия и противодействия, социальным движением — но именно из религиозного самочувствия» (Флоровский). Как и всякая идеология, раскол был, прежде всего, утопией — «его мечта была о здешнем Граде, о граде земном, теократическая утопия, теократический хилиазм». Ибо в основе всякой идеологии лежит всегда определенное и целостное истолкование истории, абсолютизация одной историософской схемы, которая, будучи принята как абсолютная истина, уже не подлежит проверке «действительностью», а, напротив, сама становится единственным критерием ее понимания и оценки. Накинув, как и всякая идеология, свой идеологический аркан на историю, старообрядчество оказалось — как и всякая идеология — слепым к истории, к действительности, неспособным ничего в ней увидеть, распознать, оценить и переоценить, твердокаменно-неподвижным как в своих отрицаниях, так и утверждениях. И опять-таки причиной этому не «гонение», которое не помешало старообрядцам в России развить большую социально-экономическую активность и достичь значительных

успехов и хозяйственного благополучия, а та глухая стена, которую неизменно воздвигает вокруг себя «идеология» и которой всегда отделена она от живой жизни и реальной истории.

Говоря о том, что старообрядчество оказалось первым явлением в России «идеологизма», я, конечно, ни минуты не утверждаю, что между старообрядчеством и другими идеологиями, позднее пленившими русское сознание, существуют какая-либо причинно-следственная связь или прямое преемство. Конечно нет, тем более что «утопия» старообрядчества была утопией прошлого, тогда как через пресловутое петровское «окно в Европу» полился к нам западный утопизм будущего. Я утверждаю только, что дальнейшее, прогрессирующее пленение русского сознания этими идеологическими утопиями, сам этот роковой «идеологизм», чем дальше, тем больше раздиравший Россию, были проявлениями тех же психологических соблазнов, того же двусмысленного — ибо «светом разума» не проверенного и не очищенного — максимализма, которые как пожар вспыхнули уже в расколе. И этим, возможно, и объясняется то притяжение к старообрядчеству, та парадоксальная симпатия к нему, которые мы находим у русских радикалов как «левого», так и «правого» толка: в старообрядчестве им импонируют именно его «стопроцентность» и в отрицаниях, и в утверждениях, те *стойкость* и *непримиримость*, которые действительно присущи всякому идеологизму и которые так легко и так часто принимаются за критерий истины и правоты. Чем же, как не снова «яростным приступом антиисторического утопизма», были и нигилизм 1860-х годов, и народничество 1870-х, и восторженное, почти экстатическое принятие марксизма в 1880-х и 1890-х? Как не видеть в них насквозь пронизывающей их именно веры, своего рода религиозного исступления? Действительно, по слову одного историка, «вся история русской интеллигенции проходит в прошлом веке под знаком религиозного кризиса», и не случайно, конечно, и Писарев, и Добролюбов начали с почти надрывной религиозности. Все это та же стихия, абсолютизирует ли она чин и обряд, или же народ, или революцию. «Русский интеллигент, — писал С.Л. Франк, — сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной, исторической, бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний, благочестивой веры...». А этот несомненный «религиозный субстрат» русского идеологизма и роднит его — не генетически, а психологически — со старообрядчеством, делает его проявлением одного и того же исторического нигилизма[3]. Ибо история тут либо в прошлом, либо в будущем. В настоящем ее нет и, согласно основному догмату всякой идеологии, *быть не может*... И вот старообрядчество, живя в века, отмеченные светозарным явлением св. Тихона Задонского, преп. Серафима Саровского, Оптинских старцев, твердокаменно остается при своем, в самом себя закованном и самодовлеющем

[3] Флоровский пишет: «Особо нужно упомянуть о тогдашнем влечении к расколу в радикальных кругах (ср., в частности, пребывание А. Михайлова у "спасовцев" под Саратовом). В религиозных движениях стараются открыть их социальную основу. Но не были ли, напротив, социалистические движения направляемы религиозным инстинктом, только слепым? "Через двести лет мученикам двуперстия откликнутся мученики социализма" (Федотов)». (Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 295.)

отрицании. А русский «радикал» в эпоху небывалого, несравнимого взлета русского творчества просто не замечает его в уходе в свой собственный утопический хилиазм. Когда-нибудь будет наконец признано как самоочевидная истина, что все идеологии, независимо от того, «левые» они или «правые», направлены ли они на прошлое или на будущее, рождают рано или поздно один и тот же тип человека: человека, прежде всего, слепого к действительности, хотя как будто только к ней, ради ее радикального изменения, и обращенного всей своей волей, всей целостностью своей идеологической веры; человека, чье сердце, по выражению В. Соловьева, «пламенеет новой верой, но ум не работает, ибо на все вопросы есть уже готовые и безусловные ответы». И не в том ли историческая трагедия России, что слепой и потому разрушительный идеологизм оказался сильнее и в конце концов восторжествовал над силами светлыми, творческими и созидательными?

8

Среди же этих светлых и созидательных сил я, ни минуты не сомневаясь, хотя и зная все возражения, на первое место ставлю Церковь, ту самую, которую Солженицын называет «никонианской» и определяет как «безвольный придаток государства».

Отдав много лет изучению и преподаванию истории Церкви, я не принадлежу к числу тех, кто идеализирует ее прошлое и считает изменой ей какую бы то ни было критику дореволюционного русского Православия. Напротив, в такой критике я вижу одну из насущнейших задач русского церковного сознания, слишком часто подверженного, увы, ничем не оправданному триумфализму и горделивому самодовольству. Вместе с подавляющим большинством русских церковных историков и богословов я считаю церковные реформы Петра насилием над Церковью, трагически ограничившим ее свободу и воздействие на «народный дух», превратившим ее в казенное «ведомство православного исповедания», а духовенство — в «запуганное сословие» (Флоровский). Но не только элементарное чувство справедливости, а и насущно нужная нам сейчас «полнота зрения» требуют, чтобы, признавая все это, мы увидели и распознали и другую сторону, другое содержание русского Православия так называемого «синодального периода».

Полная же правда о нем в том, что какова бы ни была степень ее плененности государством и ее «казенной судьбы», именно в недрах этой синодальной, имперской Церкви и именно в эти два судьбоносных века совершалось и нарастало возрождение Православия в его вселенской глубине и силе после столетий застоя, вызванного трагической судьбой православного Востока. Во-первых и превыше всего — духовное возрождение, выразившееся более всего в новом расцвете монашества, этого исконного духовного средоточия России. Я назвал уже св. Тихона Задонского, преп. Серафима, Оптинских старцев. Но эти вершины и взлеты были бы невозможны без исподволь и на глубине совершавшегося возврата к первоистокам православного религиозного опыта и умозрения, без подвига Паисия Ве-

личковского и им и его учениками созданной сети духовных очагов этого возврата. А наряду с духовным возрождением и в прямой связи с ним происходило и возрождение творческой церковной мысли, освобождение ее от многовекового «западного пленения» через творческий же возврат к полноте церковного Предания. Пускай это было только начало, только провозвестие — но сколь знаменательное и вдохновенное! — *воцерковления* русского сознания, преодоления того разрыва в нем между Церковью и культурой, корни которого уходят не только в «культурную революцию», навязанную Петром, но и в сакральный иммобилизм[4] Стоглавого собора... И, может быть, только сейчас, в свете того, что за последнее полстолетия произошло в России и с Россией, начинаем мы понимать все значение и всю глубину этого возрождения, именно теперь слышим в нем спасительный призыв, обращенный к нам.

А уж если в чем была настоящая, духовная трагедия Русской Церкви в эти века, то как раз в неизжитости в церковном сознании и церковной жизни косной инерции староверия и обрядоверия, в утробном ферапонтовском сопротивлении всему живому и подлинному, в реакционном испуге перед всякой мыслью и творчеством и в гонении на них. Именно эта инерция и этот псевдоконсерватизм уводили буквально сотни тысяч людей в сектантство, именно эта боязнь Духа и Истины, это недоверие к «свободе сынов Божиих» породили и победоносцевское стремление «подморозить Россию», и взрыв дешевого, всякой глубины и подлинности лишенного обновленчества.

И все же именно Церковь и только Церковь оказалась силой, способной противостоять разгулу и торжеству сатанинской идеологии. Она одна не рухнула в страшном, по своей быстроте, крушении Империи. Гонимая, загнанная, разлагаемая и отравляемая беспрестанным давлением, контролем, предательством, ложью, она одна, по свидетельству самого Солженицына, оказалась не *падшей* в страшном падении России.

9

Поскольку статья эта написана в ответ на письмо, тема которого — Церковь, я только мимоходом коснусь другой созидательной, а не разрушительной силы, другого противодействия в русской истории постоянному искушению «идеологизмом». Это — сама русская культура, и прежде всего великая русская литература, не случайно же расцветшая в эти имперские века.. Не стоит повторять здесь всего сказанного о ней как в России и русскими, так и иноземцами, для которых именно в ней величие России. Достаточно напомнить, что искушение «идеологизмом» было и в ней, и, однако, именно в том и величие ее и глубина, что в лучшем, ею созданном, от Державина и Пушкина до «Августа Четырнадцатого», — искушение это было каждый раз преодолено; что осталась она верной как раз той *правдивости*, которую больше всего не выносит идеология, и поэтому постоянной победой над ложью идеологизма.

---

[4] От immobility (*англ.*)— неподвижность, отсутствие мобильности. — *Прим. сост.*

Чудо всего подлинного в русской литературе — что была и остается она *свободной* не только под давлением внешним, но и *изнутри*, в своей творческой совести, от идеологических идолов и идолопоклонства.

Нет, не в исходе в какую-то мнимую Россию прошлого, как и не в утопических мечтаниях о будущем, а в духовно-трезвом собирании и претворении в жизнь всего подлинного и вечного, созданного и создаваемого ею, — спасение России, превыше же всего — в «испытании духов, от Бога ли они...».

Все эти мысли пришли мне в голову при чтении «Письма из Америки». Допускаю, что я чего-то не расслышал в нем или же услышал то, чего в нем нет. Если так, то признание своей ошибки будет для меня величайшей радостью. В оправдание же написанного скажу то, что сказал раньше: Солженицын — слишком огромное явление и для России, и для мира, чтобы просто «пройти мимо» того, что он говорит и к чему призывает.

Поскольку же письмо его — о единственной и для меня ни с чем не соизмеримой ценности и реальности: *о Церкви*, не откликнуться на него было бы для меня изменой и Церкви, и ему.

«ВСЕ БЫЛО ИМЕННО ТАК...»*

Вокруг «ГУЛАГа»...

Несколько времени тому назад по французскому телевидению была передана беседа, целиком посвященная только что появившемуся французскому переводу «Архипелага ГУЛАГ». В этой беседе принимало участие несколько французских журналистов, в том числе и коммунисты. Чтобы понять атмосферу этого дебата, нужно напомнить, что тема о Солженицыне уже давно стала во Франции, особенно же среди французских интеллектуалов, своеобразным динамитом. В стране, где чуть ли не одна пятая населения голосует за коммунистов, где почти вся интеллигенция, за сравнительно немногими исключениями, так или иначе «флиртует» с марксизмом, где по поводу самой теоретической и невинной критики коммунизма сразу же раздаются вопли о фашизме, Солженицын с самого начала оказался камнем преткновения и раздора. Все это объясняет то, почему Жан Даниэль[1], редактор «левого» (но не коммунистического) еженедельника «Лё Нувель Обсерватёр», счел нужным — за несколько дней до встречи на телевидении —объяснить и оправдать свое в этой встрече участие в специальной передовице, объяснить и то, почему этого спора ждали с особым интересом. Не имея возможности остановиться на всех последовавших за этой встречей реакциях, я хочу привести здесь только отзыв о ней писателя и журналиста Мориса Клавеля[2], заведующего в том же еженедельнике хроникой телевидения. Клавель — католик, но крайне «левый» католик, широко известный своим участием именно в «левой» политике. И именно поэтому его отклик на спор о солженицынском «ГУЛАГе», переданный французским телевидением, представляет совершенно исключительный интерес.

«Двадцать миллионов! — так начинает свою статью Клавель. — Я цитирую: двадцать миллионов... Итак, Советский Союз потерял двадцать миллионов жизней из-за Гитлера и двадцать миллионов из-за Сталина. Впрочем, нет! Если бы только из-за Сталина! Мы, которые достигли сознательного возраста

---

* Зарубежье. Мюнхен. Сентябрь–октябрь 1976. № 3–4.

[1] Даниэль Жан (р. 1920) — писатель, левый журналист, основатель социалистического журнала «Le Nouvel Observateur». — *Прим. сост.*

[2] Клавель Морис (1920–1979) — писатель, журналист в журнале «Le Nouvel Observateur», сформировавшийся в лоне католичества и монархизма, после 1968 г. защитник Солженицына и антитоталитаризма в левых кругах. — *Прим. сост.*

около 1937 года и которых большие московские процессы оттолкнули тогда от коммунистической партии, — мы наивно верили, что эти гигантские чистки начались только тогда. Я верил в это еще только три недели тому назад. Я верил в это до этой неслыханной книги, этой грандиозной эпопеи Тьмы и Света, этого документа, этой Книги (с большой буквы) нашего второго полустолетия, до этого кошмара, который на года останется у нашего изголовья и имя которому "Архипелаг ГУЛАГ". После него уже нельзя думать, как прежде. Попервоначалу он отнимает у нас голос, а этого со мною еще никогда не случалось. Кажется почти невозможным узнать все это и продолжать жить! В чем же тогда неистребимая наша надежда, если не в том, в чем видит ее Солженицын?» И Клавель продолжает (я цитирую): «Пусть поймут коммунисты: после этого уже невозможно противопоставить им ни возмущения, ни даже гнева! Мы настолько выше, настолько дальше всего этого! Остается вопрос: когда же это началось? В 37-м году? В 31-м, 25-м, 22-м, 17-м? Но почему же уже в 1880 году пишет Ницше: "Социализм молча готовит свое царство террора"? Почему в 1845 году пишет Прудон юному Марксу: "Дорогой господин Маркс, я уважаю Вас и восхищаюсь Вами, но от Ваших идей мне страшно становится за человеческую свободу"?»

И вот Клавель передает слова Даниэля, сказанные им во время спора, Даниэля, который всю свою жизнь свет и свободу видел только «слева». Я цитирую: «Как можно, — спрашивает Даниэль, — утверждать одновременно, что Солженицын лжет и что он всего лишь повторяет то, что и без него известно? Как можно, чтобы его свидетельство не встряхнуло все человечество? Почему так мелочны и бездарны реакции на него?» И внезапно, со взором, как бы обращенным внутрь: «Несколько раз, не слишком часто, но достаточно часто, я замалчивал революционные зверства, чтобы не давать оружия и удовлетворения правым. Но с этим покончено. После "Архипелага ГУЛАГ" это для меня невозможно...».

«Что можно прибавить к этому? — спрашивает Клавель и продолжает (цитирую дальше): — В сущности все это только отчасти относится к Советскому Союзу, к Марксу. Речь идет об *идеологии* и о *человеке*. "Самые страшные злодеи Шекспира, — замечает Солженицын, — убивают не более десяти человек, ибо у них нет идеологии". И вот, — продолжает Клавель, — Солженицын задумывается о себе, о своей собственной природе, обо всем том, что и из него могло бы сделать палача, поставить на сторону палачей... И если он обращается к Богу, то потому, что только Бог может открыть человеку его границы, границы власти его над другим человеком... Вот уровень, на котором в тот вечер защитники человека — несводимого, единственного, незамеченного в нем — вели свою беседу». И Клавель заканчивает свою статью вопросом: «Нужно ли после этого говорить об аргументах противной стороны (то есть коммунистов и всех, к ним примазывающихся)?» И сам отвечает: «Нет. Но не для того, чтобы их замолчать, но для того, чтобы спасти их от пригвождения к позорному столбу. И это относится, — замечает Клавель, — в первую очередь не столько к

коммунистам, сколько к писакам-интеллигентам, подделывающимся к ним. Именно они войдут в бессмертие вместе с Солженицыным, как вошел в него Зоил вместе с Гомером...».

Когда-то я спрашивал: в чем удивительная, единственная сила Солженицына? И, спрашивая, думал: а может быть, ограничена она, эта сила, только нами, русскими? И вот ответ. Если так реагируют на «Архипелаг ГУЛАГ» «левые» французские интеллигенты, про которых действительно можно сказать, что их ничем не удивишь, то это значит, что сила солженицынского свидетельства подлинно всемирна.

«НА ЗЛОБУ ДНЯ»

О Солженицыне и его обвинителях*

1

Ко всякому подлинному творчеству — писателя, художника, мыслителя — можно подходить двояко. Один подход, соответствующий, я убежден, тайне и чуду творчества, состоит в усилии *услышать* или увидеть данное творчество в собственной его глубине и целостности, а потому и в его «уникальности», и таким образом расшифровать то, что всей своей совокупностью оно — и только оно — являет, о чем свидетельствует, что вносит собою в наше сознание, в нашу жизнь. Существует, однако, и другой, как бы обратный, подход, и заключается он, прежде всего, в *редукции* творчества к априорным, то есть вне его лежащим, категориям и идеям, выдаваемым за самоочевидные, не подлежащие ни уяснениям, ни пересмотрам. И вот приходится с грустью признать, что именно этот второй подход имеет все больший успех в нашем мире, живущем, по слову русского философа Б.П. Вышеславцева, под двойным знаком: «трагизма возвышенного и спекуляции на понижение».

Эта мысль пришла мне на ум при чтении один за другим появляющихся как в русских, так и не русских изданиях вариантов хотя и разными людьми составленного, но единого по духу «обвинительного акта», предъявляемого сейчас Солженицыну. Ибо больше всего поразила меня в этом «акте» направленность его как раз на *редукцию*, на «сведение» Солженицына к готовым словесным штампам. Вот главные из них: Солженицын — вождь «новой русской правой», антидемократ, антизападник, изоляционист, враг правозащитного движения, враг свободы прессы, националист, идеализирующий старую Россию, ненавистник Февраля (а не Октября), хулитель Америки, проповедник русского православного мессианизма... Список можно было бы продолжить, но и этого перечисления достаточно, я думаю, чтобы убедиться в «массивности» обвинения. И то, что в одних «вариантах» мы находим выражения вроде «хомейнизм» и «национал-большевизм», а авторы других действуют мягче, с нюансами, оговорками, скорбью, вопрошаниями, ничего не меняет по существу. Цель у всех одна: низвести автора «Архипелага ГУЛАГ» с пьедестала, на который вознес его «культ личности», и представить на суд мирового общественного мнения таким, каким, по всей вероятности, по «нутру» своему, он всегда и был: примитивным националистом-реакционером, «авторитаристом» и безнадежным антизападником. Главное же — предупредить мир: «Солженицын опасен...».

---

* Вестник РХД, № 130. Париж, 1979. С. 237–246.

В этой короткой статье я не собираюсь «защищать» Солженицына, он в защите моей не нуждается. Пиша ее, я думаю не столько о нем, сколько о его обвинителях. Меня волнует вопрос: *откуда* эти обвинения, это стремление *свести* Солженицына к готовым и заезженным штампам? Откуда эта столь очевидная неспособность или нежелание услышать в творчестве Солженицына то, что с первой же встречи с этим творчеством мною — но, конечно, не мною одним — воспринято, услышано было как *самое главное* в нем, то, что делает его именно «уникальным» и по отношению к чему только и можно, я убежден, правильно понять и все другие его «измерения»? Иными словами, цель моя в том, чтобы, хотя бы кратко, уяснить сущность этой «реакции на Солженицына», реакции притом не с Запада, а от его же, Солженицына, соотечественников, дышавших одним с ним воздухом, выросших и живших под одним с ним небом.

И вот мне кажется, что сущность эта и раскрывается лучше всего в том методе, которым пользуются обвинители Солженицына и который я называю методом редукции. Только при помощи такого метода под обвинительный акт, предъявляемый Солженицыну, можно подвести кажущееся — и не только читателям, но, я полагаю, и самим обвинителям — *объективным* основание. Для этого требуется, во-первых, «разбить» творчество Солженицына, изолировать в нем одну от другой различные «темы» — России, Запада, свободы и т. д., а во-вторых — «свести» каждую из них к готовой, общепринятой, «штамповой» терминологии. И вот облик Солженицына как «антизападника», «националиста», «врага свободы и правозащитного движения» и впрямь становится убедительным. Метод редукции, повторю еще раз, потому так и популярен в наши дни, даже в науке, что, пользуясь им, можно все что угодно свести к чему угодно. Можно Евангелие свести к Марксу, Достоевского — к Фрейду, Россию — к Ивану Грозному и Малюте Скуратову, а Солженицына — к «хомейнизму» и «национал-большевизму».

Отсюда первый важный вывод: метод редукции нужен и им пользуются тогда, когда такой редукции — сознательно или бессознательно — *хотят*. Хотят же ее — вопреки тому, что мы привыкли думать, — совсем не одни казенные пропагандисты тоталитарных идеологий. Хотят ее — хотя, конечно, по-другому и исходя из других предпосылок — все те, чье сознание, чья мысль — в плену неизмеримо более глубокой «редукции», редукции уже не «текстов», а самой *реальности* — мира, человека, науки. Такая редукция, употребляя собственную ее терминологию, может быть «правой», «левой», «демократической», «националистической», «либеральной» и т. д. Но психологическая и, глубже, духовная сущность у всех них всегда одна и та же. Это — аркан, наброшенный на реальность, будь то прошлого, будь то настоящего, будь то будущего. Это — *чтение* мира и всего в мире при помощи в один цвет окрашенных очков, это каждой такой редукции присущая *своя* система страхов и подозрений, запретных вопросов и тем. И потому это — всегда и неизбежно — *сведение* к себе, к своим категориям, к своему видению мира всего того, что говорят, пишут, творят, защищают, являют «другие».

Увы, именно такую редукцию нетрудно распознать в основе обвинительного акта, предъявляемого Солженицыну. Именно она, с одной стороны, не позволяет обвинителям услышать в его творчестве то, что я называю главным в нем и о чем

буду говорить ниже, а с другой стороны — заставляет их инстинктивно воспринимать это творчество как опасное, разрушительное для тех убеждений, для того миропонимания, вне которых — утверждают они — *nulla salus est*[1]. Отсюда желание во что бы то ни стало *свести* солженицынское «чтение» России, Запада, мира, человека, чтение, изложенное им на тысячах страниц, — к карикатурно-упрощенной и банальной схеме.

Из многих возможных примеров приведу один. Солженицын признал, что, хотя в первоначальном замысле его «Узлов», его художественного исследования как нарастания, так и сущности русской революции центром тяжести предполагался Октябрь, в процессе работы он осознал необходимость коренного пересмотра Февраля и создавшихся вокруг него легенд и мифов. Пока что из этого огромного, многотомного труда доступны нам всего лишь несколько «предфевральских» глав. Но вот реакция на них — и какая окончательная, безапелляционная! — в одном из обвинительных актов: «...вот они лозунги: все беды от республики, от демократии. Не стремитесь к ним, не поддавайтесь на обман отравленных Западом либералов! И для подкрепления вывода — рассказ о том, как эти гнусные либералы подтачивали Россию и как ее защищал Марков 2-й, глава Союза Русского Народа, печально известного черносотенной, погромной идеологией и практикой... *Чтобы знали люди, кто их настоящий друг*» (выделено мною. — *А.Ш.*). В этой реакции примечательнее всего то, что в ней ни слова не сказано о том, верен или неверен сам рассказ Солженицына и если неверен, то в чем именно. Что — подтасованы в нем факты, искажены или замолчаны чьи-то слова, неправильно процитированы источники? Или еще проще — лжет или не лжет автор «Архипелага ГУЛАГ»? В том-то и все дело, однако, что не это важно для обвинителя. Важно, опасно, преступно — само солженицынское прикосновение к *запретной теме*, само это святотатственное намерение *пересмотреть* Февраль, который, поскольку шел он под знаменем демократии, *должен* считаться явлением положительным, тогда как Октябрь *позволено* (да и то сравнительно с недавних пор и далеко не всеми критиками советского режима) рассматривать как явление отрицательное... И потому — пальба из всех пушек, из коих самая сильная, конечно, это имя, одно только и названное из дюжины упоминаемых Солженицыным, Маркова 2-го. Не для того ли — хочется спросить, — чтобы хоть как-то пристегнуть это имя и «черносотенную, погромную идеологию» к имени и идеям Солженицына?

И так почти во всем. Солженицын действительно подвергает страстной критике западную демократию, западную прессу и, *horrible dictu*[2], многое в западной «практике» свободы. У обвинителей Солженицына, однако, эта критика как-то почти незаметно превращается в *отрицание* им прав и свободы. Ведь вот, разоблачая солженицынский «национализм», обвинители оговаривают, что они не против здорового национального чувства как такового, а только против «других» его последствий. Но почему же, спрашивается, «другие» последствия, искажения, слабости и злоупотребления невозможны и в демократии, и в свободной прессе, и

---

[1] ничто не хорошо (*лат.*). — *Прим. сост.*

[2] страшно сказать (*лат.*). — *Прим. сост.*

в пользовании свободой? Разве Гитлер, например, не самым что ни на есть демократическим путем пришел к власти? Но нет, тут у обвинителей всегда две мерки. Если речь идет о России, о национальном чувстве, о Православии — тут все одни сплошные «опасности». А если о февральской демократии, о слепоте западной интеллигенции или о злоупотреблении свободой — здесь под подозрение и под обвинение немедленно берется само вопрошание, сама критика. С марксизмом вот нужно спорить вежливо, ибо, по словам В.Н. Чалидзе[3], «дискуссия с теорией должна вестись также теоретически: одна ссылка на практику нынешнего коммунизма и на его зверства (уж не три ли тома «Архипелага» названы здесь «ссылкой»? И разве кроме «нынешнего коммунизма» существовал в прошлом какой-либо другой? — *А.Ш.*) не может опровергнуть теории Маркса». А зато для редукции солженицынского творчества к зловещей «опасности» достаточно, по-видимому, нескольких цитат, нескольких поспешных обобщений и, наконец, «чувства, что работа (какая? — *А.Ш.*) ведется (кем? где? — *А.Ш.*) во имя его идей...».

2

Все сказанное приводит нас к тому, что выше я назвал *главным* в солженицынском творчестве, к тому внутреннему его стержню, вне которого не понять по-настоящему, я убежден, ни единства его, ни силы, ни подлинного смысла. Это главное — опыт небывалого, неслыханного *духовного кризиса*, в который стремительно погружается современное человечество; опыт, который Солженицын пережил и осознал с исключительной силой и по отношению к которому — как противостояние, как противодействие ему — созидает он свое творчество. Не увидеть, не услышать, не почувствовать это — и не только в поистине «эпохальном» «Архипелаге ГУЛАГ» (неслучайно же воспринятом всем миром как книга не об одной России, а и о судьбе человека и человечества), но и в «Раковом корпусе», и в «В круге первом», — мне кажется просто странным, и если *это* нужно доказывать, то тогда, как говорил покойный В.В. Вейдле, «не нужно доказывать». Суть же этого кризиса — в отрыве современного человека от того *высокого* самопонимания, того знания им своей духовной природы, которыми плохо ли, хорошо ли (чаще плохо, чем хорошо), но жил человек на протяжении веков и которыми — несмотря на все свои падения, измены и преступления — мерил себя и свою жизнь. В отрыве этом — и для нашей темы это особенно важно подчеркнуть — не только тускнеют, но и извращаются те действительно высокие и священные ценности — *личность, свобода, права*, в нечувствии или даже в отрицании которых обвиняют Солженицына. Извращаются потому, что только из этого высокого самопонимания они родились и только в нем раскрывается их подлинный смысл. Они не *снизу*, а *свыше*, и если от этого «свыше» отрываются и становятся самодовлеющими, то неизбежно начинается их разложение. *Откуда* личность, *откуда* права, *откуда* свобода?

