



УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Протопресв. Александр Шмеман

Церковь,
мир,
МИССИЯ.

Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



A-11
Ш-72

ПРОТОПРЕСВИТЕР

Александр ШМЕМАН

ЦЕРКОВЬ, МИР, МИССИЯ.

Мысли о православии
на Западе



Москва

**Православный Свято-Тихоновский
Богословский Институт**

1996



ББК 86.372
Е 34

- Е 34** Протопресвитер Александр Шмеман.
Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе. Пер. с англ. Ю. С. Терентьева / Предисловие прот. Валентина Асмуса. — М: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1996. — 272 с.

Перевод выполнен по изд.: Schmemman A. Church, World, Mission: Reflecions on Orthodoxy in the West. N.-Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1979.

ISBN 5-7429-0032-5

© Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1996

НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ АВТОРЕ И КНИГЕ

Протопресвитер Александр Дмитриевич Шмеман (13.09.1921—13.12.1983) родился в г. Ревеле, в семье офицера Лейб-Гвардии Семеновского полка. В 1928 г. покинул Эстляндию и после краткого пребывания в Белграде поселился в 1929 г. в Париже. Семья, принадлежавшая к высшему кругу, хранила православные устои. Рояль, на котором любила музицировать мать, на Великий пост запирался на ключик. Александр Дмитриевич с раннего детства прислуживал за богослужением, в дальнейшем был иподиаконом митрополита Евлогия (Георгиевского).

В 1940 г., через два месяца после прихода немцев в Париж, Александр Дмитриевич поступил в Свято-Сергиевский Богословский институт, стал одним из последних слушателей прот. Сергия Булгакова. Одно время слушал также лекции в Сорбонне. Из профессоров Института был близок к архим. Киприану (Керну), с которым познакомился еще до поступления в Институт и в чей приход был назначен после рукоположения во священника в 1946 г., и к А. В. Карташеву, сделавшему его своим преемником в преподавании истории древней и Восточной Церкви (когда в 1945 г. Александр Дмитриевич получил степень кандидата и остался при Институте профессорским стипендиатом). Литературные плоды этого периода



деятельности о. Александра — книги “Исторический путь Православия” (3-е изд. Париж, 1989) и “Церковь и церковное устройство” (Париж, 1949), статьи о византийской теократии — “Судьба византийской теократии” и “Догматический союз” (Православная Мысль. Вып. 5, 6. Париж, 1947-48). В этих последних работах о. А. Шмеман совершенно справедливо указывает на “несомненное единство и согласие всей византийской традиции в утверждении религиозной природы и миссии Царства”. Наконец, о. Александр делает перевод еще не изданного трактата святителя Марка Эфесского “О воскресении” (Православная Мысль. Вып. 8. Париж, 1951). Но, по-видимому, все эти публикации — только части задуманных им больших трудов — курса по истории византийской Церкви IX—XV вв., монографии о св. Марке Эфесском и исследования о византийской теократии (см. автобиографическую заметку о. А. Шмемана в “Вестнике РХД”. Париж, 1984. № 141. С. 21—24).

Переломный момент деятельности о. Александра — переселение в 1951 г. в США по приглашению Свято-Владимирской Семинарии в Нью-Йорке. Эта семинария (деканом, т. е. главой которой о. Александр был с 1962 г. до конца своих дней) принадлежит бывшей Русской Митрополии в Америке, еще в 1927 г. попытавшейся объявить себя “независимой автономной Церковью в Северной Америке”, что в дальнейшем привело к каноническому разрыву с Московской Патриархией. В 1970 г. общение с Москвой было восстановлено при одновременном получении от Московской Патриархии Томоса об автокефалии Православной Церкви в Америке (ПЦА). В подготовке этого события, равно как и во всей жизни Американской Авто-

кефалии периода ее становления, о. Александр Шмеман принял немалое участие, и этим, в первую очередь, объясняется его полемика, иногда весьма резкая, со всеми противниками ПЦА, будь то Константинопольский Патриархат или Русская Зарубежная Церковь.

В области собственно богословской американский период жизни о. А. Шмемана отмечен решительным обращением к литургической теме. В эти годы он пишет свою докторскую диссертацию “Введение в литургическое богословие” (Париж, 1961) и целый ряд книг, адресованных небогословам: “Великий Пост” (3-е изд. Париж, 1990), “За жизнь мира” (Нью-Йорк, 1983), “Евхаристия” (2-е изд. Париж, 1988) и “Водою и Духом” (Париж, 1986). Избранные проповеди из примерно трех тысяч, прозвучавших по радио, вошли в книгу “Воскресные беседы” (Париж, 1989).

Кратко и весьма схематически суммированные идеи о. Александра сводятся к четырем основным понятиям: актуализации, редукции, номинализму и секуляризации. Первое он связывает с таинством Евхаристии, которое не просто совершается Церковью, но осуществляет Церковь как единство Тела Христова и есть поэтому предвосхищение благодатной эсхатологической полноты. Из этой основополагающей интуиции о. Александр делает целый ряд теоретических и практических выводов, иногда спорных, порой идущих вразрез с многовековой практикой, но их надо рассматривать все же отдельно от этого основного видения Евхаристии как Церкви и как Царства Божия.

Остальные три понятия раскрываются им в связи с критикой современной жизни, и прежде всего жизни церковной. В ходе истории (этот исторический акцент весьма характерен для



о. Александра, но по существу он не единственно возможный: на первый план могла бы быть выдвинута, скажем, извечная человеческая ограниченность и поврежденность грехом) духовная жизнь редуцируется, т. е. сводится к отдельным, и не всегда самым главным, своим составляющим. Например, реальность Богообщения сводится к субъективным психологическим переживаниям человеческой души, Таинства — к “красивым обрядам” и т. д. и т. п. А чрезвычайно широкое понятие номинализма подразумевает среди прочего такое использование священных и почтенных “имен” и названий, за которым не стоит обращение к обозначаемым ими реальностям. И, наконец, секуляризация (этот историософский термин становится основополагающим уже у одного из учителей о. Александра прот. В. В. Зеньковского) — отказ от самого существа религиозной жизни, при котором Церковь полностью теряет свое собственное значение и призвание, но может, впрочем, “цениться” как “сокровищница культуры”, политическая сила или “твердыня национального духа”.

При всем громадном даре и личной незаурядности, при всей новизне тем и методов о. Александра, в его сочинениях нельзя не увидеть влияния глубоко воспринятого им наследия: и русской — дореволюционной и эмигрантской — богословской науки (о западной и говорить нечего, так как обращение к ней естественно и неизбежно для православного богослова, живущего на Западе), и русской религиозной философии (читатель нижеследующих страниц вспомнит и о софистической диалектике Владимира Соловьева, и о радикализме Бердяева, и о многом другом).

Настоящая книга для многих будет большой неожиданностью. Она, возможно, прими-

рит с о. А. Шмеманом тех, кто воспринимает его богословие критически и в то же время разочарует тех, кто делает из его трудов далеко идущие, иногда прямо протестантские, выводы. Главная ее особенность в том, что она обращена не к православному читателю, как, пожалуй, все вышеназванные, а преимущественно к американским католикам и протестантам. Отец Александр, знаменитый критик “исторического православия”, выступает здесь как защитник Православия перед лицом западного христианства, и, критикуя последнее, исходит не из отдельных его изъянов, но из кардинального отступления Запада от веры и жизни древней Церкви. Тех, кто привык считать о. Александра поборником не только идеи “американского православия”, но и Америки как таковой, озадачит суровая оценка американского духовного тоталитаризма, в котором он усматривает близкий аналог тоталитаризма советского. Тех же, кто считал его судьей “византизма” (не говоря уже о таком порождении “византизма”, как Русская Церковь), удивит апология непреложного значения византийского опыта и констатация того, что Православие, несмотря на все исторические искажения, в целом сохранило сердцевину церковной жизни, утраченную Западом.

Думается, наследие протопресвитера Александра Шмемана останется пререкаемым и впредь. Издавая его сборник, мы не солидаризируемся с каждой идеей автора. Но мы полагаем, что в современном многоголосии должен быть услышан и его голос, призывающий, в конечном счете, к тому, что есть “единое на потребу”.

Протоиерей Валентин Асмус
Пасха Христова, 1996



1. ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ ВОПРОС

Ибо время начаться
 суду с дома Божия.

1 Пет. 4, 17.

1

СОБРАННЫЕ В ЭТОЙ КНИГЕ статьи и наброски писались в течение последних двадцати с лишним лет в расчете на самых разных читателей — православных и инославных, — и чаще всего в виде отклика или размышлений ad hoc: по поводу конкретных событий и явлений, имевших, как мне казалось тогда, жизненно важное значение для Православной Церкви. И если сегодня, несмотря на случайный и привременный характер этих *membra disjecta*¹, я все же решаюсь дать им “дополнительный шанс”, то не столько ради высказанных или подразумеваемых в них ответов (быть может, кажущихся сегодня спорными и поверхностными), сколько ради самих вопросов, которые я постарался тогда сформулировать и которые — я убежден в этом — сегодня, как и двадцать лет назад, остаются насущными и актуальными.

Эти вопросы, как увидит читатель, затрагивают обширный круг тем: историю, богословие, литургию, канонический строй, экуменическое движение, миссию. Их внутренняя связь и единая перспектива определяются, как мне кажется, общим вопросом, из которого все они так или иначе вырастают и к которому в конечном счете возвращаются, — вопросом о судьбе Православной

¹ по случаю (лат.). — Здесь и далее пояснения иноязычных слов и выражений сделаны переводчиком.
² разрозненных частей (лат.).

Церкви во второй половине XX столетия и в мире, радикально отличном от того, который сформировал наш менталитет, формы мышления и все наше бытие как православных христиан; в мире, который к тому же переживает глубочайший духовный кризис, год от года все сильнее выявляющий свой поистине глобальный масштаб. Я думаю, что этот “основополагающий вопрос”, само его содержание и актуальность коренятся в двух тенденциях, которые, будучи равно новыми и беспрецедентными в истории Православной Церкви, стали своего рода фокусом кризиса, поразившего ныне всю нашу церковную жизнь. Первая из них — захватывающе-трагическая цепь крушений прежних органических “православных миров”, которые всего несколько десятилетий назад мыслились природным и исконным “обиталищем” и средой Православной Церкви, и не только крушений, но и превращений их в объект жестокой атаки со стороны крайнего и тоталитарного секуляризма, враждебного религии, духовной природе и призванию человека. Вторая тенденция — стремительный рост православной диаспоры на Западе, которая, при всей “случайности” ее исторического происхождения, кладет конец прежнему замыканию православного мира Востоком, их традиционному отождествлению и, следовательно, знаменует начало новой судьбы этого мира — теперь уже на Западе и в контексте западной культуры.

Я думаю, что даже поверхностный анализ этих тенденций выявит их особое, поистине ключевое значение для православной культуры — как завершения одной эпохи и начало новой. То, чему положили конец эти тенденции, не было каким-то случайным или периферийным элементом церковной жизни — напротив, речь идет об органическом соответствии и взаимоинтеграции Церкви и общества, Церкви и культуры, о том образе жизни, сформированном и вскормленном Церковью, который до самого недавнего времени был существенным и фактически единственным образом отношения Православной Церкви к “миру”. Несомненно, есть глубокое различие между тра-



гической судьбой Церкви под властью тоталитарных и воинствующе-атеистических режимов Восточной Европы и ее внешним успехом на свободном и демократическом Западе. Это различие, однако, не должно затемнять для нас более глубокий смысл обеих тенденций, раскрывающий в них два измерения, два “выражения” одной и той же радикально новой и беспрецедентной ситуации — ситуации, которая характеризуется, во-первых, тем, что Православие утратило свой исторический дом, т. е. “православный мир”, а во-вторых — его насильственным отторжением от “культуры”, т. е. органического единства национальной и общественной жизни, и, в-третьих (последнее по счету, но не по значению обстоятельство) — его вынужденной встречей с Западом.

В самом деле, идеологические системы, именем которых Православие преследовалось на Востоке и весьма тонко, но не менее активно третирировалось на Западе, не только имеют общее западное происхождение, но при всех их различиях и взаимной нетерпимости являют собой итог — “кризис” — западного духовного и интеллектуального развития и, без сомнения, плод все того же западного древа.

Основной смысл теперешнего кризиса заключается в том, что мир, где суждено жить Православной Церкви сегодня — будь то Восток или Запад — не является ныне ни ее родным, ни даже “нейтральным” по отношению к ней миром — более того, он стал миром, оспаривающим само ее существование и жизненные основы, — миром, вольно или невольно сводящим ее к тем ценностям, тем жизненным “философиям” и мировоззрениям, которые глубоко отличны, если не прямо противоположны ее видению и опыту Бога, человека и жизни. Это делает современный кризис куда более глубоким и необратимым, чем последовавший за падением Византии в 1453 г. Турецкое завоевание было политической и национальной катастрофой, но не концом и даже не “надломом” тогдашнего “православного мира”, т. е. той культуры, того образа бытия и мировоззрения, которые объединяли ре-

лигию и жизнь и устанавливали между ними — пусть весьма несовершенные — отношения “симфонии”. Православные века жили под турецким владычеством, но они жили в особом мире и сообразно своему жизненному укладу, который определялся религиозным мировоззрением. Ныне этому миру пришел конец; что же касается жизненного уклада, то он просто сметен культурой, не только чуждой Православию, но все заметнее удаляющейся теперь и от своих общехристианских истоков.

Я прибегаю к слову *кризис*, которым сейчас, как известно, сильно злоупотребляют. Но если использовать его в первоначальном (и христианском) смысле, имея в виду суд, т. е. ситуацию выбора и решения, выявления воли Божией и мужественного ее прития, то сегодняшнее положение Православной Церкви выглядит поистине критическим. Настоящая книга сложилась из раздумий и впечатлений, навеянных различными аспектами и измерениями этого кризиса. Она является попыткой (безусловно, спорной и несовершенной) увидеть не только истинный смысл кризиса, но и открывающуюся в нем волю Божию.

2

БЕСПОКОЙСТВО, сквозящее в каждой из собранных здесь статей, вызвано не столько кризисом, который я по причинам, рассмотренным в соответствующих местах книги, считаю потенциально благотворным для Православия, сколько другим обстоятельством.

Для Церкви всегда было благом Божие напоминание, что “мир сей”, даже называющий себя христианским, не в ладах с Христовым Евангелием и что “кризис” и порожденная им напряженность являются, помимо всего прочего, единственно “нормальным” модусом отношения Церкви к миру, и притом ко *всякому* миру. Гораздо большее беспокойство внушает мне отсутствие такого рода напряженности в нынешнем православном соз-



нании и наша очевидная неспособность понять истинный смысл кризиса, повернуться к нему лицом и найти пути его преодоления.

Да, мы наблюдаем возрождение в Церкви той апокалиптической настроенности, которая периодически возникает на каждом зигзаге ее земного странствия и ознаменована ожиданием конца мира. Но Православная Церковь никогда не считала такое мироощущение выражением своей веры, своего понимания ее миссии в мире. Ибо христианская вера, при всем ее эсхатологизме, безусловно, не апокалиптична. Эсхатологизм Церкви означает, что она по самой природе своей принадлежит концу, последней реальности того мира, который "проходит", т. е. Царству Божию. Он означает, что с самого начала, от "последнего и великого" дня Пятидесятницы, она жила в "последних днях", во свете Царства, и что подлинная жизнь ее "скрыта со Христом в Боге". Это означает также, что само ведение конца и постоянная причастность ему, относящие Церковь к миру, образуют такое сопряжение "теперь" и "еще не", в котором заключается смысл ее пребывания в мире и, кроме того, единственный источник победы, победившей мир.

Напротив, апокалиптизм есть чистая ересь, ибо он означает отрицание христианской эсхатологии, замену ее манихейским дуализмом, отказ от того напряжения между бытием "в мире" и "неотмирностью", которое определяет жизнь Церкви. Нашим новоявленным апокалиптикам невдомек, что, вопреки их собственным декларациям о верности истинному Православию, в духовном плане им гораздо ближе всякого рода экстремистские движения и секты, которыми изобилует панорама религиозной жизни современного Запада, чем кафоличность православной традиции с ее трезвением, свободой от экзальтации, страха и любого редукционизма. Их позиция типична для пораженцев, неспособных встретить кризис лицом к лицу, разглядеть его истинное значение и поэтому просто

раздавленных им и, подобно всем их предшественникам, замыкающихся в невротическом самочувствии лжениженного "избранного остатка".

А что же "большинство"? Что православный "истеблишмент" — иерархический, богословский? Именно здесь, поскольку речь идет не об отдельных сектантских заблуждениях, но о самой Церкви, дело выглядит куда серьезнее. "Истеблишменту" угодно просто игнорировать — сознательно или неосознанно — любые проявления кризиса. Кто-то однажды заметил полушутя, что наши греческие братья и доселе не ведают, что Константинополь взят турками и с тех пор зовется Стамбулом. Это замечание *mutatis mutandis*¹ относится сегодня к подавляющему большинству православных, где бы они ни находились. Все воспринимается так, словно перечисленные нами перемены — всего лишь "случайные явления", не имеющие сколько-нибудь заметного влияния на церковный "порядок вещей".