---

[3] Чалидзе Валерий Николаевич (р. 1938) — математик, диссидент, создатель Комитета по правам человека с участием А. Сахарова и И. Шафаревича, эмигрировал в США в 1972 г., основал в США издательства «Хроника» и «Чалидзе Пабликейшн». — *Прим. сост.*

И в *чем* же их сущность? К этим вопросам, как к стенке, приперт наш мир, уже веками самого человека выводящий не свыше, а снизу, *сводящий* его к той «природе», в которой ни личности, ни свободы, ни прав *нет*. Приперт — и все равно отказывается их слышать и презрительно от них отмахивается. Вот Чалидзе поучает: «Что касается обязанностей, то отстаивать их нечего: коль скоро они предусмотрены законом, дело власти следить за их исполнением». Вот и все. Никаких вопросов нет. Как будто Солженицын, призывая — наряду с правами — вспомнить и об обязанностях, имеет в виду уплату налогов или правила перехода улицы, а не те *высокие* обязанности, которые неотъемлемы от сущности человека, а потому и от сущности прав и без которых права эти рано или поздно начинают восприниматься как гоголевское «миру не быть, а мне чаю пить». Как аксиому, очевидную всем «изучавшим и понимающим существо идеи права», Чалидзе провозглашает, что «смешение прав и обязанностей *логически бессмысленно*» (выделено мною. — *А.Ш.*). И не чувствует, конечно, что утверждение это с предельной точностью выражает саму сущность того духовного кризиса, о котором без устали свидетельствует Солженицын.

Логически! Но логически в тысячу раз бессмысленнее *свести* человека — как это делает наша современная цивилизация — к экономическому, биологическому, историческому, социологическому и всем прочим «детерминизмам снизу» и в то же время утверждать за ним свободу и права, неизвестно откуда взявшиеся, ибо в «детерминизмах» этих места им нет. И именно эта хрупкая, ибо — повторяю — «не логическая» связь между двумя взаимоисключающими утверждениями о человеке распадается в наши дни, и этот распад и лежит в основе переживаемого нами духовного кризиса. Он начался не вчера, не с марксизма. Однако именно марксизм *выявил* то основное противоречие, которое, как медленно действующий яд, определило собой всю диалектику западной цивилизации, начиная с Возрождения и затем Просвещения. Вожди Просвещения еще знали, что именно для обоснования свободы и прав человека необходим хоть минимум «трансцендентности». Но когда под ударами обожествившего себя рационализма рухнул их расплывчатый и безжизненный «деизм», противоречие стало очевидным. С ним, этим нелогичным дуализмом, и покончил Маркс своей теорией, покончил и с личностью, и с правами, и со свободой. Неужели, хотя бы для нас, русских, это еще требует доказательств?

Что, однако, по-видимому, все еще требует доказательств — это то, что на вызов этот, брошенный нашей правовой и свободолюбивой цивилизации, ответить ей, в сущности, *нечего*, пока сама она продолжает жить той самой «редукцией» человека — исторической, биологической, экономической, — из которой, как растение из семени, вызов этот родился и созрел. Нечего ответить потому, что при принятии этой редукции простое утверждение и провозглашение «прав» оказывается подвешенным в воздухе, ничем не обоснованным, в буквальном смысле слова — *голословным*, а сами эти права, как уже сказано выше, начинают как бы «размываться», сводиться либо к голому эгоизму всесильного «потребителя» («миру не быть, а мне чаю пить»), либо же к коллективным требованиям всевозможных групп (даже когда эти последние ничего не требуют, как в Швеции, на-

пример, где недавно принят закон о праве детей *разводиться* с родителями!). В.Н. Чалидзе, отвечая Солженицыну, успокоительно заверяет его, что нет, «защита прав личности до крайности не доведена, напротив, и в западном обществе эта область права развивается и будет развиваться». Неужели же он не видит, куда идет это развитие «прав», оторвавшихся от своей духовной и нравственной основы, от того понимания и видения человека, из которых они возникли? Неужели он не видит, что именно этот отрыв делает «свободный мир» при всей его несомненной любви к свободе и правовым нормам духовно, именно духовно — *бессильным* перед «искушением тоталитаризмом» (Ж.-Ф. Ревель[4]), искушением, не позволившим на протяжении полустолетия, да и еще сейчас не позволяющим западной интеллигенции распознать смертельную опасность — для свободы, для прав, для личности — марксизма? Ведь не на Востоке, а на Западе долголетний вождь и «совесть» западной интеллигенции, Ж.-П. Сартр, определил марксизм как «l'horizon indépassable» («непреодолимый горизонт») человеческой мысли — и это после Ленина, после Сталина... Ведь *сейчас*, слушая — с соболезнованием и симпатией — вопли из порабощенной Восточной Европы, демократические и *правозащитные* французские социалисты сердятся и сетуют на французских коммунистов не за то, что они — тоталитаристы, а за то, что они разбили «единство левой» и не дали ей прийти к власти... Но даже когда западная интеллигенция — со всевозможными реверансами и оговорками — «откладывает в сторону» марксизм, даже и тогда она остается в плену у убеждения, что только на почве, взрыхленной марксизмом, вырастает наконец желанное, но загадочное общество с не менее загадочным «человеческим лицом»...

Все это не «политика». Все это зловещие симптомы одного всеобъемлющего духовного кризиса, суть которого, на последней глубине его, — как раз в страшном, трагическом затемнении *человеческого лица*, в отрыве человека от духовной его сущности и назначения, и именно в *явлении* этого кризиса, а также в подвиге его преодоления — *главное* в солженицынском творчестве. Обвинители Солженицына отделяют его «литературные и гражданские заслуги» от его «политических взглядов» и заявляют, что ложными и опасными считают только эти последние. Я убежден, однако, что само различие это — ложное, есть плод той же «редукции», о которой я говорил в начале этой статьи. Выражение «политические взгляды» я считаю к Солженицыну неприменимым. Он не один из тех писателей, которые помимо чисто «художественных» имеют еще и отличные от них «политические» взгляды. Он — писатель, творец, художник *всецело* и *неделимо* не только в своих литературных произведениях, но и в речах и статьях — во всем, вплоть до простого «делового» письма. То, что он считает себя призванным сказать, явить, воплотить, — он говорит, являет и воплощает всегда, и я прибавлю — только — своим писательским даром. А это значит, что ни одну часть его творчества — ни одну статью, ни наделавшую столько шума Гарвардскую речь, ни «Письмо вождям» — нельзя искусственно выделить из целого и свести ее к «политике». Ни одна из

[4] Ревель Жан-Франсуа (1924–2006) — французский философ и журналист, антикоммунистический мыслитель, долгое время был главным редактором журнала «Экспресс». — *Прим. сост.*

этих частей *не самодостаточна и не самодовлеюща*, ни одна не может быть по-настоящему услышана вне этого целого и главного. Главное же, я повторяю снова и снова, это тот всеобъемлющий духовный кризис человека и человечества, который он всем своим творчеством являет нам и из глубины которого он обращает к нашей слепой и самодовольной цивилизации свой, всей жизнью вымученный вопрос: *камо грядеши*? Этого вопроса ни западная интеллигенция, ни, по-видимому, безоговорочно примкнувшая к ней часть интеллигенции русской услышать *не хотят* или, плененные своими грезами, *не могут*. «Солженицын, — писал в 1975 году виднейший французский публицист Раймон Арон[5], — вызывает смятение и возмущение, потому что он бьет по самому чувствительному месту западной интеллигенции, *там, где она лжет...*».

3

Мое крайне упрощенное, почти к прописям сведенное определение *главного* в солженицынском творчестве ни в коей мере не противоречит его всецелой и страстной — от любви, от боли, от жалости — *обращенности к России*. Обращенности, которую обвинители его, уже как будто просто по привычке, по невозможности думать иначе, *сводят* к «утробному национализму», к русскому «мессианству», к «изоляционизму» и т. п. Но где, когда, в каких произведениях Солженицына они все это вычитали и так перепугались? Для меня, например, коренное отличие солженицынского «национализма» от почти всех других и состоит в полном отсутствии в нем двух мер — одной для своего народа и другой для всех других. Вопреки знаменитой тютчевской строчке, Солженицын мерит, оценивает, разгадывает и объясняет Россию при помощи «общего аршина», того самого — духовного, нравственного, к правде отнесенного, с которым подходит он ко всем народам и ко всему миру. Ничто не бичует он с такой силой в своей Нобелевской лекции, как «разницу шкал» — не позволяющую «создать человечеству единую систему отсчета — для злодеяний и благодеяний, для нетерпимого и терпимого...». Мессианизм? Но где найти у него хоть одно слово о каком бы то ни было специальном «избранничестве» русского народа и России, о какой-либо якобы извечно присущей ей всемирно-спасительной миссии? Вот в ответ на вопрос о том, в какое будущее России он верит, какого желает ей, он говорит: «Слово "провидение" не хочется употреблять всуе. Произнося это слово — вступаешь в область торжественную. Я — убежден в присутствии Его в каждой человеческой жизни, в своей жизни и в жизни целых народов. Только мы так поверхностны, что вовремя ничего не можем понять...». Дальше — о русском народе: «Я — верю в наш народ на всех уровнях, кто куда попал. Не может быть, что 1100-летнее существование нашего народа в какой-то еще неизвестной нам форме не пересилило бы шестидесятилетнего оголтения коммунистов». И, наконец, о России: «Я вижу ее — в выздоровле-

[5] Арон Раймон (1905–1983) — французский философ, журналист в «Экспресс», бывший одноклассник Сартра и его самый крупный противник, специалист по Марксу, антикоммунистический мыслитель и защитник либерализма. — *Прим. сост.*

нии. Отказаться от всех захватных международных бредней — и начать мирное, долгое, долгое, долгое — выздоровление». Что же это — слова, вера, надежда «мессианиста»? Изоляционизм? У Солженицына, призвавшего мировую литературу отражать «растущее духовное единство человечества»? Сказавшего: «...внутренних дел вообще не осталось на нашей тесной Земле! И спасение человечества только в том, чтобы всем было дело до всего: людям Востока было бы сплошь небезразлично, что думают на Западе; людям Запада — сплошь небезразлично, что совершается на Востоке»?

Стоит ли продолжать? Не очевидно ли, что за вычетом всех этих *выдуманных* преступлений остается, в конце концов, одно невыдуманное? И «состав» его в том, что Солженицын *любит Россию*. В том, что признает многое в ней, в ее прошлом, а также настоящем заслуживающим любви, восхищения, верности, сохранения, благодарности. В утверждении, что в «старой», царской России жилось лучше, чем под советской властью. В отрицании догмата, согласно которому все хорошее в России всегда шло с Запада, а все плохое — от самой России. В разоблачении лжи, выводящей большевизм из самой «сущности» России. И, наконец, в «ужасающем по своим опасным последствиям» утверждении, что истоки России, ее истории, ее культуры, ее жизни — неотрываемы [от Православия].

Тут можно поставить точку. Ибо обвинительный акт предъявляется здесь уже не Солженицыну, а самой России, с нею сводятся [счеты. Что же] касается меня, то Солженицына я считаю единственным, кого в наши дни можно — mutatis mutandis — сравнивать с ветхозаветными пророками. Они тоже были всецело обращены к своему народу и его судьбе, его обличали за измены, его утешали, его призывали на путь раскаяния и исцеления. Но вот спустя много тысяч лет их слова жгут нас, как если бы они обращены были сегодня к нам, к нашему народу, ко всему миру. И это так потому, что и любовь их к своему народу, и само их пророчество укоренены были в высокой, духовной, вечной и всемирной правде о человеке и о мире. Ей служили они, служа своему народу и его призывая к этому служению. Это же, с благодарностью Богу, можно сказать и о Солженицыне.

IN MEMORIAM

ПАСТЕРНАК*

1

Умер Пастернак — и, несмотря на весь гул современности, несмотря на все новости о мировых событиях, в мире на минуту стало тихо и пусто. Этот гул заглушал его, в этих событиях он не принимал никакого участия. Но, как он сказал в одном из своих стихотворений, «чудо есть чудо»[1]. И чудо было в том, что его одинокий голос был слышен даже в самом его молчании, что его присутствие — в жизни, в мире, в творимой на наших глазах истории — мы ощущали как радость и надежду...

Было хорошо знать, что в Переделкино, в нескольких километрах от лихорадочной Москвы, живет человек, не только не забывший о чем-то самом главном, но для тысяч и тысяч людей ставший сам *свидетелем* этого самого главного...

Не наше дело здесь говорить о месте и значении Пастернака в русской литературе. Но дело всех нас постараться понять и запомнить его свидетельство. И это возвращает нас, конечно, к той удивительной книге, которая, как бомба, разорвалась над миром и теперь, после смерти ее автора, заключает в себе его последнее свидетельство, обращенное к нам.

2

Когда роман Пастернака перестал быть злободневной сенсацией, когда все прочли его и прошло время первых, поспешных и заостренных, реакций, начался спор о «Докторе Живаго». Среди восторженных голосов раздались и голоса протеста, развенчивавшие и роман, и его автора. Все это естественно, и можно предполагать, что спор этот будет долгим. Слишком много тем переплетается в «Живаго», слишком живо он касается времен и дел еще не забытых, еще отзывающихся острой болью. Начался и будет долго идти процесс медленного переваривания «Живаго», усвоения, понимания...

Возможно, мы увидим в нем то, чего не видим сейчас; возможно также, что то, что сейчас представляется нам самым важным и центральным в нем, при этом усвоении займет более скромное место. Такова судьба всех больших произведений искусства. «Анну Каренину», пока она печаталась в одном из больших русских журналов, влиятельный критик клеймил как малоинтересную «салонную

---

* Вольная мысль, №3. Мюнхен, сентябрь 1961.

[1] Из стихотворения «Чудо». — *Прим. сост.*

драму», и сейчас есть еще люди, считающие, что хотя Достоевский и глубокий мыслитель, писал он плохо.

Литературоведы разберут роман по косточкам, выяснят все возможные влияния, сделают все необходимые сближения. «Пастернак и Толстой», «Пастернак и Достоевский», «Пастернак и Блок» — все эти заглавия можно уже сейчас предвидеть в той обширной литературе, которая в надлежащее время получит почтенный статус «библиографии» Пастернака, неизбежного «аппарата» грядущих о нем исследований. Идеологи, со своей стороны, докажут нам, что Пастернак «выразил» все то как раз, что утверждают и они. Мы несомненно прочтем о месте Пастернака в «освободительной борьбе», о его отношении к идее личности, демократии и т. д. Из американских кандидатов на степень доктора философии одни, следуя Эдмунду Вильсону, начнут в спешном порядке собирать сведения о символизме православного богослужения как ключе к разгадке «Живаго», другие же применят к нему беспроигрышные категории фрейдианства или социологии... И, таким образом, причесанный, разгаданный, препарированный и детально объясненный «Живаго» займет подобающее ему место в истории культуры, и мы сможем перейти к очередным делам.

Не отрицая ценности всех этих подходов, но и не будучи ни литературоведом, ни идеологом, я хотел бы подойти к «Живаго» несколько иначе. Признаюсь, что после второго чтения романа мне перестало казаться ясным то, что казалось ясным после первого, и я не смог бы прòсто и, как говорят теперь, «четко» ответить на вопрос, что хотел сказать своим романом Пастернак. А вместе с тем чтение романа, вживание и вдумывание в него все очевиднее открывают, что сказал он мне. Мне кажется, что наряду с «объективным» содержанием всякого литературного произведения, составляющим предмет научного и идейного его изучения, есть еще некая несомненная тайна личного его восприятия. Автор всякого подлинного произведения искусства говорит не только «urbi et orbi»[2], всем вообще, но и обращается к каждому отдельно и лично, и искусство, как и откровение веры, оживает по-новому и неповторимо всякий раз, когда происходит такая личная встреча. И только здесь, в этом личном его восприятии, произведение искусства способно претвориться в нечто большее, чем искусство, способно умереть как искусство, как *только* книга и ожить как незримая, но движущая сила жизни.

3

Уже так много было сказано о религиозном характере «Доктора Живаго», что не стоит ломиться в открытую дверь. Конечно, это книга религиозная, но не в том смысле, что речь в ней идет о религии, а в том, что в ней все *отнесено* к некоей последней, духовной глубине, к какому-то основному, в пушкинском смысле этого слова, *важному* вопросу. Люди, и события, и природа — все здесь живет и движется как бы на фоне чего-то другого, и это другое, не объясненное, но показанное, придает смысл и важность всему, что совершается, и — таинственно присутствуя — указывает на значимость всего.

---

[2] городу и миру (*лат.*). — *Прим. сост.*

Справедливо говорили о *символизме* «Доктора Живаго», но символизм этот очень далек от ходячего, общепринятого его понимания — как действий и ситуаций, долженствующих изобразить что-то «другое» и только в этой своей символичности и приобретающих смысл. Символизм «Живаго» определен в самом романе. «Жизнь символична, — говорит Пастернак, — потому что она значительна». Понятие символизма здесь прямо обратно обычному его пониманию. Не потому то или иное событие или сама жизнь значительны, что символичны, а, наоборот, потому они и символичны, что значительны. Если по-особенному вглядываться в жизнь мира, человека, природы, в историю и любое событие в ней, если по-особенному относиться к ним, человек и его жизнь, мир, в котором он живет, приобретают новый смысл, раскрываются в новых измерениях, и это и есть символизм.

Можно *видеть* и можно *созерцать*. Созерцать нельзя без «видеть», но можно видеть и не созерцать. Так вот мне кажется, что символизм «Доктора Живаго» — это символизм, раскрывающийся в созерцании; это не символизм, противостоящий реализму, а, напротив, реализм, доведенный до своего предела, ибо познать реальность до конца и значит познать ее смысл, ее последнюю сущность. Литературный «реализм» определяется обычно как описание мира и жизни «такими, какие они есть». Но кто нам скажет, что есть и каково то, что есть ? Ответ Пастернака и его метод: по возможности увидеть до конца, «видеть» расширить до «созерцать», разгадать символичность жизни через постижение ее значительности.

Но ведь это и есть религиозный, более того — нарочито христианский подход к жизни и к человеку. Еще в Евангелии сказано: «Глазами смотреть будете — и не увидите» (Мф. 13:14). В человеке Иисусе из Назарета Галилейского можно увидеть, но можно и не увидеть Сына Божьего. Для того, чтобы увидеть, нужна глубина взора, нужно созерцание в глубочайшем смысле этого слова. И это созерцание и есть основной ход веры, определяющий собой все остальные «ходы» и весь вообще подход к реальности. Ибо если в человеке Иисусе я увидел и познал Бога, то в каждом человеке я увидел и познал больше, чем то, что я в нем только вижу.

Отсюда возможность этого странного отождествления в притче о Страшном суде: «*Я* был в темнице, вы *Мне* послужили». Вера, направленная на Бога, раскрывает нам и подлинную сущность мира, жизни, человека: здесь основа христианского «символизма», непонятного всем тем, кто символизм противополагает реализму как нечто именно «символическое», нереальное. Вера делает возможным то *созерцание*, о котором мы только что говорили, тот новый и совершенный реализм, который оказывается и совершенным символизмом. «Жизнь символична, потому что она значительна».

Вот этот подход — религиозный в самом глубоком смысле слова — и составляет в моем личном опыте и восприятии «Доктора Живаго» самое важное содержание романа. Современная литература подход этот утеряла. Утеряла вполне, так сказать, «искренне», не по злой воле и не по пустяковым причинам, но все-таки утеряла, и это определяет, при всех ее несомненных удачах, ее кризис. Она дает нам много удовольствия, много эстетического наслаждения, ибо писать, *делать* литературу научились теперь так, как, пожалуй, раньше не умели, но она перестала *питать*

нас, то есть именно претворяться в нас, в наш духовный опыт, изнутри обновлять и расширять его. Читая изумительные описания природы у Бунина, восхищаешься их совершенством. Но это совершенство видения, не созерцания. Он видит и нам дает видеть, но он не созерцает и в созерцание, в духовное постижение реальности не вводит нас. Такое видение может обернуться первобытной, почти животной радостью жизни, и оно может выявить и отразить печаль и бессмыслицу жизни, оно может, в пределе, подвести нас к какой-то тайне и указать нам на нее, но, не претворяясь в созерцание, оно остается, в конечном итоге, *только* литературой.

И вот *чудо* «Доктора Живаго» — и я сознательно употребляю это слово — в том, мне кажется, что этот подход он нам вернул. В нем снова *просветлело* искусство, стало не только отражать свет или тьму жизни, но в мире и жизни само стало источником света и тепла. Как давно нам не было дано прочитать книгу, которую мы ощутили бы и пережили как излучающую именно свет и тепло, и это несмотря на все ужасы, которыми она наполнена! И книга эта пришла к нам от человека, который, казалось бы, больше, чем кто-либо иной, имел право на разочарование и отчаяние, на цинизм или обличительный гнев. И чтобы написать ее, чтобы изучить этот свет и тепло, он не ушел, как другие, в некое сладостное инобытие, в созерцание прошлого, в эскапизм интимного, личного, лирического. Нет, он, утонченный лирик и певец «деталей», взял темой своей книги свое собственное страшное время, страшную Россию этого времени и страшных людей этой России и этого времени.

«Доктор Живаго» — плод духовного подвига, свободы и ответственности. И, вглядываясь в запечатленное на фотографии удивительное лицо этого удивительного человека, вглядываясь в весь его облик на фоне белых берез и снега его подмосковного уединения, невольно вспоминаешь слова поэта: «Он весь дитя любви и света, / Он весь свободы торжество...»[3].

4

В чем же заключается этот особенный подход к миру и человеку, который я определил как созерцание и в котором я ощущаю главную «тему» Пастернака? Оговорю сразу же, что ту идеологию, элементы которой рассыпаны по всему роману в высказываниях дяди Юрия Николая Николаевича Веденяпина, Симы, самого Юрия, я не считаю главным содержанием этого произведения. И идея свободной личности, и идея жизни как жертвы, и та «философия истории», которую высказывают герои Пастернака, и, наконец, «человек, благодарно разнесенный по всем колыбельным песням матерей и по всем картинным галереям мира», — все это не специально оригинально и составляет общее достояние, общий воздух русской религиозной мысли.

И если бы роман был написан для того, чтобы провозгласить еще раз эту «русскую идею» (вернее, русское преломление общехристианской идеи), то это был бы «roman à thèze», в котором внимания заслуживала бы по-настоящему только

[3] Из стихотворения А. Блока «О, я хочу безумно жить...». Правильно: «Он весь — дитя добра и света, / Он весь — свободы торжество!» — *Прим. сост.*

эта «theze». Но мне думается, что настоящее значение романа не в этой идеологии, выраженной к тому же довольно сбивчиво и не без противоречий. Значение его — именно *литературное*, а не идеологическое — в том, что сказал, выразил, дал нам почувствовать и пережить Пастернак как писатель, а не как мыслитель.

Здесь я подхожу к тому, что я ощутил как самое главное в «Докторе Живаго». Но чтобы объяснить это самое главное, я должен начать не с Пастернака, а с христианства. Два ощущения или, точнее, два опыта определяют собой исконное «самоощущение» христианства, то, без чего его учение, его жизнь, его призыв «не звучат». Это — опыт *благодарения* и опыт *смерти как врага*. То Таинство, в котором христианство выражает всю свою сущность и всю свою жизнь, которое «исполняет» Церковь, называется Благодарением, Евхаристией.

Богословие учит, что благодарение, хвала суть высшие формы молитвы; все богословские учения о восстановлении человека, о его спасении и возвращении к Богу можно, в конечном итоге, свести к тому, что во Христе человеку возвращено чистое благодарение как действительная сущность его жизни. Это не один из культовых актов, не одна из молитв. Это то состояние, в котором и для которого человек создан, подлинное проникновение в бытие и причастие Божественной жизни. Ибо благодарение есть одновременно проявление любви и свободы, и потому в нем преодолевается основная ограниченность, «рабство» твари — зависимость и страх... Совершенный Человек Христос в Себе восстановил это изначальное евхаристическое отношение человека к Богу и нас вводит в вечную Евхаристию. Достичь ее, *причаститься* ее — существенно, всецело, онтологически — и есть замысел и цель христианской жизни. Все это мы знаем умом и исповедуем устами. Но как слаба эта «евхаристичность» в нас и в нашей церковной жизни! Можно сказать, что она уже давно перестала быть «доминантой» нашей веры, нашего христианского опыта жизни. И если голос христианства так слабо звучит в мире, то это, может быть, потому прежде всего, что христиане забыли, растеряли в дороге это ощущение и самого христианства, и всей жизни как *жертвы хваления*...

Но как раз это ощущение определяет собой роман Пастернака от первой страницы до последней. Если он называет своего героя «Живаго» — живым, то эту жизнь сохраняет, поддерживает, наполняет в нем именно это глубокое чувство благодарения, ощущение жизни как дара. Это не какая-то животная сила жизни как таковой, ибо ее лишен Живаго, о чем свидетельствует его биография. Это не «витализм», торжествующий, несмотря на все препятствия: конец Живаго, его смерть достаточно красноречиво свидетельствуют об этом. Нет, сила этой очень человеческой жизни в том, что, несмотря на грехи, падения и путаницу, в ней всегда — как очищающее и преображающее начало — возвращается и действительно торжествует благодарение, ощущение жизни как чистоты и целостности. Я не привожу цитат, потому что эта «тема благодарения» не есть одна из тем романа. Это общий тон книги, это изнутри пронизывающий ее свет. Откуда он пришел к Пастернаку? Мы этого не знаем. Но качество этого благодарения, его тональность — христианские...

СЛОВО, ПРОИЗНЕСЕННОЕ НА ОТПЕВАНИИ МИТРОПОЛИТА ЛЕОНТИЯ*[1]

> ...для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых.
>
> *1 Кор. 9:22*

Со смертью нашего любимого Митрополита целая эпоха кончается в длинной истории нашей Церкви. Митрополит Леонтий пережил свое собственное поколение, поколение пионеров и строителей Православия в Америке, и он пережил его так, что, я уверен, может обеспечить живое преемство с новой эрой, с новыми поколениями, с будущим, которое ныне, когда он нас покидает, начинается для всех нас, хотим ли мы этого или не хотим.

Но это будущее будет плодотворным и благословенным только тогда, когда мы поймем и сделаем нашим его наследие, которое он, наш любимый отец во Христе, оставляет нам, если мы будем знать, как раскрыть смысл его удивительной жизни, которую мы, в скорби и благодарности, возвращаем ныне Богу, даровавшему ее нам. В чем же заключается это наследие? Чему учит оно нас в этот ответственный час своим продолжающимся и молчаливым присутствием среди нас, его чад, его стада?

Прежде всего, он учит нас *единству*. Потому что вся его жизнь была не чем иным, как служением литургического единства, и этим самым митрополит Леонтий исполнил первую и наиболее существенную задачу епископа. Он, в буквальном смысле этого слова, всех нас нес в своем сердце, в своих молитвах, в своей любви. И каждый, какое бы положение он ни занимал, каким бы ни было его призвание, его мысли, — мог себя отождествлять с Митрополитом и через него с Церковью. Поистине он был епископ в Церкви и Церковь была в нем, в ее епископе. Как только он появлялся где бы то ни было, все сразу же знали, что он отец, центр единства, все чувствовали себя уверенными в его любви, понимании, взаимном отклике.

В настоящее время существует много опасностей в отношении этого единства, и эти угрозы сейчас становятся наиболее явными, именно в то время, когда он нас оставил. Мы живем в период перемен, перемены неизбежно сопровождаются конфликтами, непониманием, противоречиями. Но, стоя у гроба нашего дорогого Митрополита, будем помнить, дорогие наши братья и сестры: то, что объединяет

---

* Русско-Американский Православный Вестник, 1965 г. Перевод прот. А. Ионова.

[1] Леонтий (в миру Леонид Иеронимович Туркевич) (1876, Кременец, Украина — 1965, Сайосет, США) — митрополит; в 1906 г. приглашен епископом (будущим святым Патриархом) Тихоном (Беловиным) возглавить православную духовную семинарию в г. Миннеаполис (США), после кончины жены (1925) хиротонисан во епископа Чикагского (1933), Митрополит всея Америки и Канады (1950). — *Прим. сост.*

нас, — больше того, что в нашей немощи может нас разделять. Объединяет же нас Бог, Христос, Православная Церковь, общая причастность Телу Христову. Скажем же нашему отцу, покидающему нас, едиными устами и единым сердцем: «Дорогой владыка! Мы сохраним то единство, во имя которого ты жил, во имя которого ты так много молился, прекрасным и праведным образом которого ты был сам! Это твое завещание в этот торжественный час, и мы обещаем тебе, что мы будем им жить».

И тогда откроется то, что можно назвать видением Церкви в будущем, — то проникновение в будущее, которое он оставляет нам. Всеми своими корнями, воспитанием, образованием владыка Леонтий был русским, «кость от костей и плоть от плоти» русского Православия. Пятьдесят лет жизни в Америке никак не уменьшили его привязанности к русскому Православию, ко всем его традициям, которые он хранил с таким достоинством и с такой любовью. И все же вместе с этой русской традицией он соединял не только глубокую привязанность к Америке, которая поистине и безусловно стала его родиной, но и удивительное понимание того, что имеет значение для бытия Православия в Америке и что необходимо для того, чтобы оно стало американским (Православием).