Наилучшим выражением и иллюстрацией такой позиции является своеобразная риторика, ставшая чуть ли не единственным "официальным" языком православного "истеблишмента", в которой смешались несокрушимый оптимизм, непрменный триумфализм и прельстительное сознание своей непогрешимости. Всякий, кто не пользуется этим языком, кто отважно ставит вопросы и высказывает сомнения по поводу положения Церкви в стремительно меняющемся мире, обвиняется в нарушении церковного мира, в разжигании распрей и — ни много ни мало — в измене Православию. Основное назначение этой риторики определяется ее замечательной способностью устранять реальность, заменяемую вожделенной псевдореальностью, и тем самым попросту отметать вопросы, которые неизбежно ставит реальность истинная.

Так, если взять первую из двух главных вышеозначенных тенденций, т. е. крушение органического "православного мира" и преследование религии воинствующим

¹ с надлежащими изменениями (лат.).



атеизмом, то в "официальной" ее интерпретации она предстанет как временная победа "темных сил", за которой неизбежно последует скорое их поражение, когда изначально добрые, исполненные веры и ни в чем не повинные, а теперь еще и очищенные страданиями и украшенные сонмом мучеников православные народы с энтузиазмом устремятся назад — к вечным идеалам Православия и образу жизни, раз и навсегда сформировавшему их души. В качестве главных доказательств грядущего возрождения приводятся следующие факты: выживание Церкви как института даже при тоталитарных режимах, умножившаяся ревность верующих, которые "заполняют храмы как никогда прежде", растущий интерес к религии молодежи и интеллигенции...

Что ж, эти факты сами по себе верны и вселяют надежду. Но оправдывают ли они подобную интерпретацию событий, с легкостью превращающую неслыханную трагедию в потенциальный триумф? Ведь ей недостает не только трезвой оценки основных фактов — мы не найдем здесь ни признания того, что выживание Церкви было оплачено ее беспримерной капитуляцией перед государством, безобразным угодничеством ее руководства и почти полным контролем над ее жизнью со стороны КГБ и различных его двойников; ни простого — если не единственного — объяснения переполненности храмов резким сокращением их количества (достаточно заметить, что на восьмимиллионное население Москвы приходится пятьдесят действующих храмов)¹; ни констатации того, что религиозное пробуждение молодежи влечет ее не только к Православию, но в еще большей степени к сектантству, дзен-буддизму, астрологии и всем без исключения проявлениям темного религиозного эклектизма, который типичен для современного Запада.

Но прежде всего эта интерпретация оставляет без ответа исходный вопрос, заключающий в себе все осталь-

¹ Приведенные автором данные относятся к ситуации, сохранявшейся до середины 80-х годов. — Здесь и далее все примечания, кроме специально оговоренных, сделаны переводчиком.

ные: "Почему и как все это произошло?" Как случилось, что "темные силы" секуляризма, материализма и атеизма, корни которых усматривают (и вполне обоснованно) на Западе, восторжествовали именно на Востоке? Почему "православные миры" выказали такую слабость и уязвимость? Почему, например, религиозное сопротивление было столь сильным в католической Польше и столь слабым сравнительно с ним в православных странах? Такие вопросы даже не поднимаются, ибо все они так или иначе намечают или подразумевают *ревизию прошлого* — того мифического золотого века, который остается критерием всех оценок, конечной целью всех "возвратов", самым заветным чаянием не только на уровне сегодняшней официальной риторики, но и в куда более глубоких пластах православной ментальности. Поставить эти вопросы — значит обратиться к прошлому, подвергнуть его анализу и переоценке и в первую очередь выяснить, не взошли ли семена порчи, упадка и поистине трагического предательства по отношению к чему-то важнейшему в Православии, — не взошли ли они в "православных мирах" еще раньше, так что их последующая, явная для всех и в своем роде образцовая гибель стала неизбежной?

Еще того хуже, удивительная по своей слепоте и нечувствию реакция нашего "истеблишмента" на православную диаспору Запада. Наличие каких-либо серьезных проблем, вытекающих из вставания православных церквей в иную, во многом чуждую культуру, по меньшей мере игнорировалось. И в первую очередь это касается фундаментальной канонической и экклезиологической проблемы. То, что диаспора в церковном отношении выродилась в сосуществование на одних и тех же территориях, в одних и тех же городах примерно дюжины "национальных" или "этнических" юрисдикций, подавляющее большинство православных считает совершенно нормальным явлением, выражающим самую сущность диаспоры, основное назначение которой (всем известное



всеми гордо провозглашаемое) как раз и состоит в сохранении "культурного наследия" каждого из многочисленных "православных миров".

Это относится и к более глубокой и вызывающей тревогу проблеме усиливающегося (хотя зачастую и неосознанного) подчинения православного сознания секуляристскому миропониманию и образу жизни. Ибо если что и делает такое подчинение неосознанным и неявным, то именно горячая преданность "наследию", с помощью которого надеются сберечь и подтвердить православную "идентичность". Православный "истеблишмент" и подавляющее большинство живущих на Западе православных не понимают, что "наследие", сохранение которого вменяется всем в обязанность, не есть то единственное, что надлежит хранить и чем нужно жить, иными словами не есть то видение Бога, мира и человека, которое открывается в православной вере. Но ответить на вызов Запада побуждает нас не та богатая и многообразная в своей глубине христианская культура, которая вырастает из этого видения, а скорее убогая редукция ее наследия к немногим остаточным "символам", которая создает иллюзию приверженности "вере наших отцов" и тем самым маскирует прогрессирующее подчинение "реальной жизни" великой и истинно "западной" ереси нашей эпохи — секуляризму, подчинение не только нашей светской, но в такой же степени и церковной жизни, ее нежелание отстаивать собой в том, что касается веры и богослужения, приходского управления и пастырского служения, религиозного обучения и миссии.

Все это официальная наша риторика опять-таки игнорирует в силу роковой неспособности сегодняшнего православного сознания разобраться в прошлом, изначальной путаницы понятий, затрагивающих истинное содержание и значение нашего "наследия", а значит, и само Предание. Если православные церкви не смогли разглядеть радикально новую ситуацию, в которой они живут, если они пребывают в неведении относительно бросаю-

щего им вызов нового мира, то это оттого, что сами они продолжают жить в "мире", хоть уже и не существующем, но по-прежнему формирующем и определяющем православное сознание. В этом проявляется трагический номинализм, пронизывающий всю жизнь Церкви и препятствующий ей в исполнении ее насущной задачи — судить, оценивать, вдохновлять, изменять, преобразовать всю человеческую жизнь, создавать такое творческое напряжение между собой и миром, которое делает ее "солью земли". И именно эту проблему прошлого, его сегодняшнего воздействия и значения для нас я и рассматриваю — заведомо спорным и фрагментарным образом — в нескольких разделах настоящей книги.

3

НО С ПРАВОСЛАВНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ проблема прошлого никогда не может быть только "исторической" и, следовательно, отданной в безраздельное ведение историков. Она неизбежно предполагает богословский подход, ибо именно с богословской точки зрения прошлое представляется *проблемой* — и не только сегодня, но и всегда. Почему? Да потому, что для Православия прошлое есть основное русло и носитель Предания — той непрерывности и того тождества Церкви во времени и пространстве, которое утверждает ее кафоличность, являет ее всегда одной и той же Церковью, одной и той же верой, одной и той же жизнью. Предание и прошлое никоим образом не идентичны, но первое дошло к нам через последнее, и потому истинное знание (т. е. понимание) Предания невозможно без знания (понимания) прошлого; и наоборот — настоящее знание (понимание) прошлого невозможно без послушания Преданию. Но здесь Церковь всегда подстерегают две опасности. Первая предполагает простую редукцию Предания к прошлому, т. е. такое их отождествление, в котором прошлое, как таковое,



тятся и содержанием, и критерием Предания. Вторая опасность состоит в искусственном рассечении Предания прошлого через их осмысление в терминах “настоящего”. Из прошлого при таком подходе отбирают — и тем самым превращают в “предание” — только то, что произвольно оценивается как “приемлемое”, “здоровое” и отвечающее “злобе дня”.

Одной из насущных задач богословия и богословского служения в Церкви всегда был поиск путей, позволяющих миновать и преодолеть эти опасности, обеспечить верное “прочтение” Предания, а значит, и лучшее понимание Церковью ее собственного прошлого. Отсюда и второй вопрос, с которым связана другая группа статей моей книги: как выполняет эту задачу наше богословие сегодня? Ответ на него требует кое-каких предварительных замечаний.

Нынешнее состояние православного богословия представляется мне двойственным. С одной стороны, нельзя отрицать, что в Православной Церкви произошло подлинное богословское возрождение, выразившееся прежде всего в возвращении богословской мысли к ее главному источнику — святоотеческому преданию. Этот “возврат к отцам” в значительной мере обусловил постепенное освобождение православного богословия из “западного плена”, который веками навязывал Востоку интеллектуальные категории и навыки, чуждые православному Преданию. Целые пласты этого Предания, такие, к примеру, как паламизм, были буквально открыты заново, так что сегодняшнее изучение Православия немислимо без обращения к исихазму, к традиции Филокалии и святоотеческому видению в целом. Огромное значение этого “ренессанса” очевидно. С другой стороны, трудно избавиться от ощущения беспрецедентного разрыва между нашим богословием и Церковью. Редко когда имело оно меньшее влияние на ее жизнь, будучи “богословием для богословов”, чем в сегодняшней Православной Церкви. Часто говорилось, что “озападенное” богословие, изучаемое в XIX в. в православных семинариях — и притом

долгое время по-латыни! — было оторвано от Церкви. Это утверждение отчасти верно, если иметь в виду внутреннюю его отчужденность от истоков и, конечно, же от всего “этоса” восточного Предания. Но оно неверно, коль скоро отрицается всякое влияние этого богословия. Его отчужденность не мешала ему оказывать глубокое воздействие на Церковь, ее жизнь, благочестие, духовность и т. п. — и воздействие столь сильное, что оно и по сей день определяет для громадного большинства православных их отношение к Церкви и ее установлениям, дисциплине, культуре и таинствам. Лучшее, хотя и весьма курьезное подтверждение тому являют собой сами защитники “озападенного” богословия из числа наших ультраконсерваторов.

В сравнении с ним влияние нашего теперешнего богословия, обоснованного святоотеческим учением, сохраняющего верность Преданию Отцов и Соборов, кажется весьма незначительным даже там, где оно признано и завоевывает все большее уважение. Со стороны это выглядит так, словно “реальная” Церковь не знает, что с ним делать, как применить его к своей “реальной” жизни. Какой бы аспект этой жизни мы ни взяли — будь то церковное управление, приходское устройство, богослужение, духовность и даже богословское образование — кажется, что всюду царят “логика”, традиции, рутина, которым нет дела до Предания — заново открытого, изучаемого в богословских школах и описанного в богословских сочинениях.

В чем причина? Сами богословы любят объяснять это противоречие, это повальное безразличие к их труду недостаточной образованностью клира, пресловутым “антиинтеллектуализмом” православных мирян и тому подобными явлениями, совершенно посторонними богословию, как таковому. Но объяснение это, будь оно даже верно относительно прошлого, не выдерживает критики в наши дни. С одной стороны, разрыв между богословием и жизнью типичен не только для старшего поколения духовенства, но и для епископов и священников, получив-



богословское образование в новом (или старом?)
“отеческом” ключе и, как правило, успешных лично по-
трудиться на ниве богословского образования. С другой
стороны, постоянно растет число мирян, проявляющих
живой интерес к учению Церкви и куда более сознатель-
но, чем прежде, отношение к своей религии.

Поневоле приходится думать, что дело в самом бо-
гословии. В чем же именно? Я полагаю, в неспособности
богословов явить должное значение, а следовательно, и
силу, спасающую и преображающую силу истинно-пра-
вославного Предания в контексте нашей теперешней ситу-
ации, превратить его в непрестанное обличение, но вместе
с тем и ответ той системе ценностей, тому мировоззрению
и образу жизни, которые несет переживаемый нами духов-
ный и интеллектуальный кризис. Одно дело — “заново
открыть” Отцов, их учение и их видение, и совсем иное,
куда более трудное — применить это видение к реальной,
конкретной жизни, сформированной и обусловленной
видением совершенно иного порядка. Но именно это при-
менение всегда было и остается главной задачей богосло-
вия. Если же, согласно определению, оно и имеет дело с
“прошлым”, то лишь для того, чтобы *pretворять* это
прошлое, раскрывать Предание как всегда живое, всегда
действующее, всегда “современное” в глубочайшем смыс-
ле этого слова. И лучший пример подают здесь сами От-
цы, которые своим “богословствованием” очищали, преоб-
ражали и христианизировали мир и культуру, столь же
враждебные “юрдству” евангельской проповеди, как и
сегодняшний мир и сегодняшняя культура.

В выполнении этой задачи наше богословие, похо-
же, потерпело неудачу. И произошло это, как я подозре-
ваю, потому, что в самой сокровенной и бессознательной
глубине своей оно по-прежнему находится под влиянием
двойной редукции — исторической и интеллектуальной,
занимающей у того самого Запада, с которым оно ду-
мало бороться и который намеревалось обличать. Под
“исторической” редукцией я подразумеваю сведение бо-

гословия — или, скорее, его источников — к текстам,
к “концептуальной” очевидности, доходящее до исключе-
ния живого опыта Церкви — того опыта, из которого
исходит богословие Отцов, к которому оно обращено,
свидетельство которого несет и без которого оно не мо-
жет быть понято в его всецелом и поистине экзистенци-
альном смысле и значении.

Итак, “интеллектуальная” редукция, обращающаяся
с Отцами так, как если бы они были “мыслителями”, тру-
дившимися с помощью некоего аппарата понятий и идей
над созданием самодостаточных и самих себя объясняю-
щих систем. Отсюда — превращение Отцов в “авторите-
ты”, на которые следует ссылаться для формального под-
тверждения идей, суждений и даже целых “богословий”,
по своим корням и предпосылкам едва ли имеющих что-
нибудь общее с православной верой. Имеются и учебники
православного систематического богословия со ссылками и
цитатами из Отцов буквально на каждой странице и при
всем том демонстрирующие предельно “западный” и “схо-
ластический” тип богословия. То же можно сказать и о
прочих аспектах и измерениях Предания в трактовке на-
шего богословия — экклезиологическом, духовном и пр.
Формальное “новое открытие” и здесь, похоже, ведет в
никуда — к некоей остаточной идее, “практическое при-
ложение” которой никто и не думал обсуждать. Со сторо-
ны кажется, будто мы обнаружили нечто насущно-важное,
драгоценное и недоумеваем, на что же его и употребить,
как не на аналитическое рассмотрение в тиши академиче-
ских башен из слоновой кости, среди всеобщего (хотя и
почтительного) равнодушия.

Неудивительно, что “реальная” церковь, при всех ее
внешних изъявлениях любви к богословию (нынче и в са-
мом деле вошло в моду цитировать Отцов и “Доброто-
любие”, держать на полке книги по византологии), пол-
ностью игнорирует его в своей “реальной” жизни. И в
первую очередь игнорирует его само духовенство, чье по-
ложение и роль в Церкви делают его особенно “реалис-
тичным”. Сплошь и рядом священники, писавшие в се-



дипломное сочинение о преп. Максиме Исповеднике или о спорах по поводу "тварной" или "нетварной" природы благодати, в своей повседневной пастырской работе обращаются к теории и практике психотерапии, основанной на совершенно ином видении человека, нежели то, какого держался преп. Максим и творцы православного учения о благодати. Но что еще удивительно — они, как правило, не видят полной несовместимости этих двух подходов — *догмы*, которая содержится в богословских книгах, и *практики*, которую предлагает научно обоснованная мудрость "века сего".

Положение осложняет, но фактически ни в чем существенно не меняет новый всплеск религиозности, жгучего интереса к духовности и мистицизму, который, по видимому, сменил явно исчерпавшие себя движения, вдохновлявшиеся идеями "смерти Бога", "секулярного христианства" и "социальной вовлеченности". Многие приветствовали этот всплеск как признак настоящего религиозного возрождения и окончательного упадка секуляризма. И с точки зрения *поиска*, в смысле "алкания и жажды" аутентичного религиозного опыта, это, быть может, и справедливо. Но нельзя не заметить, что на более глубоком уровне этот всплеск и этот опыт неизменно отзываются индивидуализмом, нарциссизмом и эгоцентризмом, которые суть "религиозные" эпифеномены все того же секуляризма и соприродного ему антропоцентризма. Священник, вчера еще сопоставляемый с величайшим идолом нашего общества — целителем, сегодня с готовностью примеряет к себе роль "старца", не замечая, что перемена названий и "символов" ничего не меняет в религиозной ситуации, как таковой.