Парадоксально, но в этом совершенном согласии его русского происхождения и его служения в Америке он был больше американцем, чем многие родившиеся в Америке православные, и больше русским, чем многие русские эмигранты. У него не было ни страха, ни смущения, ни подозрительности. Он был равно чужд ложноконсервативному отрицанию и ложнопрогрессивному компромиссу. Он просто был тем, чем он был, — русским, православным, точно знающим, что Бог послал его в Америку, чтобы любить ее и отдать ей свою православную веру и свое православное сердце.

Я слышал, как он говорил на последнем Соборе епископов своим собратьям-епископам. Тихим голосом, еле слышным, он сказал то, что сейчас представляется его последним словом. Он высказывал сожаление, что слишком много времени уделяется рутине, будничным делам, пустяковым вопросам. «Не можем ли мы, — спрашивал он, — смотреть выше и дальше? Не должны ли мы обсуждать вопрос о дальнейших перспективах Церкви в Америке?» В то время, когда люди предпочитают смотреть в прошлое и равнодушны к будущему, митрополит Леонтий всматривался в это будущее, и его сердце было уже там. И вот это проникновение в будущее, это высокое и величественное понимание Церкви и этот подлинный, а не только на словах интерес и вера в американское Православие — составляют его наследие.

И, наконец, самое высокое его завещание нам. Он был человек Божий. Он жил в Боге и Богом, и никто никогда не встречался с ним, не чувствуя, что он прикасался и входил в реальность духовного мира. В наши дни, когда так много искушений вошло в жизнь Церкви и когда в самой Церкви живет искушение принять дух «мира сего» и измерять все результатами материальных успехов, уступить превозмогающему материализму, философии успеха и гордости, — как мы все глубоко нуждаемся в памяти о том явлении мира и радости в Духе Святом, которое мы имели, когда видели нашего смиренного молитвенника, кроткого и милостивого митрополита Леонтия!

Для всех нас нынешний день — день скорби. Ибо больше мы не увидим в этом мире его приятное лицо, глаза, полные любви и понимания, мы не будем больше умиротворяться чрез его благословение... И в то же время этот день — день славы. Так много любви, так много света, столько святости было дано нам от Бога! И от нас зависит сделать их основанием нашей жизни, началом новой эпохи. И сейчас, когда мы, в вере и благодарности, прощаемся с нашим любимым отцом, мы можем радостно и с упованием обратить к нему вечные слова пасхальной литургии:

«Христос воскресе, и мертвый не един во гробе;

Христос воскресе, и жизнь жительствует!»

Молитвами нашего праведного отца, учителя и епископа Леонтия, Христе Сыне Божий, помоги нам пребыть на том пути, который Ты открыл нам в нем! Аминь.

ТРИ МИТРОПОЛИТА*

...благодарим Тя... о всех, ихже вемы и ихже не вемы, явленных и неявленных благодеяниях бывших на нас...

1

Когда в июне 1951 года я приехал в Америку для преподавания в Св.-Владимирской духовной академии (куда я был приглашен предшественником владыки Леонтия митрополитом Феофилом), за спиной у меня был опыт близости, церковной и житейской, к двум парижским митрополитам-экзархам — Евлогию[1] и Владимиру[2]. Владыка Леонтий был, таким образом, моим третьим архипастырем, и на первых порах я, естественно, внутренне сравнивал его с моими парижскими Первосвятителями... И теперь, когда всех трех уже нет на земле и всякий раз, служа литургию, я объединяю их в едином поминовении, я знаю, что в каждом из них, хотя и поразному, мне открыто было нечто из самой сущности епископства, этого труднейшего и высочайшего служения домостроительства Церкви Божией, дано было нечто непередаваемое и неопределимое никакими богословскими определениями. И потому, что они соединены в моей памяти, благодарности и молитве, эти краткие и отрывочные воспоминания о митрополите Леонтии я начну с еще более кратких заметок о тех, кто предшествовал ему в моей церковной жизни.

2

К митрополиту Евлогию я был близок, если так можно выразиться, «физически». С двенадцатилетнего возраста я был его прислужником — жезлоносцем, рипидчиком, иподиаконом. Мне довелось облачать его в последний раз в печальный вечер его кончины, в августе 1946 года. Я думаю, что только те, у кого был этот опыт прислуживания, и именно в большом и благоустроенном кафедраль-

---

* Опубл. в: Жизнь и труды митрополита Леонтия. Нью-Йорк, 1969.

[1] Евлогий (в миру Василий Семенович Георгиевский) (1868, г. Сомов Тульской губ. —1946, Париж) — митрополит; окончил Московскую духовную академию (1892), иеромонах (1895), ректор Холмской духовной семинарии (1897–1902), епископ Холмский и Люблинский (1905), архиепископ Волынский и Житомирский (1914); покинул Россию в 1920 г., жил в Париже; митрополит (1922), с 1930 г. глава Православных Русских Церквей в Западной Европе под омофором Вселенского Патриарха. — *Прим. сост.*

[2] Владимир (в миру Вячеслав Михайлович Тихоницкий) (1873, Вятка — 1959, Париж) — митрополит в юрисдикции Константинопольского патриархата; окончил Казанскую духовную академию (1898), в 1907 г. хиротонисан во епископа Белостокского, за борьбу с автокефалией Польской Церкви, введенной без согласия Патриарха Тихона, был отстранен от руководства епархией и определен в монастырь; в 1924 г. выслан из Польши в Чехию, откуда, по приглашению митрополита Евлогия, переехал в Ниццу, куда был назначен епископом, с 1947 г. — митрополит и экзарх Вселенского Патриарха. — *Прим. сост.*

ном соборе, с многочисленным штатом и клиром, с «закулисной» суетой торжественных служений, знают, какую особенную связь с архиереем все это создает. В ней, в этой связи, не было ничего «делового», никаких «церковных дел». Владыку Евлогия мы, члены его «митрополичьего штата», видели только в храме и еще два раза в году — на Рождество и на Пасху — в его покоях, где он принимал свою, как он говорил, «гвардию» и где мы тонули в его доброте, благодушном юморе и гостеприимстве. С одной стороны, он не имел над нами никакой «административной» власти, с другой же — каждый из нас чувствовал себя его собственностью, нужным и даже необходимым участником его жизни и служения в самом важном и священном их проявлении. Это была именно физическая, почти кровная близость. Я до сих пор помню на ощупь каждую его рясу, тепло его маленькой пухлой руки, на которую я столько раз надевал поручь, тяжесть его тучного тела, когда мы, прислужники, помогали ему подняться после земного поклона. Но именно потому, что близость эта всегда была в алтаре, у престола, потому, что все в ней было отнесено к «священнотайной» красоте богослужения, она претворялась — и чем дальше, тем больше — в ту любовь и ту радость, которые навсегда остались для меня первичной сущностью Церкви, тем ее самооткровением и самоочевидностью, которых никогда не смог и, верю, не сможет поколебать более поздний и печальный опыт «прозы» церковной жизни, ее «консисторской» стороны. Через митрополита Евлогия и прислуживание ему мне открылось то, что и до сих пор для себя я ощущаю как первооснову православного церковного опыта: одновременно и «величие», бесконечную высоту, отдаленность и даже «страшность» всего Божественного, но и близость его и радость и свет этой близости. Эти торжественные встречи, облачения, целование рук, это постоянное ощущение себя рабом кого-то, кто ни разу, ни на секунду не усомнился в своем праве на это порабощение ему, ибо и мне, и ему право это самоочевидно, а вместе с тем радостное сознание, что и от меня, от нас, безличных рипидчиков и иподиаконов, зависит в каком-то смысле явление силы и красоты Царства Божия. Все это для меня навсегда связано с митрополитом Евлогием. Ибо он соединял в себе, непередаваемо и непостижимо, и все величие, всю божественную сущность епископства и через него Церкви, и одновременно сущность их как близость и любовь. Ему не нужно было ни себе, ни другим напоминать о величии своего сана, потому что величие это, самоочевидное для него, становилось самоочевидным для всех, соприкасавшихся с ним. Ему не нужно было защищать свою власть, потому что она спокойно и опять-таки самоочевидно изливалась из него. И ему не нужно было искать искусственной близости к людям, потому что и величие, и власть в нем были действительно величием и властью любви.

3

Со смертью митрополита Евлогия кончилось мое церковное «детство» и то почти беспримерное ощущение Церкви как рая, которое с детством этим было связано. Я был одним из первых священников, рукоположенных митрополитом Владимиром после избрания его Экзархом, осенью 1946 года. Это были трудные годы,

омраченные юрисдикционными спорами и всевозможными смутами. Нужно было все время выбирать, защищать, отстаивать... И тут дан нам был опыт епископа, глубоко отличный от опыта «евлогианских» лет. Больше всего в нашем новом Первосвятителе чувствовалась его *отрешенность*. Я был близок к нему, состоя редактором «Церковного вестника», часто бывал у него. И вот поразительно было его, в сущности, равнодушие к тому, что называется «церковным делом», к внешне-административной стороне церковной жизни. Невозможно было бы, например, представить себе, чтобы митрополит Евлогий кому-либо поручил составление своего письма или воззвания к пастве. А владыка Владимир едва выслушивал то, что предлагалось ему как его текст. Доверившись кому-нибудь, он уже не интересовался тем, как оправдается его доверие. «Спасибо, Бог благословит. Прекрасно, прекрасно... Как раз то, что нужно...». Он был гостеприимен, ласков, внимателен, отзывчив. И все же все время при общении с ним было такое чувство, что он не совсем *здесь*, что его внутренний взор и внимание уже давно и прочно устремлены на *другое*. В отличие от умножившихся в последнее время в Церкви «максималистов», все пугающих нас концом мира и «апостазией», владыка Владимир никого ничем не пугал, никого ни к какому «максимализму» не звал и ни в чем никого не обличал. Но всем своим обликом, всем своим существом он словно светло и просто говорил: «Неужели вы не видите? Вот оно "другое", здесь, единственно важное, желанное, интересное, нужное». Он даже не любил разговоров на «духовные темы», которые так любят иные любители «духовности», не любил поучений, назиданий, обличений и вообще всяческих псевдодуховных «интимностей». Помнится, один раз в автомобиле, возвращаясь с какого-то церковного торжества, он долго и с каким-то детским любопытством расспрашивал своих спутников о коньяке — о том, как он производится и в чем его отличительные свойства! Было часто заметно, как его коробит от всякого ханжества, от искусственного «духовного» стиля, от той именно псевдодуховности, которая обычно пышным цветом расцветает там, где нет духовности подлинной. И именно потому, что он весь был уже в «ином», отношение его к миру и к людям было простое, почти веселое и ясное. В одно из последних моих свиданий с ним он подробно допрашивал меня, приехавшего из Америки, какие грибы водятся здесь, и почти совсем ничего о здешних церковных делах. А вместе с тем, когда я ему передал приветствие от митрополита Леонтия, он со знакомым и характерным для него выражением, как бы взглядом на небо, перекрестился и быстро сказал: «Скажите владыке, что я всегда о нем молюсь». И можно было не сомневаться, что это была не обычная церковная риторика, а сущая и глубокая правда, что он действительно и всегда о нем молился и только так, в конце концов, и понимал «церковные дела». Что же касается грибов, то очевидно было, что они, как символ чего-то знакомого, близкого, Божьего и родного, могли дать ему почувствовать и как-то «впустить в сердце» то далекое, чуждое, громадное и незнакомое, что заключало в себе слово «Америка». Это был его способ ощутить ее...

По-настоящему же, конечно, митрополит Владимир раскрывался во время богослужения. И я уверен, что те, кому дано было хоть раз сослужить с ним у престола, забыть этого уже никогда больше не смогут. Слово «служил» как-то

даже не подходит тут, если под ним разуметь выполнение предписанных, миллион раз повторенных обрядов и жестов. Все это он, конечно, в точности выполнял, но так, что их «стереотипность» просто не замечалась. Оставалось одно впечатление — неземной легкости, беспрерывного полета, духовного сияния; глядя на его лицо, обращенное вверх и озаренное внутренним светом, казалось, что он беседует с кем-то очень близким... Так, если в митрополите Евлогии Церковь раскрывалась как семья, как «паства», то в митрополите Владимире она вся была отнесена к своему источнику и цели, к «невечернему дню» Царствия Божия.

4

С этим двойным опытом я приехал в Америку и явился к своему новому Первосвятителю. Он был избран митрополитом всего лишь за год до этого, и, таким образом, все его пятнадцатилетнее митрополичье служение прошло на моих глазах. Но именно самое первое впечатление дало, я уверен, «тон» всему дальнейшему. Это был будничный день, летом, вскоре после праздника Троицы. Когда я приехал в собор, в приделе шла обедня. В церкви почти никого не было, а на клиросе пели трое — диакон, псаломщик и... митрополит. Весь в белом, в белой рясе, белом клобуке, с белыми волосами и бородой, высокий-высокий, прямой-прямой, он пел высоким чистым тенором, и я до сих пор слышу этот голос в турчаниновском задостойнике Пятидесятницы: «Радуйся, Царице, матеродевственная славо...». И вот каким он явился мне тогда, таким и остался в памяти. Это была не ангельская, развоплощенная духовность митрополита Владимира и не властное «отчество» митрополита Евлогия. Это был еще один образ и опыт Церкви — может быть, прежде всего как убежища и утешения, как помощи в подвиге терпения, как поддержки в плавании по «житейскому морю, воздвизаемому зря напастей бурею...». Позднее я узнал, как много личных, семейных и служебных скорбей выпало на долю владыки Леонтия, как много он перестрадал в жизни и почему действительно Церковь для него в первую очередь была утешением, помощью в несении жизненного креста. Но все это уже чувствовалось в той обедне в пустом храме, в этом таинственном празднике, освещающем будни, в этом кратком перерыве, переносящем туда, «идеже несть болезни, ни печаль, ни воздыхание...».

Владыка Леонтий никого не вел и ничего не строил, как митрополит Евлогий, создавший в годы эмигрантского лихолетья образцовую, цветущую епархию, столь его, на нем и им построенную, что почти сразу же после его кончины начался медленный ее упадок. Не был он и аскетом и мистиком, жившим озарениями Духа в сладостной беседе с Богом, как митрополит Владимир. Он был очень земной, очень простой, очень «будничный». Он стоял на своем месте, которого не искал и которое ощущал как еще один крест, с бесконечным терпением, стоял и своими большими, сухими, горячими руками благословлял всех и вся, не ожидая громких успехов, радуясь малым и не очень огорчаясь неудачами. Своей немного грустной и чуть-чуть насмешливой улыбкой он точно говорил: «Ну что вы волнуетесь? Все равно сделает все, если нужно, Бог, а от вас всех так мало зависит...». Он ни на чем не настаивал, ничего не навязывал. Приглашали его — он ехал. Не

приглашали — не ехал и не добивался приглашения. Если ехал, то обязательно с подарком — каким-нибудь пакетиком, книжкой, а то и просто с чеком. Деньги у него текли не задерживаясь, и теперь уже можно вспомнить, со стыдом для нашей Церкви, что он из своего кармана доплачивал малоимущим священникам, вдовам, псаломщикам.

В эпоху разлива мелких честолюбий и сомнительных «карьер» он скромно сознавал, что к белому клобуку привели его революция, разруха и нестроения церковной жизни, и потому не превозносился и не гордился. Я не встречал человека менее подверженного искушениям власти, менее способного «смаковать» знаки почета, окружавшие его. Свое служение он ощущал прежде всего как выпавший на него долг «сохранить и передать». Он действительно думал не о себе, а о Церкви, которую Бог вручил ему, поставив его на митрополичье место. Кто-то должен стоять на этом месте, и вот он стоял и «выстаивал». И сохранение он понимал почти количественно: чтобы ничего не погибло, чтобы сохранить, если возможно, всех — и слабых, и сильных, и хороших, и плохих, и заблуждающихся. А судить и разбираться будет Господь: наше дело блюсти, хранить, благословлять и молиться. У него как бы атрофировано было чувство гнева, нравственного возмущения и обличения. Если случалось что-нибудь возмутительное — он не возмущался, он вздыхал, крестился и прекращал разговор об этом как бесполезный. Обманывал его кто-нибудь — он старался не замечать. Зато как ребенок радовался всему положительному. В отличие от многих радовался послевоенному наплыву духовенства из Европы: «Нашего полку прибыло, вот — будем сильнее...». Радовался каждому новому храму, как хозяин радуется увеличению капитала. А об убытках — уходах в другие «юрисдикции», неблагодарности или же смертях — что же о них говорить, в хозяйстве невозможно без убытков. Как многие старые священники, насмотревшиеся всего в жизни, был он минималистом, но в отношении не себя, а других людей. Он ничего от них не ждал и не требовал, а вместе с тем не осуждал и не презирал: все тайна Божия, один Он все видит и знает, нам заповедал не судить, а терпеть и любить... Для молодых и горячих все это было непонятно, и они ворчали на него за его терпимость по отношению к явным безобразиям, за отказ выбирать между правым и виноватым, применять «букву закона»: «Владыко, но это же против устава, против канонов!» Но он спокойно стоял на своем, твердо держал перед своим молитвенным взором всю Митрополию, без всяких иллюзий и точно беспрестанно умоляя Всевышнего удержать «чинов праведно на ны движимый». И это делал радостно — как в то летнее утро в пустой церкви всем своим существом уходил в умилительный напев турчаниновской «Радуйся, Царице...».

5

«Всегда мудрец, а иногда мечтатель»[3]. На глубине своей души жил он именно мечтой. Наедине, в своем кабинете или за чайным столом, когда можно было

[3] Из стихотворения А. Пушкина «Чаадаеву». — *Прим. сост.*

наконец не говорить больше о «прозе» церковно-административных дел, он с радостью погружался в мечты, даже утопии. У него было свое, особое видение мира, свои темы. Он писал стихи, пускай беспомощные, но в душе он был настоящим поэтом. Ибо поэт — это, прежде всего, тот, кто мир видит «по-другому», у кого есть своя тайная тема. Такие свои темы были у владыки Леонтия — он их никому не навязывал, но ими потаенно жил. И потому, несмотря на бесконечно трудную и во многом трагическую жизнь, никогда не опускался в «прозу», не давал себе раствориться в ней, а жил над нею и духом парил... Пускай стихи его так часто наивны и беспомощны, удивления достойно то, что в пустыне жизни он не растратил жара души и на мир Божий до самой своей смерти смотрел благодарно, радостно и умиленно, все стараясь претворить в свою тайную музыку.

6

Сижу у него наверху, на Второй улице. Пьем чай, обсуждаем какие-то дела. Я встаю, чтобы взять благословение и проститься. «Что бы Вам такое подарить?» — «Владыко! Зачем же подарки, ведь сейчас не Пасха и не Рождество!» «Нет, нужно, погодите...». Встает, уходит в свою спальню, выносит небольшой старой, добротной кожи чемоданчик. «Вот, Вы много путешествуете, возьмите». Этот чемоданчик с золотыми литерами M.L. берегу с любовью.

7

На всякое поздравление, самое официальное и, так сказать, «служебное», приходил *личный* ответ — его маленьким, бисерным почерком. И обязательно с «вложением» — чеком на Академию или на «вино для академической церкви». Была в нем эта поразительная забота о «малом», но ведь только в этом «малом» и проявляется настоящая, живая, нериторическая любовь. После обедни, разоблачаясь, вынимает из кармана три серебряные полудолларовые монеты: «Вот, это Вашим деткам...» — «Владыко, мои дети уже взрослые, скоро женить их надо». — «Ну, и это им пригодится».

8

Раз получаю от Владыки открытку: «Лечу над Техасом[4]. Читаю "Петра и Иоанна"[5] о. Сергия Булгакова. Молюсь за жителей Техаса...». Тут, в этой открытке, весь он: интересно было бы узнать, сколько людей, летящих в аэроплане, молятся о тех, над которыми они пролетают?

---

[4] Именно «Техасом». Так, по-английски, называли многие старые эмигранты в Америке штат Техас. — *Прим. сост.*

[5] Книга о. Сергия Булгакова «Два первоапостола». — *Прим. сост.*

9

Не могу не засвидетельствовать совсем особенной его любви к духовной школе и вообще к церковному просвещению. Как он сиял, как он радовался, когда освящал новый дом Академии в Крествуде! А до этого не было недели, чтобы не пришло от него книг для библиотеки или какого-нибудь «предложения академической корпорации». Много лет преподавал он пастырское богословие, и когда уже не мог приезжать, то вызывал весь класс к себе в собор. Сам «богословствовал», не был, ни в коей мере, рутинером, начетчиком, гасителем духа во имя буквы. Все хотел закончить сочинение о пророке Иезекииле и «подать в Академию», скорбел, что немощи не позволяют ему преподавать древнееврейский язык. После выхода каждого номера нашего академического журнала неизменно присылал записочку с благодарностью и «подписку», так что подписывался он не менее четырех раз в году. Сам воспитанник Киевской духовной академии, высоко ценил академические традиции и воплощал их в себе — в свойственной прежней Русской Церкви широте духовного и умственного горизонта (в отличие от того мракобесия, в которое так любят наряжать ее самозваные носители и защитники русского православия), в уважении к творчеству, в любви к духовной свободе «чад Божиих»...

10

Великий пост 1964 года. В греческом соборе в Нью-Йорке кончается торжественное моление о всех гонимых за православную веру. В конце службы митрополит Леонтий приближается к архиепископу Иакову, чтобы от имени Митрополии поблагодарить его. И происходит нечто необычное: «великодержавный» греческий иерарх склоняется перед белым старцем, целует ему руку и говорит: «У Вас великая душа...».

11

Заканчивая эти краткие заметки, вспомнил о любви митрополита Леонтия к пророку Иезекиилю и открыл его книгу в Библии. И вот текст, первым попавшийся на глаза:

«И сказал мне: сын человеческий! все слова Мои, которые буду говорить тебе, прими сердцем твоим и выслушай ушами твоими; встань и пойди к переселенным, к сынам народа твоего, и говори к ним, и скажи им: “так говорит Господь Бог!” будут ли они слушать, или не будут» (Иез. 3:10–11).

1965 год

ПАМЯТИ ОТЦА НИКОЛАЯ АФАНАСЬЕВА*

Он имел одно виденье...[1]

С уходом от нас отца Николая Афанасьева рвется еще одна нить — одна из последних! — соединявшая нас с тем удивительным временем, в котором мы жили, с тем удивительным воздухом, которым дышали мы еще совсем недавно. Действительно, «утрат не перечесть»[2]. За о. Сергием Булгаковым и А.В. Карташевым, о. Василием Зеньковским и о. Киприаном [Керном], владыкой Кассианом [Безобразовым] и Л.А. Зандером, Б.П. Вышеславцевым и К.В. Мочульским — вот теперь и о. Николай. Уходит в прошлое, но тем самым, по слову поэта, сама собой становится, в саму себя преображается эпоха, таким ярким пламенем и светом вспыхнувшая на парижском холме преп. Сергия. И не знаешь, что сильнее — печаль от того, что они ушли, или благодарность за то, что нам дано было знать их, за все дары, от них полученные.

В этих поспешных, посмертных строках не место подводить какие бы то ни было итоги богословскому творчеству о. Николая. Сделать это было бы тем более трудно, что в парижской плеяде он не умещается ни в какой лагерь. Слепые и глухие консерваторы считают его, по всей вероятности, архилибералом и новатором, а легкомысленные либералы — чуть ли не реакционером. Но это так потому, что у о. Николая действительно был «свой голос» и творчество его было с «лица необщим выраженьем»[3]. Однако я уверен, что когда наступит время подводить итоги, когда история расставит всех на свои настоящие места, слова, сказанные им, и пути, им открытые, окажутся важнее и значительнее многого, что больше поражало воображение и сильнее владело умами. И его небольшие, всегда безупречно построенные, но как бы суховатые этюды окажутся, в конечном итоге, «томов премногих тяжелей»[4].

«Он имел одно виденье...». Эта строчка невольно приходит на ум, когда думаешь об о. Николае. В каком-то смысле он был очень «узким» мыслителем, почти однодум-

---

* Вестник РСХД, № 82. Париж, 1966. Афанасьев Николай Николаевич (1893, Одесса — 1966, Париж) — протопресвитер, историк Церкви и богослов; в эмиграции с 1920 г., окончил богословский факультет Белградского университета, с 1930 г. читал лекции по каноническому праву и греческому языку в Св.-Сергиевском институте в Париже. — *Прим. сост.*

[1] *А.С. Пушкин* «Жил на свете рыцарь бедный...». — *Прим. сост.*

[2] Слова из стихотворения Ф. Тютчева «Брат, столько лет сопутствовавший мне...». — *Прим. сост.*

[3] Из стихотворения Е. Баратынского «Муза»: «Но поражен бывает мельком свет / Ее *лица необщим выраженьем*...». — *Прим. сост.*

[4] Слова А. Фета из надписи на книжке стихотворений Ф. Тютчева. — *Прим. сост.*

мом. У него была одна тема, на которую было направлено все его внимание, которая целиком, безраздельно владела его внутренним взором. Таким виденьем, такой темой была для него Церковь. Но не во всех ее бесчисленных и всеобъемлющих — космических, исторических и духовных — измерениях, а только в той ее самой первичной и уникальной сущности, в той самой первоначальной, расплавленной точке, что одна делает ее Церковью, то есть чем-то, от всего мира радикально отличным, хотя и со всем миром связанным. Всю свою жизнь о. Николай точно всматривался — сквозь все напластования, развитие, объяснения и толкования — в тот единственный во всей истории мира, ни с чем в ней не соизмеримый момент, когда в иерусалимской горнице, за «трапезой Господней» маленькой группе людей завещано было Царство. «И Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство» (Лк. 22:29). И то, что он видел, словно делало его не то что слепым и глухим ко всем другим «темам» и «проблемам», а лишенным вкуса и интереса к ним. Это виденье было для него поистине «единым на потребу» [Лк. 10:42].

Отсюда то, что я назвал бы основным парадоксом его богословского творчества. По научной формации о. Николай был историком, по богословской специальности — канонистом. Но исходной точкой всего его богословского интереса, внутренним двигателем всего его творчества было то, что не назовешь иначе как мистическим прозрением, мистической интуицией «первосущности» Церкви. И вот строгим, предельно научным историческим методом, которым владел он в совершенстве, о. Николай описывал то, что как раз и не умещается в историю, и анализом правовых, канонических норм определял то, что находится по ту сторону всякого «права». А читатель, привыкший к тому, что мистики пишут красочным «мистическим» языком, и историки описывают «событие», и не находя ни того, ни другого у о. Николая, часто думал, что занимается он какими-то сугубо специальными и вообще второстепенными вопросами (сослужение, хорепископы...), какой-то сухой «наукой для науки».

А между тем в этом подходе, в этом кажущемся парадоксальном сочетании с виду несочетаемого православная экклезиология сделала, я убежден, огромный шаг вперед. Ибо главным и поистине трагическим дефектом «научной» экклезиологии, как она стала развиваться на Западе после Реформации и Контрреформации и как была усвоена православным богословием в эпоху его западного пленения, и было как раз отчуждение между мистической сущностью Церкви, с одной стороны, и Церковью как «институтом», с другой. Отчуждение это привело, в свою очередь, либо к подчинению благодати — институту, то есть «праву», либо же к расцерковлению самого института и отрицанию его благодатной основы.

«Форма» и «содержание» Церкви перестали определять и обосновывать друг друга: форма как *воплощение* содержания, а содержание как *актуализация* формы... Первая попытка пробиться сквозь эту западную дихотомию и вернуться к изначальному пониманию Церкви была сделана А.С. Хомяковым. Но Хомяков ограничился пророческой «декларацией», и его замечательная интуиция, как это ни странно, не была разработана богословски. Крылатый термин *соборность* получил, правда, широкое распространение, но тем самым стал термином расплывчатым; им стали обозначать что угодно — от богослужебного сослужения до «де-

мократизации» церковного управления. Отсюда и несомненная двусмысленность Московского собора 1917–1918 гг. Если духовно и, так сказать, психологически он несомненно означал поворот к соборности, но канонически и экклезиологически его постановления остались всецело выраженными в категориях экклезиологии «правовой». Многим мое утверждение покажется странным, но для меня нет никакого сомнения в том, что единственным настоящим, то есть богословским, продолжателем дела, начатого Хомяковым, является о. Николай Афанасьев. При всей огромной разнице их духовных темпераментов, всего, так сказать, контекста их науки и мысли исходная интуиция у них та же самая — полная «самобытность» Церкви, полная несводимость ее ни к какому правовому принципу. Но то, что Хомяков вдохновенно и гениально провозглашает, то о. Николай Афанасьев «анализирует» — во всеоружии исторического и богословского метода. Если Хомяков, по слову Самарина, выясняет «область света, атмосферу Церкви»[5], то Афанасьев показывает воплощение Церкви в конкретных формах ее строя.