Эта ситуация не изменится до тех пор, пока наше богословие не преодолеет своей исторической и интеллектуальной редукции и не обретет заново *пастырского* и *сотериологического* измерения и обоснования. Если же говорить о его действительности в наши дни, то оно, по словам одного из моих друзей, быть может, превосходно оснащено для борьбы с ересями, которые Церковь раз-

громила примерно 15 веков назад, но при этом совершенно бессильно не только победить, но даже выявить и назвать существующие на сей день и поистине душепагубные ереси, порождаемые современной секуляризованной культурой. Более того, оно, как ни странно, обеспечивает им алиби — и тем, что ¹прикрывает их христианской терминологией и, *vice versa*, тем, что вводит в свою собственную терминологию новые понятия и категории для их объяснения, а в особенности же — своими заверениями, что это не "ереси", а научно обоснованные *методы* и *технические приемы*, в качестве таковых не могущие идти вразрез с церковным учением.

Не следует путать: мы имеем в виду не снижение нашего богословия до дешевой и поверхностной "актуальности", не перевод христианского свидетельства на язык и понятия, доступные пресловутому "современному человеку". О печальных следствиях западной одержимости идеями "актуальности" и мифического "современного человека" нечего и говорить. Упомянув о сотериологической мотивировке, я держал в уме одно уникальное качество святоотеческого богословия — его постоянную сосредоточенность на истине как *спасающей* и *преображающей* силе, на истине, которая подлинно есть дело жизни и смерти; отсюда и свойственное ему переживание всякого заблуждения как бесовской лжи, которая искажает и уродует жизнь, как таковую, приводя человека к духовному самоубийству и в буквальном смысле ввергая его в ад. Этот "экзистенциализм" Отцов, который не следует смешивать или отождествлять с современным философским экзистенциализмом, основан на том, что христианство всегда было для них не идеей или доктриной, каким оно представляется в иных патрологических изысканиях с их "святоотеческой идеей" или "святоотеческой

¹ наоборот (лат.).



ной” христианства, но прежде всего опытом, абсолютно уникальным и *sui generis*¹ опытом Церкви или даже еще точнее — Церкви как опыта.

Известно, что слово “опыт” имеет (особенно на Западе) резко психологический, индивидуалистический и субъективистский “привкус”, который в глазах многих богословов обесценивает его как богословский термин, переводит в зыбкую сферу “религиозного опыта” — то, что называется *le sentiment religieux*². Вот почему, прибегая к нему для обозначения главного, хотя чаще всего подразумеваемого источника и определения именно отеческого — в отличие от “послеотеческого” — богословия, я называю этот опыт уникальным и опытом *sui generis*, т. е. таким, который как раз не может быть сведен к категориям “субъективного” и “объективного”, индивидуального” и “группового”. Это опыт Церкви как новой реальности, новой твари, новой жизни — иными словами, реальности не какого-то “мира иного”, но твари и жизни, преображенных во Христе, введенных в познание Бога и общение с Ним и Его Вечным Царством. Вот опыт радикально новый, ибо он не от “мира сего”, но от мира, чьим даром, свидетельством, непрестанным пребыванием и полнотой в “мире сем” является Церковь, — опыт, который был для Отцов самоочевидным истоком богословия, залогом самой его возможности как богословия, как “богоприличных” слов, т. е. адекватных Богу и, следовательно, всей реальности. Этот опыт — исток, но вместе с тем и цель, то *горнее*, о котором богословие приносит свое свидетельство, чью реальность, спасающую и преображающую силу оно возвещает, провозглашает, раскрывает и защищает; то, вне чего богословие Отцов не может быть услышано в своем

¹ своего рода (лат.).

² религиозное чувство (фр.).

истинном значении и “отчуждается” до внешнего и формального авторитета в виде цитат или идей, подлежащих “обсуждению”.

Эта коренная связь и взаимозависимость богословия Отцов и опыта Церкви часто игнорируются, ибо, как уже не раз было замечено, Отцы не “богословствовали” о Церкви. Похоже, их вовсе не интересовала экклезиология в нашем современном понимании — как богословская дисциплина, видящая в Церкви объект изучения и исследования и ставящая своей целью разработку законченного, систематического учения о ней. Причина в том, что Церковь для Отцов никогда не “объект”, но всегда “субъект” богословия, та реальность, которая позволяет ему познать Бога и в Нем — человека и мир, познать Путь, Истину и Жизнь, а значит, истину обо всем. Возникновение экклезиологии как отдельной богословской дисциплины есть плод сомнения, нужды в оправдании, которое неизбежно и вполне “нормально” в богословии, осознающем себя как “оправдание” христианской веры — рациональное или философское, юридическое или практическое — и которое, как нам теперь слишком хорошо известно, неизменно ведет нас (будучи само в том укоренено) к осмыслению Церкви, ее веры и жизни в терминах мира и различных его “философий”, увлечений и нужд, а в результате к окончательной капитуляции перед этим миром. Но богословская *demarche* Отцов — совсем иное дело.

Согласно Отцам, правильно познать мир (т. е. человека, общество, природу, жизнь) в его предельном значении и его “бедах”, а тем самым “воздействовать” на него можно лишь через опыт и в опыте Церкви. Без сомнения, они тоже заимствуют у мира, в котором живут и частью которого являются, категории его философии и культуры. Более того, в большинстве случаев они пользуются языком “своего времени” куда свободнее и после-

¹ здесь: образ действия (фр.).



льнее, чем мы языком нашей "современности". Но в устах он меняет смысл, сама его семантика преобразуется, делаясь орудием христианской мысли и действия. Напротив, современное богословие сплошь да рядом мудрется исказить даже библейский и святоотеческий язык, нагружая его идеями совершенно чуждыми (если не враждебными) христианской вере и мироотношению.

Итак, я убежден, что "отчуждение" богословия от реальной Церкви и ее реальной жизни начинается с его отхода от опыта Церкви и от Церкви как опыта. Под этим я понимаю прежде всего (но не только) литургический опыт, ту *lex orandi*¹, которая есть сущий дар и выражение церковного опыта, то единственное, что преодолевает границы прошлого, настоящего и будущего, актуализируя Предание в жизни, полноте и силе. Это не значит, что я ратую за литургическую редукцию богословия. Отцы не богословствовали о литургии, как не богословствовали они и о Церкви. Литургия, как жизнь, как "таинство" Церкви была не "объектом", а источником их богословия, ибо она — явление Истины, той полноты, от которой "глаголют уста". Укорененное в опыте Церкви как неба на земле, богословие Отцов свободно от "мира сего", и потому оно может обратиться к нему, "опознать" его и изменить. Оторванное от этого опыта, сегодняшнее богословие видится мне пребывающим в постоянном кризисе неравенства себе, в поиске своих собственных основ, предпосылок и методов, в обосновании своей "законности", и оттого не имеющим влияния ни на Церковь, ни на мир.

То, в чем нуждается сегодняшний мир, — не просто идеи и даже не просто "религия". И то и другое он имеет в избытке, ибо, как ни странно, секуляризм, эта великая ересь нашего времени, оказался могучим генератором не только идей и идеологий, но еще и "религиозности". Широко известен факт, что самое "секуляризо-

¹ закон молитвы (лат.).

ванное" общество нашего времени — американское — есть вместе с тем и самое религиозное, поистине одержимое религией, как ни одно из прежних. Но эта "религиозность", подобно враждующим идеологиям, целиком обусловлена и определена секуляристским опытом и видением мира, не исключая и тех случаев, когда она проповедует и предлагает бегство в "духовность" или "утопию". Итак, мир нуждается прежде всего в новом опыте самого мира, самой жизни в ее личном и социальном, космическом и эсхатологическом измерениях.

Откровение, дарование и источник этого опыта есть Церковь в ее православном понимании и "переживании". Этот опыт наше богословие и должно "заново открыть" как свой собственный источник и открыть настолько, чтобы он стал его свидетельством, его языком в Церкви и мире.

4

ТАКОВ ГЛАВНЫЙ ТЕЗИС, прямо или косвенно определяющий содержание собранных в этой книге заметок. И если я, в очевидном противоречии с ним, нередко обращаюсь к проблемам "внешней" эклезиологии, — к соборам, каноническому праву, литургической практике и пр., то делаю это в глубоком убеждении, что каждая попытка заново раскрыть истинный опыт Церкви требует обязательного удаления главной помехи, которая закрывает к нему доступ, затемняя и искажая его. Этой помехой является номинализм, к которому наша Церковь, судя по всему, настолько привыкла, что он в силу разных практических причин сам стал частью нашего "предания".

Под номинализмом я понимаю особого рода отрыв форм церковной жизни от их содержания, от той реальности, чье присутствие, силу и значение они должны выражать, и, как следствие такого отрыва, превращение этих форм в самоцель, когда само назначение Церкви ви-



в сохранении “древних”, “веками освященных” и “прекрасных” форм, независимых от реальности, на которую они указывают. Такой отрыв, такой номинализм и в самом деле пронизывает всю церковную жизнь. В канонической сфере он отражается в номинализме епископских титулов, которые, с точки зрения древней Церкви, имели громадный смысл как обозначение ее места внутри вполне конкретного и “реального” мира, куда она послана. Но какой конкретной “реальности” соответствуют высокопарные именованья, украшающие титулы наших патриархов, архиепископов и епископов (“Новый Рим”, “Весь Восток”, “Папа и Судья Вселенной”), или названия давно не существующих городов и стран, на епископские кафедры которых (тоже давно исчезнувшие) можно-де избирать, рукополагать, а при необходимости и перемещать?

Или, наоборот, что означает “реальный” титул, относящийся к реальному местоположению (например, “епископ Нью-Йоркский”), когда он прилагается к юрисдикции над отдельной этнической группой или, точнее, народом “в изгнании”, т. е. людьми, явно не идентифицирующими себя ни с каким местоположением? О подобном и даже еще более откровенном номинализме в литургической жизни (номинализме, не допускающем, например, как “неактуальную”, саму мысль об исконной связи вечернего богослужения с реальным вечером и, следовательно, всего богослужения времени с реальным временем) я уже писал в другом месте и повторяться не буду.

Трагедия в том, что этот номинализм воспринимается как нормальное явление, как “выражение” самого Православия. Нам говорят, что все это: титулы, обряды, обычаи, церемонии — суть *символические* изображения; что в совокупности своей они являют тот “богатый символизм”, которым православные должны гордиться. Но при этом забывается и упускается из виду единственно важный вопрос: символические изображения ЧЕГО? Речь идет не о православной приверженности форме, которая ни в коей

мере не “случайна”, ибо берет начало в самом глубоком и свойственном именно Православии опыте Церкви как настоящей *эпифании*¹, как откровения и приобщения к той реальности, которая дана нам в символах именно потому, что она “не от мира сего”. Я говорю о радикальном искажении символа, о прогрессирующем его отделении от этой, равно как, по сути дела, и от всякой иной реальности. И именно потому, что *символический реализм* занимает такое существенное место в христианской вере, не должно быть места в Церкви никакому символическому номинализму. Однажды допущенный в любом, самом незначительном, проявлении ее жизни он рано или поздно подчинит себе всю эту жизнь целиком, превращая ее — страшно сказать! — в игру. Вот почему у православного богословия нет более неотложной задачи, чем низложение отовсюду угрожающего нам номинализма и утверждение *подлинного* опыта Церкви.

¹ явления (греч.).



II. 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, т. е. западным, категориям, не выражая его в своих понятиях и (что бывает всего чаще) не искажая его внут-

В основе статьи — текст лекции, прочитанной в университете Виллановы (Пенсильвания) в 1968 г.

ренного 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 *conditio sine qua non*¹ 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” и “практической жизни и деятельности” — в наивном убеждении, что все спорные моменты экуменизма лежат в догматической плоскости, тогда как область “жизни” или “практического” христианства не сулит ему никаких 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 Второго Ватиканского Собора, и ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Упсале, и богословов “секулярного христианства”, несмотря на всю их несхожесть и некоторые вполне приемлемые для нас суждения, в целом принадлежат ориентации, которая глубоко чужда 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 и непримиримо атеистических обществах? Не проявляется ли здесь некая ущербность православного мироотношения? И можно ли в таком случае говорить о каком бы то ни было

¹ неперемным условием (лат.).



е Православия в напряженные поиски новых (или ооновленных) форм христианского действия 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, “послехристианскую” эпоху — разрыв, который привел либо к более или менее мирному и легальному взаиморазмежеванию, либо к новой серии конфликтов. И хотя эти этапы *grosso modo*¹ оказались общими и для Востока и для Запада, их оценки здесь и там, равно как и испробованные (и в прошлом, и в настоящем) пути, без сомнения, глубоко различны. Вот почему нашей первой задачей будет краткая характеристика восточного опыта — в той мере, в какой он отличен от западного.

¹ в основных чертах (лат.).

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 близкой *ragousia*¹. Согласно этому мнению, именно православная эсхатология сформировала мироотрицающий облик Церкви, удерживая ее от всякого участия и активного действия в мире. И наоборот, последующее примирение с миром, государством, обществом и культурой и новое позитивное отношение к ним безоговорочно приписываются радикальному перевороту, настоящей *volte-face*² 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),

¹ пришествия (греч.).

² резкому изменению (фр.).



ю мы условно назовем "De novissimis"¹, 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 переходящий 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 касательства — 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 — возведенное, пришедшее и дарованное Христом и во Христе, — ле-

жит 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" — в собрании тех, кто, умерев во Христе через Крещение, отныне будет "ходить в новой жизни", участвовать в "радости и мире Духа Святого", возлежать за трапезой Христовой в Его Царстве. И оно же *будет* в конце, когда Христос, исполнив Свои обетования, "наполнит Собою все".

Итак, опыт Царства Божия, а не просто доктрина *de novissimis*, — опыт, обоснованный самоисполнением Церкви в Евхаристии, Дне Господнем, на котором зиждется вся вера и жизнь ранней Церкви, опыт, дающий ключ к раннехристианскому восприятию мира и его "компонентов" — времени, природы, общества, государства и пр. — и тем самым объясняющий 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 возведено 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"; и вместе с тем оно возвещает 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 "сред-

¹ "О последних временах" (лат.).



приобщения к Царству Божию, таинством, т. е. образом его явления и пребывания среди людей. “Все — наше, а вы Христовы”. И здесь — христианское да мирующее подтверждение того, что “небеса и земля исполнены Славы Божией”.

В свое время я пытался показать, как антиномическое сопряжение “да” и “нет” образовало самую основу, первоначальный *ordo*¹ 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 (какое 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 ответственностью²; каким образом Евхаристия, изначально являясь таинством Царства, таинством Христовой парусии (т. е. Его пришествия и пребывания с нами), относит весь космос к эсхатологической полноте, — иными словами, показать, что основоположный литургический опыт исхода из “мира сего” (Христос приходит “дверем заключенным”) 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.

¹ строй (лат.).

² См. мое “Введение в литургическое богословие”. — Примеч. автора.

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 разрыв “мира сего” с Богом и обретение им того псевдосмысла и той псевдоценности, которые по сути своей являются бесовскими, ибо диавол есть “лжец и отец лжи”. Испытать мир и то, что в мире, — значит включить их в перспективу Царства Божия, как главной их цели, и сделать пронизываемыми 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, т. е. 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 *eschaton*¹ окажется Царство Божие. Как неотъемлемая часть “мира сего”, оно несет в себе знамение конца и “Царства Божия не наследует”. 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

¹ пределом (греч.).



дан и за которое их лишали права на жизнь (поп licet vos esse¹), с юридической точки зрения заключалось в нежелании почтить императора титулом *Kyrios* (Господь). Они не осуждали, не отрицали, не восставали против других “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 “*Kyrios*” был направлен несравненно глубже, ибо в нем раз и навсегда отвергалась самозванная 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 Господа Иисуса Христа. Слова одного из 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”, т. е. мировой жизни и истории, что человеческая история разворачивается отныне под знаком *kaïros*² — 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. В подлинно глубоком смысле оно отвергало “отделение” Церкви от государства — не в “институтив-

ном”, или “юридическом”, плане (каковой в конечном счете только и признается на Западе), но в плане утверждения их общей перспективы, соотносительности 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 скорбями. Христиане, конечно, знали про себя, что они *tertium genus*¹. 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?” 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 человеческой способности познать истину и руководствоваться ею. Отсюда — абсолютизация власти и обожествление кесаря. Вопросая: “Что есть истина?”, Пилат считал это понятие относительным и потому требовал безусловного послушания императору. “Власть есть истина” — вот смысл его требования. Христиане же

¹ не должно вам и быть (лат.).

² времени (греч.), понимаемого как особая эпоха.

¹ третий род (лат.).



ждали в ответ, что истина есть власть. Именно та-
 смысл христианской *marturia*, той мученической кро-
 ви, потоки которой в конце концов смели самого грозного
 и опасного идола.

Таким образом, раннехристианская эсхатология —
 по крайней мере, в моем мнении — была не столько “от-
 рицанием” государства, сколько фактическим утвержде-
 нием основополагающих принципов будущей историчес-
 кой эпохи — эпохи “христианского государства”. Но ут-
 верждала она их лишь постольку, поскольку сердцевиной
 ее “мировоззрения” был опыт Царства Божия.

4

С ОВЕРШЕННО ИНАЧЕ оценивали это “мировоззре-
 ние” западные историки и богословы, видевшие в нем
 лишь специфическую особенность идеологии древней об-
 щины, 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 христи-
 анского мира, параллельно развивавшихся на Западе и
 Востоке. По моему убеждению, христианский Восток, ес-
 ли не всегда в реальности, то в теории, т. е. на уровне
 общего видения и подхода, удержал эсхатологическую
 перспективу древней Церкви и поставил ее во главу своего
 мироотношения, в то время как христианский Запад уже
 в раннюю эпоху заменил ее совсем иным видением, кото-
 рое, с учетом его основного мотива и контекста, можно
 определить как “юридическое”.

В самом деле, разве не типично для западного цер-
 ковного развития, что отношения между Церковью и госу-
 дарством изначально мыслились, обсуждались и определя-

¹ свидетельства, мученичества (греч.).

лись почти сплошь в юридических, т. е. правовых, терми-
 нах — как отношения между двумя институтами, дву-
 мя силами, двумя властями? И разве можно отрицать,
 что такие исторические явления, как борьба средневеково-
 го папства против императоров, Лютерово учение о двух
 царствах и новейшие теории отделения Церкви от государ-
 ства при всех своих специальных отличиях принадлежат в
 конечном счете одному и тому же идеологическому уров-
 ню, ибо их основной предпосылкой является юридическое
 понимание проблемы? Более того, этот юридизм так уко-
 ренился в западном эkkлeзиологическом сознании, что
 почти все историки Запада, занятые продумыванием и
 построением иных, незападных моделей церковно-госу-
 дарственных отношений, так или иначе сводят их к “право-
 вым” категориям. Например, редкий из них, говоря о ви-
 зантйской модели, не назовет ее “цезарепапистской”, ви-
 дя в ней всего лишь пример подчинения священноначалия
 императорской власти. В действительности же, иной, не-
 западный тип церковно-государственных отношений — и
 по своей природе и жизненным проявлениям отнюдь не
 всецело юридический — не только мог существовать, но и
 на самом деле существовал, будучи укоренен в мировоз-
 зрении, 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 отпращива-
 ния культа, а о решающем значении для судеб мира одной
 Личности, одного События, одной Общины, — то и по-
 следующее примирение Церкви и государства с точки зре-
 ния восточного сознания, а лучше сказать — подсознания,
 не могло иметь никакой иной почвы. Этой почвой оказа-
 лась эсхатологическая преемственность, определявшая,
 на мой взгляд, исходный пункт и область касательства все-
 го восточного опыта. Исторические противоречия, траге-
 дии и неудачи этого опыта никоим образом не должны за-

Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>



ваться или умаляться. Но их нельзя понять вне по-
 вышей их почвы. Определить этот опыт хотя бы в са-
 мых общих чертах — наша следующая задача.

5

НУЖНО НАЧАТЬ не с законодательных актов, а с со-
 бытия, заложившего духовный и психологический фунда-
 мент 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 впослед-
 ствии объяснил это. Уникальность и поистине решающее
 значение этого события в том, что византийско-христиан-
 ская традиция осмыслила его как самоочевидное и доста-
 точное 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 послед-
 ствия для Церкви и всей державы. Именно здесь, в уси-
 ленном 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 лю-
 дей...” — 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 им-
 ператор; поэтому избрание Константина стало поворот-
 ным моментом его судьбы как венценосца, а его призна-
 ние Христа — залогом победы над врагами. Таким об-
 разом, в его лице и сама Империя получила призвание

принять Христа и стать Его “politeuma”¹. Но это озна-
 чало также, что в лице своего императора она признала
 своим “Kyrios” Господа неба и земли и оказалась под
 державой Его Царства. Так, ab initio² союз Церкви и го-
 сударства основывался не на “договоре”, сделке или со-
 глашении, не на детальном определении взаимных прав и
 обязанностей, а на вере.

Богу “не ставят условий”; Бог Сам избрал Констан-
 тина и на его примере показал, что Империя тоже часть
 Божественного “достояния”. С точки зрения Церкви,
 этот акт веры, устанавливающий новое отношение к Им-
 перии, не только никоим образом не противоречил ста-
 рому, 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 бе-
 совскому злоупотреблению государством со стороны
 “князя мира сего”, и самый ее отказ признать императора
 “Господом” подразумевал, как мы сказали выше, пози-
 тивное отношение к государству, веру в то, что что Мес-
 сия может быть принят “всем домом Израилевым”. Ок-
 руженная греко-римским миром, Церковь никогда не
 расставалась с надеждой увидеть этот мир верующим во
 Христа и Его Царство. Интересно, что ереси, с ко-
 торыми она постоянно воевала, возникли отнюдь не из
 безудержно-оптимистического мировоззрения — то бы-
 ли ереси дуализма, докетизма, эскапизма — словом,
 всех разновидностей пессимизма.

Обращение Константина и радостно-доверительное
 отношение Церкви к этому событию не было ни отступ-
 лением от веры, ни изменой ее эсхатологическому со-
 держанию. Используя ныне забытый или искаженный,

¹ здесь: держава (греч.); в церковнославянских богослужебных
 текстах часто переводится как “жительство” (см. тропарь и кондак
 Кресту Господню).

² от начала (лат.).



ершенно 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 рудием. Но Империя при этом (что необходимо помнить) нимало не трансформировалась в Царство Божие. Свообразие раннехристианской эсхатологии в том, что она, 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 немислима.

Лучшим свидетельством тому, что это различие переживалось во всей своей силе и позже, является крещение самого Константина, последовавшее лишь на смертном одре, примерно через 25 лет после обращения. Его смерть, пришедшаяся на день Пятидесятницы, стала кончиной не императора, а неопита, облеченного в белую крещальную одежду. Позже такое же символическое значение приобрела монашеская tonsura, выстригавшаяся в предсмертный час на голове его преемников. Империя могла быть “христианской”, т. е. 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 имперской *raison d'être*¹ и были весьма многообразны — Церковь, как мы уже заметили, не требовала ни формально-юридических гарантий, 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-институтивном 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” следовала за имперской, что фактически означало некоторую субстанциальную 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 дотеле безвестного епископа Константинопольского до положения “вселенского” (т. е. “имперского”) первоиерарха Второй 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 *ad libitum*², и все они окажутся в глазах западных

¹ государственного интереса (фр.).

² сколько угодно (лат.).



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

яков надежным доказательством византийского цезарепапизма”, т. е. 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, т. е. в согласии с 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 эклизиологического характера. Одной из причин частого непонимания и превратного истолкования Западом византийской “симфонии” всегда было его удивительное безразличие к православному богословию вообще и к православной эклизиологии, т. е. учению о Церкви, в частности. Для нас очень важно понять различие между западным и восточным подходом к институтивному, или юрисдикционному, аспекту бытия Церкви во всей его полноте. В то время как на Западе этот аспект в течение долгого времени — и по причинам, о которых здесь нет времени распространяться, — заслонял собою всю эклизиологию, на Востоке он не только никогда не считался центральным, но и самый подход к нему был совершенно иным. Здесь Церковь изначально рассматривалась 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 от “мира сего” к миру “грядущему”, — служить в качестве символа, постоянно наполняющегося живым содержанием, в качестве “средства” всегда быть тем, что она есть. Имея такое же существенное значение для Церкви, как символ и таинство, учреждение, однако, нетождественно Церкви. Как учреждение Церковь принадлежит “миру сему”; как “исполнение” она — от “мира грядущего”. Исполнение невозможно без учреждения. 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, институтивная 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 “равенство 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, т. е. делать присутствующим в этом мире Царство “не от мира сего”, ради которого “те, кто обладает, должны быть как необладающие”.

Итак, с восточнохристианской точки зрения отношение Церкви к миру по самой природе своей не могло быть юридическим и, следовательно, выраженным в



еских терминах. В видимой же, институтивной, 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”, т. е. проповедовать и исповедовать Христа, Единого Господа, и Его Царство, нести спасение всем и всюду. Но если это государство христианское, т. е. по своему 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.

В свете этого разъяснения можно понять, почему основной 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 принятие Империей веры Церкви, т. е. “общего” с Церковью видения Бога, мира и истории — того видения, которое мы и назвали Истиной. Это была Истина, выраженная в вероучительных формулах, в глубоко 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. Печясь 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 совершенно выпадает из поля зрения западных историков с их идеей византийского “цезарепапизма”. 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 в., 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 подлинная история Церкви делалась и подлинное ее сознание выражалось не церковным большинством (всегда слабым), не епископами и клириками (всегда готовыми на компромисс с государством ради временных выгод и привилегий), но такими мужами,



Инасий Александрийский, как три великих каппадокийца, Иоанн Златоуст, Максим Исповедник и многие другие. И, что важнее всего, именно их пагуба в конце концов восторжествовала; именно они были канонизированы как носители православного духа не только Церковью, но и Империей; именно их "Истина" рано или поздно 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 предрассудков 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 в., 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. Император — по крайней мере на официально-знаковом уровне — знал лишь одну цель и одну обязанность: служить Христу и быть Его "обиталищем". Разумеется, эта победа — результат долгой борьбы за Истину, плод христианской martyria, устранившей былую раздвоенность языческой "теократии" и "экзорцирующей" 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 результатом 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 столь же 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 идеализации. Главная же моя мысль заключается в следующем. Видеть в истории византийского христианства всего лишь частный случай "цезарепапизма" и сводить ее к обычной "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 "суть". В каком смысле и до какой степени она может быть названа "христианской"? Ответ зависит от того, что мы разумеем под словом "христианский" — постольку, 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 — такую оценку, которая позволила бы судить, сколь актуальна для нас та или другая сторона этого опыта.



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 домysel и Церковь не стала жертвой обмана со стороны ее партнера по “симфонии”?

В поисках доказательства обратимся на сей раз 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, усвоенное 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 в., 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 (несмотря на многие различия) выражала единое эсхатологическое мировоззрение, единую веру, сконцентрированную в опыте, чаянии и предвосхищении Царства Божия. Разница была в “ситуации”, не в “сути”. Первая христианская община, как отметил Хойсси, 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 “ехо-

дус”¹ и “anachoresis”², 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 мироотрешенности 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 “маририю”, т. е. свидетельство о Царстве Божием, которым этот мир спасен. “Что Церковь? В каком состоянии Империя?” — вот первые вопросы, которые преподобная Мария Египетская, величайшая героиня византийской духовной письменности, задает монаху, встретившемуся ее 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, милениаризм 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 “Добротолубие”), не устаешь поражаться ее взвешенности, свободе от всякого рода переделок 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”, заяв-

¹ исхода (гр.-лат.).

² отшельничества (греч.).



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 “предержавших властях”.

Еще показательнее отношение к монашеству самого императорского государства и олицетворяемого им 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-пустынники 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 символически-монашеская тонзура, которой украшали себя на пороге смерти византийские императоры. 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 — 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 мироотношения, делающего мир христианским. Иконоборцы потерпели поражение — как и все, кто хотел перевернуть традиционную “иерархию ценностей” христианского Востока. Вот поче-



можем сказать, что Империя, несмотря на бесчисленные ее неудачи, жила в согласии с ¹ того, начертанным по приказу Юстиниана на престоле константиновской Софии: "Твоя от Твоих Тебе приносят Юстиниан и Феодора".

8

ПОЛЯРИЗАЦИЯ Империи и "пустыни", равно как и "перманентная" напряженность в их отношениях, — таково должно быть адекватное определение византийского духовного мира и того исторического контекста, который делал его христианским. И итогом этой напряженности, самым осязаемым результатом христианской *politeuma*² 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 была 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. ² начинают исподволь проникать в западный *circulus*. 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.

¹ девизом (итал.).

² круг обучения (лат.).

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 "адекватности" 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*.

Экзистенциальный характер отеческого богословия, его убежденность в том, что Истина всегда есть жизнь, отсутствие в нем всякого подразделения 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", — т.е. к всестороннему видению

¹ деятельности (греч.).



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://lib.kdais.kiev.ua>

Человека и мира. Когда православные богословы времени настаивают на "возврате к Отцам" (и этот призыв по большей части звучит как vox clamans in deserto¹, они зовут именно к такому видению, а не к повторению формул, произвольно выхваченных из святоотеческого контекста. Вслед за отцами они утверждают, что все это² в конечном итоге зависит от Истины, т. е. от знания, осмысленного как жизнь и преображение. Современному человеку — даже христианину — бесконечные византийские споры о "enhypostaton"³ могут казаться классическим примером "неактуальности". Но именно в этих спорах, в стремлении "усвоить" великую богочеловеческую тайну православный Восток усваивал корни и предпосылки подлинно христианского "гуманизма" и мирозерцания. Видеть в этом лишь бесполезный с точки зрения наших сегодняшних проблем и нужд груз — значит не замечать бед 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.

¹ глас, вопиющий в пустыне (лат.).

² т. е. область практического действия.

³ ипостазированном (греч.). Подразумевается ипостазированная, т. е. воспринятая в ипостась сущность или природа.

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 славе 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, 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, всесторонне определявшие жизнь



ийского 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 богочитания не только не исключает, но, наоборот, подразумевает как предварительное условие глубоко покаянный его акцент: "Чертог Твой взижду, Спасе мой, украшенный, и одежды не имам, да вниду в оны". Но было бы ошибкой, как мы уже говорили, видеть в аскетическом и покаянном настроении проявление страха и пессимизма.

Мы правильно поймем этот аспект, подходя к нему точки зрения главной цели христианской аскезы, т. е. соотнося 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 нём видели путь, возводящий человека к его истинной природе и призванию, вечному. И если современный христианин отвергает тот путь, как "антигуманный" и "антиобщественный", как эскапизм, то потому лишь, что при всем своем настойчивом стремлении быть "человеком-ради-других", т. е. 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 слыхивало ни о каких гражданских свободах и правах, 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 тело. 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 заложенные в нем принципы и идеалы как "неадекватные" нашим се-



...шим нуждам? Напротив, следовало бы выяснить: 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 пресекался с гибелью Византийской империи в 1453 г. 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, т. е. 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.

62

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 ему явился своеобразный внеисторический "квинтэссенция", в котором и православные и инославные постепенно навькли 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 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 од-

63



индивидуальном 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, трагическое 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 в. при всей пестроте и по-

лярной 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). Вопрос об общей ориентации этого процесса вставал неоднократно. А ориентация эта как раз и подразумевала синтез эсхатологии и истории, вторичное включение “мира сего” — его энергии, 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 вспять, к исходной точке христианского опыта мира, с его антиномическим сопряжением “да” и “нет”. Светозарная пасхальная духовность преподобного Серафима Саровского, антиномичный и пророческий мир произведений Достоевского, отважные 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



изведением внешних форм и археологической катацией. Эта преемственная связь подтверждается фактами. Именно в России после нескольких веков насильственного “вколачивания” ее в западные формы православное богословие заново обрело свои подлинные исток — святоотеческую мысль, литургическое предание, мистический реализм духовной theoria¹. Не случайно на Востоке, как, впрочем, и на Западе, сейчас все больше и больше жаждущих и взыскующих аутентичного христианского видения, в котором вечная и трансцендентная истина оказывается “созвучной” и нашему времени, и находящихся 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 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

¹ созерцания (греч.).

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 законченный пример оторванности от корней и традиций; что движущей силой большевизма была и остается громадная и прямо-таки иррациональная ненависть к тому, что они называли “Россией”. 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 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, т. е. эсхатологии без “eschaton”, — усвоение западного идеала царства, т. е. 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 энтузиастическом утопизме XIX в., всецело проникнутом духом “мира сего”. И, как свидетельствуют факты, именно эта редукция стала объектом



ритики со стороны наиболее самобытных и глупых русских мыслителей от Чаадаева до Достоевского. С другой стороны, та же редукция всячески приветствовалась "западничающей" русской либеральной интеллигенцией. Последняя, как верно определил ее Бердяев, "занималась не политикой, а спасением человека без Бога" — в чем и состояло всегда главное содержание западного секуляризма, засасывающего нынешних христиан Запада. Пришло время понять, что российская революция и выросший из нее лжемессианистский тоталитаризм были победой западной идеи на русской почве, *reductio ad absurdum*² 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, сказались 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 отменяли 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 прозрением, 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 Маяков-

¹ Цитата не установлена.

² доведением до абсурда (*лат.*).

ский, каждый на свой лад разделившие вину Блока, закончили 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..."¹. Тем не менее миф о специфически "русских" (и хорошо еще, если не "православных"!) корнях и подпочве 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 н е п р я т и е 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,

¹ Цитата не установлена.