Свое понимание Церкви о. Николай часто определял как евхаристическую экклезиологию. Словосочетание это вряд ли удачно, да и сам о. Николай пользовался им, главным образом, полемически, противополагая его другому — «универсальному», или юридическому, пониманию Церкви. Неудачен этот термин потому, что люди, воспитанные в категориях старой, школьной экклезиологии, видели в нем сведение всей Церкви к Евхаристии, сужение ее до границ одной только литургии. На деле же, конечно, он означает как раз обратное: он указывает на благодатный источник и природу *всего* в Церкви (а не только Таинств), ибо евхаристическое собрание и выражает «форму» Церкви и является основой всего ее строя и жизни, тем таинством, в котором преодолевается дихотомия «института» и «благодати». В том, что для школьных догматистов и канонистов давно уже стало второстепенной «литургической» подробностью (о которой они даже обычно и не упоминают), — в преподании всех даров, всех «харизм» церковных в Евхаристии, укорененности в ней всех служений — и власти, и учительства, и пастырства, о. Николай видел подлинное *начало* экклезиологии. И в том, что он это начало описал и показал, пролагая тем самым пути к подлинному возрождению учения о Церкви, — его громадная заслуга перед православным богословием.

Все, что я пишу здесь наспех и кратко, требует, конечно, подробного раскрытия. О. Николай писал мало, да и не все им написанное издано (как, например, его диссертация «Церковь Духа Святого»[6]). Многое требует дальнейшей разработки, возможно — и возражений. Но основная, главная его заслуга для меня несомненна. И это то, что мне хотелось сказать сразу после разлуки с ним. А сейчас нам — его друзьям и ученикам — подобает молиться о том, чтобы то виденье, которым он в своем богословском творчестве жил и которому служил, стало для него вечной радостью и светом в невечернем дне Царства Божия.

---

[5] *Самарин Ю.Ф.* Предисловие к первому изданию богословских сочинений А.С. Хомякова. — *Прим. сост.*

[6] Издана издательством ИМКА-Пресс в Париже в 1971 г. — *Прим. сост.*

АННА АХМАТОВА*

Я не специалист по русской поэзии, еще менее — по поэзии Анны Ахматовой. И если я выступаю сегодня здесь, то, конечно, не для того, чтобы прочесть о ней обстоятельный литературный доклад: это сделают те, кто к этому призван. Но я выступаю и не для того, чтобы «пристегнуть» Анну Ахматову к определенному мировоззрению или идеологии, сделать из нее иллюстрацию и союзницу моих взглядов, моей веры, моего миропонимания. Наконец, я говорю даже не для того, чтобы в лице скончавшейся Ахматовой еще раз почтить великую русскую культуру, ее породившую, и тем самым «отдать ей дань».

Поэты принадлежат всем, кто любит поэзию и для кого стихи не развлечение, не часть «культурной жизни» и не приятное дополнение к реальной, деловой жизни и серьезным убеждениям, а что-то совершенно единственное по своему значению. Всякая подлинная поэзия — это какой-то совсем особый подарок людям, по внешности самый ненужный, а по-настоящему один из самых насущных. Символисты мечтали когда-то сделать поэзию «теургией», таинством претворения и преображения жизни. Их ошибка была в непонимании того, что этого делать не нужно, что поэзия сама по себе, сама в себе уже имеет эту силу, и имеет она эту чудотворную силу только в ту меру, в какую она — только поэзия.

Но если подарок поэзии дан всем, то принимается и воспринимается он каждым особо, лично, и потому каждый — специалист и неспециалист — может свидетельствовать о том, что он получил в этом таинственном даре. Эти несколько слов — мое личное свидетельство, попытка описать подарок, полученный мной и претворяющий мою печаль об уходе Ахматовой в чувство светлой печали и благодарности.

Эти размышления касаются — конечно, очень схематически, очень отрывочно — трех тем ахматовской поэзии: любви, России и веры.

Быстрая и широкая популярность Ахматовой поначалу могла казаться несколько подозрительной. В мире, насыщенном сложной и высокой поэзией русского Серебряного века, вдруг прозвучало не только что-то очень простое, но в своей простоте как будто снижавшее высокий, почти мистический тон, усвоенный русской поэзией начиная с Владимира Соловьева и пророческих «зорь» раннего символизма. Женская лирика о любви и влюбленности, об изменах и верности, о

---

* Новый Журнал, № 83. Нью-Йорк, 1966. Слово на собрании памяти Анны Ахматовой в Св.-Серафимовском фонде в Нью-Йорке 13 марта 1966 г.

боли и радости, о встрече и разлуке... Таково вначале было отношение Гумилева к поэзии Ахматовой. «Вам нравится? — говорил он. — Очень рад. Моя жена и по канве отлично вышивает». Так казалось и многим другим. Но прав был, конечно, не Гумилев, а тайнозритель русской поэзии Вячеслав Иванов, когда, прослушав одно из первых таких женских стихотворений, он сказал Ахматовой: «Поздравляю Вас и приветствую. Это стихотворение — событие в русской поэзии». Да, это действительно была простая земная любовь с ее радостями и горестями, с ее уединенностью в себе, с ее, казалось бы, бесчувственностью к «проблемам» и «вопросам».

Да, действительно, это женская лирика. Но, может быть, тогда не было так ясно, как стало ясно потом, что эта женская лирика о любви и почти только о любви совершала нечто насущное в самой русской поэзии, очищая ее изнутри и указывая ей как раз тот путь, которого она всей своей мистической взволнованностью, всей своей болью искала.

Русский Серебряный век незабываем и неповторим. Никогда — ни до, ни после — не было в России такой взволнованности сознания, такого напряжения исканий и чаяний, как тогда, когда, по свидетельству очевидца, одна строка Блока значила больше, была насущнее, чем все содержание «толстых» журналов. Свет этих незабываемых зорь навсегда останется в истории России. Но теперь, спустя столько лет — и каких лет! — мы не только можем, мы должны сказать, что была в этом Серебряном веке и своя отрава, тот тайный яд, о котором говорил Блок. Была великая правда вопрошаний и исканий и какая-то роковая двусмысленность в ответах и утверждениях. И ни в чем, быть может, двусмысленность эта не проявилась столь явственно, как именно в главной теме всякой поэзии: в теме любви. С «Трех разговоров» Владимира Соловьева вошло в русскую поэзию, в самую ткань поэтического опыта и творчества странное и, надо прямо сказать, соблазнительное смешение мистики и эротизма. Не одухотворение любви верою и не воплощение веры в любви, а именно смешение «планов», в котором не одухотворялась плоть, но и не воплощался дух. Мы знаем, какой личной трагедией обернулось это смешение в жизни Блока, как «Стихи о прекрасной Даме» обернулись надрывом «Балаганчика» и каким-то каменным отчаянием «Страшного мира» с его ледяными метелями.

И вот простые женские, любовные стихи Ахматовой, такие, казалось бы, «незначительные» на фоне всех этих взлетов и крушений, в атмосфере этого мистического головокружения, на деле были возвратом к *правде* — той простой человеческой правде о грехе и раскаянии, о боли и радости, чистоте и падении, которая одна, потому что она — правда, имеет в себе силу нравственного возрождения. Сама того не зная и не сознавая, пиша стихи о простой и земной любви, Ахматова делала «доброе дело» — очищала и просвещала, и делала это действительно поженски, просто и без самооглядки, без манифестов и теоретических обоснований, правдой всей своей души и совести. И потому, в конечном итоге, она имела право сказать, что творчество ее

Не для страсти, не для забавы,
Для великой земной любви[1].

[1] Из стихотворения «Эта встреча никем не воспета». — *Прим. сост.*

В Ахматовой Серебряный век нашел свою последнюю правду — правду совести. И не случайно, конечно, *совесть* является единственным настоящим героем ее поздней и замечательной «Поэмы без героя»:

Это я — твоя старая совесть —
Разыскала сожженную повесть.

Это совесть приходит к ней в новогодний вечер и освещает правдой смутную и двусмысленную, как маскарад, давнюю петербургскую повесть всех этих запутанных и трагических жизней, всей этой эпохи, это совесть дает ей силу, с одной стороны,

испугаться,
Отшатнуться, отпрянуть, сдаться
И замаливать давний грех,

а с другой стороны — все, включая и сам грех, побеждать жалостью и верностью, небесной правдой великой земной любви. И потому от любви ее ранних стихов, той любви, из-за которой она «на правую руку надела перчатку с левой руки»[2], — прямой путь к голой, страшной, как распятое тело, но уже действительно ничем непобедимой любви «Реквиема».

Ахматова и Россия. Каждый русский поэт имеет свой образ России, каждый на своем творческом пути так или иначе, раньше или позже, но говорит о России, включает ее в свою поэзию. Пушкин был «певцом империи и свободы»[3]; для Блока Россия стала последним воплощением Прекрасной Дамы, обещанием, судьбой, надеждой, что не сбылись в его жизни, Мессией грядущего просветленного мира. Ничего этого нет в поэзии Ахматовой, обращенной к России. Или, вернее сказать, поэзия ее как раз и не обращена к России как к «объекту» любви или носителю какой-то особой судьбы. Тут тоже можно говорить о женском отношении Ахматовой к России, которое воплощается в чувстве какой-то почти утробной от нее неотделимости. Ахматова несколько раз говорит о своем сознательном отказе от эмиграции, от ухода с родины. В первый год революции на голос, призывающий ее к такому уходу, она отвечает:

Но равнодушно и спокойно
Руками я замкнула слух,
Чтоб этой речью недостойной
Не осквернился скорбный дух[4].

И сорок лет спустя, в предисловии к «Реквиему», совершенно так же:

Нет, и не под чуждым небосводом,
И не под защитой чуждых крыл, —
Я была тогда с моим народом
Там, где мой народ, к несчастью, был[5].

---

[2] Из стихотворения «Песня последней встречи». — *Прим. сост.*

[3] Так назвал свою статью о Пушкине Г.П. Федотов. — *Прим. сост.*

[4] Из стихотворения «Когда в тоске самоубийства...». — *Прим. сост.*

[5] Последняя строфа стихотворения «Так не зря мы вместе бедовали...», взятая эпиграфом к поэме «Реквием». — *Прим. сост.*

Но — и в этом, мне кажется, вся суть ахматовского отношения к России — стихи эти совершенно свободны от какой бы то ни было «идеологии». Идеологический подход к родине — это подход мужской, и таков всегда был, по существу, подход к ней в русской поэзии, причем под идеологией я разумею совсем не обязательно политическую идеологию, ибо возможна и оправдана идеология и художественная. И такой идеологический подход может не только оправдать, но сделать нравственно неизбежным и необходимым уход, ибо уход этот — *ради* родины, во имя ее, проявление верности ей.

Но в том-то и все дело, что для Ахматовой такого выбора не было, ибо она не «относится» к России, а есть как бы сама Россия, как мать не «относится» к семье, а есть сама семья. Отец и муж могут уйти из дома на время *ради* семьи, чтобы издалека помогать ей. Но мать не может уйти, потому что без нее нет семьи и нечему помогать. Вот такой матерью и женой, одной из миллионов таких матерей, которым *нельзя* уйти, и была Ахматова. И тут — проявление все той же ее женственности, женской любви, которая в каком-то смысле до конца пассивна, есть всецело самоотдача, но которая, вместе с тем, и есть сама сила, сама последняя суть и красота жизни, так что ради нее, по отношению к ней, для ее защиты и для служения ей и существуют все «идеологии».

У Ахматовой совсем нет стихотворений «патриотических». Даже в страшные годы войны, осады Ленинграда родина является ей всегда в образе матери, и притом почти всегда страдающей, так сказать, «реальной» матери, матери «реальных» детей. Что такое победа, что ей сказать?

Пусть женщины выше поднимут детей,
Спасенных от тысячи тысяч смертей, —
Так мы долгожданной ответим[6].

Родина, Россия — это реальные люди, и реально в них, прежде всего, их страдание. Родина — это и живой, свой город, о котором столько писала, который так любила Ахматова, про который в разлуке сказала:

Разлучение наше мнимо:
Я с тобою неразлучима[7].

И когда этот город страдает, про него можно сказать:

Не шумите вокруг — он дышит,
Он живой еще, он все слышит[8].

Родина — это «пречистое тело земли»; родина — это родной язык, в котором бьется ее жизнь. И потому, повторяю, связь Ахматовой с Россией не «идеологическая», это не вера в ее миссию, не вдохновение ее славой, это всегда — простое биение сердца, жизнь вместе, самоочевидность нерасторжимого единства. И в этом единстве, в этом полном слиянии светит свет.

---

[6] Из стихотворения «Победа». — *Прим. сост.*

[7] Из эпилога к «Поэме без героя». — *Прим. сост.*

[8] Из стихотворения «Птицы смерти в зените стоят...». — *Прим. сост.*

Все расхищено, предано, продано,
Черной смерти мелькало крыло,
Все голодной тоскою изглодано,
Отчего же нам стало светло?

Днем дыханьями веет вишневыми
Небывалый под городом лес,
Ночью блещет созвездьями новыми
Глубь прозрачных июльских небес,

И так близко подходит чудесное
К развалившимся грязным домам...
Никому, никому неизвестное,
Но от века желанное нам.

И потому поэзия Ахматовой, да и сама Ахматова, в эти годы, когда так страшно был искажен лик родины, когда для одних она была вся страх, вся страдание, а для других — боль разлуки, — все больше и больше становилась именно самим образом настоящей России, той, которая соединяет, которая живет под страхом и сияет из дали разлуки, которая сама свидетельствует о своей неистребимости. Голос не о России, а голос самой России, ее воздух, ее правда, ее свет.

Вера Ахматовой. И тут опять не обойтись без сравнения. Уже столько было сказано о религиозном вдохновении, о «романе с Богом» русской литературы. Действительно, вся она, на глубине своей, была всегда отнесена к последним вопросам бытия, так или иначе решала для себя вопрос о Боге. Но и тут Ахматова стоит особняком. Как и любовь, как и Россия, вера для нее — не «тема» и не «проблема», не что-то внешнее, о чем можно страдать, соглашаться, не соглашаться, раздумывать, мучиться. Это снова что-то очень простое, почти «бабья вера», которая всегда живет, всегда присутствует, но никогда не «отчуждается» в какую-то внешнюю проблему. Ни пафоса, ни громких слов, ни торжественных славословий, ни метафизических мучений. Эта вера светит изнутри и изнутри не столько указывает, сколько погружает все в какой-то таинственный смысл. Так, никто, кроме Ахматовой, не «заметил», что Блока хоронили в день Смоленской иконы Божьей Матери. И Ахматова не объяснила нам, почему это важно. Но в этом удивительном стихотворении о погребении Блока словно любящая, прохладная материнская рука коснулась сгоревшего в отчаянии и страдании поэта. И, ничего не объясняя и не разъясняя в его страшной судьбе, утешила, примирила, умиротворила и все поставила на место, все приняла и все простила:

А Смоленская нынче именинница,
Синий ладан над травою стелется,
И струится пенье панихидное,
Не печальное нынче, а светлое.
И приводят румяные вдовушки
На кладбище мальчиков и девочек
Поглядеть на могилы отцовские,
А кладбище — роща соловьиная,

От сиянья солнечного замерло.
Принесли мы Смоленской Заступнице,
Принесли Пресвятой Богородице
На руках во гробе серебряном
Наше солнце, в муке погасшее, —
Александра, лебедя чистого.

Этой верой пронизан «Реквием». И тут тоже она присутствует не как какой-то высший смысл, объясняющий и анализирующий неслыханное человеческое страдание. Она просто есть, и самая страшная бессмыслица, самое бездонное горе неспособны ее поколебать. Вот вынесли приговор, вот совершилось непоправимое:

И упало каменное слово
На мою еще живую грудь.
Ничего, ведь я была готова,
Справлюсь с этим как-нибудь.

Вот в этом удивительном, потрясающем «справлюсь с этим как-нибудь» — больше сказано о вере Ахматовой, чем любой поэт сказал в специально религиозном стихотворении о своей вере. Тут все — и приятие, и смирение, и жалость, и слабость, и таинственная победа — «словно праздник за моим окном». Ахматова знает, где в Евангелии явлена, показана ее вера, ее место в мире веры:

Магдалина билась и рыдала,
Ученик любимый каменел,
А туда, где молча Мать стояла,
Так никто взглянуть и не посмел.

Опять — женщина. Опять — мать. Она не «говорит» о вере, но она свидетельствует о ней каждой строчкой своих стихов. Сколько бы ни было горя и страдания в ее поэзии, будь то страдания любви или материнской боли за страдание сына, всех сыновей и всех матерей, мир ее поэзии — светлый мир, и он светится верой. Верой, не отделяющей себя ни от кого и ни от чего, верой, все время претворяемой в жалость и утешение, в благодарность и хвалу, в присутствие таинственного «праздника за окном».

И, наконец, последнее. Теперь, когда ушла от нас Ахматова, когда созрела и завершилась эта длинная и прекрасная жизнь, стало очевидно то, что я назвал бы *царственностью* Ахматовой: стало ясно, что все эти годы она была царицей русской поэзии и сознавала это и принимала как свое самоочевидное и необходимое служение.

Она пережила все свое поколение — ни с чем в русской поэзии несравнимое поколение. Она разделила, приняла всю его страшную судьбу и по праву была наследницей и носительницей всей его славы. От «Бродячей собаки» и башни Вячеслава Иванова до стояния у креста Сына — и не в переносном, а в самом буквальном смысле — она исполнила и всю правду этого поколения и потому стала основой всего будущего русской поэзии. Она не просто писала стихи. Она носила передачи в тюрьму, где изнемогал Осип Мандельштам. Она «триста часов» стояла там,

где ни ей, и никому другому не открыли страшного засова. Она никого не предала, но всех пожалела, приняла все страдание и ни от чего не отреклась. Она имела право сказать то, что она сказала в очереди перед дверью ленинградской тюрьмы, когда ее кто-то опознал и спросил: «А это Вы можете описать?» — И она сказала: «Могу». И потому она имела право сказать так же просто:

А если когда-нибудь в этой стране
Воздвигнуть задумают памятник мне,
Согласье на это даю торжество... (*курсив А.Ш.*)

Через все наше лихолетье она пронесла, ни разу не изменив им, правду и совесть, то есть то, чем всегда светила нам подлинная русская литература. И потому, думается, не случайно одно из своих немногих чисто религиозных стихотворений она посвятила не только Матери, стоящей у креста, но и словам, услышанным Матерью:

Хор ангелов великий час восславил,
И небеса расплавились в огне.
Отцу сказал: «Почто Меня оставил!»
А матери: «О, не рыдай Мене...»

По православному учению, пасхальная победа начинается на самой глубине, в последней темноте Великой Пятницы. Поэзия Ахматовой — это свет, светящий во тьме и которого тьме не объять.

ТРИ ОБРАЗА*

Чужой среди своих, свой среди чужих...
о. С. Булгаков
«Автобиографические заметки»

1

Приступая к этим отрывочным «юбилейным» заметкам об о. Сергии Булгакове, я должен сразу же оговорить, что я никогда не был «софианцем» и не принадлежал, да по возрасту, пожалуй, и не мог бы принадлежать к кругу его близких учеников и последователей. Но мой выпуск Парижского богословского института был последним, прослушавшим полный курс его лекций, в течение четырех лет я видел его почти каждый день — в церкви, в аудитории, иногда, очень редко, на его квартире, в «профессорском» домике Сергиевского подворья. И, таким образом, я один из свидетелей тех последних, предсмертных его лет, когда, лишенный голоса, с вырезанным горлом, читал он лекции уже каким-то почти неслышным клекотом и так очевидно для всех сгорал в светлом пламени конца, отрешенности, ожидания близкой смерти. Я помню его похороны светлым июльским днем, когда все собрались у его гроба — и друзья, и поклонники, и богословские противники, и совершалось последнее шествие его вокруг храма и затем, по ступенькам вниз, с горки преп. Сергия, на которой прожил он последние двадцать лет своей жизни.

И все же я вряд ли собрался бы, вряд ли решился бы писать о нем, если бы не поразило меня в эти юбилейные дни то, что без всякого преувеличения можно назвать трагедией о. Сергия. Ведь вот сто лет прошло со дня рождения и более двадцати пяти со дня смерти того, кого, как бы ни относиться к его творчеству, нельзя не признать одним из самых замечательных людей последнего, трагического полустолетия русской истории, а имя его окружено почти полным молчанием. Там, в России, оно под самоочевидным запретом. Здесь, за рубежом, за четверть века, отделяющую нас от его смерти, не появилось, за исключением книги его ближайшего ученика Л.А. Зандера, ни одной серьезной о нем работы, ни одного настоящего разбора его учения. По-видимому, для одних он уже сброшенный со счетов истории, разоблаченный и осужденный «еретик», а другие, занятые своим, попросту забыли о нем, и им он неинтересен и чужд. Когда-то, защищаясь от обвинений, казавшихся ему поспешными, поверхностными, о. Сергий с горечью писал о «деле всей своей жизни» и утешал себя верой в будущее свободное и серьезное обсуждение своего богословского творчества. И вот спрашиваешь себя: неужели этой его вере суждено оказаться тщетной и дело всей его жизни действи-

---

* Вестник РСХД, № 101–102. Париж, 1971. Напечатано в разделе «К столетию со дня рождения прот. Сергия Булгакова».

тельно не заслуживает ни внимания, ни обсуждения? Допустим даже, что его учение «еретично» и достойно осуждения. Но ведь и об еретиках писали и пишут, и ни один из них не был осужден без досконального и добросовестного разбора его учения. А с другой стороны, те, кто, занятые своим, забыл о нем и снисходительно игнорирует его, неужели не сознают, что не будь в свое время таких людей, как о. Сергий, не было бы и их, как не было бы и того воздуха, которым они дышат? Неужели даже теперь, имея за спиной более чем полувековой опыт духогасительства, обскурантизма и фанатизма, мы все еще не понимаем, что хотя бы одной из причин этой страшной русской трагедии было то, что всегда у нас осуждений было больше, чем обсуждений, разрывов и отрицаний больше, чем стремления понять, «принципиальной» узости больше, чем духовной щедрости и доверия? Пускай иным эта непримиримость, этот надрывный максимализм в утверждениях и отрицаниях, все эти «коль рубить, так уж сплеча» кажутся чуть ли не главным качеством «русского духа». Что касается меня, я не могу не видеть в этом одного из источников того «большевизма», который все-таки не совсем уж случайно завладел Россией и который так легко из «красного» может превратиться, и часто превращается, в «белый»[1]. Противостать этому — долг каждого, кто понимает, что подлинное спасение России не в сведении счетов, не в упрощенчестве и фанатизме, а в трудном и медленном подвиге собирания всего того на нашем сложном и трагическом пути, «что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала» (Флп. 4:8), в возврате к тому высокому исканию, к тому алканию и жажде правды, одним из носителей которых так очевидно был о. Сергий, к тому начавшемуся было в России великому «обсуждению», которое оборвано было тупым гонением духоненавистников. Отсюда это мое малое свидетельство об о. Сергии, желание понять то немногое, что сохранила о нем моя память.

2

В последнее время до нас все чаще доходят сведения о том, что интерес к о. Сергию (как и к другим представителям русского духовного ренессанса) растет у тех удивительных и, по-видимому, неистребимых «русских мальчиков», которые там, в России, в советском безвоздушии, взяли на себя героический подвиг восстановления русской духовной традиции, возвращения в подлинную Россию. К ним обращены и им посвящены эти строки. Ибо я тоже был «русским мальчиком», только эмигрантским. И это значит — тоже, хотя и по-другому, *чужим* окружавшей меня действительности, тоже обреченным искать *своего*, того, чем можно

[1] См., например, в «Русско-американском церковном вестнике» (1971, № 7–8) письмо в редакцию архиепископа Сильвестра о книге, в которой, в числе разных других клеветнических небылиц об о. Сергии, утверждается, якобы со слов «очевидца», что о. Сергий «имел самое туманное представление о преп. Серафиме Саровском». Эта чисто большевистская по духу своему ложь распространяется человеком, очевидно не прочитавшим ни одной строчки о. Сергия Булгакова, и идет из недр церковной группировки, претендующей на монополию в деле «спасения России от большевизма». И если бы это был единичный факт! Страшно становится при одной мысли о таком «спасении».

было бы подлинно жить, чему можно было бы по-настоящему отдать себя, в чем можно было бы найти себя. И вот я помню, как, шестнадцати или семнадцати лет, я прочел почти случайно две хотя и совершенно разные, но в равной мере «пленившие» меня книги — «Купину неопалимую» о. Сергия Булгакова и «Пути русского богословия» о. Георгия Флоровского. Я, наверное, очень мало что понял в них тогда, как не знал и того, что написаны они «идейными врагами». Но я твердо знаю, что именно благодаря этим двум книгам, именно в ту памятную весну нашел я свое и себя и стал на тот путь, который, несмотря на все трудности, искушения, испытания и падения, составляет единственный смысл моей жизни. Что дал мне тогда о. Сергий? Дал тот огонь, от которого только и может возгореться другой огонь. Дал почувствовать, что только тут, в этом прикосновении к Божественному свету, к его исканию и созерцанию — единственное подлинное назначение человека, та «почесть горнего звания», к которой он призван и предназначен. Окрылил своим горением и полетом, своей верой и радостью. Приобщил меня к чему-то самому лучшему и чистому в духовной сущности России. И я уверен, что то же самое дает он и тем, кто открывает его сейчас, открывает там, где отрицается и преследуется сама память о духе.

Я не собираюсь писать богословский разбор того или иного учения о. Сергия, ибо не считаю себя для этого компетентным. Но кроме богослова и мыслителя был еще человек, которого я помню и которого запомнил гораздо лучше, чем его лекции. От этих последних почти ничего не осталось в памяти, и, может быть, как раз потому, что я гораздо больше смотрел на него, чем его слушал. Мне уже тогда казалось, что сам он, его личность, его духовный облик интереснее и важнее, чем то его учение, приведению которого в стройную и «научную» систему он отдал всю свою жизнь. Я уже тогда смутно чувствовал, что больше, нежели эта система и это учение, останется то, что около них, за ними, что просвечивает сквозь них и иногда сияет небесным светом и обжигает огнем, но чему «система» как-то почти мешает. Вот Кант или Гегель сказали, мне кажется, все то, что они хотели сказать, и именно так, как хотели, и ничего не прибавят к этому свидетельства людей, знавших их или подробности их биографий. А в отношении о. Сергия, я уверен, это не так, хотя правоты этого своего ощущения я, конечно, не мог бы доказать «научно». О нем писали и говорили, что он «еретик». Но, смотря на него, следя за ним или, по слову В.В. Вейдле о нем, «любуясь» им, я всем своим существом чувствовал: нет, этот человек не еретик, а, напротив, весь светится самым важным, самым подлинным, что заключено в Православии. А вместе с тем, читая его, пытаясь следить в толщенных его фолиантах за сложной диалектикой «Софии Божественной» или «Софии тварной», «ипостаси» и «ипостасности», я так же сильно чувствовал: не то, не так, не о том, хотя, конечно, не мог и не дерзнул бы выразить этого чувства с той «легкостью необыкновенной», что присуща расплодившимся в наше время «ересемахам». И я знаю, что эту двойственность ощущал и переживал не я один, что для многих она составляла своего рода загадку о. Сергия. Я верю, что настанет время, когда этой загадке, когда месту о. Сергия в истории русского богословия и, шире, русской культуры будут посвящены полновесные труды. В ожидании этого времени остается только приложить усилия к тому,

чтобы остались от о. Сергия не только его труды, но хоть немного и от опыта его личности, от незабываемой для каждого, кто испытал ее, встречи с ним на своем жизненном пути.

3

Когда я думаю об о. Сергии, мне на память приходят всегда и прежде всего три его образа, или облика. Видел я его, как я уже сказал, часто и на протяжении многих лет, а вот всякий раз, что вспоминаю его, именно эти три облика с необычайной живостью встают перед моим мысленным взором.

Первое воспоминание относится ко времени еще до моего поступления в Парижский богословский институт. Почти еще мальчиком, учеником французского лицея, я часто ездил на Сергиевское подворье. Это был период увлечения монашескими службами, строгими напевами, всем тем «прекрасно-неотмирным», что так легко пленяет юношеское воображение и что цвело в те годы на Подворье благодаря действительно великому «уставщику», покойному М.М. Осоргину[2]. И помню, как каким-то осенним, дождливым вечером я бегу к вечерне со станции метро по шумной и весьма пролетарской Крымской улице. Освещенные кафе, лавочки, возвращающаяся с работы беднота, шум, крики торговцев, электрические огни, расплывающиеся по мокрым тротуарам. И в этой толпе и суете внезапно вижу медленно идущего о. Сергия, погруженного в глубокое раздумье, явно не видящего ничего кругом себя. Черная священническая шляпа, скромная ряса, крест, длинные седые волосы, распущенные по плечам... Почему всегда возвращается это воспоминание? Я не подошел к о. Сергию, не поздоровался, не заговорил с ним. Даже и гораздо позднее мне всегда казалось невозможным, почти непристойным побеспокоить его, обратить его внимание на себя, свести с тех высот, на которых он, так очевидно для меня, всегда пребывал. Тогда же, в тот вечер, я и знаком-то с ним не был и мало что знал о нем. Знал, что он — что-то очень знаменитое, замечательное, недоступное. А увидел просто русского священника, хочется сказать — сельского батюшку. И, думается, подсознательно поразил меня именно этот контраст между тем, что я смутно знал о нем — большой мыслитель, бывший марксист, средоточие каких-то напряженных обвинений и споров, — и тем, что увидел. Ибо в том-то и дело, что чем больше узнавал я о. Сергия, тем яснее понимал, что облик этот был совсем не случайным, а, напротив, органическим выражением глубочайшей его сущности. О. Сергия невозможно было вообразить ни в «синодальном» великолепии (скажем, в митре или с каким-нибудь там «крестом с украшениями»), ни в пластически-сакральном облике византийского извода, ни — и это, может быть, самое важное — облеченным в нечто *свое*, особенное, индивидуальное, подчеркивающее и выражающее его особенность, исключительность и т. д. Невозможно не в силу какого-нибудь особенного смирения о.

---

[2] Осоргин Михаил Михайлович (1887, Калуга. — 1950, Париж) — эмигрировал через Константинополь, с 1924 г. в Париже, был управляющим Св.-Сергиевского подворья, преподавал в Богословском институте церковный устав, псаломщик и регент хора Подворья. — *Прим. сост.*

Сергия, равнодушия к внешнему, к наградам и т. д. Внешности о. Сергий придавал несомненно большое значение и столь же несомненно знал свое место. Нет, это действительно и органически был *его* образ, он *сам*, и это в эпоху распада стиля, когда многие в Церкви, не находя, не имея органического стиля, начинали впадать в «стилизацию».

Все это я говорю, да и запомнил, наверное, потому, что чаще всего в связи с именем о. Сергия произносилось слово «модернист». Между тем я абсолютно убежден, что самой основной, самой глубокой духовной и психологической чертой о. Сергия был как раз предельный «антимодернизм», то, что он сам с явным удовольствием называл своей «почвенностью». Враги о. Сергия вечно изобличали его в «интеллигентщине», ставили под подозрение его возвращение в Церковь, противополагали ему другую, будто бы недоступную ему — интеллигенту, бывшему марксисту и профессору политической экономии — «подлинную церковность» и «истинное православие». Примечательно, однако, что эта травля о. Сергия — в отличие от серьезной богословской критики — исходила преимущественно от тех, кто сам недавно обрел эту пресловутую «почву» и кто поэтому испытывал патологическую потребность и самого себя, и других безостановочно уверять в своей «истинной церковности» и «подлинном православии», отождествляя их, главным образом, с обличением всевозможных «уклонов» и «ересей». Все это, впрочем, неудивительно и банально. «Кающийся интеллигент» легко становится черносотенцем и мракобесом. Раненный революцией и вырванный из привычной жизни человек ищет в Церкви, прежде всего, «быта» и «почвы», кажущихся ему единственной защитой от хаоса и распада. Между тем ничего от «кающегося интеллигента» как раз и не было в о. Сергии. Сын, внук, правнук, праправнук священников, выросший и духовно сложившийся в церковном быту, о. Сергий был чистейшим аристократом левитской крови. Свою почву он носил в себе, носил и тогда, когда на время ушел в «страну далече», не изменив, впрочем, и тогда своему горнему устремлению и первородству духовного в себе. Ему не нужно было искать и находить ее. Вернувшись в Церковь, он не в каком-нибудь переносном, а в буквальном смысле вернулся домой и, став священником, вступил в свое, исконное, врожденное. Отсюда, конечно, и та его «сыновняя свобода» в Церкви, которую признал в нем и его богословский противник, прот. Георгий Флоровский, и о которой так часто понятия не имеют новоиспеченные ревнители «истинного православия».

Почвой же о. Сергия было, конечно, русское Православие. Само собой разумеется, что словосочетание это не догматического порядка, ибо догматически, вероучительно русское Православие ничем не отличается от породившего и вскормившего его Православия византийского, вселенского. Вряд ли можно отрицать, однако, что у русского народа (как, впрочем, и у других православных народов) было и есть свое «переживание» этого общего Православия, свое особое восприятие его и свои «ударения» в нем. Я отнюдь не разделяю тех крайностей, до которых дошли в своих определениях «русского христианства», хотя и каждый по-своему, А.В. Карташев и Г.П. Федотов. Не подлежит, однако, сомнению, что существует внутри вселенского Православия особый русский *тип* его, исторический сложившийся, хотя и не легко определимый. Это почти неуловимое, от слов и опреде-

лений тускнеющее и увядающее сочетание всего того, что Федотов называл «кенотизмом» («...в рабском виде Царь Небесный...»[3]) с радостным, подлинно пасхальным «космизмом», с какой-то почти нежностью к творению Божьему. То, что каждый русский интуитивно чувствует и любит в белом, радостном образе «убогого старца Серафима», что совершеннее всего воплотилось в русской иконописи и храмостроительстве, русском церковном пении, русской «рецепции» византийского богослужения; то, наконец, что, вне всякого сомнения, составляет последнюю и таинственную глубину русской литературы. Тут, повторяю, не следует ничего преувеличивать и заострять, но не следует также и преуменьшать.

О. Сергий не был, конечно, узким националистом. После революции, как он сам писал, ему «нестерпимым сделалось всякое безответственное славянофильствование». И достаточно прочитать восторженные, почти экзальтированные страницы, посвященные им «храму всех храмов» Православия — св. Софии Константинопольской, чтобы почувствовать подлинно вселенское вдохновение его веры. Открыт он был ко всему подлинному, всему истинному и на Западе. И все же ясно, что из всех исторических воплощений христианства кровно и органически любил он воплощение русское. Я останавливаюсь на этом потому, что тут, мне кажется, можно и нужно искать хотя бы один из ключей к его творчеству, один из тайных его «двигателей». Оно вырастает на глубине из стремления этот русский опыт Церкви и церковности, опыт, полученный еще в целостном раю детства и с такой нежностью описанный им в его «Автобиографических заметках», — изложить, объяснить, оправдать. И тем самым преодолеть и засыпать ту пропасть, что отделила Церковь от русского сознания, отлучила от своей собственной глубины, от своих природных корней русскую интеллигенцию. Это отлучение о. Сергий познал на собственном опыте. И этот опыт ухода и возвращения в потерянный рай, но возвращения уже во всей полноте знания — куда и к чему он вернулся, и составляет первооснову его творчества. В истоках своих оно — апологетическое. Оно направлено не только вовнутрь — к Церкви, но и вовне — к миру, тоскующему по целостной вере и потому служащему «богам чуждым», но ищущему того последнего всеединства, последней целостности, которую созерцает о. Сергий именно в русском Православии как — одновременно — и «данность» его, и «заданность». Вот откуда, мне кажется, сочетание в его образе некоего «почвенного» русского священника с безостановочным полетом мысли, с неутолимым желанием поведать о том, *что* — какую глубину, какую красоту, какую всеобъемлющую истину — находит блудный сын, вернувшийся в отчий дом.

4

Второе воспоминание, навсегда врезавшееся в память, и снова, думается мне, не случайно: всенощная на Сергиевском подворье под Вербное воскресенье. Длинная, торжественная архиерейская служба со множеством служащих, с пением на два хора, один лучше другого, с выпеванием стихир «с канонархом», так что дей-

[3] Слова из стихотворения Ф. Тютчева «Эти бедные селенья...». — *Прим. сост.*

ствительно «доходит» каждое слово изумительных песнопений этого праздника. Уже много часов длится это бдение, уже достигло оно того момента, знакомого церковным людям, когда перейдена черта усталости, исчезло ощущение времени и можно еще и еще стоять так часами, не замечая их. Вот начинается пение хвалитных псалмов, этого завершительного, торжественного аккорда в каждой праздничной утрене. Вот после стихир на «хвалитех» открываются Царские врата и два лика, сойдясь посередине храма, начинают, медленно и проникновенно, последнее — «прежде шести дней Пасхи прииде Иисус во Вифанию, и приступиша к Нему ученицы Его, глаголющее Ему: Господи, где хощеши уготоваем Ти ясти пасху; Он же посла их, идите в преднюю весь...». И вот навсегда, на всю жизнь запомнилось мне лицо, лучше сказать — лик о. Сергия, на который, стоя близко от него, я случайно взглянул в этот момент. Никогда не забуду его светящихся каким-то тихим восторгом глаз и слез его и всего этого устремления вперед и ввысь, точно действительно в ту «преднюю весь», где уготовляет Христос последнюю Пасху с учениками Своими.

Почему так хорошо запомнил я эту минуту? Потому, думается, что воспоминание о ней невольно возвращалось ко мне всякий раз, что читал я и слышал обвинения о. Сергия в «пантеизме» и «гностицизме», в стирании грани между Богом и тварью, в обожествлении мира и т. д. Я не знаю, насколько все это можно объективно вывести из текстов о. Сергия, ибо, повторяю, настоящий, серьезный разбор его писаний еще не начинался, сам же он с негодованием эти обвинения отвергал. Но я знаю, что воспоминание это возвращалось потому, что обвинения эти так очевидно противоречили тому, что, по всей вероятности, поразило и всегда поражало меня больше всего в о. Сергии, — его «эсхатологизму», его всегдашней, радостной, светлой обращенности к концу. Из всех людей, которых мне довелось встретить, только о. Сергий был «эсхатологичен» в прямом, простом, первохристианском смысле этого слова, означающего не только учение о конце, но и ожидание конца. Конечно, на словах мы все исповедуем веру во второе пришествие Господа, в конец мира, мы все ежедневно повторяем: «Да приидет Царствие Твое». Но сколько христиан действительно *ждет* Господа и живет этим ожиданием? Сколько христиан не просто, скажем, «примирились» со смертью, а претворили ее в светлое таинство встречи с Господом, в путь «истее причащатися Ему в невечернем дни Царствия»? Есть, конечно, во всякую эпоху — а в нашу в особенности — всевозможные «апокалиптики», возвещающие светопреставление, одержимые всевозможными страхами, угадывающие «времена и сроки», о которых, согласно Писанию, не знают «ни ангелы, ни Сын». Но не о них речь, ибо ничего общего не имеет эта апокалиптическая и мрачная паника со светлой верой первохристианства. О ней мы читали в книгах о ранней Церкви, но как мало ее в нашей современной церковности. В богословских учебниках эсхатология давно уже свелась к учению о «мздовоздаянии», в благочестии — к домыслам о «загробной участи усопших». А о. Сергий действительно жил ожиданием Господа, был не только сознательно, но именно светло и радостно обращен к смерти, и для него все в этой жизни уже светилось светом грядущего Царства. И Вербное воскресенье он так переживал потому, что для него (как и для Церкви) оно было праздником эсхато-

логическим, вспышкой в этом мире, «уверением» на земле вечного Царства Божия... «Эта царственная слава, — пишет он, — быстро прекратилась, подобно тому, как скоро погасло и Фаворское сияние, и за ней начинается неделя Страстей Христовых. Вход Господа в Иерусалим явился лишь ознаменовательным предварением будущих свершений, лежащих за страданиями и Воскресением. Однако не совершилась бы вся *полнота* Богоявления, нам во Христе бывшего, если бы на земле не сверкнули лучи славы Его в Преображении и не показано было бы явление Царства Его в царском Его входе. Последний явился пророчеством о грядущем...» («Агнец Божий», Париж, 1931. С. 444).

Я не знаю, совместимо ли такое эсхатологическое устремление с «пантеизмом», но всем существом чувствую, что невозможно оно без личной, всеобъемлющей любви ко Христу. Ибо только любовь ждет и живет ожиданием. Только любовь побеждает страх смерти. Только любовь исполняет веру как «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). И именно эта любовь ко Христу струилась из образа о. Сергия, и она, конечно, поразила меня за той Вербной всенощной. Не случайно каждая из больших книг его последней трилогии заканчивается первохристианским призывом: «Ей, гряди, Господи Иисусе». Не поняв этого, не ощутив этой пронизанности эсхатологическим ожиданием всего творчества о. Сергия, невозможно, я думаю, ни правильно понять, ни правильно оценить его богословской мысли. Прибавлю к этому, что в возрождении эсхатологии не как отдельной «темы», а как измерения и вдохновения, присущих христианскому богословию в целом, всем его «темам», я вижу одну из главных заслуг русской религиозной мысли. Вдохновение это, как я уже сказал, почти совсем выветрилось из православного богословия в эпоху его западного, схоластического пленения. Это не значит, что все в русском «эсхатологизме» одинаково приемлемо, что все в нем свободно от преувеличений, односторонности, даже двусмыслицы. Однако в самом возврате к чему-то исконному в христианстве, без чего оно становится пресным и неглубоким, нельзя, мне кажется, не видеть явления огромной важности для Церкви.

5

Третье воспоминание об о. Сергии, третий его образ, относится уже не к одному только моменту, не к одной запомнившейся встрече. Это воспоминание об о. Сергии у престола, служащим литургию. В те последние годы из-за болезни, из-за отсутствия голоса служил он только ранние литургии. Служил, из-за аппарата, заменившего горло, в очень легких, белых облачениях. Что мне запомнилось здесь? Скажу сразу — не «красота» его служения, ибо если под красотой разуметь ритмичность и плавность движений, нарочитую торжественность, «умение», то служил о. Сергий как раз, пожалуй, «некрасиво». Кадить как-то так никогда и не научился. И было во всех его движениях что-то угловатое и порывистое, что-то именно не плавное и не ритмичное. Но, говоря о его служении, вспоминая его, невозможно обойтись без неуклюжего и тяжеловесного церковнославянского выражения: служа, о. Сергий действительно *литургисал*. Что-то было в его служе-

нии, в самой его угловатости и порывистости первобытное и стихийное, что-то от древнего жреца или ветхозаветного первосвященника. Он не просто совершал традиционный, во всех своих мелочах «отстоявшийся» обряд. Он до конца, до предела растворялся в нем, и впечатление было такое, что литургия служится в первый раз, падает с неба и возносится от земли впервые. Хлеб и чаша на престоле, огонь свечей, кадильный дым, эти руки, воздвигнутые к небу: все это было не просто «службой». Тут что-то совершалось со всем мирозданием, что-то предвечное, космическое, «страшное и славное» в славянском значении этих богослужебных слов. И, мне кажется, не случайно писания о. Сергия так часто уснащены и как бы утяжелены литургическими славянизмами, сами так часто начинают звучать как богослужебная хвала. Это не стилизация. Ибо богословие о. Сергия, на последней своей глубине, именно и прежде всего «литургическое» — раскрытие опыта, данного в богослужении, передача той таинственной «славы», которая пронизывает его, того «таинства», в котором оно укоренено и «эпифанией» которого оно является. Явление Бога, но потому и мира в его Божественной первозданности, Божественных корней творения, предназначенного к тому, чтобы Бог наполнил его и стал «всяческим во всех». Мне думается — хотя и тут что могу я «доказать научно»? — что именно реальность, несомненность этого литургического опыта, первичного в жизни о. Сергия, как бы «подтолкнула» его к исканию новых слов и определений и что тут, а не в книжных или идейных влияниях, — настоящий источник «софианства». Как бы ни «строил» потом это понятие о. Сергий, ни определял его богословски, ни возводил к «Софии», первичен и подлинен здесь опыт — сугубо православный! — богослужения, литургии как «Неба на земле», как откровения «софийности»: преображенной «доброты», красоты творения. И потому и лучшие страницы его не те, где он пытается «определить» свою в сущности неопределимую, «безыпостасную» Софию, а те, которые отражают свет и радость его богослужебного опыта и видения.

6

Из этого опыта и видения, которыми он действительно целостно и безраздельно жил, о. Сергий задумал построить законченную и всеобъемлющую богословскую систему. И вот пусть простит мне он, если я, столь многим ему обязанный, действительно недостойный развязать ремень у его обуви, по совести все же скажу, что в этом его желании «системы» я вижу как бы некое его *падение*. Мне кажется, что тут о. Сергий поддался своего рода «искушению». Читая его произведения, в особенности поздние, наиболее систематические, мне часто хотелось ему мысленно сказать приблизительно то, что в чеховской «Дуэли» говорит добряк врач Самойленко самоуверенному идеалисту-систематику фон Корену: «Это Вас, дорогой о. Сергий, немцы испортили». В эту «немецкую», западную «систематичность» как главное условие «научности» русская интеллигенция уверовала совсем по-русски — с безудержным, восторженным максимализмом, сделала из нее почти какого-то идола. Между тем понятия *целостности*, с одной стороны, и *систематичности*, с другой, — вряд ли синонимы. Богословие Отцов Церкви, например, целостно, «кафолично», и

в этом его вечная и непреходящая ценность, но вряд ли можно вывести из него гладкую и окончательную «систему». Как будто напротив: чем «целостнее» опыт, из которого рождается мысль, чем глубже видение, тем меньше поддаются они «систематизации», тем очевиднее происходит в ней «редукция» — упрощение, огрубление и даже извращение опыта. Может быть, поэтому не породил православный Восток никаких догматических «систем», подобных «Сумме» Фомы Аквинского, и не канонизировал, как западные вероисповедания, особой категории «символических книг». Но в о. Сергии сочетались — и до конца не сливались — как бы два человека: один — «опытный», тайнозритель Божественной славы и радости, раскрывающихся в Церкви, и другой — «ученый», профессор, стремившийся это тайнозрение не только поведать и не только объяснить, но и, так сказать, «без остатка» изложить в философско-богословской системе, с языка «доксологического» перевести на язык дискурсивный. Отсюда и своего рода «стилистическая» неудача о. Сергия: эти два языка у него не сливаются и не претворяются в единый язык, в некое органическое свидетельство. Убеждает и покоряет опыт, светящийся в его писаниях, но как часто не убеждают, а вызывают сомнения и даже возражения — слова и определения. И тут, мне кажется, и лежит путь к разгадке «загадки» о. Сергия, его жизненной и творческой трагедии.

Трагедия эта, в конечном итоге, в том, что система его (именно система, а не бесконечное богатство всего того, что она «систематизирует») не соответствует его опыту. Если, употребляя его же слова, «софийный» опыт его не только глубоко православен, но, как я сказал уже вначале, являет что-то самое важное, самое глубинное в опыте Церкви, то «София» как философско-богословское «оформление» этого опыта *не нужна*, и не нужна, прежде всего, самому богословию о. Сергия. Она воспринимается, как это ни звучит странно, как какой-то чуждый и именно надуманный элемент в его писаниях, как объяснение и «оправдание» того (почитание Божьей Матери и Иоанна Предтечи, Богочеловечества и эсхатологии и т.д.), что не только в таком объяснении не нуждается, но что сам же о. Сергий уже и явил, и объяснил. Ибо все то, о чем он пишет, что составляет тему и вдохновение всего его творчества, — светлый и пасхальный космизм Православия, «добро зело» творческого акта, победное ожидание и предвкушение Царства Христова, — все это не «нуждается» в Софии, или в «душе мира», как не нуждается православная интуиция свободы в «изначальной свободе» Бердяева. Для всего этого «достаточно» пресветлой и радостной тайны Пресвятой Троицы — Отца, Сына и Духа. Для всего того, что хочет защитить, отстоять, провозгласить и явить о. Сергий в ответ на вопрос, который «змеящимся шепотом стелется по земле: чей же мир, Богочеловека или человекобога, Христов или антихристов», что с такой пророческой силой, духовным горением и, часто, богословской гениальностью раскрывается в его творениях, не нужно «Софии», ибо «достаточен» Христос, Божья Сила и Божья Премудрость, «достаточен» Дух Святой, Утешитель, «достаточна» Церковь, Невеста Агнца, и никто в наши дни не убеждает в этом лучше и сильнее, чем сам о. Сергий.

Потому, мне кажется, речь не может идти ни просто о *принятии* системы о. Сергия, ни просто об ее *отвержении*. Я уверен, что когда наступит время спокой-

ного и глубокого церковного ее обсуждения, Церковь в конце концов как бы «перепишет» набело его учение. Она с любовью и благодарностью примет в нем все то, что поистине раскрывает последние глубины ее опыта и что с такой силой веры, надежды и любви прогремело в мире, тонущем в демонической скуке и тупике своего «секуляризма», своего отпадения от Бога. И, как не раз делала она это и в прошлом, она «элиминирует» из учения о. Сергия все то, что, в сущности, затемняет его, делает именно *его* системой, а не еще одним славным и непреходящим свидетельством об истине. Сам же он, я не сомневаюсь в этом, останется в памяти Церкви тем, кем он действительно был: пророком и тайнозрителем, вождем в некую горнюю и прекрасную страну, в которую всех нас звал он всем своим обликом, горением, духовной подлинностью.

7

Я не знаю, да и никто не знает, что будет с Россией. Но, вспоминая о. Сергия и вместе с ним ту удивительную плеяду, которая не случайно же просияла в России одновременно с нарастанием русской катастрофы, в одном нет у меня сомнений — в том, что у русской культуры, у России нет иного пути, как в Церковь, что в этом пути ее духовная судьба.

У каждого народа, в конце концов, только одно призвание. Он может, конечно, отказаться от него и продолжать существовать. Он может достичь благополучия и сытости, благоустройства и могущества — «на страх врагам». Но и к нему относятся тогда евангельские слова: «Какая польза ему, если он весь мир приобретет, а душе своей повредит?» Призванием души России — русской культуры — было ответить на один вопрос: что такое «культура», в чем ее смысл и содержание после Христа, после Боговоплощения, после Пятидесятницы? Христианский Запад от вопроса этого в какой-то судьбоносный момент своей истории отказался, просто «снял его с повестки дня», и, в сущности, только в этом отказе и отречении и обличали его русские мыслители и писатели, начиная с Чаадаева и Хомякова. Провозгласив, в своей земной и расчетливой мудрости, «автономию» культуры, разумно и самоуверенно разграничив сферы «религии» и «культуры», Запад не знал, да и сейчас еще не понимает, что тогда-то и началось то внутреннее разложение и религии, и культуры, зловещими признаками которого наполнено наше время.

Русская же культура вопрос этот приняла и сделала его действительно вопросом духовной судьбы самой России. И ничего не меняет в этом ее теперешнее падение, ибо в том-то и раскрывается оно как именно падение, что никакой другой культуры создать оно не смогло, а создало беспрецедентную по своим размерам, бездарности и пошлости «антикультуру». Ничем другим в своем падении русская культура стать не могла. И потому само это падение, сама эта «антикультура» служат лучшими доказательствами того, о чем всем своим внутренним огнем и напряжением свидетельствовала та, другая, подлинная русская культура. Уже больше нельзя обманываться: пустота, ложь и подделка советской «антикультуры» совсем не только от отсутствия «гражданских свобод», от грубого насилия и террора. Та же самая пустота, подделка и ложь все очевиднее начинают

проступать и там, где царят еще «гражданские свободы» и обеспечена полная «автономия» культуры. Ибо по-настоящему дело, конечно, в том, что самой-то этой «автономной» культуре все очевиднее *нечего* и не о чем сказать, нечего воплотить. Разница же только в том, что в той стране, которая раньше называлась Россией, это «нечего» вдобавок приказывают облекать в нестерпимо елейную оптимистическую ложь, а на Западе культуре никто не мешает со все большим техническим совершенством свидетельствовать о собственном разложении.

Но разве не было предсказано и провозвещено все это в России устами русских писателей и мыслителей? Разве на последней своей глубине не была подлинная русская культура именно пророчеством и предостережением? Разве взлеты ее, как и неудачи и крушения — не от подспудного, всю ее пронизывающего знания, что в мире, в котором был Христос, нельзя ни жить, ни творить так, как если бы Его не было, как если бы не был обожен в нем человек и вознесен к Богу, как если бы не сходил в тот таинственный третий час Дух Утешитель и не изливался дождь благодати на землю, как если бы после Боговоплощения и Распятия, Пасхи и Вознесения не стала невозможной, страшной, подлинно самоубийственной всяческая «автономия»?

И вот то, что подспудно, может быть, с самого начала вдохновляло русскую культуру, то — под самый конец, когда уже неизбывно нарастала катастрофа, — стало темой и вопросом самой русской мысли и в ней возрождающегося, от своих западных, схоластических пеленок освобождающегося православного богословия. И, конечно, самое важное и глубокое в этом возрождении — то, что на главный и самый страшный соблазн нашего времени — на соблазн развоплотить Христа, отнять от Него Его мир — русская религиозная и богословская мысль ответила творческим, вдохновенным исповеданием Церкви. Должно быть, тут нужно было бы разъяснить, что под Церковью разумеется здесь не то, что связала с этим словом расцерковленная русская интеллигенция и в чем, как это странно и прискорбно ни звучит, слишком часто убеждали ее сами «церковники» своим равнодушием к культуре, если не открытым и упрощенным ее отрицанием. Я не делаю этого, потому что, в сущности, именно это и сделал о. Сергий, именно об этом его творчество, его призыв, его свидетельство. Потому что сам он вернулся не к «христианству вообще», не к расплывчатому христианскому идеализму и гуманизму, а к Престолу, на котором вечно исполняется таинство Боговоплощения и снисходит тот огонь, о котором томился Христос, когда он возгорится. И вернулся не для покоя или бегства, а для того, чтобы этим огнем просвещать и возвращать ко Христу вечно отпадающий от Него и забывающий о Нем мир. Нет, конечно, не для культуры и не о культуре Церковь. Но только от ее огня родилась та единственная по своей глубине и свободе, правде и человечности культура, распад которой, отречение от которой на наших глазах расчеловечивают мир. Не для культуры Церковь. Но только Церковь может сделать ее целостным ответом человека Богу на Его дар, наполнить ее истиной, добром и красотой, жить без которых она не может.

И потому, если есть еще будущее, есть путь у русской культуры, — куда же ей еще идти? Опять, еще раз, на Запад? Но то, что было на Западе от этого огня, уже

давно стало своим и кровным. А после Достоевского и Толстого «открывать» Кафку и сюрреалистов, Беккета и «новый роман», «формалистов», «структуралистов» и прочих фокусников — право, не стоит. В свою древнюю, допетровскую, допушкинскую самобытность, в самоупоение «русским духом»? Но не может, не изменив себе, отказаться русская культура от своей вселенскости, от той своей «всечеловечности», о которой много было сказано пустых и горделивых слов, но которая все же была и есть. И вот тут-то, на этом распутье, и светит путеводной звездой последнее русское «пророчество» — о Церкви как о той новой реальности, в которой тайна Царства Божьего, Царства «не от мира сего», может стать и вечно становится источником и силой жизни, творчества и спасения в «мире сем».

Пускай было в этом пророчестве много ошибок, неясностей и двусмысленности. Пусть чему-то в нем, чтобы ожить и стать силой, надлежит, «пав на землю, умереть». Пускай чему-то предстоит отсеяться, а чему-то проясниться. В основном же оно *верно*. Верно в вопрошании. Верно в своем конечном устремлении и уповании. Об этом думаешь, об этом радуешься и в это веришь, вспоминая о. Сергия Булгакова.

Предпразднество Рождества Христова
Декабрь 1971 г.

ПРОЩАЯСЬ С ГЕОРГИЕМ ВИКТОРОВИЧЕМ АДАМОВИЧЕМ*

Встретился я с ним лично поздно, только в последние годы его жизни. Но знал о нем всегда, буквально с детства. Еще школьником, в Париже, ждал четверга и двух «подвалов» в двух русских газетах — фельетонов Адамовича и Ходасевича. Ждал с нетерпением и радостью, как чего-то самого насущного. Однако казался он мне недостижимым, живущим на каком-то недоступном Олимпе.