...ся еще до революции, но ограничившееся тогда проповедью нескольких новых "пророков", ныне стало важным, хотя и всячески замалчиваемым фактором жизни России. Неопровержимым доказательством тому служат творчество Солженицына и других русских писателей, обширный поток "самиздата", вновь пробудившаяся тяга к русской религиозной мысли и множество других замечаний, равно как и относящиеся 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 неспособность современного сознания мыслить будущие судьбы человечества в категориях "христианского государства". *Секуляризация* мира, т. е. разрыв его не только с Церковью, но и с религиозным мировоззрением, как таковым, стала фактом, а значит, и самоочевидной 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

70

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 *malaise*¹, 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 *ipso facto*²; "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 мироотношения, 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.

¹ тревоги (фр.).

² по самому факту своего существования (лат.).

71



Переходя 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 теологии таинств, в учении об освящении, в экзегезеологии 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*, т. е. 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*, т. е. лишил ее антиномической, или эсхатологической, глубины. Вследствие этого важнейшее для раннехристианского сознания напряжение между "нынешним" и "грядущим", "ветхим" и "новым" заместилось вневременным по существу своему различием между "натуральным" 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 (*medium*). 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 "проходящий", 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, analogia entis*), но в то же время стремящийся стать автономным объектом познания и осмысления.

При всей своей отнесенности к "миру сему" 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 умиравшим; находясь во власти "князя мира сего", он мог впасть в ослепление, подвергнуться растрению и порче,



никогда не был миром "автономным". Термин "мир сей" обозначает состояние, а не природу, и именно по этой причине он 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 Христа к миру, Его присутствия и действия в нем. Отрекаясь от этой эсхатологической перспективы, Запад фактически отверг всякую возможность реальной интерпретации Церкви и мира, или, говоря богословским языком, реального освящения мира. А единственной альтернативой этому мироощущению стало мироощущение юридическое. В соответствии с ним 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 случилось и до сих пор случается 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 — источником знания, превосходящего человеческий разум, — были по сути своей юридическими, т. е. внешними относительно природы того общества, в котором она хотела первенствовать. Секуляризация изменила соотношение сил, но не смысл их отношения. "Мир" (т. е. 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 католицизму 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 недавно) христианским Западом или по крайней мере западным богословием такой ориентации, 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 во имя мирского "строения и лада" фактически отказалась от своего эсхатологического мировоззрения, заменив его незыблемыми и абсолютными нормами и осмыслив "мир сей" как удобопределимый универсум с четко обозначенным и замкнутым горизонтом. Человеку же в виде награды за соблюдение, т. е. ненарушение, этого "строения и лада" обещано спасение в "мире ином". В той мере, в какой человек берег этот "строй", т. е. поддерживал необходимый баланс между своим "мирским" и "религиозным" долгом, он был "в ладу" с Богом, Церковью и миром.

Такое решение не давало, однако, желанного результата. Самым ироническим, но вместе с тем, пожалуй, и трагическим зигзагом всей "христианской" истории было странное перемещение эсхатологического мировоззрения из Церкви в светскую культуру. Именно христианская вера "заразила" человеческий разум определенным видением и переживанием космоса и времени, материи и истории, сделала "мир" понятием и опытом, соотносимым с Царством Божиим, а человека поставила перед



этого рода “невозможной возможностью”. И именно западная Церковь отвергла это видение и заменила его такой моделью универсума, где не было места истории и движению, исторически уникальному и неудержимому, динамичному и беспокойному *golah*. Но изгнанный из Церкви вирус этого видения не только не погиб, но мало-помалу переродился в дух побуждения к “секуляризации”, т. е. к освобождению 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 неперменное 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 перемальвает 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, т. е. 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 секулярным миром. Даже там, где видны усилия

¹ духу (др. евр.).

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.

В СВЕТЕ всех предыдущих утверждений едва ли нужно говорить, что восточному христианству такая перспектива кажется совершенно чуждой. Верно, что усиливающееся порабощение Запада “секуляризованной идеологией” до сих пор не встретило согласного и внятного отъезда 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 постелотечское богословие. Это эсхатологическое мировоззрение обретается в целостном опыте Церкви, и прежде всего в ее литургическом опыте, равно как и в ее неповрежденном Предании. 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 возведенной 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. Именно здесь находится то, в чем христианский активист Запада усматривает причину восточной “неотмирности” — “литургической”, “сакраментальной”, “созерцательной” и т. п., и что на самом деле есть главное условие всякого истинного открытия мира, источник настоящего богословия христианского действия и вовлеченности.

В этом контексте совершенно неуместен вопрос о практическом значении возврата к эсхатологическому мировоззрению, т. е. о том, насколько способно оно “содействовать” 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 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 дано ответить лишь новым обретением своей эсхатологии. В самом деле, не является ли иступленная приверженность христианского Запада к 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, т. е. наполнить ее высшим смыслом и содержанием. За дешевым или романтически наивным бунтом против “систем” и “истеблишмента”, за риторической “революцией” и “освобождением” 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”, т. е. по Царству Божию. Но разве не о нас сказано: “Видехом Свет истинный, прияхом Духа Небеснаго”? И кто, кроме Церкви, может насытить эту жажду, наречь Царя и провозгласить Царство?



Г. МИР В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ И ОПЫТА

1

ГОТ 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 статьи — найти ответ на этот вопрос, для чего необходимо обозначить столь насущную для нас проблему и хотя бы в самых общих чертах определить наше понимание путей ее решения.

Незачем и говорить, что эта задача не из легких. Станным и даже парадоксальным кажется прежде всего то, что сами понятия “Церковь” и “мир”, взаимоотношение и взаимопроникновение (т. е. присутствие друг в друге) которых мы должны выяснить, лишь недавно вошли в православное богословие как объекты специального богословского изучения и анализа и как самостоятельные “отделы” богословских систем. Мы еще только на-

Первоначально представлено в качестве доклада под названием “The Problem of the Church’s Presence in the Word in the Orthodox Consciousness” на 2 съезде православно-богословских учебных заведений (Афины, август 1976 г.). Первоначально опубликовано в St. Vladimir’s Theological Quarterly. Vol. 21 (1977). № 1. P. 3—17.

чинаем расставаться с продолжительной богословской эпохой, характеризующейся (без всякого преувеличения) именно отсутствием экклезиологии, т. е. 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 немислимо 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 той 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.

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 истине 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 отвечаю: в том “христианском мире”, который сформировал историческое сознание Православия и до сих пор определяет основной контекст право-



вного опыта Церкви, мира и их отношения друг к другу. И если на протяжении нескольких веков наше богословие нуждалось в осмыслении такого отношения (которое само по себе предполагает различие Церкви и мира), 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 оставившем 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 менталитета, оставаясь, по сути дела, единственным, 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



родной язык и полностью отождествившие себя с ментальностью и культурой другой нации, тем не менее считают нормальным и желательным, чтобы их "православие" оставалось греческим, русским, сербским и т. п. 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 "дьяспоре", 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 представительство иного мира (т. е. как то, что делает этот иной мир присутствующим) — 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 "мира", язык, форма мышления, культура — словом, весь этот которого до сих пор определяет и окрашивает собой православное сознание. И именно вследствие этой идентификации, вследствие переживания самой Церкви как идеального и символического существования несуществующего "мира", мы с таким трудом уясняем реальное значение и ценности ушедшего мира, значение нашего прошлого для настоящего.

Прежде всего, такая идентификация едва ли позволяет православному сознанию оценить этот "христианский мир" в экклезиологических терминах, установить в нем различие между тем, что открывается как его "ус-

пех" 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 здесь, в этой неспособности к такого рода оценке мы и можем усмотреть 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 опыта в православном мышлении. А центральным моментом, своего рода фокусом этого опыта — 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, т. е. до конца мира. Это объясняет, почему 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" стали видеть чуть ли не в образе мифо-археоло-

¹ сим побеждай (греч.).



ского “золотого века”, 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*, т.е. 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.

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 *grosso*

*modo*¹ разница между ними в следующем: если “оптимисты” верят в грядущее воскресение ушедшего православного мира, то “пессимисты” оставили эту надежду, так что очевидно-неизбежное торжество зла в “современном мире” 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 правы: ведь если православный “оптимизм” чаще всего превращается в некритическое, пассивное и бессознательное хождение на поводу “мира сего”, то православный “пессимизм” оборачивается манихейством и дуалистическим неприятием мира. И тем не менее обе позиции — пример “неактуальности” (в глубочайшем смысле слова), ибо в их столкновении теряется из виду 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 посвящена настоящая статья? Предикат “православное” предполагает, что они укоренены в православной вере и опыте, а не в нескольких искусственно выделенных категориях западного происхождения; “объективное” подразумевает, что они свободны от того рабства “христиан-

¹ по большому счету (*лат.*).



миру”, которое, как мы старались показать, препятствует должной экклезиологической оценке собственного прошлого и его значения для нашего настоящего.

Наше затруднение происходит скорее всего от мнимой 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 настоящая статья задумана 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 (т. е. богословским) постановке и решению нашей проблемы. Действительно, реальная выгода, извлекаемая нами из этого порочного круга и, следовательно, из всего анализа, убеждающего в его существовании, основана на 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 “область касательства” каждой из них, а следовательно, единственно-неизменный принцип и критерий их различения, равно как и соотношения 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 реальностей, пока надеемся понять и выразить присутствие Церкви в мире в категориях безнадежно “мирского” видения и опыта, т. е. 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 эккле-

зиологии, т. е. истинного понимания Церкви, мира и их взаимоотношения без эсхатологии, т. е. 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 плена”.

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 сущностно-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 “областью касательства” христианской веры, как таковой, пронизывает все христианское богословие и, по сути дела, является залогом самой возможности богословия, т. е. преобразования наших человеческих и потому безнадежно ограниченных слов в *theourgheis logoi*¹, верно выражающие вечно трансцендентную Божественную Истину.

¹ богоприличные слова (греч.).



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 проявление, присутствие и дар Царства Божия, как его *таинство* в этом мире. Кроме того, Церковь в целом — и как “институция”, 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 “институцию” и “жизнь”: как институция, она — символ Царства, как жизнь, она — таинство Царства, исполнение символа в реальности, опыте, общении. Будучи в “мире сем” (*in statu viae*)¹, она живет своим опытом “мира грядущего”, которому уже принадлежит и в котором она уже “дома” (*in statu patriae*)². Эсхатологическое “бытие” Церкви объясняет “эсхатологическое молчание” Православия в классическую, т. е. отеческую, эпоху нашего богословия. И если Отцы, как нередко отмечалось, не дали определения Церкви, не сделали ее объектом богословского размышления, то это потому, что ни одна из таких дефиниций не могла 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 сущий в них “субъект” их богословствования, та неотъемлемая реальность, которая через раскрытие Царства Божия, т. е. последней спасительной

¹ в пути (*лат.*), т. е. Церковью “воинствующей”.

² в отечестве (*лат.*), т. е. как Церковь “торжествующая”.

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 (т. е. превратив экклезиологию в экклезиологию), извращает целостный “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, его видение и понимание в свете христианской веры. Если существенный опыт Церкви есть опыт новой твари, новой жизни в обновленном мире, то он предполагает и утверждает некий фундаментальный опыт мира. И прежде всего — это опыт мира как творения Божия и потому позитивного по своему происхождению и своей сути, мира, запечатлевшего в своем устройении и бытии мудрость, славу и красоту Того, Кто его создал: “Исполнь небо и земля славы Твоея”. В христианской вере, являющей полноту сущностно-библейского прославления Бога в Его творении, нет ни онтологического дуализма, ни космического пессимизма. Мир “добр зело”. Далее, эсхатологический опыт Церкви обнажает мир как мир падший, подвластный греху, тлению и смерти, работающий “князю мира сего”. Это падение, хотя и не могло упразднить присносущную благодать 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 неизбежно трагический взгляд христиан на историю, отвержение христианством той разновидности исторического оптимизма, которая отождествляет мир с “прогрессом”.

И наконец, последний опыт — опыт искупления, которое Бог совершает, пребывая посреди Своего творения во времени и истории, и которое, освобождая человека, делая его сарах Dei¹ — 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, как это подобает “миру сему”, миром “дня”, 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, оказался для него камнем преткновения. 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; то и другое есть 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

¹ букв.: способным к Богу (лат.); выражение блаж. Августина.

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 сначала и сам этот мир, т. е. 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 собственную точку опоры.

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 определить истинный *locus*¹ этого беспримерного альянса Церкви и мира как принципиального согласия по поводу того, что составляет конечную ценность, конечное назначение, конечный горизонт человеческого бытия во всех его измерениях. Доказательство существования и, вопреки всем человеческим неудачам и изменам, действительности этого неписаного, но тем не менее реального “соглашения”, безусловно, требует детального анализа всей культуры и этоса пресловутого “христианского мира”, но такой анализ выходит за пределы нашей статьи.

¹ здесь: значение (лат.).



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 оплодотворяющее начало — их живую душу. Какой бы аспект этого мира мы ни взяли — например, искусство, которое в каждом конкретном “обществе” по преимуществу выражает его жизнеотношение, 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 происходит из эсхатологического опыта Церкви, ее видения и знания Царства Божия. Так, если монашество стало для этого общества тем идеальным полюсом, тем “предобрый” путем к совершенству, на основе которого сформировалось его богослужение, его благочестие — словом, весь его менталитет, то это вызвано тем, что монахи воплотили в себе 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 всецелого его бытия. Эту истину слишком легко забывают современные христиане, хотя в свете присущего современной цивилизации редукционизма именно ее надлежало бы крепче всего запомнить.

6

Е СЛИ ВСЕ, О ЧЕМ мы только что говорили, есть, без сомнения, “успех” “христианского мира”, то явившаяся 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*, т. е. 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*¹, последнюю цель и, следовательно, высшее назначение мира, она видит мир как историю, 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 восприятию Христа как верховного Василевса и Пантократора, она стала мыслить себя христианской *politeuma*² — тем наибольшим, что

¹ предел (греч.).
² здесь: общностью (греч.).



мир может принести Богу, — в глазах Церкви Империя по-прежнему оставалась “историчной” в самом своем существе, т. е. принадлежащей миру, “образ” которого “проходит”.

Однако со временем это видение начинает меняться. Из динамичного оно мало-помалу, и снова 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 гоголого будущего, превращает его в простое учение о смертных наградах и наказаниях.

Истинный контекст этой редукции не исчерпывается богословием. Она отражает нарастающие изменения в самом менталитете, самом сознании “христианского мира”, постепенное оставление им эсхатологического видения. С одной стороны, его самосознание как последнего земного царства, как провиденциального *locus*¹ победы Христовой привело к тому, что он стал переживать (скорее, чем мыслить) себя и как конец истории — не времени, но именно “истории”, т. е. того времени, которое открыто новым событиям, целенаправленному развитию. Все проявления такого развития, все исторические происшествия

¹ здесь: места (лат.).

надлежало теперь так или иначе втиснуть в мертвые схемы, отрицающие 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 христианства. Указанная перемена вызвала к жизни растущую эмансипацию человеческого разума (с привитыми ему христианством “жаждой” и “гладом”) от “христианского мира”, а затем и его 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 послехристианский мир, ибо самые секуляристские, самые антирелигиозные и антихристианские идеи и идеологии, в той или иной мере волновавшие его, — все эти *des vérités chrétiennes devenues folles*¹ — на самом деле плод секуляризованной эсхатологии. Именно христианская вера, влившая в ум и сердце человека меч-

¹ обезумевшие христианские истины (фр.).



ту — 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 эклизиологическую 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 не безнадежно “внешняя” реальность, несоотнесимая 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 преобразованию Церкви в самодостаточное и лишь собою занятое религиозное гетто. Наше собственное прошлое, наше собственное Предание не только говорит о возможности “богословия мира”, но и на деле претворяет такое богословие, сообщая ему подлинно эклизиологическое 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 — снова модное слово — agenda¹ для Церкви. Этот успех — в той мере, в какой он оказался успехом, показывает: функция Церкви в мире определяется тем, чтобы 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 сущностный 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 породившую его духовную реальность, распознать в нем и доброе — плач, идущий из его христианского подсознания, и темное — его поистине сатанинский бунт против Бога.

Впрочем, для всех этих необходимых, равно как и достаточных, вещей есть одно неперемнное условие. Оно состоит в том, что и сама Церковь должна вернуться к “единому на потребу” — к сущностно-эсхатологической природе ее веры и ее жизни. Богословское размышление о мире не только бесполезно, но и просто невозможно до

¹ здесь: повестку дня (лат.).



х пор, пока мы не откроем для себя заново и не обречем 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 она 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 (т. е. независимость от структур и властей), но также (и главным образом!) “внутренняя”, т. е. 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.

IV. ОЧИСТИТЕЛЬНАЯ БУРЯ

*Посему, отвергнувши ложь,
 говорите истину
 каждый ближнему своему,
 потому что мы члены
 друг другу.*

Еф. 4, 25.

1.

БУРЯ ВОКРУГ “автокефалии” Православной Церкви в Америке оказалась, вернее, могла бы оказаться одним из самых плодотворных кризисов за последние несколько веков церковной истории — т. е. дающим уникальную возможность осознать и преодолеть церковные нестроения, которые так долго игнорировало современное православное сознание. Ибо если Америка неожиданно оказалась в центре внимания и волнений всего православного мира, то только потому, что тамошнее положение Православия, будучи наиболее очевидным результатом этих нестроений, рано или поздно должно было выявить истинную природу и размах кризиса, ставшего поистине “всеправославным”.