Только совсем незадолго до отъезда в Америку встретился я с ним на парижской «мансарде» И.В. Чиннова. Настоящая же встреча произошла позднее, и виделся я с ним всего лишь несколько раз, но как-то сразу, несмотря на разницу поколений и, по всей вероятности, «мироощущений», отношения стали близкими, скажу с благодарностью — дружескими. И не было в нем совсем ничего «олимпийского», генеральского: он ничего не вещал, не проповедовал. И разговор совсем не всегда был о важном и глубоком. Но было с ним так хорошо, как редко с кем.

Несколько встреч. Несколько разговоров. Один — самый памятный — у него, под крышей, в самые последние часы семидесятого года. И вот совсем недавно, всего несколько недель тому назад, здесь, в Нью-Йорке, у меня.

А теперь больше не будет встреч. Еще одним собеседником, именно собеседником, а не сотрудником, единомышленником, знакомым, стало меньше, а какой это великий, поистине Божий дар...

За эти годы много раз писали, что с уходом такого-то «кончилась целая эпоха». Но, думается, ни о ком сейчас слова эти не верны так, как о Г.В. Адамовиче. Не мое дело объяснять роль, которая принадлежала ему в эмигрантской литературе. Об этом еще много будут писать и, как полагается, оценивать эту роль поразному. Ибо был он в центре многих литературных, да и не только литературных, бурь, был деятельным участником эмигрантской литературной «политики».

Все это — вне поля моей личной памяти. Да и с самим Г.В. я познакомился, когда считал он эмиграцию, так сказать, «завершенной» и подводил итоги. Для меня главное в том, что был он — в некоем, очень высоком, плане, не политическом, конечно, и не злободневном, — одним из носителей *совести* как последнего мерила и оправдания литературы. Без отнесенности к совести литература казалась ему ненужной, не заслуживающей — каков бы ни был ее блеск, ее удача — внимания.

---

* Вестник РСХД, № 101–102. Париж, 1971. Адамович Георгий Викторович (1894, Москва — 1971, Ницца) — поэт, критик, в эмиграции с 1922 г., жил во Франции. — *Прим. сост.*

(Напоминал он — русский писатель и критик — о невозможности для русской литературы, не изменив себе, не перестав быть собой, отказаться от этого высшего нравственного мерила.)

Можно по-разному относиться к пресловутой «парижской ноте», можно любить или не любить порожденные ею произведения, но поскольку существовала она как некий замысел, как внутреннее требование, обращенное к творчеству, поскольку, наконец, она связана с именем Адамовича, — суть ее была именно в этом, и ни в чем другом. Как критик, как «литератор» Г.В. не всегда мог быть последовательным. Наверное, часто ошибался. Был пристрастным, одних любил, других недолюбливал. Друзьям и единомышленникам, возможно, «потакал», недругов «недооценивал». Делал и, кажется, любил делать литературную «политику». А все же в главном был и тверд, и верен себе, и только это главное было для него важным.

Помню, в тот памятный новогодний вечер заговорили мы случайно о наделавшей много шума книге одного французского журналиста, в которой он описывал свое религиозное обращение, описывал, как он *видел* Бога... «Но как же он может, — сказал Адамович, — если он действительно видел Бога, писать о пустяках....». Журналист этот пишет ежедневную сатирическую заметку в большой парижской газете.

Трудно, да, наверное, и не нужно говорить о религиозной тайне другого человека. Из одного лишь написанного Адамовичем на эту тему видно, что вопрос этот для него был мучительным, неясным, трудным. Чего-то в христианстве, в Православии он не видел, не слышал, последние решения и выборы как бы отстранял от себя, иногда как-то ненужно, почти поверхностно, «полемизировал» с Евангелием. Но вот была в нем какая-то постоянная и высокая «печаль по Богу», то, чего так часто не чувствуется в благополучных, уверенных, что они всей истиной обладают, верующих, не сомневающихся в своей близости к святыне и с легкой совестью раздающих кругом себя аттестаты в правоверии и благочестии.

Можно любить или не любить стихи Адамовича, можно, сравнивая его с другими поэтами его эпохи, не признавать его большим, из ряда выходящим поэтом. Но мне думается, что то, о чем он сам мечтал, сам требовал от поэта — чтобы тот договорился, наконец, до пяти-шести «как бы случайных строк... И чтобы музыкой глухой они прошли / По странам и морям тоскующей земли»[1], что эти пять-шесть строк он написал и что их звук, их «глухая музыка» не умрет в русской поэзии.

О том же, что останется навсегда в русской литературе его критика, его «комментарии» и «черновые записи», вряд ли можно спорить. Останутся не как «догма» — ибо, наверное, всегда люди будут спорить обо всем. А останутся как пример того, как приближение к тому, чем должна быть подлинная критика и чем она так очевидно перестает быть в наш век «литературоведения», холодного, научного, объективного, но неспособного на последнее проникновение в последнюю тайну творчества.

---

[1] Из стихотворения Г. Адамовича «Нет, ты не говори: поэзия — мечта...». — *Прим. сост.*

Каждому поколению суждено, конечно, провожать своих отцов и предшественников в «путь всея земли». Но горестная, трагическая особенность и судьба моего поколения в том, что, расставаясь с нашими предшественниками, мы каждый раз со все более острой болью сознаем, что приходит, пришла к концу некая чудесная «русская эпоха». Адамович был не только одним из последних ее свидетелей. Он сам еще светился ее светом, сам еще был ее присутствием среди нас.

Когда-то Адамович написал о Мережковском, и эти слова его, расставаясь с ним и вспоминая все то, чем Адамович был и что он значил для нас, я обращаю к нему. За что наша к нему благодарность? «За пример органического и музыкального восприятия литературы и жизни. За стойкость в защите музыки. За постоянный безмолвный упрек обыденщине и обывательщине. За внимание к тому, что одно только и достойно внимания, за интерес к тому, чем только и стоит интересоваться. За рассеянность к пустякам... За грусть, наконец, которая чище и прекраснее веселья и все собой облагораживает».

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ СЕРГЕЕВИЧА АРСЕНЬЕВА*

Свыше двадцати пяти лет довелось мне проработать с Николаем Сергеевичем в Св.-Владимирской духовной академии. Но знал я о нем раньше, книги же его читал еще в юношестве. И теперь, оглядываясь на это длительное знакомство, сотрудничество и, прибавлю, дружбу, что я могу сказать о нем в дни, когда провожаем мы его в «путь всея земли»?

Кто-то, кажется, Бергсон, сказал, что у каждого подлинного мыслителя есть, в сущности, только одна *мысль*, одно прозрение, одна основная интуиция, вокруг которых растет и развивается его творчество, отражая некий главный, все собою пронизывающий и озаряющий путь. Думаю, что это полностью приложимо к Николаю Сергеевичу. О чем бы он ни писал, а писал он о многом — о раннем христианстве и христианском Средневековье, о России, о Западе, о Востоке, о русской культуре, все эти писания в конечном счете суть свидетельства одной и той же *глубины*, все они светятся присутствующим в них, но их и трансцендирующим светом. Это — свет радостной и, употреблю одно из любимых слов Николая Сергеевича, *превозмогающей* веры во Христа Сына Божия.

Николай Сергеевич никогда не уставал повторять слова св. Иоанна Богослова: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам» (1 Ин. 1:1–2). Всю свою длинную жизнь Николай Сергеевич вглядывался, вслушивался, вживался в этот единственный, ни с каким другим не сравнимый и не соизмеримый *опыт*. Все его творчество — об опыте, а также и из опыта, ибо если не устает он все снова и снова возвращаться к нему, находить его и радоваться ему, то потому, конечно, что это — и его опыт, его радостное свидетельство о своей вере и в ней даруемой «преизбыточествующей жизни».

И я могу и должен засвидетельствовать (и не только от себя лично, но и от других, старых и молодых, слушавших, читавших Николая Сергеевича, учившихся у него), что этим опытом своим он *заражал*, что та реальность, о которой всю жизнь свидетельствовал он, становилась реальной и для читавших и слушавших его. В этом смысле его творчество можно назвать *благовествованием*.

---

* Русская мысль. Париж, 12 января 1978. Арсеньев Николай Сергеевич (1888, Стокгольм — 1977, Нью-Йорк) — историк религии и культуры, преподавал в Московском университете, в эмиграции с 1920 г., с 1948 г. профессор Св.-Владимирской семинарии. — *Прим. сост.*

То же можно сказать и о свидетельстве его о России. Николай Сергеевич вырос и духовно сложился в ту короткую, теперь уже почти легендарной кажущуюся пору, когда цвела в России, накануне страшного революционного обвала, некая удивительная духовная весна. И этой весной, этим цветением остался он отмечен на всю жизнь. Этим светлым образом России он как бы любуется в своих писаниях, его дает почувствовать и к нему приобщает читателя.

И, наконец, так же духовно дома, у себя он и на христианском Западе. Паскаль, Иоанн Святого Креста, св. Франциск Ассизский — о них он не только писал, их не только изучал, но их опыт был для него всем тем же единым, неразделимым опытом, вечно животворным свидетельством о «жизни преизбыточествующей».

В эпоху нетерпимости, узости, провинциализма, дешевого отстаивания всеми только «своего» Николай Сергеевич сам дышал и нам давал дышать воздухом подлинной христианской вселенскости, благодарного приятия всего того во всем мире, во всех культурах, что «истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала» (Флп. 4:8).

И потому что он всегда писал о том, что он любил и чем любовался, что самому ему было нужно как воздух и пища, творчество Николая Сергеевича — *светлое*. И я уверен, что все получившие от него этот свет навсегда сохранят благодарную память о нем.

ОЖИДАНИЕ*

Памяти Владимира Сергеевича Варшавского

Вся моя жизнь стала ожиданием.
В. Варшавский

Владимир Сергеевич Варшавский не занимал сколько-нибудь видного места на эмигрантском литературном Олимпе, да по присущей ему совершенно удивительной скромности и не стремился к этому. Он искренне считал себя неудачником, сомневался в своих силах, в своем даре, писал мучительно медленно. От более чем полувековой литературной деятельности остались после его смерти, кроме нескольких статей и рецензий, всего две книги — «Незамеченное поколение» и «Ожидание» (включившее в себя его более ранние «Семь лет»), и если о первой, вышедшей в 1956 году, немного поспорили и пошумели, то о второй, несомненно главной его книге, не будет преувеличением сказать, что осталась она и впрямь незамеченной.

Я уверен, однако, что небольшому по объему, но «с лица необщим выраженьем» творчеству Варшавского еще суждено *прорасти*, занять подобающее ему место в русской литературе, оказаться *нужным* в том трудном процессе исцеления и просветления русского сознания, от которого зависит подлинная судьба России. Поспособствовать, в меру сил, этому прорастанию и постараться, прежде всего, хотя бы просто «обратить внимание» на Варшавского — вот цель этих кратких, заведомо неполных отрывочных заметок.

Как внешне, житейски, так и внутренне, духовно, жизнь Варшавского оказалась всецело определенной его, также всецелой, можно сказать — кровной, принадлежностью к эмиграции, и это значит, в первую очередь, — его не только паспортной, но и «экзистенциальной бездомностью». Он слишком молодым, четырнадцати лет, покинул Россию, чтобы, подобно старшим эмигрантским писателям, свое посвящение в русскую литературу получившим до революции, продолжать за рубежом еще в России начатое дело. И он покинул Россию недостаточно молодым, чтобы по-настоящему «включиться» в западную жизнь, почувствовать себя на Западе дома. Отсюда — бездомность, безбытность по отношению не только к Западу, но и к «старой» эмиграции, которая почти сразу же начала воплощаться в некий вполне определенный, по-своему даже органический эмигрантский быт.

Пишу это не для того, чтобы лишний раз посетовать на трагическую судьбу эмигрантского «незамеченного поколения», о котором с таким участием и «от-

---

* Континент, № 18. Париж, 1978. Варшавский Владимир Сергеевич (1906, Москва — 1978, Женева) — писатель, литературный критик, эмигрировал в 1920 г., жил в Париже (с 1950 по 1968 г. — в США). — *Прим. сост.*

крытостью» написал свою книгу Варшавский, ибо по сравнению с действительно безмерной трагедией, выпавшей на долю того же поколения в России, само слово «трагедия» звучит здесь, пожалуй, как преувеличение. Сколь трудной, подчас мучительной ни была жизнь Варшавского и его эмигрантских сверстников, бремя их одиночества все же сочеталось с бесценным даром свободы.

С упоминания бездомности я начинаю потому, что, по моему убеждению, этим опытом бездомности изнутри определено творчество Варшавского, его — и я сознательно употребляю это «высокое» слово — писательский *подвиг*. Главную, объединяющую тему этого творчества, основное его вдохновение я ощущаю как *преодоление бездомности*, но уже не только «биографической», бытовой, эмигрантской, личной, а бездомности, осознанной как страшная судьба человека и человечества в их отрыве от подлинного дома, в их *изгнанности* из рая... В данности его эмигрантского опыта раскрывается Варшавскому *заданность* его призвания, его дела: быть свидетелем того *ожидания*, которым сначала невольно, «в силу условий», а затем постепенно все более сознательно, на все большей глубине становятся вся его жизнь и все его творчество.

Я употребил слово «подвиг». В применении к Варшавскому оно требует пояснения. Ибо так случилось, что в Варшавском как-то сразу, с самого начала, увидели, а потом, по привычке, так и продолжали видеть представителя, описателя и апологета русского парижского «Монпарнаса», то есть литературной среды, литературного «настроения», пронизанных, как пишет сам Варшавский, «чувством невыносимости мира, сознанием своей ненужности и слабости» и потому горестно музыкальным воспеванием и приятием гибели. Между тем этот пессимизм, эта безнадежность не только не свойственны творчеству Варшавского, но все оно, напротив, как раз и рождается из сознательного стремления их преодолеть. Да, Варшавский был участником и завсегдатаем «Монпарнаса», может быть — одним из самых подлинных, самых верных его участников. Да, и боль жизни, и слабость, и ненужность — все это он испытал, все это неотъемлемая часть того опыта бездомности, который дан был ему как первый и решающий опыт жизни. В том-то и все дело, однако, что то, что для других стало самим содержанием, самой тканью их творчества, Варшавский ощутил и осознал как соблазн, требующий преодоления, призывающий на подвиг, каковым и стало для него его писательское творчество.

«Жил на свете рыцарь бедный...». Почему именно этот пушкинский стих приходит мне на память каждый раз, что я думаю и вспоминаю о Варшавском и пытаюсь для себя определить дух и сущность его творчества? Но вот проверяю себя и чувствую: нет, не борец, не вождь, не «властитель дум», а именно рыцарь, и именно этот пушкинский «рыцарь бедный». В слове «борец» как-то сразу чувствуешь и видишь этакого силача, идущего напролом, ведущего за собою других, полного неиссякаемой энергии, без усталости, без сомнений, всегда знающего, как, кому и когда наносить удары. От такого борца действительно ничего не было в Варшавском, ничего нет и в его творчестве. В его автобиографическом «Ожидании» рассказ ведется от имени незадачливого эмигрантского художника Владимира Гуськова (одно это имя чего стоит!), вечно неуверенного в себе и в своих

силах, всегда рассеянного какой-то странной рассеянностью, как-то никогда не поспевающего за жизнью. Какой уж там борец... Но вот вглядитесь в этот образ, вчитайтесь в этот рассказ — рассказ о рыцарской верности. Верность — вот что, на глубине, то одно, что требуется от рыцаря, что составляет сущность рыцарства. Рыцарство чисто от расчета и хитрости, от тактики и стратегии, от упоения силой и властью, то есть от всего того, что присуще и даже необходимо удачливому борцу; оно свободно от всего, кроме верности. Так вот таким «рыцарем бедным», бедным всем, кроме верности, и был Варшавский, и подвигом этой верности от начала до конца пронизаны и жизнь его, и творчество.

Пусть тот, кто захочет проверить это мое утверждение, прочтет в «Ожидании» страницы, посвященные участию рядового 2-го класса французской армии Владимира Гуськова в защите заранее обреченной крепости в позорные для Франции майские дни 1940 года, когда не было у нее уже армии, а только бесформенные толпы в панике убегающих людей; страницы, которые по своей правдивости, скромности и вместе с тем по озаряющей их ослепительной и чистой славе достойны сравнения с лучшими страницами русской литературы. Процитировать их здесь — нет места, пересказать своими словами нельзя. Их нужно прочитать. А о том, что копия-Гуськов верна подлиннику-Варшавскому, свидетельствует следующий приказ по армии, данный в 1947 году по случаю запоздалого награждения солдата 2-го класса Владимира Варшавского высшей французской боевой наградой — военным крестом с серебряною звездою:

«Великолепный боец беспримерной храбрости и жертвенности, он 14 мая 1940 года остался одним из последних на линии огня, прикрывая отступление своей роты. Оставшись невредимым, но отделенный от своей части, примкнул к другому полку и добровольно принял участие в защите крепости Булонь, сражении, во время которого он вызвал всеобщее восхищение силой своего духа и полным презрением к опасности и прекратил сопротивление, только подчиняясь приказу и только по исчерпании всех боевых припасов».

Это о жизни. А теперь о Варшавском-писателе. При всей своей страстной любви к «идеям», к идейным исканиям и спорам был он и себя ощущал прежде всего не мыслителем, а писателем, и это значит — художником, «воплотителем» своего мира, своего опыта и своего видения жизни, а не только идейным их комментатором. Поэтому сколь бы ни были ценны, интересны и значительны его публицистические труды («Незамеченное поколение» и еще не изданная «Родословная большевизма»), в живую ткань русской культуры он должен войти в первую очередь как автор «Ожидания». Поскольку в этой книге воплотил он свой главный и основной — художественный — дар, именно она животворит и те идеи и убеждения, которыми он жил, но которые без нее остались бы только идеями, а в ней искусством претворены в живую, нужную и целительную правду.

Как уже было сказано выше, «Ожидание» — это автобиографическое произведение, в котором, по признанию самого Варшавского, «ничего не выдумано». И на первый взгляд может показаться непонятным, для чего потребовалось автору маскировать себя под художника-неудачника Гуськова и употреблять другие, не менее прозрачные псевдонимы, под которыми, вопреки избитому выражению, никак не скры-

ваются Керенский, Фондаминский, Федотов, Адамович, Поплавский и другие, менее известные, но столь же реальные персонажи предвоенного русского Парижа.

Но это только на первый взгляд. Ибо если в этой автобиографической книге, с одной стороны, действительно ничего не «выдумано», то все в ней, с другой стороны, полностью подчинено тому *вымыслу*, который в своем «Умирании искусства» В.В. Вейдле определил как источник искусства и суть которого не в «выдумке», а в только художнику, только творцу присущем даре — любой «материал» претворять в жизнь и делать ее нашей жизнью, нашим общением со всем тем, чему всякое подлинное искусство в претворении этом нас приобщает. Читая «Ожидание», мы не просто читаем книгу о событиях, участником или свидетелем которых был Варшавский, — мы погружаемся в мир, в жизнь, поистине воссозданные писателем и им нам даруемые, чтобы стать частью нашей жизни, как навсегда стали такой частью часы, проведенные *нами* на батарее капитана Тушина или же у постели умирающего князя Андрея... Прозрачные, ничего не скрывающие псевдонимы в «Ожидании» тем и нужны, тем и оправданы, что, отчуждая и автора, и других действующих лиц прежде всего от самих себя, от своей только «фактичности», только «историчности», позволяют творческому вымыслу выполнить свое дело претворения, воссоздания и воплощения. А это и есть дело искусства.

Мера же успеха этого дела зависит, конечно, в первую очередь, от подлинности — у каждого писателя — его слова, языка, стиля. И вот, переходя теперь к стилю Варшавского, я невольно и даже неожиданно для себя ощущаю потребность определить его сначала как бы отрицательно, а именно как *отсутствие блеска*. Под блеском же я разумею здесь те сознательные поиски словесного совершенства и языковой оригинальности, ту сосредоточенность на «стиле» как таковом, которые, в моем восприятии, характеризуют собой русскую прозу послетолстовского периода, составляют главную новизну ее по отношению к традиции XIX века, завершаемой Толстым, ту новизну, что позволила кому-то, уж не помню кому, совершенно серьезно заявить, что Бунин и Набоков пишут *лучше* Толстого... Так вот этой новизне Варшавский предельно чужд. Язык его одинаково далек и от «парчовой прозы» Бунина, и от словесного фейерверка Набокова, и от лексического «опьянения» Ремизова. Поэтому читателю, на этом «блеске» воспитанному и выросшему, привыкшему при чтении книги все время сознательно воспринимать ее «стиль» или, говоря устарелым, наивным языком, наслаждаться «формой» как чем-то отдельным от «содержания», книга Варшавского, возможно, покажется стилистически слабой или даже просто стиля лишенной. И к такой оценке подталкивает его как будто и сам автор. «Перечитывал свои записи, — пишет в своем предисловии Владимир Гуськов, — ни слога, ни воображения. И нет действия, нет развязки. Да и какая может быть развязка? Неясные мысли о значении жизни будут приходить мне до самой смерти. Мне никогда не удастся выдать их за литературное произведение...».

На деле, однако, именно эти строки дают нам почувствовать, осознать то как раз, что уже без всяких оговорок следует назвать стилем Варшавского, то есть только ему присущим, только его дар выражающим и воплощающим «почерком». Напомним, что строки эти написаны Владимиром Гуськовым, выражают

его, Гуськова, литературную оценку своих записей. Но в том-то и все дело, что то, чего не знает Гуськов, знает в своей писательской совести Варшавский. Он знает, что у него и для него «отсутствие блеска» — не от неумения, не от отсутствия литературного дара (как это склонен думать Гуськов), а это и есть сознательный вызов этому «блеску» во имя, прежде всего, другого — и именно по совести восприятия «литературного произведения» и самой литературы, восприятия ее как подвига, сущность которого в том, чтобы, преодолевая соприродное литературе искушение, соблазн «блеском», найти наконец подлинные, незаменимо насущные слова. «Я для того и пишу, чтобы удостовериться, чтобы победить сомнение, чтобы лучше вглядеться в действительность моей жизни, словно надеясь усилием внимания остановить смерть. Вот почему я стараюсь описывать мои мысли и чувства как можно точнее, стараюсь *проявить* их в том первоначальном наивном виде, в каком они мне приходят. Это мучительно трудно. Под моим взглядом они начинают разрастаться во все стороны, как подводные растения в ускоренных фильмах. Стремясь к точности, я бесконечно переписывал и переделывал. Кошмарный, сизифов труд... Но иначе мое предприятие теряло всякий смысл...». Варшавский мог бы прибавить, что без этого подвига, без этого «проявления» теряли бы для него всякий смысл все искусство и вся литература...

Если литература — как бы говорит Варшавский своим *ожиданием*, да, в сущности, всем своим творчеством — только «слог и воображение», только «действие и развязка», или, иначе, только «блеск», тогда, да, записи эти — не литература и их действительно «не выдать за литературное произведение». Но что если она прежде всего и превыше всего — мучительный, сизифов подвиг воплощения до конца никогда не воплотимой, всегда ускользающей, всегда неуловимой и, однако же, как воздух, как хлеб, необходимой правды, которую, потому что она не об «идеях», а о самой жизни, сама жизнь, *проявить* дано и заповедано только искусству? Что если она — все тот же рыцарский подвиг верности, в котором искание слов неотделимо от усилия совести, в котором писатель верностью своей жизни отвечает за верность своих слов?

Вопросами этими все главное о «стиле» Варшавского, в сущности, сказано. Ибо каждая фраза его есть всегда утвердительный ответ на них, за каждой — сизифов труд *проявления*, мучительный подвиг верности. Ни одна не «скользит по поверхности», не подмигивает читателю — смотри, мол, как ловко я скроена, — не живет сама собою, в самодовольстве и самодостаточности. Каждая и все вместе спокойно и послушно и — хочется сказать — с чистой совестью делают свое дело, и дело это прочно и в свете, столь ощутимо излучаемом им, прекрасно...

Я не чувствую себя компетентным говорить о литературных влияниях, испытанных Варшавским. Но два имени, мне кажется, должны быть названы: Толстой и Пруст. Казалось бы, трудно себе представить двух писателей, более различных между собой, и не только литературно, но и духовно, — в самом восприятии мира, жизни, творчества. И все же я убежден, что именно эти два влияния — и не в отдельности, а в совокупности, в их некоем как бы двуединстве — для Варшавского-писателя были решающими. Стиль Варшавского родился из их творческого, органического сочетания, их как бы пресуществления в подлинно свой, уже не толстовский и не прустовский, а именно свой, Варшавского, язык и стиль.

Принцип же этого сочетания и пресуществления, то есть то, что в творчестве Варшавского их одновременно и требует, и осуществляет, — это, конечно, *родство* Варшавского с той *правдой*, которая ему открывается и которую он ощущает как *свою* в творчестве и Толстого, и Пруста. Иными словами, две «правды», которые при любом формальном анализе выглядели бы, несомненно, как противоположные одна другой, Варшавский в своем опыте воспринимает и потому в своем творчестве воплощает как *одну* правду.

Что же это за правда? Подчеркиваю, что речь здесь идет не о мировоззрении, не об идеях и убеждениях. Варшавский — никак не толстовец, и ничто ему так не чуждо, как метафизическая, религиозная слепота Пруста. Речь идет о правде творчества, то есть о том, что в творчестве каждого из этих двух писателей живет навеки своей и независимой жизнью, независимой от идей и убеждений своих авторов, и живет потому, что — правда.

Не развивая здесь, за недостатком места, этой темы, скажу так: от Толстого воспринимает Варшавский как свою — правду «вещности», конкретности, осязаемости, «реального присутствия» мира и всего в мире, правду укорененности и воплощенности человека в «природе» и его от природы, от мира и его жизни неотрываемости. Отсюда у него это толстовское искание правды слова, отсюда — толстовское же отталкивание от «блеска» как приукрашения или замазывания правды, отсюда, наконец, — постоянное стремление сказать *всю* правду, правду «как она есть». «Вечером возвращение в Нью-Йорк по другой дороге, мимо залива. Вдоль лукоморья россыпь огней фабричного поселка, в порту призрачно-серебряные в прозрачности вечернего воздуха, какие-то обезглавленные подъемные краны, а на другом берегу, плоском и печальном, ни домов, ни огней. Там, за еле различимым мысом, виднелись пустынная бухта и опять полоска земли, и еще бухты и мысы, и только далеко за ними, сливаясь с ночью, синел открытый океан...». Это не Толстой и даже не «под Толстого». Но это та же — толстовская — «правда», тот же опыт *присутствия* и то же стремление запечатлеть, воплотить его в «проявляющих» словах.

От Пруста же — отсутствующий у Толстого *антропоцентризм* этого опыта, ощущение и переживание всего в мире и в природе как не только «отнесенного» к человеку, но и к нему обращенного *откровения*, которое только в нем, в человеке, находит свою разрядку и жизнь: «...и все-таки мне казалось — в таинственном сиянии светлых сумерек безмолвно совершается какая-то душераздирающая драма и эти заливы и мысы приглашают меня остаться с ними. Им так же грустно, как и мне грустно, что я уезжаю и никогда не смогу обойти и узнать их всех... Нет, если пристальнее вглядеться в это впечатление, им грустно потому, что не только я, а никто о них не знает. А то, о чем никто не знает, все равно что не существует. Они не могли с этим примириться. Им нужно было пребывать в чьем-то вечном сознании...».

Вот этой двуединой правдой — о человеке в мире и о мире в человеке, о призвании человека дать миру «человеческое значение», найти и самого себя, и мир, и всю жизнь «в чьем-то вечном сознании» — и живет и движется творчество Варшавского.

Так прихожу я к последнему и для меня самому важному: к тому «виденью, непостижному уму», которому, подобно пушкинскому «рыцарю бедному», он служил, о котором и ради которого писал и которое и сделало «всю его жизнь ожиданием». Только скажу сразу же, что определить и описать его в словах, «постижных уму», нельзя, ибо несводимо оно ни к каким философским, идейным схемам, и это несмотря на то, что сам Варшавский пытался, довольно-таки, по-моему, беспомощно, толковать его при помощи Бергсона, Тейяра де Шардена и других мыслителей. По-настоящему воплощено оно только в его художественном творчестве. И потому я могу всего лишь попытаться указать на те *образы*, в которых видение это *является* в творчестве Варшавского и явлениями этими связывает его воедино, делает рассказом и свидетельством о некоем духовном пути.

На первом месте — и хронологически, и экзистенциально — образ России. Россия для Варшавского — это прежде всего детство, счастливое московское детство, но потому и образ того потерянного рая, изгнание из которого, тоска по которому и *ожидание* возврата в который составляют в сущности главную тему всего его творчества. В оставшихся после смерти Варшавского бумагах и черновиках имеется такая запись, относящаяся если и не к последним, то во всяком случае и не к ранним годам его жизни: «Как много лет я любил Россию, какое значение эта любовь имела в моей жизни, может быть — самое сильное чувство в моей жизни. Ведь странно, даже идя на войну во французскую армию, я шел как русский и как бы за Россию... Правда, та, любимая мною, Россия, Россия людей с душой из особой русской материи, меня никогда не отвергла». «Странно» это, однако, только если не знать, что Россия для Варшавского с самого начала *рай* не только потому, что она — детство и счастье, а и потому, что она — воплощение нравственного идеала, *добра*. Может быть, благодаря тому, что фоном этого детства оказалась война, обострившая даже у ребенка чувство патриотизма, уже семи-восьми лет, вспоминает Варшавский, он, «не сомневаясь, знал: Россия — самая великая страна, всегда воюет за правое дело и русские всех сильнее и храбрее, всегда всех побеждают...». А вот — из еще более раннего пласта воспоминаний, связанных с отцовским замечанием о Толстом: «Я тогда ничего Толстого еще не читал, но слова отца навсегда остались в моем сознании. Толстой говорил то же самое, что сказано в Евангелии, и вся русская литература говорит то же самое, что сказано в Евангелии. Вся Россия приняла учение Евангелия о любви и самой высшей правде. Быть русским — это значит быть за Правду...». И, наконец, это: «Мы возвращаемся с купания. Перейдя мост, остановились на пригорке. Я смотрю назад, на Клязьму. Уже смеркалось. Я с удивлением вдруг чувствую, как все красиво: дорога, река, крестьянские избы на том берегу, огороды, ветлы по бокам дороги, дальний лес и надо всем — огромное вечернее небо. Похоже на картины в Третьяковской галерее, но лучше, глубже, таинственнее. Я вспомнил выученные недавно стихи из хрестоматии: “Эти бедные селенья, эта скудная природа”. Скудная, а все-таки край русского народа — самый лучший на свете: его “в рабском виде Царь Небесный исходил, благословляя”. Я не совсем понимал, что это значит — “в рабском виде”, но я чувствовал, ничего не могло быть лучше, чем в России, ближе к чему-то самому хорошему, высшему, прекрасному...».

Любовь к этой подлинной России, неотрываемой от Правды, от «чего-то самого хорошего, высшего, прекрасного», Варшавский сохранил до конца, несмотря на страшное, дьявольское искажение ее лика, так правдиво описанное им в главах, посвященных в «Ожидании» встрече его — французского военнопленного в Германии — со смертоносной лавиной Красной армии. Потому «как русский и как бы за Россию» пошел он и во французскую армию. И, наконец, смерть настигла его за лихорадочной, по всей вероятности смерть ускорившей работой над «Родословной большевизма», произведением, в котором — опять по-рыцарски, с поднятым забралом — восстал он против того, что ощущал как страшную ложь о России: против выведения дьявольщины большевизма из самой сущности России, из самой материи русской души.

Второй образ связан, каким бы странным это ни показалось для русского уха, связывающего это слово с чем угодно, кроме «мистики», со словом «демократия». Между тем для Варшавского слово это звучало именно мистически. Он и воспринял-то его не из политического словаря, а из бергсоновских «Двух источников морали и религии». «До тех пор, — пишет он, — я знал о демократии только по курсу государственного права: описание системы выборов и перед кем ответственно правительство. Мне не приходило в голову, что это может иметь отношение к Правде». Учение Бергсона открыло ему, что «демократия» — это не только политика, не просто политический антипод тоталитаризма, а нечто неизмеримо более глубокое, связанное в источнике и вдохновении своем с евангельской заповедью любви, с евангельским «утверждением абсолютной ценности личности». «Я знал, что никогда не стану настоящим христианином. Быть христианином — это значит любить людей, не заботиться о себе, не думать о своих удовольствиях, жертвовать собой, все отдавать. Как та женщина у Толстого в "Фальшивом купоне". Она за всеми ходила, стирала, готовила, отдавала последнее. А ее все ругали и даже били. Я так не мог бы, умер бы от утомления и скуки. Я только о себе всегда думал, о моих мыслях, о моих чувствах. Эта моя неспособность любить меня огорчала. И вот у Бергсона я нашел утешение. По его словам выходило, что жизнь и вещество, которые наполняют мир, присутствуют в каждом из нас. Значит, и я, какой бы я ни был, причастен к действительности всего, что совершается в мире. Поэтому чем внимательнее всмотришься в глубину своего сознания, тем ближе прикоснешься к началу, из которого все вышло. Это даст силы вернуться в мир, жить, действовать, любить. Тогда не будет моей вечной усталости...».

Из этих строк ясным, я думаю, становится, что «демократия» для Варшавского — не политика, не идеология, а — до всякой политики и до любых идей — присутствие и действие в мире таинственной силы любви, которая одна способна победить в человеке его эгоизм, отчуждение от жизни, усталость. О том же, что имеем мы дело здесь с опытом именно мистического порядка, свидетельствуют слова Варшавского, слова, которых человек не скажет ни о чем, кроме как о самом главном, «едином на потребу»: «Мне все ясно стало: свой эгоизм, свою неспособность любить я искуплю, отдав свою жизнь за демократию».

Свою книгу Варшавский хотел назвать не «Ожидание», а «Рассеянность», переменить это заглавие уговорил его издатель. И, действительно, тема рассеянно-

сти проходит через весь рассказ, составляя как бы основную его «тональность». Но я думаю, что правы были и Варшавский, и его издатель. Ибо рассеянность эта — не от отсутствия чего-то в характере или сознании рассказчика: способности сосредоточиться, дисциплины, внимания и т. д. Нет, она от *присутствия ожидания*, от обращенности души все к тому же «одному виденью непостижному».

Виденье, ожидание — *чего*? На этот самый последний вопрос ответить можно одним — старым-старым, наивным и все же по-настоящему никогда не стареющим — словом. Слово это — *рай*. Только его перестал слышать и воспринимать современный человек, напичканный, оглушенный бесчисленными его дешевыми подменами. Но душа Варшавского стремится именно к раю, к тому «вожделенному отечеству», о котором поет Церковь, провожая умершего человека. По нем — тоска, из-за него — рассеянность, к нему устремлено ожидание, и не только в душе человеческой, но и во всей природе, которая, по слову апостола Павла, «совокупно стенает и мучится доныне... в надежде, что... освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:20–22).

«Припадки рассеянности находили на меня все чаще. Достигая наибольшего напряжения, моя тоска соединялась со странным мечтанием. Что-то вдруг происходило с моими восприятиями. Мне мерещилось, природа *смотрит* на меня с таким выраженьем, словно хочет открыть мне что-то, что непостижимо присутствует *по ту ее сторону*. Еще мгновение, и я все пойму, все мои недоумения рассеются, наступит небывалая, блаженная радость...».

Но ведь это — о вере. О вере не в доказательства и рассуждения, а о вере, загорающейся в душе каким-то непостижимым чудом, как знание, как предчувствие «небывалой, блаженной радости». «Не веря рассуждениям богословов, я повторил случайно прочитанные слова одной французской монахини. Когда ее спросили, почему Бог допускает это, она сказала: не знаю, я думаю, что этот вопрос неразрешим для человеческого ума. Но интуитивная, неизъяснимая уверенность, что Бог нас любит и что Он здесь, рядом, устраняет все умственные сомнения. Радость этой уверенности сильнее смерти и страданий. Не знаю, каким образом, но я знаю, что над ужасным злом этого мира есть царство правды, добра и красоты, подобное свету без тени. Я знаю, эти мучительные вопросы там разрешены, хотя я не знаю, как».

Опыт рая, опыт страшного из него изгнания «во страну далече». И в этом изгнании — опыт ожидания, надежды и усиливающаяся уверенность, что для этого царства создан человек, что в нем — исполнение Божественного его призвания. Старая схема, тысячи раз сказанные слова. Но какая радость, когда оживают они в человеческой жизни, в человеческом искусстве!

«Прошлой ночью, — пишет Варшавский (и строками эти завершается его книга), — мне приснилось: я с волнением радости чувствовал приближение этого события, которого я всегда ждал, хотя оно казалось мне невероятным. А вот, значит, я все-таки был прав, мое ожидание не обмануло. Я чувствовал во сне счастье...».

Читаешь это и как бы в ответ слышишь: «Радости вашей никто не отнимет у вас...» (Ин. 16:22).

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ВАСИЛЬЕВИЧА ВЕЙДЛЕ (1893—1979)*

Эти строки, посвященные памяти Владимира Васильевича Вейдле, я пишу в канадской глуши, вдали от книг и потому без ссылок и цитат. Поскольку я уверен, однако, что труды В.В. станут, рано или поздно, предметом тщательного изучения, сейчас, сразу после получения вести о его кончине, я хочу кратко сказать лишь о том, что я всегда ощущал, а теперь, после его ухода от нас, еще сильнее ощущаю как самое главное в его образе и в его творчестве, как то, чем он сам всегда жил и чему, в полном смысле этого слова, служил.

Имя этого главного — *христианская культура*. Действительно, можно без преувеличения сказать, что все зрелые годы своей жизни В.В. провел в напряженных размышлениях об этом, на глубине своей парадоксальном, словосочетании в стремлении понять и другим раскрыть сущность той реальности, которая в словосочетании этом названа и выражена. Как предмет размышления и созерцания реальность эту он постиг и ощутил, конечно, не сразу. Биографически первичным в его жизни был опыт культуры, опыт, кажущийся теперь почти легендарным, того творческого подъема и расцвета ее, которым отмечены были в России последние десятилетия перед революцией. Воздухом этого «серебряного века» В.В. дышал буквально с первых лет своего петербургского детства. Но знавшим В.В. показалось бы, я думаю, неуклюжим, да и просто смешным определить его как «культурного человека» (особенно из-за действительно смешного в своем напыщенном самодовольстве оттенка, который слова «культурный» и «культурно» получили в языке современной «образованщины»). Был он не «культурным человеком», а неким поистине чудесным воплощением культуры. Он жил в ней, и она жила в нем с той царственной свободой и самоочевидностью, которых так мало осталось в наш век начетчиков, экспертов и специалистов. Для В.В. культура была не профессией и не специальностью, а прежде всего прекрасным и светлым домом, в котором, потому что он родился и вырос в нем, потому что дом этот был *его* домом, он знал, любил и своими ощущал все комнаты. Комнат было много, одна прекраснее и богаче другой, но назывались ли они «итальянской», «французской», «немецкой», «английской», «испанской», «русской» — были они все комнатами одного дома, частями прекрасного, неразделимого и неразрушимого целого, той единой и единственной европейской культуры, что родилась из встречи античного греко-римского мира с христианским благовестием.

---

* Вестник РХД, № 129. Париж, 1979.

Вот об этой встрече, о христианских корнях и изначально христианском вдохновении этой культуры, о сущности ее как культуры христианской начал задумываться В.В., когда после счастливой молодости, отданной простому насыщению культурой, стал, как и все его поколение, свидетелем в России и с России начавшегося страшного распада того мира, в котором культура эта жила, который она собою, своим светом и глубиной, животворила. И этой темой, повторяю, так или иначе объединено все то, что написано им за долгие годы изгнания (он покинул Россию в 1924 году), будь то о России или Западе, будь то об отдельных писателях, поэтах, художниках или же о судьбе европейской культуры в целом. Опытом этого распада любованье оказалось претворенным в служение, любовь к культуре — в борьбу за подлинную ее сущность.

Чему же учит, что всем своим творчеством утверждает В.В., в каком смысле главное в этом творчестве, изнутри объединяющее и направляющее его видение, мы вправе назвать темой христианской культуры? Выше я назвал это словосочетание парадоксальным. Действительно, и В.В. знает и всегда помнит об этом, не *для* культуры, не *для* ее строительства, как и вообще не *для* какого-либо земного «строительства», вошло в мир христианское благовестие, остающееся на все времена «соблазном для иудеев, а для эллинов безумием». В своей небольшой книге «Крещение искусства»[1], посвященной росписи первохристианских катакомб, В.В. хорошо показывает чуждость раннему христианству, его эсхатологической, к Царству Божьему всецело устремленной вере какого бы то ни было интереса к искусству, к культуре как таковой. «Да приидет Царствие Твое и да прейдет мир сей!» И, однако, именно из этого отрицания «мира и всего, что в мире», из, так сказать, «стопроцентности» этого отрицания как раз и родится новое искусство, новое изнутри вдохновляющим его, новым опытом, новым видением мира, человека и жизни. Ибо присущее христианской вере отрицание мира не есть отрицание дуалистическое, манихейское. Напротив, оно укоренено в опыте новой или, по апостолу Павлу, «обновленной» жизни, в опыте причастия уже *здесь*, уже *сейчас* — грядущему Царству как спасенному, восстановленному, преображенному творению Божию. На стенах узких и темных катакомб, в по-детски беспомощных, но и детской радостью начертанных изображениях рыбака, рыбы, цветов, хлеба, чаши — уже светит тот свет, что не только воплотится в великом религиозном искусстве христианского Средневековья, как восточного, византийского, так и западного, но и станет тайным жаром, глубиной, животворной силой европейской культуры в целом, культуры, родившейся из только христианством внесенного в мир антиномического знания человека, одновременно и в божественной высоте его «горнего знания», и в ужасе его падения, в свободе и порабощении, в красоте его как «образа неизреченной славы» и в изуродованности его грехом...

На эту христианскую культуру (христианскую не в том смысле, что все творцы ее были непременно верующими христианами, ибо было среди них сколько

---

[1] Вышла на английском языке («The Baptism of Art») и русскому читателю почти совсем неизвестна, хотя русский текст ее и был напечатан в одном из номеров журнала Парижского Богословского института «Православная мысль».

угодно и неверующих, и нехристиан, а из-за лежащего в ее основе христианством привитого человеческому сознанию восприятия человека) и были направлены все внимание и вся любовь В.В. Литературный критик, искусствовед, историк и философ культуры, искал он в конце концов того, как *воплотил* изучаемый им художник, поэт, зодчий эту трансцендентную культуру и, однако, «исполняющую» ее глубину знания и видения. И искал чем дальше и глубже, тем со все большей тревогой и болью. Ибо, как уже сказано выше, особенно сильно ощущал он распад этого целостного видения в современном мире и потому распад и умирание взрощенной им культуры. Свою главную, в частностях своих, возможно, и спорную, книгу он так и назвал — «Умирание искусства». В ней процесс этого умирания описан как постепенный отрыв искусства (как и всей современной цивилизации) от своих религиозных истоков, от воздуха веры, которым, пускай даже неведомо для себя, оно дышало и лишаясь которого иссякает в своей творческой силе. Так, один из главных симптомов смертельной болезни видит В.В. в постепенном иссыхании *вымысла*, в подмене его в современной литературе «документом», дневником, монтажом, художественным репортажем и т.д., то есть либо чистой «субъективностью», либо же безличной «объективностью» (как во французском, теперь уже постаревшем, «новом романе»). В том-то, однако, и все дело, что *вымысел* в искусстве — это не произвол, не «выдумка», а присущие искусству способность и сила творить жизнь, быть, каждый раз по-новому, неповторимо, откровением самой ее «жизненности», и потому, как заметил когда-то Ф. Мориак, «только в вымысле нет лжи». Он рождается из глубокого, не рассудочного, не научного, а по-детски целостного знания и опыта мира, буквально из «детской веры». В отрыве же от этого опыта искусство замыкается в себе, становится «оборотом на себя», знанием и узнаванием себя, а не мира, не жизни, своего «умения», а не того, *что* оно умеет. Тогда уже не из «пламени и света» рождается слово, образ, мелодия, а из бессмысленной, хотя компьютером и постигаемой, игры безличных «структур» и «форм».

С этим распадом на глубине, с этой подменой, с этим, как раковая опухоль, растущим и изнутри и искусство, и культуру разлагающим *нигилизмом*, то есть отрицанием смысла, чуда, духа и вдохновения, и боролся всю свою жизнь В.В., и не случайно их обличению посвящена его последняя, «заветная» теоретическая работа — о языке и слове, печатавшаяся по частям в «Новом журнале». И хотя был он в этой борьбе все более и более одинок, в прогнозах своих все более пессимистичен, никогда не дрогнула в нем вера в Божественный (а не просто «религиозный») источник подлинного искусства, подлинной культуры.

Но вот, утверждая и защищая очевидное для него *единство* европейской христианской культуры, единство не только не нарушаемое, но как бы являемое в многообразии ее национальных воплощений, оставался он всегда, сознательно и безоговорочно, русским. Он владел в совершенстве главными европейскими языками, писал на них, но всегда признавался, что *любит* писать только по-русски. Он дружил с Т.С. Элиотом и П. Клоделем, был своим в блестящей плеяде, группировавшейся вокруг издательства «Галлимар» и журнала «Нувель Ревю Франсэз». *Своею* чувствовал он всю, как сам называл ее, «крещеную землю» Европы, изнут-

ри — из внутреннего знания и любви — свидетельствовал об ее душе (см. его книгу «Вечерний день»). А все же никогда не перестал он чувствовать себя русским изгнанником, никогда не прерывалась в нем кровная связь с Россией, верность ей, боль за нее. Ни о чем не вспоминал он с таким волнением, как о том августовском дне, когда и ему довелось нести к Смоленскому кладбищу гроб Блока, как о прощании своем, перед отъездом из России, с Анной Ахматовой. Словно тяжесть этого гроба, печаль этого прощания ощущал он как завет верности России, неутолимости боли за нее. Нет, не было в нем разлада между его русскостью и его европеизмом. Напротив, все, что писал он о России (см. его французскую книгу «La Russie Absente et Présente» и русскую «Задача России»), направлено было на то, чтобы Россию убедить в неотделимости самой ее сущности от Европы, а Европу в том, что без России она — не полная, а ущербная, увечная Европа. Но писал это человек, твердо знавший, что место его — внутри русской культуры, что служение его — служение русского писателя. В темные годы немецкой оккупации читал он на частной квартире, почти «конспиративно», цикл лекций о русской поэзии. Я убежден, что никто из слушавших его не забудет вдохновенного чтения им Пушкина, Баратынского, Тютчева, Блока, Ахматовой. Этим чтением совершал он некое светлое торжество России и нас, молодых, навсегда посвящал в него.

Несмотря на петербургский холодок и сдержанность, на полное отсутствие наклонности к личным излияниям, был он щедро открыт дружбе и общению. Сколько вечеров в те молодые годы провел я у него, в его маленькой, сплошь заставленной книжными полками квартире, слушал вдохновенные его импровизации — о русской литературе, но и о Прусте и Бодлере, о Риме, о Рембрандте, проще же сказать — о том большом и светлом доме, с которого мы начали, доме, в котором он жил, которому радовался и за который благодарил. Нет, я убежден, более высокого и чистого дара, чем дар благодарения. И как хорошо, что «Зимнее солнце», самая последняя его книга — о детстве, молодости, России этого детства и молодости, — вся насквозь именно благодарностью пронизана, «зимним солнцем» ее светит и радует. А теперь наступило для нас время — благодарить за него.

Август 1979

ПАМЯТИ НИКОЛАЯ МИХАЙЛОВИЧА ЗЕРНОВА (1898–1980)*

25 августа, на восемьдесят втором году жизни, скончался в Оксфорде Николай Михайлович Зернов — один из основателей Русского студенческого христианского движения, богослов, историк Русской Церкви, деятельный участник экуменического движения, профессор истории Восточного Православия в Оксфордском университете, автор многочисленных книг и бесчисленных статей.

Уже одно это перечисление показывает многогранность деятельности Николая Михайловича, богатство его даров, наполненность его жизни, широту его интересов. Каждое из этих его служений заслуживает особого разбора и оценки. Но и разбор, и оценка останутся все же неполными, особенно для тех, кто не знал Н.М. лично, без свидетельства, прежде всего, о нем самом. Я убежден, что из всех даров, полученных нами от него, главным, лучшим даром был он сам, его живой, неповторимый человеческий образ. Я знал многих людей, расходившихся с ним во взглядах и убеждениях, несогласных с ним часто по очень важным вопросам. Но я не знал и не знаю ни одного человека, который, зная его лично, не любил бы его. Потому в этой краткой памятке мне и хочется ответить на — для меня — главный вопрос: что вызывало эту любовь, чем привлекает он к себе столько самых разных людей, почему весть о его кончине вызывает у всех, знавших его, ощущение уже ничем незаполнимой, горестной пустоты?

Сначала, однако, несколько слов о его жизни. В замечательной семейной автобиографии, написанной несколько лет тому назад, Н.М. совместно с братом, сестрой и женой[1] подробно рассказал об истоках, определивших всю его жизнь, — о деде священнике, об отце — московском враче, о детстве и юности, неотрываемых от духовного, культурного и бытового аромата предреволюционной Москвы. Эти московские корни сделали Н.М. навсегда, неистребимо русским, хотя большую часть своей длинной жизни прожил он на Западе, преимущественно в любимой и ставшей ему родной Англии. В «русскости» же этой органически сочетались две традиции. От своего «левитского», священнического корня унаследовал Н.М. неистребимую, кровную церковность, опыт Православия как самоочевидной и всеобъемлющей основы всей жизни, а от отца — живого воплощения добротворной и милосердной традиции русского врача — понимание жизни как служе-

---

* Вестник РХД, № 132. Париж, 1980.

[1] Том 1: На переломе (Три поколения одной московской семьи). Париж, YMCA-PRESS, 1970. Том 2: За рубежом (Белград, Париж, Оксфорд). Париж, YMCA-PRESS, 1973.

ния. Этому двуединому наследию остался Н.М. верным до последнего дня своей жизни.

Очутившись совсем еще молодым за рубежом России, Н.М. поступил на богословский факультет Белградского университета. В отличие, однако, от многих своих сверстников, окончив его, он не принял священства. Словно уже тогда неким внутренним чутьем он знал, что ему, да и не только ему, но и всей семье его, надлежало явить и осуществить образ именно *мирянского* служения Церкви, мирянства как не просто «светской» части Церкви, свободной от той всецелой самоотдачи церковному служению, которая требуется от «духовенства», а, напротив, как призвания к трудному и высокому подвигу *воцерковления* всей жизни, просветления всего в ней светом Христовой истины. Действительно, не только к одному Н.М., но и ко всей семье Зерновых можно отнести слова, сказанные когда-то Ю.Ф. Самариным о Хомякове: «Все мы бываем в церкви, Хомяков в церкви жил...». Вот так — Церковью и в Церкви — жила и эта удивительная семья, как бы естественно и самоочевидно претворяя свою церковность в служение людям, в помощь обездоленным, в дело просвещения, христианского свидетельства... Русский Париж тридцатых годов, золотого века русской эмиграции, невозможно представить себе без Зерновых. Без престарелого отца — бессменного председателя Московского землячества, этого средоточия эмигрантской благотворительности. Без брата Н.М. — Владимира Михайловича, присяжного врача сотен обездоленных русских беженцев. Без сестры Софьи Михайловны, неутомимой в заботах о русских детях (приют в Монжероне), безработных (Центр помощи), молодежи (курсы по истории России, русской Церкви, русской культуры). И, наконец, без *Коли Зернова*...

Во всем своем объеме его служение развернулось в Англии, куда переехал он в 1932 году для работы в содружестве св. Албания и преп. Сергия (общества, созданного для взаимного — на глубине — ознакомления православных и англикан) и где позднее, в 1947-м, стал профессором Оксфордского университета. Об этих годах поистине лихорадочной деятельности — церковной, научной, экуменической[2] — подробно и живо рассказано в упомянутой выше семейной автобиографии. Скажу только, что Н.М. никогда не стал всего лишь «кабинетным» ученым, не удовлетворился академическим покоем и комфортом Оксфорда. Mutatis mutandis и дух, и метод его служения можно назвать «апостольским». По призванию, по дарам своим, по убеждению был он и до конца остался проповедником, свидетелем и потому, как и апостолы, неутомимым *путником*. Он объездил весь

---

[2] Вот перечень основных книг Н.М. Зернова на английском языке: Moscow the Third Rome [Москва Третий Рим] (1937); St. Sergius Builder of Russia [Преп. Сергий, строитель России] (1939); Three Russian Prophets (Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev) [Три русских пророка (Хомяков, Достоевский, Соловьев)] (1944); The Russians and Their Church [Русские и их Церковь] (1945); The Church of the Eastern Christians [Церковь восточных христиан] (1942); The Reintegration of the Church [Реинтеграция Церкви] (1952); Eastern Christendom [Христианский Восток] (1961); Orthodox Encounter [Православная встреча] (1961); The Russian Religious Renaissance of the 20th Century (1963) (в русском переводе: Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974). По-русски, кроме указанной автобиографии: Вселенская Церковь и русское Православие (1952).

мир, читая лекции, «свидетельствовал» — в Европе, Америке, Австралии, Индии. Неутолима была его жажда все новых и новых встреч — со странами, культурами, людьми. И, однако, проповедь и свидетельство его были всегда о том же, о тех трех, органически для него связанных, *реальностях*, которыми он не просто жил, а подлинно горел: о Православии, о христианском единстве и о России, ее трагической судьбе и подлинном лике.

Такова внешняя канва его жизни. Жизни, которую в своем описании его последних дней и смерти жена его, Милица Владимировна, назвала счастливой. Назвала, думается мне, как бы непроизвольно, своей любовью к мужу услышав это верное по отношению к нему слово. Ибо действительно самым привлекательным, самым покоряющим в Н.М. было, по-моему, именно это неизменно изливавшееся на него счастье. Счастье не внешнее — бытовое и самодовольное, от успешности и, в целом, благополучной жизни. А то — *детское* — счастье, которое огромное большинство людей так рано растрачивают и теряют. Счастье, прежде всего, от детской, никогда не дрогнувшей, никогда не поколебавшейся *веры*, от знания, что этой, самой главной и глубокой, радости никто не в силах отнять. И потому счастье от опять-таки детского — восхищенного и радостного — восприятия природы, «заморских стран», людей: всего того в мире, что так щедро вводил, ниспосылал в его жизнь Бог.

Я убежден, что именно это счастье, укорененное в религиозном опыте Н.М. и этим опытом светившееся, и было главным, что привлекало к нему людей. Оно было источником, в нем самом, его удивительного интереса к людям, к *каждому* человеку, встреченному на жизненном пути. Я говорю «удивительного», потому что не было в этом интересе того, что так часто определяет отношение «учителей» и «профессоров» к людям, — интереса к ним в ту меру, в какую люди эти — *их* единомышленники и последователи. И потому и те, кто, войдя в жизнь Н.М., не становился его единомышленником, оставались навсегда его друзьями, «ближними» в полном, евангельском смысле этого слова, и общение с ним не переставало быть для них радостью, приобщением к той жизни, что так явственно и до самого конца *жительствовала* в нем.

Эта же «детскость» Н.М. была источником той *доброты* его, что сказывалась больше всего в отсутствии в нем обидчивости, злопамятства, обличительства, какой бы то ни было «партийности». В те годы среди православных шли горячие споры об «экуменизме», о целях и методах его, о степени «дозволенного» и «недозволенного» в отношениях православных с инославными. В этих спорах Н.М. занимал одну из крайних по своей широте позиций и потому сам был постоянным объектом всяческих обличений и часто очень резкой критики. Но я не знаю и не помню ни одного случая, когда бы он обиделся лично, на резкость ответил бы резкостью, употребил бы тот злобно-обличительный тон, который в наше несчастное время церковных разделений кажется иным [православным] условием «истинного православия». Он не любил полемики, словно против самого естества его был всякий только отрицательный, только полемический подход, «суд и расправа», и влекло его к себе только положительное, то, о чем можно радоваться и благодарить Бога. И было это не от релятивизма и равнодушия к истине, как инсину-

ировали тогда иные из его противников. Напротив, при всей своей широте и мягкости был Н.М. человеком *мужественным*, не боявшимся идти «против течения», иногда даже своего «течения», когда этого требовала его совесть.

И если я и продолжаю считать некоторые из его «экуменических» идей ошибочными (например, об «общении в Таинствах» с инославными), то хочу засвидетельствовать и вот о чем: он был одним из тех, очень немногих, православных участников экуменического движения, для которых разделение между христианами было постоянной *личной* болью и страданием. Для многих других, думаю — для большинства, «экуменизм» был своего рода академической проблемой, учеными спорами ученых. Для Н.М. он был жизненной драмой, отсюда — его нетерпение, горячность...