Несколько слов по поводу “американской ситуации”. К 1970 г. Православие в Америке представляли: одна греческая юрисдикция, три русские, две сербские, две антиохийские, две румынские, две болгарские, две албанские, три украинские, одна карпаторусская и несколько групп меньшего масштаба, не названные здесь для простоты картины. Что же до критериев “каноничности”, то у всех перечисленных юрисдикций они были

Первая публикация в: St. Vladimir's Theological Quarterly.
 Vol. 15(1971). № 1/2. P. 3—27.



совершенно разными. Одни усматривали свою “каноничность” в юрисдикционной зависимости от их “Церкви-матери”; другие (кто, подобно карпатороссам, не мог отождествить себя ни с одной митрополией) — в их признании Вселенским патриархом; прочие — в различных формах “преемственности” и “законности”. Некоторые из этих “юрисдикций”, в отличие от остальных, принадлежат к Постоянной конференции православных епископов — неофициальной добровольной ассоциации, учрежденной для содействия объединению православных христиан Нового Света и за десять лет своего существования так и не сумевшей договориться об общих принципах такого объединения.

Эта уникальная и совершенно беспрецедентная ситуация существует уже не одно десятилетие. Но страшнее всего то, что она ни разу не вызвала сколько-нибудь заметной тревоги в Церкви, живущей в условиях свободы, — по крайней мере у ее “руководства”. В самом деле, никто, кажется, до сих пор не видит и не допускает, что американское Православие стало наглядным опровержением всего того, что ученые православные делегаты выдают на экуменических встречах за “сущность” Православия как Церкви Истинной и *Una Sancta*¹. Убежден, что в глазах будущих историков эта “американская ситуация”, изобилующая бесконечными разделениями, судебными дрязгами, жаркими спорами и взаимной подозрительностью, навсегда останется предметом недоумения.

Буря разразилась в начале 70-х г.г., когда одна из крупнейших и старейших “юрисдикций”, положив конец долгому спору с Церковью-матерью, испросив и получив от нее полную административную независимость (“автокефалию”), исключила из своего наименования предикат “Русская”, явно утративший смысл за 175 лет ее непрерывного существования на американском континенте, и заменила его географическим определением “в Америке”,

¹ Единой Святой (лат.).

которое вполне отвечало ее местоположению и назначению. Но если предшествующие этому событию 50 лет хаоса, разделений и углубляющейся деградации не вызвали в православном мире почти никакого беспокойства, то простой факт возникновения Православной Церкви в Америке, основанный на столь же простом эмпирическом допущении, что здешняя Церковь, существуя без малого 200 лет, может быть независимой, равно как и Американской, привел к взрыву, который до сих пор сотрясает весь православный мир.

В настоящей статье мы стремились не к защите “автокефалии”, а к исследованию ее природы и причин вызванной ею бури, тех глубоких и по-видимому бессознательных мотивов, что лежат в основе многих действий и ответных реакций. С самого начала не было сомнений, что “автокефалия” вызовет всякого рода нарекания, инсинуации и кривотолки. Но оскорблениями ничего не решишь и не докажешь. И я искренне убежден, что они — результат глубочайшего и поистине трагического недомыслия. Моя единственная цель — найти и объяснить его истоки. Сейчас нам нужнее всего ясность. Лишь в ее свете возможны и конструктивная, плодотворная дискуссия, и поиск общих решений.

2

О РГАНИЧНОЙ И ВАЖНЕЙШЕЙ сферой Православия всегда было и остается Предание. И то, что нынешний спор носит форму “обращений” к Преданию, доказательств *ex traditione*, следует считать совершенно нормальным. Куда менее нормальным (хотя и глубоко характерным для нынешнего состояния Православия) кажется то, что эти “обращения” и доказательства ведут к явно противоречивым требованиям и взаимоисключающим утверждениям

¹ от Предания (лат.).



дениям. Дело выглядит так, словно мы сталкиваемся со множеством “преданий” или “читаем” одно и то же Предание совершенно по-разному. Было бы нечестно объяснять это простым недоброжелательством, безразличием или влиянием эмоций. Если для одних возникновение Православной Церкви в Америке стало первым шагом к истинному Преданию, а другие увидели в нем начало канонической катастрофы, то причина здесь куда глубже: мы не только по-разному “читаем” одно и то же Предание, но и в самом деле апеллируем к разным “преданиям”, и именно этот факт нужно понять и оценить.

Для начала вспомним, что православное понимание Предания нельзя свести к текстам и правилам, которые принято цитировать для доказательства того или иного утверждения. И следовательно, каноническое предание не исчерпывается Книгой Правил — собранием канонических текстов, принятых во всех православных церквях. Это наблюдение особенно важно ввиду того, что ключевые слова нынешнего нашего спора — “автокефалия”, “юрисдикция” и пр. — в Книге Правил просто-напросто отсутствуют, так что все соответствующие “обращения” и “ссылки” относятся не к ней, а почти сплошь к различным прецедентам прошлого.

Такие обращения к прошлому и к “прецедентам” с православной точки зрения всегда считались совершенно законными, ибо Предание наравне с *текстами* включало в себя, как правило, и *факты*. И вместе с тем ясно, что не все “прошлое” следует отождествлять с Преданием. Так, в XVIII в. Вселенский престол “упразднил” Сербскую “автокефалию”, и он же сравнительно недавно “признал” еретическую “Живую Церковь” в России. А в московской Руси был неизвестный общеправославному Преданию обычай вторично рукополагать епископа, избранного на патриарший престол. И, наконец, практически все православные Церкви — одни раньше, другие позже — учредили свои юрисдикции в Америке. Можно ли считать все эти факты “каноническими прецедентами” лишь на том основании, что они имели место в прошлом

и получили официальное утверждение? Напротив, не следует ли из этого, что само “прошлое” всегда нуждается в оценке и что критерий такой оценки должен быть не “фактичным” (по принципу “это имело место”), но *экклезиологическим* — т. е. предполагающим соотношение с всегда неизменным учением Церкви, с самой ее “сущностью”? Если формы церковной жизни и организации изменились, то для того, чтобы сохранилась неизменная “сущность” Церкви; в противном случае Церковь перестала бы существовать как Божественное установление, будучи всего лишь продуктом определенных исторических сил и условий. А функция Предания состоит в том, чтобы всегда обеспечивать это существенное и неизменное “тождество” Церкви, ее равенство себе в пространстве и времени. И потому “читать” Предание означает не просто “цитировать”, но и *относить* все факты, тексты, установления и формы к исконной сущности Церкви, определять их значение и ценность в свете неизменного свойства Церкви — свойства *esse*¹. Здесь-то и возникает вопрос: каким должен быть исходный принцип и внутренний критерий такого “прочтения”, такого обращения к Преданию?

3

ПРАВΟΣЛАВНЫЕ КАНОНИСТЫ И БОГОСЛОВЫ всегда сходились на том, что внутренний критерий канонического предания следует искать в Книге Правил, т. е. в сборнике, включающем в себя Апостольские Правила, определения вселенских и некоторых поместных соборов, а также правила, извлеченные из некоторых отеческих писаний. Этот сборник всегда и везде рассматривался как *нормативный* — и не только потому, что он представляет собой древнейший “слой” нашего канонического предания,

¹ быть (лат.).



но и потому, что его главное содержание и предмет есть “сущность” Церкви, ее основоположная структура и устройство — в куда большей степени, чем исторически случайные формы ее существования. Вот почему этот слой стал нормой последующего канонического развития, внутренней мерой его “каноничности”, тем контекстом, в котором и сегодня следует оценивать все явления церковной жизни — прошлой, настоящей и будущей.

Если же это так (что подтверждается и единодушным признанием православных канонистов и богословов), то мы получаем первый методологический “ключ” к разрешению сегодняшних споров — крайне необходимый для нас принцип оценки различных “обращений” к Преданию. Весьма знаменательно, что за все время бурной полемики вокруг автокефалии ссылки на это “сущностное” каноническое предание были большой редкостью (если только вообще имели место). Причина тут простая, и я уже ее указал, напомнив, что Книга Правил не знает таких слов, как “автокефалия”, “юрисдикция” и т. п., имеющих столь важное значение для этой полемики.

Совершенно естественно поэтому непосредственное обращение к тем пластам прошлого и к тем “преданиям”, с помощью которых, по-видимому, можно подыскать нужные “доказательства” и “прецеденты”. Но именно здесь и обнаруживаются исходная шаткость и коренной порок такого метода. С одной стороны, при известной сноровке можно подыскать прецеденты и канонические основания чему угодно. С другой стороны, никакой прецедент сам по себе не может служить достаточным каноническим основанием.

Если понятие “автокефалия” возникло после закрепления нормативного Предания, это не означает, что оно не требует “отнесения” к этому последнему, осмысления и оценки в его экклезиологическом контексте. Нельзя успешно обсуждать вопрос: кто “вправе даровать автокефалию”, не придя к согласию по поводу коренного экклезиологического значения этого “права” и этой “автокефалии”. Нельзя говорить ни о “каноничной”, ни о “неканоничной” автокефалии до рассмотрения и осмысления ее в свете канонов, т. е. основополагающего и вселенского канонического предания. Если “автокефалия” есть особый способ или тип отношения одной Церкви к другой (с чем согласится каждый), то где же и искать изначальную природу такого отношения, как не в основополагающем Предании?

4

МОЙ ПЕРВЫЙ ВЫВОД прост. Если такие понятия, как “автокефалия” или “юрисдикция” отсутствуют в каноническом предании, которое все признают нормативным, то само отсутствие это — чрезвычайно важный фактор должного их понимания и оценки. И прежде всего это отсутствие нельзя считать “случайным” — будь оно “случайным”, мы обязательно нашли бы в Предании какое-то аналогичное понятие. Его нельзя объяснить и мнимой неразработанностью ранней экклезиологии, ибо это означало бы, что Церковь несколько веков существовала без того, что ей жизненно необходимо. В таком случае отсутствие это придется объяснить одним-единственным фактом: основополагающее Предание значительно отличается от более позднего в самом подходе к Церкви. Это отличие мы и должны уяснить, чтобы понять истинный экклезиологический смысл автокефалии.

Даже поверхностное знакомство с канонами показывает, что подразумеваемая в них Церковь не была, в отличие от Церкви наших дней, системой суверенных и независимых единиц, именуемых “патриархатами”, “автокефалиями” или “автономиями” и имеющих под собой (т. е. в своей “юрисдикции”) меньшие и подчиненные части — такие, как “епархии”, “экзархаты”, “приходы” и т. п.

Это “юрисдикционное”, или “субординационное”, измерение отсутствует здесь потому, что раннее экклезиологическое предание, говоря о Церкви, имело своей от-



равной точкой и основным предметом Церкви поместную. За последние годы это предание изучалось так пристально, что незачем останавливаться на нем специально. Для нас важно лишь, что эта поместная Церковь, т. е. община, собранная вокруг своего епископа и клира, есть Церковь в ее полноте — явление и присутствие Церкви Христовой в данном месте. И потому главная цель и задача канонического предания состояла в том, чтобы “оградить” эту полноту и, так сказать, “гарантировать”, что эта поместная Церковь в полной мере являет единство, святость, апостольность и соборность Церкви Христовой. Каноническое предание проявляет эту полноту, определяя отношения каждой поместной Церкви с другими, поддерживая их единство и взаимодействие.

Полнота поместной Церкви, сама ее природа как Церкви Христовой в данном месте зависит прежде всего от ее единства (в вере, Предании и жизни) с повсеместно сущей Церковью — от того, является ли она в конечном счете той же самой Церковью. Это единство обеспечивается в значительной степени епископом, чье служение, или leitourgia, должно утверждать и сохранять — в постоянном единстве с другими епископами — преемственность и пространственно-временное тождество вселенской и соборной веры и жизни единой Церкви Христовой. Для нас здесь важнее всего то, что поместная Церковь, хотя и зависящая от других церквей, не подчинена ни одной из них. Ни одна Церковь не находится под какой-либо другой Церковью, и ни один епископ — под другим. Сама природа этой зависимости и, следовательно, этого единства Церквей не “юрисдикционного” свойства. Это — единство веры и жизни, непрерывной преемственности Предания, даров Святого Духа, которое выражается, реализуется и сохраняется в посвящении епископа другими епископами, в их регулярно созываемых соборах — словом, в том органическом единстве епископата, которое все епископы хранят in solidum¹ (св. Киприан).

¹ нерушимо (лат.).

Отсутствие “юрисдикционной” подчиненности одной Церкви другой, одного епископа другому не означает отсутствия иерархии и строя. Этот строй поддерживается в раннем предании разными уровнями первенств, т. е. епископских и церковных центров, или средоточий единства. Но первенство не есть “юрисдикционный” принцип. Если епископы, согласно знаменитому 34-му Апостольскому Правилу, должны повсюду знать первого среди них, то это же правило относит такое первенство к Святой Троице, которая имеет строй, но отнюдь не “субординацию”. Функция первенства — в том, чтобы выражать единство всех, быть его органом и устами.

Первый уровень такого первенства — как правило, уровень провинции, т. е. области, в которой все епископы вместе с митрополитом участвуют в посвящении местных епископов и дважды в году составляют собор. Если бы нам вздумалось применить к ранней Церкви термин “автокефалия”, то его следовало бы отнести преимущественно к такому провинциальному уровню, ибо главным признаком автокефалии как раз и будет право избирать и посвящать епископов в пределах данной области. Второй уровень первенства связан с более обширным географическим ареалом — это “Восток” с Антиохией, Азия с Ефесом, Галлия с Лионом и т. п. По своему “содержанию” это первенство прежде всего учительное и нравственное. Церкви данного ареала “взирают” на ту, от которой они получили свое предание и вокруг которой сплачиваются во время кризисов и нестроений в надежде найти под ее водительством согласное решение общих проблем. Был, наконец, с самого начала церковной истории и некий вселенский “центр единства”, вселенское первенство — сначала Церкви Иерусалимской, затем Церкви Римской (первенство, которое даже современные католические богословы — по крайней мере для раннего периода церковной истории — склонны определять скорее в понятиях “попечения”, нежели какой-либо формальной “власти” или “юрисдикции”).



Таково основоположное каноническое предание Церкви. И лишь в его свете можно понять подлинное значение позднейших наслоений, возникших за время долгого земного странствия Церкви.

5

В СЕМ ИЗВЕСТНО, что первоначальное устройство Церкви изменилось и “усложнилось” под влиянием события, которое по-прежнему остается важнейшим и в своем роде уникальным фактом церковной истории — примирения Церкви с Империей и их последующего союза в границах христианской экумены, т. е. христианской “вселенной”. С точки зрения экклезиологии это событие началось прежде всего постепенное вращение церковных структур в административную систему Империи.

Сразу же подчеркну, что и вращение это, и весь возникший отсюда вторичный “слой” нашего канонического предания, который следовало бы назвать “имперским”, с православной точки зрения не могут считаться случайным эпизодом или (как думают некоторые западные историки) итогом “капитуляции” Церкви перед императорской властью. Это неотъемлемая часть нашего Предания, и Православная Церковь не может отречься от Византии, не отрекаясь от того, что принадлежит ее собственной сущности. Но нужно осознать, что это иной слой, основанный на иных предпосылках и потому имевший иное значение для православной экклезиологии. Ибо если первый слой является и выражением, и нормой неизменной сущности Церкви, то фундаментальное значение второго слоя, “имперского”, определяется тем, что он выражал и осуществлял историчность Церкви, т. е. столь же существенное для нее отношение к миру, в котором она призвана исполнять свое назначение и миссию.

К самой природе Церкви относится то, что она всегда и везде не от мира сего, имея источник своего бытия

в горнем, а не в дольном, и то, что она, несмотря на это, всегда *приемлет* тот мир, в который послана, и приспособляет себя к его формам, нуждам и структурам. Если первый слой нашего канонического предания принадлежит Церкви в себе самой — тем ее структурам, которые, будучи выражением ее сущности, не зависят от “мира”, то второй включает то, что возникло вследствие притяжения ею этого мира — нормы, регулирующие ее отношение к нему. Первый слой имеет дело с неизменным, второй с изменяемым.

Так, Церковь есть пребывающая реальность христианской веры и опыта, в то время как христианская Империя не является таковой. Но поскольку этот “христианский мир” реален в такой же мере, как и Империя, Церковь не только приемлет его де-факто, но даже вступает с ним в положительные, и даже в известном смысле органичные отношения. Однако существенная сторона и “канонический” смысл этих отношений определяется тем, что Церковь ничему в этом мире не усваивает безусловной ценности, которой обладает лишь она сама. Ибо Церковь знает, что *проходит образ мира сего* (1 Кор. 7, 31), и прилагает это знание ко всем мирским формам и установлениям. В рамках христианской экумены Церковь может с легкостью признать за василевсом право созывать вселенские соборы, назначать епископов и даже изменять территориальные границы и прерогативы Церкви. Все это не делает, однако, императорскую власть фундаментальной категорией церковной жизни. В этом смысле второй канонический слой *относителен* по самому своему существу, ибо его объект — преимущественно церковная жизнь в рамках относительных реальностей “мира сего”. Его назначение в том, чтобы относить неизменную сущность Церкви к вечно изменяющемуся миру.

Отсюда ясно, что юрисдикционное измерение Церкви и ее жизни коренится главным образом, во втором, “имперском” слое нашего Предания. Но необходимо сразу же подчеркнуть, что этот юрисдикционный уровень не является ни замещением первого, “сущностного”, ни про-



и развитием его. Даже сегодня, через много веков и полного торжества юрисдикционной экклезиологии, мы говорим, например, что все “епископы равны по благодати”, и тем самым отказываемся видеть какое-либо онтологическое содержание в том, что отличает патриарха от архиепископа, а того — от епископа. Крайне важно уяснить, что этот юрисдикционный слой, при всей его оправданности и даже необходимости в некоей специальной области приложения, есть иной слой, который нельзя смешивать с “сущностным”. Источник их различия в том, что власть по юрисдикции пришла в Церковь не из ее существа, которое “не от мира сего” и потому выше всякого *jus*¹, но из ее бытия “в мире” и, следовательно, из ее отношений с ним. По существу своему Церковь есть Тело Христово, Храм Духа Святого, Невеста Христа, но в плане эмпирическом она также и общество и, как таковое, является частью “мира сего” и состоит в определенном к нему отношении. И если любая попытка разделить и взаимоотно противопоставить эти реальности чревата еретическим развоплощением Церкви, сведением ее к человеческой, сплошь “слишком человеческой” институции, то столь же еретическим выглядит и их смещение, которое в конечном счете подчиняет благодать *jus*², утверждая этим, что Христос, как иронически опасался апостол Павел, “напрасно умер” (Гал. 2, 21).

Все дело в том, что неюрисдикционная сущность Церкви может и даже вынуждена иметь в “мире сем” юрисдикционную проекцию и выражение. Так, если правило говорит, что епископа следует посвящать “двум или трем епископам”, то это не “юридическая” норма, но выражение самого существа Церкви как органического единства веры и жизни. Поэтому полное прочтение и уразумение этого правила требуют соотнесения его с сущностной экклезиологией. И вместе с тем очевидно,

¹ права (лат.).

² здесь: закону (лат.).

что это правило есть практическая и объективная норма, первый и существенный критерий различения “канонического” и “неканонического” посвящения. В качестве правила, в качестве *jus* оно не может быть ни самостоятельным, ни само себя объясняющим, и ясно, что свести к нему сущность епископата никак нельзя. И вместе с тем это такое правило, которое, как ясно видно из экклезиологического контекста, утверждает в первую очередь неизменность сущности Церкви в пространстве и времени.

Преследовавший раннюю Церковь “мир сей” отказывал ей в каком бы то ни было “правовом” статусе и юрисдикции. Но в новых условиях — в условиях христианской экумены — естественным и необходимым для Церкви делом было добиваться такого статуса, а получив — сохранять его. Оставаясь по существу тем, чем она и была, чем является всегда и чем всегда будет в любой исторической “ситуации”, любом “обществе” и любой “культуре”, Церковь в данных условиях получает ту юрисдикцию, которой прежде не обладала, но обладание это не имеет отношения к сущности Церкви, хотя и оказывается для нее благотворным.

Государство, даже христианское, есть всецело явление “мира сего”, т. е. определенного правового порядка, и оно не в состоянии выражать свое отношение к Церкви каким-либо иным, “неюрисдикционным” образом. В категориях мира Церковь — прежде всего “юрисдикция”: общество, структура, институт с соответствующими правами и обязанностями, привилегиями и правилами внутреннего распорядка и т. д. и т. п. Если Церковь и может чего-то требовать от государства, то лишь того, чтобы это юрисдикционное понимание не искажало и не изменяло сущностного ее бытия, т. е. не вступало в противоречие с ее сущностной экклезиологией. И то обстоятельство, что Церковь — в рамках новой исторической ситуации и фактически из рук христианской императорской власти — получила вдобавок к своей сущностной струк-



ще і юрисдикцію, означило її место и функцию в византийской “симфонии” — органического союза государства и Церкви внутри экумены.

Наиболее важной особенностью этой “юрисдикции” было то, что Церковь и в организационном отношении, и как институт “следовала” за государством, т. е. вращалась в его организационную структуру. Лучшим примером, поистине квинтэссенцией такой интеграции и “юрисдикционности” нового строя были, без сомнения, положение и функция в рамках византийской экумены патриарха Константинопольского. Ни один историк не может сегодня отрицать, что Константинопольский престол своим быстрым возвышением всецело обязан новому, “имперскому” положению Церкви. Идеал “симфонии” *imperium*¹ и *sacerdotium*² — краеугольный камень византийской “идеологии” — нуждался в церковном двойнике императора, в такой персонификации Церкви, которая соответствовала бы персонификации Империи. В этом смысле “юрисдикция” епископа Константинополя как Вселенского (т. е. “имперского”) патриарха есть “имперская” юрисдикция, истинный контекст и критерий которой — прежде всего византийская теократическая идеология.

С этой же точки зрения очень интересно сравнить, как толкуют положение и роль патриарха императорское законодательство и каноническое предание того же периода. Канонически, т. е. с точки зрения “сущностной” эклизиологии, патриарх Константинопольский, несмотря на всю уникальность его имперского положения, оставался первоиерархом Восточной Церкви — хотя первенство это усвоили ему лишь потому, что его кафедральный город стал городом “царя и синклита” (38-е правило Халкидонского Собора), — а также первоиерархом своей собственной “епархии”. В “имперском” же плане он сделался главою всей Церкви, ее ходатаем перед Империей

¹ власти (лат.); здесь: светская, т. е. императорская, власть.

² священства (лат.).

и ее живым связующим звеном с последней, персонификацией не только единства и согласия Церкви, но еще и ее “юрисдикции”.

Мы знаем также, что эта “имперская” логика не усвоилась Церковью легко и безболезненно, и свидетельство тому — соперничество с Константинополем таких старых “центров единства”, или “первенств”, как Александрия и Антиохия. Историческая трагедия, превратившая эти некогда процветавшие церкви в простой пережиток, положила конец сопротивлению, и на несколько веков Новый Рим стал центром, сердцем и главою “имперской” Церкви — религиозной проекции универсальной христианской Империи. Юрисдикционный принцип, хотя и отличающийся в теории от сущностной эклизиологии, постепенно выходил на первый план. Местные епископы, как и гражданские губернаторы, все больше превращались в представителей (попросту “делегатов”) “центральной власти” — патриарха и его ставшего к тому времени постоянным учреждением синода. Психологически же — вследствие все той же имперской и юридической логики — они стали даже его “подданными”, как и подданными императора. То, что было вначале образом отношения Церкви к внешнему “миру”, стало проникать в само церковное сознание и восприниматься как ее сущность. И это, как мы увидим позже, стало главным источником теперешнего хаоса и разногласий.

6

МЫ ПОДОШЛИ к третьему историческому “слою” нашего Предания — к тому слою, образующим принципом и содержанием которого является не поместная Церковь, как в раннем предании, не Империя, как в предании “имперском”, но новая реальность, возникшая из поступательного разрушения Византии, — христианская нация. Соответственно этому мы и определим третий слой как



альный. Его возникновение привнесло в право-
ую экклезиологию не только новое измерение, но и
новую сложность.

Византия мыслила себя — по крайней мере теорети-
чески, — во вселенских, а не национальных категориях.
Незадолго до начала ее агонии патриарх Константино-
польский написал великому князю московскому простран-
ное послание, разъяснявшее, что под небесами может быть
лишь один царь и одно царство, подобно тому, как на небе
лишь один Бог. Империя считалась вселенской (и между
прочим, “Римской”, а не “Греческой” — в соответствии с
официально-государственным ее языком), и именно эта
вселенскость была основной предпосылкой приятия ее
Церковью и последующего их союза.

Но мы знаем сегодня, что византийский универса-
лизм стал (и уже довольно рано) вырождаться в более уз-
кий национализм и то чувство исключительности, которые
естественным образом питались трагическими событиями
византийской истории: арабским завоеванием провинций,
усиливающимся натиском турок, латинской оккупацией
204 г., возникновением славянской угрозы с севера и т. д.
теории ничего не менялось; на практике же Византия
превратилась в сравнительно небольшое и слабое гречес-
кое государство, вселенские амбиции которого встречали
все более пренебрежительное отношение у народов, вовле-
ченных в ее политическую, религиозную и культурную ор-
биту, — болгар, сербов, а позднее и русских. Больше то-
го: и этим претензиям, и этой византийской идеологии
суждено было, как ни парадоксально, оказаться главным
источником нового “православного” национализма (вто-
рым источником послужила более поздняя трансформация
этого национализма под влиянием “секулярного” национа-
лизма, заявившего о себе в 1789 г.). Все менее располо-
женные считаться с бывшей славой слабеющей империи, все
более нетерпеливые в своих религиозно-политических
притязаниях новые “нации”, рожденные византийской
идеологией, начинают примерять эту идеологию к себе. Из

этого сложного процесса возникла идея христианской на-
ции с ее особым национальным призванием, своего рода
корпоративной “идентичностью” перед Богом.

Важно заметить, что лишь в эту эпоху истории Во-
сточной Церкви возникает термин “автокефалия”, кото-
рый если не по происхождению своему (он употреблялся
в различных значениях и раньше, но всегда случайно), то
в нынешнем своем смысле явился порождением не эккле-
зиологии, но некоего национального феномена. И потому,
кроме традиционных ее определений — “церковная”,
“юридическая”, — следовало ввести еще одно, функцио-
нально-историческое: *национальная*. Вселенской Импе-
рии соответствует “имперская” Церковь с центром в
Константинополе — такова была аксиома византийской
имперской идеологии. Поэтому не может быть никакой
политической независимости от Византии без ее церков-
ного аналога, или “автокефалии” — такой стала аксиома
новых православных “теократий”. “Автокефалия”, т. е.
церковная независимость, оказалась, таким образом,
краеугольным камнем национальной и политической не-
зависимости, почетным атрибутом новой “христианской
нации”. И весьма знаменательно, что договаривались по
поводу различных “автокефалий” не Церкви, а прави-
тельства. Самым типичным примером здесь могут слу-
жить переговоры о русской автокефалии XVI в., в кото-
рых сама Русская Церковь фактически не принимала ни-
какого участия.

Еще раз подчеркнем, что новая “автокефальная”
Церковь в том виде, в каком она является в Болгарии, а
позднее в России и Сербии, не просто “юрисдикционный
организм”. Главная ее особенность не столько в том, что
она “независима” (ибо на деле она находится в полной
зависимости от государства), а в том, что это прежде
всего церковь *национальная* или, другими словами, цер-
ковь как религиозное выражение и проекция нации, как
подлинная носительница *национальной идентичности*.
И нет нужды — повторим и эту мысль — видеть здесь
“отклонение” в традиционно-негативном и уничтожитель-



чении этого слова. В истории православного Востока православная нация не только реальность, но во многих отношениях и "успех": ведь при всех своих изъятиях, трагедиях и изменах такие "реальности", как "Святая Сербия" или "Святая Русь" все же имели место в истории — поистине имело место национальное рождение во Христе, выявилось и национальное христианское призвание. С исторической же точки зрения возникновение национальных Церквей в ту пору, когда идеал вселенской христианской Империи и ее церковного аналога разительно не соответствовал жизни, вполне оправданно. Но никак нельзя оправдать смешение такого результата исторического развития с сущностной экклезиологией и фактическое подчинение последней первому. Именно там, где сущность Церкви начинают мыслить в категориях такого национализма и сводить к ним, возникают очаги серьезных экклезиологических заблуждений.

7

ТЕПЕРЬ, я думаю, легче понять высказанную вначале мысль о том, что в нынешних канонических и экклезиологических спорах мы апеллируем к разным "преданиям". В самом деле, разве не звучит апелляция к любому из трех вышеозначенных "слоев" так, словно именно он — самодостаточное воплощение всего канонического предания? Другой, не менее очевидный факт заключается в том, что православная богословская и каноническая мысль ни разу не пыталась дать серьезную экклезиологическую оценку этих "слоев" и выяснить их взаимоотношение внутри Предания. И именно этот поразительный факт служит главным источником наших сегодняшних трагических недоразумений. Куда проще выглядит историческая причина такого тотального отсутствия экклезиологической "рефлексии" и ясности. Вплоть до настоящего времени, невзирая на постепенное исчезновение "православных миров",

православные церкви жили в духовном, структурном и психологическом контексте этих органических "миров" — иначе говоря, следуя логике как "имперского", так и "национального" преданий, а порой комбинации того и другого. Очевиден и тот факт, что в православном мире на несколько веков наступила почти полная атрофия экклезиологического мышления и пропал настоящий интерес к экклезиологии.

Гибель Византии в 1453 г. не вызвала соответствующей экклезиологической реакции, и мы знаем почему: мусульманская концепция "религии-нации" (*милет*) гарантировала всему византийскому миру — теперь уже под турецким господством — преемственность "имперского" предания. В соответствии с ней Вселенский патриарх не только де-факто, но и де-юре брал на себя функцию главы всех христиан и становился, так сказать, их "императором". На какое-то время это привело даже к упразднению прежних "автокефалий" (сербской, болгарской), которые никогда не были по-настоящему интегрированы в византийскую систему (греки и сегодня редко пользуются словом "автокефалия" как строго однозначным экклезиологическим термином) и предоставлялись Константинополем как бы нехотя, под давлением политических обстоятельств. Можно сказать, что эта византийская "имперская" система была в полном смысле упрочена турецкой религиозной системой, способствовавшей еще более четкому оформлению имперско-этнического сознания греков. Что же касается "церквей-наций", родившихся до падения Империи, то они либо были поглощены монархией Вселенского Патриархата, либо, как в случае с московской Русью, использовали это падение в качестве фундамента новой национальной и религиозной идеологии мессианского оттенка (теория "Третьего Рима"). Оба варианта развития не оставляли места для сколько-нибудь серьезной экклезиологической рефлексии, генеральной переоценки вселенских структур в свете совершенно новой исторической ситуации. И наконец, рецепция послеотеческим православным богословием спе-



еских форм и категорий западной мысли переключили экклезиологическое внимание с Церкви как Тела Христова на Церковь как “средство освящения”, с канонического предания — на различные системы “канонического права” — одним словом, с Церкви на церковное управление.

Все это объясняет, почему православные церкви веками жили во множестве status quo, т. е. “наличных” ситуаций, нисколько не пытаясь соотнести их друг с другом или осмыслить в едином экклезиологическом предании. Добавим, что эти века были и временем почти полного пресечения межцерковных связей, взаимоотчуждения церквей, обоюдного недоверия и подозрительности, а порой, как ни печально, и ненависти. Обессилевшие и униженные турецким владычеством, греки в каждом шаге России привыкли видеть (и не всегда беспричинно) опасность для своей церковной свободы, “славянскую” угрозу “эллинизму”; славянские же народы при всей их взаимной вражде испытывали дружную ненависть к церковному “засилью” греков. Судьба Православия стала неотъемлемой частью пресловутого “восточного вопроса”, в решении которого активное и далеко не всегда бескорыстное участие принимали, как известно, западные державы и их христианский “истеблишмент”. Откуда в этих условиях было взяться экклезиологической рефлексии, серьезным и дружным поискам канонической ясности? В общеправославной истории вряд ли найдется более мрачная глава, чем та, что посвящена так называемой “современной эпохе”, ставшей для Православия (за редкими и выдающимися исключениями) эпохой разделений, глубокого провинциализма, богословского склероза и — последнее по счету, но не по значению обстоятельство! — национализма, который к этому времени уже вполне секуляризовался и, следовательно, оязычился. И потому неудивительно, что любой вызов всем этим status quo, этой трагически незамеченной или возведенной в норму раздробленности не мог не принять форму взрыва.

То, что именно Америка стала и причиной, и эпицентром этого взрыва, более чем естественно. Пока все православные церкви жили по своим “мирам” и в почти полной изоляции друг от друга, вероятность открытого кризиса была весьма невелика. То, что происходило в одной церкви, очень мало касалось остальных. Так, провозглашение собственно греческой “автокефалии” в 1850 г.¹ рассматривалось как внутреннее дело самих греков, а не как событие с далеко идущими экклезиологическими последствиями для всех церквей. Преимущественно таким же было и отношение ко всем сложным процессам церковного развития в границах Австро-Венгерской империи, к “болгарской схизме”, к чисто административному “упорядочению” правительством России — но не Русской Церковью — древней грузинской “автокефалии” и т. п. Все это считалось областью политики, а не экклезиологии. И то сказать: российское Министерство иностранных дел, посольства западных держав в Стамбуле и Афинах, венский императорский двор, темные интересы и интриги фанариотских кланов влияли в то время на жизнь Православной Церкви куда больше, чем одинокие раздумья Хомякова о ее природе и сущности.