Что-то в его трудах, в его идеях отсеется. Но навсегда останется образ его как носителя и проповедника Православия светлого, радостного, любовного, может быть, нужно добавить — Православия *русского*, Православия не только «обличающего», но и *милующего*... В одном из рассказов Чехова старенький, опустившийся, запрещенный священник говорит самодовольному и горделивому «обличителю»: «...наказующие всегда найдутся, ты бы милующих поискал...»[3]. Вот таким милующим был и Н.М., таким останется и в нашей благодарной памяти и, верю, в памяти России.

---

[3] Из рассказа А. Чехова «Письмо». Правильно: «...наказующие и без тебя найдутся, а ты бы... милующих поискал». — *Прим. сост.*

ПАМЯТИ АРХИМАНДРИТА КИПРИАНА (КЕРНА)*

Вечная литургия. Вечная память о Боге и у Бога.
Отец Киприан «Крины молитвенные»

Даря мне в 1947 году свою книгу о Евхаристии, о. Киприан написал на ней: «В память нашего евхаристического, дружеского и братского общения». И таковым оно действительно и было, наше общение сквозь все эти годы, для меня — лучшие годы юности и молодости, с которыми навсегда, навеки и совсем особенно связан образ о. Киприана. Моя церковная молодость была отмечена, наполнена им как никем другим, и потому мне трудно не писать о нем сугубо лично. Трудно еще и потому, что связь эта и общение не были в первую очередь интеллектуальными, богословскими и даже духовными. Именно богословское и идейное общение наше прервалось довольно рано, и даже в вопросах церковной жизни, в понимании и оценках того или иного явления, того или иного человека расхождения наши бывали довольно частыми. В чем-то мы были согласны, в чем-то резко не согласны. В последние годы круги наших интересов, стремлений, надежд были разными, чуждыми друг другу. В плане богословских идей и церковного мировоззрения другие влияния оказались в моей жизни гораздо значительнее. И все это ни в чем не умаляет того единственного места, которое занимал в моей жизни — и, я уверен, не только в моей — именно о. Киприан... С того праздничного бдения под преподобного Сергия, на Подворье, ранней осенью 1938 года, когда впервые он как бы «явился» мне в торжественном полумраке алтаря — высокий, незабываемо красивый в архимандричьей мантии и клобуке, поразивший мое юношеское воображение как воплощение чего-то непередаваемо прекрасного и подлинного в Православии: строгости и красоты, сдержанности, полета, одухотворенности всего облика, всех линий, всех движений, — с того дня начались наша дружба и близость, и уже никакие расхождения и несогласия не смогли нарушить их до самого конца... На протяжении одиннадцати лет моей институтской жизни — пяти как студента и шести как преподавателя — я фактически бывал у о. Киприана ежедневно. Я приходил к нему по раз и навсегда установленному обычаю на большой перемене, после первых трех лекций, и в его комнате неизменно ждал меня турецкий кофе и короткая беседа, иногда о важном, иногда о пустяках. С ним почти неразлучно провели мы в невольном изгнании — в Белграде — осень 1939 года, первую осень войны. В Париже он приходил к нам в дом каждый четверг. Он

* Вестник РСХД, № 56. Париж, 1960. Киприан (в миру Константин Эдуардович Керн; 1899, Тула — 1960, Париж) — архимандрит; с 1936 по 1960 г. профессор Св.-Сергиевского института в Париже, с 1940 г. — настоятель православного храма в Кламаре близ Парижа. — *Прим. сост.*

обводил меня вокруг престола Сергиевского подворья в день моей хиротонии, и перед его престолом, в кламарском церкви, прослужил я первые пять лет моего священства. «Общение дружеское, братское, евхаристическое». Да простит мне читатель невольный эгоцентризм этих строк. Мы так привыкли оценивать не только явления нашей жизни, но и людей с какой-то безлично-объективной точки зрения, что все личное кажется неуместным, ненужным. Но при кажущейся серьезности такого подхода на деле это подход мелкий, ущербный и, в сущности, не христианский. В христианстве личность, живое лицо человека, единственное и неповторимое, неизмеримо важнее его идей, заслуг и научных достижений. И неужели ничего не значат эти личные связи, это общение, эта всегда растущая любовь — не любовь за что-то, а личная любовь, бескорыстная и чистая, которой одной по-настоящему и раскрывается значение личности?.. О ней можно и нужно свидетельствовать, потому что без нее все наши идеи и убеждения и богословские взгляды — какая-то страшная подмена христианства абстракциями, словами, игрой мысли. И если я вспоминаю о том, чем был о. Киприан для меня, то потому, что хочу хоть отчасти, хоть намеком сохранить его живой, личный образ, раскрывшийся лучше всего в этом личном общении и вызывающий в душе теперь — после его ухода от нас — чувство света, печали, благодарности...

* * *

Отец Киприан любил богословие, и, я убежден, любил его больше всего на свете. Но мне думается, что богословом в точном смысле этого слова он не был. Стихия богословской мысли и искания не была его стихией. В богословии он любил прежде всего само *наличие* его в Церкви, сам факт церковной культуры, весь ее разряженный, возвышающий воздух. И на всех его книгах и статьях лежит отсвет и тепло этой любви. Но своей *темы*, которой он был бы одержим всю жизнь, своих *вопросов*, ответу на которые он посвятил бы всего себя, у него не было. Отсюда разнообразие тем, на которые он писал. Эти темы были очень*личными*, они рождались не от осознанной проблемы, а из некоей прихоти любви; в своих писаниях он скорее описывал то, что ему понравилось, что его увлекло, чем анализировал или искал разрешения проблемы. Поэтому его книги — свидетельство больше о нем самом, чем «объективная» наука. Это не значит, что они не научны и не имеют научной ценности. Отец Киприан любил всю технику науки, честность и строгость ее методов. И все же его ранняя биография архим. Антонина Капустина есть столько же книга о нем самом, сколько о Капустине, хотя все в этой биографии строго научно, выверено по источникам, «оправдано» ссылками на документы... Его «Крины молитвенные» отражают *его* восприятие богослужения в определенный период его жизни. Лучшие страницы его «Евхаристии» — те, на которых нашел свое выражение его личный евхаристический опыт... Он писал об архим. Антонине Капустине, о Константине Леонтьеве, о митр. Филарете: не знавшим о. Киприана это сочетание имен покажется странным и ничем «объективно» не оправданным. Но иррационально оно постольку, поскольку иррациональна любовь. Отец Киприан был человеком не интеллектуального, а эмо-

ционального склада, он не чувствовал потребности в интеллектуальном «выверении» своих эмоций. Поэтому его книги, статьи, заметки неровны, часто противоречивы. Трудно поверить, что его статья «Левитство и пророчество как типы пастырствования» в «Живом Предании» (1937) и книга «Православное пастырское служение» (1957) написаны одним и тем же человеком. Но это так потому, что работы его, написанные на протяжении тридцати лет, не были связаны медленным созреванием и вынашиванием одной центральной темы, одного вопроса, одного подхода. Они всегда отражали «данный интерес» автора, движение сердца больше, чем вопрошание ума.

* * *

Идейно, богословски о. Киприан, как и многие люди его поколения, сложился под воздействием разных, и притом противоречивых, влияний. На первое место нужно поставить возврат в Церковь, в конкретную, бытовую, традиционную церковность, не лишенную на первых порах некоего романтически-славянофильского привкуса. Я не знал о. Киприана, вернее — Кости Керна этого раннего периода: в русской рубашке и высоких сапогах, защитника точного исполнения Типикона, ревнителя бытового воцерковления жизни, участника первых студенческих кружков. Но он сам мне много о нем рассказывал. От этого периода осталось одно, но осталось навсегда как основа всех основ, как непререкаемая, вечная форма жизни: *любовь к богослужению*, литургическое переживание и опыт Церкви, действительная, глубокая, неподдельная *евхаристичность*. Я абсолютно убежден — и убеждение это основано на пятилетнем постоянном сослужении с о. Киприаном у одного престола, что *единственной* подлинной радостью было в его жизни богослужение, совершение Евхаристии, мистические глубины Страстной недели, Пасхи, праздников. Тут жила вся его вера, вся его — никогда не дрогнувшая — любовь к Церкви, совершенная «отданность» ей.

Второе решающее влияние оказал на о. Киприана «русский ренессанс» начала двадцатого века. Отец Киприан не был, да и не мог быть, его непосредственным участником. Но всего его особым, неповторимым воздухом еще дышала эмиграция в первые свои десятилетия — в студенческих кружках, в журналах того времени, во всей безбытной напряженности первых лет изгнания. Это сочетание — пускай спорное и часто двусмысленное — религиозных исканий, поэзии, философии создавало особую «тональность» души, и хотя в последние годы своей жизни о. Киприан отрекался от всей этой «интеллигентщины», как он говорил, и поносил ее, тональностью этой, особым строем сознания отмечен остался он навсегда... На стене его комнаты еще сравнительно недавно висели портреты Блока и Владимира Соловьева, его любовь к Константину Леонтьеву и Мережковскому была отзвуком этого ренессанса, и даже его интерес к мистике («Антропология св. Григория Паламы») был не только «паламитским», исходил не из одного «Добротолюбия», но и из мистического возбуждения творцов и вдохновителей русского «начала века».

Третьим слагаемым оказалась Византия, или, точнее, православный Восток, с которым о. Киприан познакомился и который полюбил в бытность свою началь-

ником Русской миссии в Иерусалиме. Но это не было духовным и умственным обращением в православный византинизм, принятием его богословских и церковных категорий. Мне думается, что самой сущности православного эллинизма, несмотря на упорные, научные занятия патристикой, о. Киприан остался чужд. Но он полюбил и воспринял глубоко и искренно некий «аромат» византийского Востока (слово «аромат» он очень любил), стиль и дух его церковности, и воспринял преимущественно через богослужение. В своем литургическом благочестии, в манере служить (которая всегда больше, чем просто «манера» или «стиль»), во всем своем внешнем церковном облике о. Киприан был действительно «византийцем». В нем не было ничего от «русского батюшки» — будь то в его «кенотическом», сельском воплощении или же в столично-синодальном облике. Он полюбил и воспринял и воплотил в себе ту, почти неуловимую, но очевидную всем знающим Восток, *царственность* Православия, сохранившуюся там несмотря на темные века турецкого ига, но почти отсутствующую в русском Православии при всем его внешнем великолепии и торжественности.

Эти три влияния, три измерения опыта не были претворены о. Киприаном в гармонический синтез. Но каждым из них он реально жил, в каждом как бы воплощал себя. И это делало его облик сложным и часто противоречивым. Он жил одновременно как бы в разных эпохах, совмещал в себе почти несводимые одно к другому самосознания. Не случайно, должно быть, он так любил применять к человеку слово «иероглиф». Таким иероглифом в значительной мере был он сам...

* * *

Отец Киприан был замечательным *учителем*. Здесь был его настоящий дар, настоящее призвание, которое в силу различных и сложных обстоятельств ему не удалось раскрыть и воплотить в полной мере. Школа, во всех ее проявлениях, была его родной и органической стихией. Отношение его к академическим обязанностям проще всего показать на одном примере: за время моего одиннадцатилетнего пребывания в Институте о. Киприан не пропустил *ни одной лекции* — рекорд в анналах любой школы... Преподавая, о. Киприан священнодействовал. Вряд ли забудем мы его таким, каким он выходил на лекцию из профессорского домика: всегда в «полной форме» — в клобуке, рясе, кресте; каким всходил на кафедру — торжественным, подтянутым; каким сидел на ней, никогда, ни разу не сняв клобука, не «распустившись», не меняя позы... А это было в холодные и голодные годы немецкой оккупации, когда все ходили завернутые во что попало, лишь бы было потеплее, сидели в аудиториях с закутанными шарфами головами. С потолка едва светила слабая лампочка, с окон свисали какие-то одеяла, за пыльными столами сидела маленькая кучка студентов, но благодаря о. Киприану я поступал в эту нищую, полуразгромленную тогда школу с таким благоговением, с таким трепетом, которых не испытал с тех пор никогда ни к какому другому учреждению. Хочу исповедать, что своей любовью к богословской школе — в прошлом, настоящем и будущем, тем, что она стала для меня не только призванием, но и жизненным сокровищем, я обязан всецело о. Киприану.

Он был замечательным лектором. И особенность его лекций была в том, что он *заражал* слушателей своей любовью к тому, о чем он читал. Лекции других профессоров могли быть содержательнее, интереснее в смысле проблематики, значительнее по теме. Но никто так, как о. Киприан, не умел *вдохновить*, увлечь на путь не только умственного постижения, но и любви. На молодые души он действовал неотразимо, особенно своим чтением по литургике. Для многих и многих богослужение стало *реальностью*, насущной и желанной, благодаря ему. Его лекция всегда была проповедью, чем она по существу и должна быть. Он звал, убедительно и убежденно, не только «понять», но и войти в ту действительность, о которой свидетельствовал.

Повторяю: я глубоко убежден, что богословская школа была, вернее — могла стать настоящим, всеобъемлющим делом его жизни. О причинах того, почему это не вышло, почему участие его в жизни Института оказалось все-таки ограниченным и неполным, говорить сейчас не стоит. Но опять-таки не случайно, должно быть, в последние годы он так кропотливо, так усердно занимался собиранием материалов по истории русской богословской науки. Бескорыстная, беззаветная любовь к ней была, действительно, его первой и постоянной, никогда не слабевшей любовью.

* * *

Тем, кто помнит и видел о. Киприана служащим в храме, напоминать об этом не нужно, другим не расскажешь, не передашь. Скажу только, что описать его служение можно одним словом: оно было *прекрасно*. Прекрасным делала его, прежде всего, всецелая сосредоточенность на главном, всему классическому и подлинному свойственная экономия средств, движений, ритма. Ничего лишнего, никакой мишуры, никакой торжественности ради торжественности, красоты ради красоты, но только красота, которая, достигая совершенства, сама претворялась в иную, высшую торжественность, в иную, подлинную красоту. Глядя на него, слушая его, следя за его движениями, думалось: «Да, вот для такого служения написаны тексты наших служб, таким оно задумано, так оно живет...». Каждый жест снова поражал своей необходимостью и оправданностью, каждый взмах кадила — своей всецелой «отнесенностью» к смыслу, и вся служба нарастала и раскрывалась как *правда*, как небесная правда, сказанная, переданная нам... И когда вспоминаешь, как служил о. Киприан, то столь многое из того — не золотого, а позолоченного — неумного, псевдоторжественного, суетного и показного, что так часто выдается за необходимый decorum православного богослужения, ощущаешь как измену, как снижение уровня, как неспособность увидеть и воплотить подлинный дух Церкви...

* * *

А за всем этим была мучительная, бесконечно трудная жизнь. И снова нелегко объяснить, почему, о чем мучился о. Киприан, но в том, что это мучение было постоянным в его жизни, сомневаться нельзя. Многие не понимали, что перед

ними был человек, смертельно раненный — не каким-то одним обстоятельством — личной трагедией, несчастьем, а самой жизнью. Ему было трудно жить, как другим бывает трудно всходить по лестнице. И этим объясняется то, что так часто вызывало горестное недоумение у соприкасавшихся с ним людей: резкие перемены настроения, легкость отчуждения, отрицания, разрыва... Но если знать, какую цену он сам платил, чтобы оставаться верным себе, жить, исполнять все от него требовавшееся, если знать, как невыносимо тяжело бывало ему подчас, — недоумение исчезает, остается жалость. Но что же это была за рана? Последней тайны личности, той, в которой человек живет с Богом и борется с Богом, нам знать не дано. Но кое-что за годы общения и переписки с о. Киприаном, мне думается, я понял. Прежде всего, о. Киприан был ранен революцией и эмигрантством. Он принадлежал к тому поколению, которое оставило Россию слишком молодым, чтобы просто, хотя бы и в трудных условиях, продолжать начатое дело в эмиграции, но и недостаточно молодым, чтобы приспособиться к Западу, почувствовать себя в нем дома... Сколько бы он ни говорил о своем западничестве или же византийстве, домом его была Россия — пушкинская, толстовская, бунинская, зайцевская Россия, отсюда раздвоенность и бездомность всей его жизни, страстная любовь к прошлому, с годами все усиливавшееся неприятие «современности». Даже напускная, словесная «реакционность», сменившая в последние годы столь же напускной «либерализм» первых лет, была не «убеждениями», а лишь выявлением той же тоски по дому, так рано оставленному и с тем большей силой любимому.. Второй, никогда не зажившей, раной было одиночество. В о. Киприане были огромный, нерастраченный запас личной любви, нежности, привязанности и вместе с тем неспособность, неумение раскрыть их. Он свободно выбрал одиночество, но им же и мучился. Он был замечательным другом, интересным собеседником, желанным гостем везде и всюду, но как скоро, помнится, — в беседе, в гостях, за столом — начинало чувствоваться нарастание в нем тревоги, стремления уйти, какого-то беспредметного беспокойства... Он точно вдруг осознавал, что все это все же «не то», что он только *гость*, а гость не должен засиживаться, гость не «принадлежит» дому, должен уйти... И вот он уходил опять в свое одиночество, с той же неутоленной любовью, нераскрытой, неосуществившейся...

Но, несмотря на все, эта жизнь была все же глубоко и существенно *его жизнью*. И не только бесплодно, но и неверно думать, что «сложись» она иначе внешне, все было бы по-другому и внутренне. Думается мне, что в конечном итоге его мучение и неудовлетворенность были более глубокого корня. Они были его духовной судьбой, его личностью. Он мечтал и тосковал о порядке, о быте, об устоях, о доме, но по существу он их не мог принять и безотчетно, мучительно все рвался из какого-то плена. И от этого стремления, от этой жажды не могли спасти ни стильная, «византийская» келья с благоуханием ладана, ни книги о прошлом, ни упорный, ежедневный, «злой» труд над картотекой русского богословия. Здесь — глубокая правда его монашества, и то, что последней его волей было быть похороненным именно по монашескому чину, глубоко символично. Ибо монашество и родилось из этого стремления к *уходу*, из невозможности, раз узрев свет Царства

Божия, быть «дома» в мире сем. Озарение фаворским светом, преображение человека, мистический опыт — не случайно, конечно, о. Киприан всегда ходил около этих тем и эти слова «звучали» для него всегда...

* * *

«К чему слезы, если мы православны, то есть если мы верим так, как нас учит Церковь, если впереди светлая надежда на участие в вечере брака Агнца? Ведь смерть — упокоение от житейских тревог и треволнений, ибо там покой, там то, что так тщетно и безрассудно искалось здесь всю жизнь...». Это строки из его самой первой книги. И я верю и знаю, что в них последняя правда об о. Киприане, тот свет, который так явственно ощутили мы в нем, когда призвал его к Себе Господь.

БЛАГОДАРНОСТЬ ВЛАДИМИРУ ВАСИЛЬЕВИЧУ ВЕЙДЛЕ*

Это — не юбилейная статья, не попытка «подвести итоги», проанализировать труды В.В. Вейдле, оценить вклад его в русскую, да, конечно, и не только русскую, культуру. Всем этим займутся — и, я убежден, чем дальше, тем больше — другие, более во всем этом сведущие. Строки же эти — личная благодарность Владимиру Васильевичу за все, что он дал нам — мне и нескольким моим сверстникам, имевшим счастье получить этот дар не только из его трудов, но и в личном с ним общении. Если я решаюсь благодарность эту принести «во всеуслышание», то потому, во-первых, что и научная, объективная оценка творчества Владимира Васильевича не будет, думается мне, полной без хотя бы самого малого свидетельства о нем самом, и потому, во-вторых, что способность и потребность благодарить я ощущаю как самый драгоценный из всех отпущенных человеку даров.

В мою жизнь Владимир Васильевич вошел, когда мне было шестнадцать лет. Лучшего возраста для такой встречи, для благодарного восприятия всего того, что он один мог дать и дал, не придумаешь! И с того незабываемого лета в незабываемом английском имении, где мы оба гостили, осталось то общение с ним, которое я, без всякого преувеличения, считаю одним из решающих событий моей жизни.

Позднее я слушал его лекции — сначала в русской гимназии в Париже, потом в Богословском институте, прочел все, или почти все, им написанное. И все же нигде не *давал* он так много и так щедро, как именно в личном общении, в котором он — человек другого поколения, ровесник моего отца и для меня, юного студента, олимпиец и небожитель — так легко, любовно и просто делился тем, что сам имел в таком изобилии, никогда ничего не навязывая, не поучая, не стремясь создать себе ценность и последователей, с подлинной, только большим людям свойственной бескорыстностью.

Помню, как в одну из темных зим немецкой оккупации вел он в частном доме с маленькой группой слушателей беседы о русской поэзии, вернее — читал нам стихи и комментировал их. Я уверен, что никто из участников тех собраний не забыл чтения Владимиром Васильевичем «Медного всадника», стихов Тютчева, Анненского, Ходасевича, третьей главы блоковского «Возмездия» и затем — его разбора прочитанного.

Потом позвал он меня к себе, и стал я бывать у него дома: мы ужинали, а затем, сидя на низком диване, у лампы, он дарил мне целый вечер. Именно дарил, ибо

* Русская мысль. Париж. 10 апреля 1975. Написано к восьмидесятилетию В.В. Вейдле.

иначе как подарком не назовешь то, что я слушал: об Ахматовой, о похоронах Блока, о Ходасевиче, о Прусте и Клоделе, о Рембрандте, о России и Западе... Эти вечера в его маленькой, сплошь, по всем стенам, обставленной книгами комнате по сей день остались для меня одним из самых счастливых воспоминаний моей жизни.

Что же получил я, получили мы от В.В. Вейдле, за что с такой радостью благодарим его сегодня? Конечно, это было «образование»: передача знаний человеком изумительной культуры, одним из последних свидетелей и участников того небывалого расцвета русской культуры, которым озарены последние годы до революции. Но не только, конечно. Это было «воспитание»: прививка вкуса, чувства «уровня», умения слышать стихи, видеть картину, постигать искусство. Но и не только это. Если меня, да и не одного меня, так тянуло к нему, то не потому лишь, что видели мы в нем несравненного эрудита и знатока искусства, а потому, прежде всего, что всем своим существом ощущали мы в нем *служителя*. Всю свою жизнь прослужил он, как другие служат у престола, — нет, не просто искусству, а сокровенной его сущности, тому Божественному свету, который дано искусству являть и воплощать в мире.

Об этом свете, воплощенном в словах, красках, звуках, но к ним одним не сводимом, об этом таинстве искусства свидетельствовал Владимир Васильевич всю свою жизнь во всем, что он писал или о чем говорил; его, как рыцарь, имевший «одно виденье, непостижное уму»[1], защищал от всех редукций, от всякой «спекуляции на понижение»; его давал чувствовать и созерцать и нам.

«В искусство, в поэзию, если они подлинны, всматриваться — это и значит смотреть в себя. Познание граничит здесь с самопознанием, критика — с исповедью». Это из статьи Владимира Васильевича о Ходасевиче. Исповедь же самого Владимира Васильевича всегда была и остается *исповеданием*.

И за это исповедание, за верность всегда и во всем тому, что свыше, за отказ принести хоть какую-нибудь жертву «богам чуждым» — наша ему благодарность во дни его юбилея. Благодарность и любовь.

---

[1] Из стихотворения А. Пушкина «Жил на свете рыцарь бедный...». — *Прим. сост.*

Содержание

От составителя 3
Биографическая справка 4
Предисловие 5

ЦЕРКОВЬ В МИРЕ

Важное и неважное 13
Если по-новому вслушаться 15
Церковь и история 17
Миссионерский императив 20
Мир как Таинство 26
Плюрализм и Православие 34
Православный мир: прошлое и настоящее 39
О цели жизни 69
Богослужение в секулярный век 72
Можно ли верить, будучи цивилизованным? 85
Упадок или возрождение? 94
Мир в свете православной мысли и опыта 98
Вера в Бога, вера в человека 110
Между утопией и эскапизмом 113
Православие 127

БОГОСЛОВИЕ И БОГОСЛУЖЕНИЕ

Введение в богословие 135
Пост и литургия 163
Богослужение и богослужебная практика 172
Таинство Крещения 177
Литургическое возрождение и Православная Церковь 196
Богословие и Евхаристия 205
Об исповеди 218
Богословие и литургическое Предание 224
Задача православного богословия сегодня 231
Литургия, символ и Таинство 240
Богословие и богослужение 249
Исповедь и Причастие 262

О литургии 275
Жертва и богослужение 279
О методе литургического богословия 284
Символы и символизм в византийском богослужении 290
Богослужение и эсхатология 299

ЦЕРКОВЬ И ЦЕРКОВНОЕ УСТРОЙСТВО

Церковь, эмиграция, национальность 309
Церковь и церковное устройство 314
Спор о Церкви 337
О «неопапизме» 346
«Единство», «разделение», «объединение» в свете православной экклезиологии 354
Вселенский Патриарх и Православная Церковь 364
Эпилог 374
По поводу будущего римского Собора 379
Церковь, государство, теократия 384
О понятии первенства в православной экклезиологии 391
По поводу богословия соборов 413
Свобода в Церкви 427
Авторитет и свобода в Церкви 436

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В АМЕРИКЕ

Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке 449
Церковь и приход 457
Церковь иерархична 460
Посвящение Богу 466
Проблемы Православия в Америке 468
Миссия Православия 527
Несколько мыслей по поводу «Скорбного послания» митрополита Филарета 540
Дни радости и света 547
Знаменательная буря 550
Экуменическая боль 573
Православие и американский юбилей 585
Праздник на Аляске 590
Радость 595
Доклад на съезде Антиохийской Православной Архиепископии Северной Америки 598

ВИЗАНТИЯ

Догматический союз 603
Судьба византийской теократии 616
Неизданное произведение св. Марка Ефесского «О воскресении» 631
IV Вселенский собор в Халкидоне 635
V Вселенский собор 637
Правда византинизма 640

РОССИЯ

Конец и начало 647
Пятьдесят лет трагедии Русской Православной Церкви 651
Мера неправды 654
Русское богословие за рубежом 655
Духовные судьбы России 669

VARIA

К сорокалетию Русского студенческого христианского движения 685
Ответ вице-председателя РСХД прот. Александра Шмемана
на письмо из России в редакцию «Вестника РСХД» 687
На перепутье 689
Начало Церкви 696
Церковь после апостолов 699
Пятидесятница — праздник Церкви 703
Сия есть благословенная суббота 708
Перед Рождеством 714
Преподобный Серафим 720
О святости 723
О христианской любви 725
Христианское понимание смерти 728
Из лекций по пастырскому богословию 733
Как преподавать вероучение подросткам 738
Церковь и дети 746
О церковной проповеди 748
По поводу двух статей 751

О СОЛЖЕНИЦЫНЕ

О Солженицыне 759
Зрячая любовь 772
Пророчество 781
О духовности, церковности и мифах 783

Сказочная книга 794
Ответ Солженицыну 798
«Все было именно так...» 810
«На злобу дня» 813

IN MEMORIAM

Пастернак 823
Слово, произнесенное на отпевании митрополита Леонтия 828
Три митрополита 831
Памяти отца Николая Афанасьева 838
Анна Ахматова 841
Три образа 848
Прощаясь с Георгием Викторовичем Адамовичем 861
Памяти Николая Сергеевича Арсеньева 864
Ожидание 866
Памяти Владимира Васильевича Вейдле 875
Памяти Николая Михайловича Зернова 879
Памяти архимандрита Киприана (Керна) 883
Благодарность Владимиру Васильевичу Вейдле 890

Литературно-художественное издание

Шмеман Александр, протоиерей

СОБРАНИЕ СТАТЕЙ
1947—1983

Составитель: **Дорман** Елена Юрьевна

Компьютерная верстка *Л. Фирсова*
Корректор *Н. Вторушина*

Подписано в печать 22.03.11. Формат 70x100/16. Бумага писчая.
Гарнитура NewtonC. Печ. л. 56,0. Тираж 2000 экз. Заказ № 1119.

ЗАО «Издательство "Русский путь"». 109240, Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2
Тел.: (495) 915-10-47. E-mail: info@rp-net.ru. Сайт издательства: www.rp-net.ru
Сайт магазина «Русское Зарубежье»: www.kmrz.ru

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных
издательством материалов в ОАО «Тверской ордена Трудового Красного
Знамени полиграфкомбинат детской литературы им. 50-летия СССР».
170040, г. Тверь, проспект 50 лет Октября, 46.