В Америке, однако, все шло к тому, чтобы уловить “момент истины”. Здесь, в основном центре православной диаспоры, православной миссии и православного свидетельства на Западе, собственно экклезиологический вопрос — вопрос о природе и единстве Церкви, о том, как соотносится канонический строй с ее жизнью — словом, об истинном значении самого термина “православный” и надлежащих выводов из него — обрисовался в конце концов как вопрос не академический, а экзистенциальный. Трагическое размежевание между различными “слоями” православного прошлого, неспособность обмир-

¹ Имеется в виду возникновение автокефальной Элладской Церкви.

сознания к сколько-нибудь серьезной экклезиологической рефлексии, отсутствие "соборного разума" — все это выявилось наконец в своем подлинно трагическом измерении.

Американская ситуация обнаружила в первую очередь гипертрофию национального принципа, полный его отрыв от "сущностной" экклезиологии. Национальный принцип, который в ином экклезиологическом контексте и в преемственной связи с истинно каноническим преданием и в самом деле мог стать принципом единства и, следовательно, здоровой формой самореализации Церкви ("одна Церковь в одном месте"), превратился на американской почве в нечто совсем противоположное — в принцип разделения, в законченное выражение подчиненности Церкви разделению "мира сего". Если в прошлом Церковь объединяла и даже созидала нации, то эгоистичный национализм разделил Церковь и стал фактическим отрицанием, карикатурой на ее изначальную функцию. Образцом такого *reductio ad absurdum* могут служить церкви, которые в условиях прежних "миров" были полностью свободны от всякого национализма. Возьмем для примера Антиохийский Патриархат, никогда не знавший националистической "идентичности" (сравнимой с той, что свойственна Русской или Сербской Церквам). В последнее же время, как ни парадоксально, единичные случаи внедрения этого патриархата в новые "миры" шаг за шагом привели к возникновению национализма особого рода, который можно определить как национализм "юрисдикционной идентичности".

В Америке национальный принцип вырос в нечто совершенно новое и беспрецедентное: каждая "национальная" церковь домогается сейчас де-факто вселенской юрисдикции на основе "национальной принадлежности". В старых "мирах" даже во времена наивысшего расцвета церковного национализма богатые и влиятельные русские монастыри Афонской горы никогда не оспаривали юрисдикции Вселенского Патриархата, а весьма многочисленные на юге России греческие приходы — юрисдикции

Русской Церкви; что же касается русского прихода в Афинах, то он и сейчас числится в юрисдикции Элладской Церкви. При всех внутренних "национализмах" все Церкви знали собственные границы. Вот почему мысль, что границы эти — исключительно национальные, что каждый русский, грек, серб или румын принадлежит к своей национальной церкви, где бы он ни проживал, и что *ipso facto* всякая национальная Церковь имеет повсеместные канонические права, есть совершенно новая мысль, истинный результат *reductio ad absurdum*. Появились уже "церкви в изгнании" с "территориальными" титулами епископов и епархий; возникли национальные "расширения" несуществующих церквей; народились, наконец, иерархия, богословие и даже специфическая "духовность", которые защищают все эти явления как нечто вполне нормальное, позитивное и желанное.

Если в раннем и "сущностном" Предании территориальный принцип церковного устройства (одна Церковь — один епископ в одном месте) имел такое серьезное значение, то лишь потому, что в нем видели важнейшее условие свободы Церкви от "мира сего" — от всего временного, случайного и несущностного. Церковь знала о себе, что она всегда и всюду одновременно и дома и в изгнании; знала, что она изначально и сущностно — "новый народ" и что все это выражается в самом ее устройстве. Отказ от этого принципа в диаспоре неизбежно вел к постепенному порабощению Церкви и отождествлению ее с тем, что по сути своей случайно и преходяще — будь то политические комбинации или любая форма национализма.

Несовместимость такой ментальности с самой идеей американской "автокефалии" столь очевидна, что не требует объяснений. Итак, первый *locus*, первую причину и выражение сегодняшнего экклезиологического кризиса мы усматриваем в национальном "слое" нашего преда-

¹ вследствие самого этого факта (лат.).



— в том, который к настоящему времени почти полностью оторвался от сущностного Предания Церкви и стал самодостаточным.

ПЕРВЫЙ, но не единственный. Если почти все православные Церкви в той или иной степени — жертвы гипертрофированного национализма, обращенного лишь к национальным прецедентам православного прошлого, то забрезживший перед нами момент истины затрагивает еще один слой, обозначенный выше как *имперский*. Именно здесь угадывается корень того синдрома, который определяет самую суть специфически греческой реакции на нынешнюю бурю.

Разумеется, нельзя считать простой случайностью то, что из всех отрицательных откликов на американскую “автокефалию” наиболее резкой была реакция Вселенского Патриархата. Эта реакция находится в таком вопиющем противоречии с “имиджем” патриарха Афинагора — “имиджем”, неотъемлемыми чертами которого считается экуменическая широта, всепонимающее сочувствие, неприятие всех проявлений “узколобости”, готовность к всевозможным диалогам и переоценкам, — что ее нельзя объяснить какими-то мелкими и своекорыстными мотивами. Столь же трудно объяснить ее простым властолюбием, стремлением управлять Православной Церковью в папистском духе, учинив всю православную диаспору под Константинополем. В самом деле, за все истекшие десятилетия юрисдикционного и национального плюрализма в Америке и где бы то ни было Вселенский Патриарх ни разу не осудил его как “неканоническое” явление и не выразил никаких притязаний на эти территории как относящиеся к его юрисдикции. Даже в самых последних документах, изданных Патриархатом, на первом месте стоит защита status quo, а не прямые юрисдикционные требования.

Лет 20 назад группа русских богословов (и среди них автор настоящих строк) лелеяла надежду переложить на Вселенский престол все канонические проблемы диаспоры, но встретила полное безразличие со стороны греков, в том числе и в фанариотских кругах. Все это означает, что подлинные мотивы греческой реакции лежат в иной плоскости. Итак, где же?

Ответ, я думаю, подскажут явления, рассмотренные в предыдущих параграфах. Именно *имперский* слой этих явлений позволяет проникнуть в коренную особенность греческого религиозного менталитета, совершенно неспособного понять и, следовательно, *принять* послевизантийское развитие православного мира. Если основной критерий церковного мышления большинства остальных православных христиан можно определить как “элементарно национальный”, то национализм греческого менталитета никак не элементарен. Этот национализм, в отличие от всякой иной “православной” его разновидности, укоренен не в реальности и опыте “церкви-нации”, а в реальности и опыте византийской *экумены*, и значит — в том слое прошлого, который мы назвали “имперским”. Так, например, церкви Кипра и Греции или даже патриархаты Александрии и Антиохии, “технически” говоря, не что иное как автокефальные церкви, но термин “автокефалия” имеет для них совсем другое значение, чем для русских, болгар и румын, и они крайне редко прибегают (если только вообще прибегают) к нему на практике. Ведь независимо от юридического статуса или устройства этих церквей, в сознании своем, а лучше сказать, в подсознании они по-прежнему остаются органичными частями несравненно величайшего целого, и это целое — не Вселенская Церковь, но именно византийский “мир” с Константинополем в качестве его священного центра и средоточия.

Оно и понятно. Основным и решающим фактом послевизантийской религиозной истории греков является вряд ли осознанная, но оттого не менее явная *трансформация* “имперского” уровня православного Предания в



остный, трансформация Византии в неизменное постоянное и нормативное измерение, или *nota*¹, самого Православия. Причины этого парадоксального явления столь многочисленны и сложны, что здесь их не перечислить. Одни из них заложены в собственно византийской истории, другие — в многовековом турецком пленении, третьи — в более близких нашему времени пластах греческого прошлого. Ясно одно: Предание, которое мы определили выше как обусловленное фундаментальной историчностью Церкви, т. е. “приятием” ею эмпирически-относительных “миров” и пребыванием в том или ином отношении к ним на протяжении всего ее долгого земного странствия, — это Предание привело к полной своей противоположности: к столь же фундаментальной антиисторичности, или *внеисторичности*, греческого религиозного мышления. Византия для греков — не просто глава (безусловно центральная, важная и во многом определяющая) истории Церкви в ее бесконечном “странствии”, но сама полнота этой истории, ее неизменный *terminus ad quem*², вне которого не может “случиться” ничего значительного и который именно поэтому должен быть сохранен.

Реальность этого уникального и последнего “мира” не зависит от истории. Историческая катастрофа империи в 1453 г. не только не разрушила ее, но, напротив, очистила от всего, что было “просто историческим”, т. е. временным и случайным, и превратила в поистине сверх-историческую реальность, в “сущность”, не колеблемую никакими историческими случайностями. “Исторически” имперская столица полтысячелетия могла носить имя Стамбул; для грека же она по-прежнему Константинополь, Новый Рим — сердце, центр и символ “реальности, которая превышает всякой “истории”.

¹ признак (лат.).

² конечная точка (лат.).

Но парадокс этой “реальности” в том, что ее нельзя отождествить ни с какой “формой” или “содержанием”. Безусловно, это не Византийская империя, как таковая, не политическая мечта о ее будущей реставрации. Греки слишком практичны, чтобы не видеть всей иллюзорности таких надежд. Как правило, они очень легко (намного легче других православных народов) “приспосабливаются” к новым условиям (в том числе и чужеземным); не внесли они и никакой византийской и “теократической” мистики в современное греческое государственное устройство. Но это и отнюдь не “содержание” в смысле какой-то особой преданности или заинтересованности в вероучительном, богословском или культурном преданиях Византии, в том “православном византинизме”, который и в самом деле составляет существенную часть православного Предания. Греческое академическое богословие “озападнено” ничуть не меньше богословия других православных церквей, и великое патристическое, литургическое и иконографическое возрождение наших дней, новое и вдохновенное обретение византийских “истоков” Православия началось не в Греции и не среди греков. И стало быть, тот “византийский мир”, к которому порой осознанно, а по большей части инстинктивно взывает греческий религиозный менталитет, не тождествен ни исторической Византии, ни Византии духовной. Но что же он, в таком случае?

Ответ на этот вопрос имеет решающее значение для понимания греческого религиозного и церковного мировоззрения. Итак, Византия есть краеугольный камень и оправдание греческого религиозного национализма. Она и вправду является уникальным и истинно парадоксальным смешением двух различных, если не диаметрально противоположных, слоев исторического развития православного мира, тем смешением, из которого выросло колоссальное и трагическое недоразумение, определившее, в свою очередь, многие особенности нынешнего церковного кризиса.



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии

назвал это смещение парадоксальным потому, что, же говорилось, по сути своей византийское “имперское” Предание было не национальным, а универсальным. И только этот универсализм — пусть теоретический и несовершенный — и позволил Церкви “принять” Империю, как таковую, сделав ее своим земным местопребыванием. Византийцы называли себя “ромеями” (римлянами), а не “греками”, ибо Рим, а не Греция являлся символом вселенскости, почему и новая столица могла быть только “Новым Римом”. До VII в. официальным языком византийских государственных канцелярий считался не греческий, а латынь. Что же касается Отцов, то они ужаснулись бы, услышав, как их именуют “греками”. Вот где на самом деле источник первого и самого глубокого недоразумения. Ибо когда о. Георгий Флоровский говсрит о “христианском эллинизме”, когда Филарет Московский в своем Катехизисе определяет Православную Церковь как “Греко-кафолическую”, они явно не имеют в виду ничего “этнического” или “национального”. “Христианский эллинизм” для них — это богословие, литургия, иконография, которые не только не тождественны “греческому”, но во многом служат истинным “противоядием” от него, итогом долгой, а порой болезненной и критической трансформации греческих категорий. Борьба между “греческим” и “христианским” составляет главное содержание и основную тему великой и навеки нормативной для нас святоотеческой эпохи. И как раз именно “греческое” возрождение, возникновение греческого национализма, уже не соотносенного с “христианским эллинизмом”, стало в последние годы существования Византии одним из главных факторов Флорентийской трагедии.

То, что произошло с греческим менталитетом, — результат не роста и развития, а метаморфозы. Драматические события византийской истории, горький опыт турецкого владычества, борьба за выживание и политическую независимость трансформировали византийское “имперское” Предание, придали ему иной смысл — прямо противоположный тому, какой оно имело вначале и который

оправдывал его приятие Церковью. Вселенское заменилось национальным, “христианский эллинизм” — просто “эллинизмом”, Византия — Грецией. Уникальную и вселенско-христианскую ценность Византии перенесли на самих греков, на греческую нацию, которая вследствие ее исключительной идентификации с эллинизмом приобрела в собственных глазах новую и единственную в своем роде ценность. Весьма характерно, что даже греческие иерархи, говоря об “эллинизме”, связывают его не столько с “христианским эллинизмом” Византии, сколько с древнегреческой цивилизацией, с Платоном и Пифагором, с Гомером и Афинской демократией, — так, словно грек, будучи “греком”, есть вместе с тем чуть ли не единственный наследник и носитель такого “эллинизма”.

В действительности же этот эллинизм представляет собой греческую разновидность секулярного национализма, общего всем современным нациям и уходящего корнями в идеологию французской революции 1789 г. и европейского романтизма. Как и всякий национализм этого типа, он зиждется на мифологии — наполовину секулярной, наполовину религиозной. На секулярном уровне это — миф уникальной связи греков с тем эллинизмом, который является общим истоком и фундаментом всей западной цивилизации. На религиозном же уровне это — миф их особого отношения к Византии как христианской экумене, которая есть общий корень и основа всех православных церквей. И именно эта двойная мифология, точнее, ее влияние на греческое церковное мышление делает экклезиологический диалог столь трудным.

10

ПЕРВАЯ ТРУДНОСТЬ связана с вопросом о месте и функции Вселенского патриарха в Православной Церкви. Ни одна поместная Церковь не оспаривает его первенства.



не менее имеется существенное различие в том, как
оценивают это первенство другие греческие церкви и все
остальные.

Для негреческих церквей основной критерий этого
первенства — та “сущностная” эkkлезиология, которая
всегда и с самого начала знала вселенский центр единства
и согласия, а следовательно, и *taxis* — определенный по-
рядок старшинства и чести поместных церквей. Это все-
ленское первенство есть одновременно и сущностное —
в том смысле, что оно всегда присутствовало в Церкви,
и историческое — в том смысле, что его “местопребыва-
ние” могло изменяться и в самом деле изменялось, ибо
зависело от исторической ситуации Церкви в то или дру-
гое время. Первенство Константинополя установлено
вселенскими соборами, “согласием” всех церквей, что де-
лает его “сущностным”, ибо оно поистине выражение
“согласия” церквей, их единства. Но столь же верно, что
оно установлено в особом историческом контексте, как
эkkлезиологический ответ на особую ситуацию — воз-
никновение вселенской христианской Империи. И, хотя
никто во всей Православной Церкви не чувствует и не
высказывается сегодня за необходимость каких-либо из-
менений этого *taxis*, такие изменения имели место прежде
и — по крайней мере в теории — могут произойти за-
втра. Например, в случае возврата Римо-католической
Церкви к Православию “вселенское первенство” может
вернуться (или не вернуться) в “Ветхий” Рим. Такова, в
самой упрощенной форме, эkkлезиологическая установка
негреческих православных церквей.

Полностью принимаемое первенство патриарха Кон-
стантинопольского не подразумевает ни тайного “нацио-
нального” смысла, ни того, что это “богоустановленный”
и потому навеки неизменный *taxis* церквей. Церковное
“согласие”, выраженное устами вселенского собора, при
необходимости может изменить этот *taxis*, как это и слу-
чалось прежде (пример Антиохии и Иерусалима, Эфеса
и Кипра, да и самого Константинополя). Для греков же
эта теория заслуживает лишь анафемы. И именно здесь

ясно обнаруживается фундаментальная двойственность
современной православной эkkлезиологии. С греческой
точки зрения, критерий первенства Вселенского престола
лежит не в каком-то особом эkkлезиологическом преда-
нии — сущностном или “имперском”, — но в уникаль-
ной роли Вселенского патриарха в рамках того “эллиниз-
ма”, что составляет, как мы только что убедились, суть
религиозного мировоззрения греков. Ибо, если секуляр-
ный центр этого “эллинизма” — Афины, то религиозное
его средоточие и символ — уж конечно, Константино-
поль.

На протяжении нескольких веков турецкого влады-
чества патриарх был религиозным *этнархом* — вождем
греческой нации, залогом и символом ее жизнеспособнос-
ти и идентичности. И для нынешних греков Вселенский
престол остается реальностью не столько эkkлезиологи-
ческого или канонического, сколько духовного и психоло-
гического порядка. “Канонически” греки могут “принад-
лежать” и “не принадлежать” к Константинопольскому
Патриархату. Так, Элладская Церковь независима от
Вселенского патриарха, в то время как каждый грек,
проживающий в Австралии или Латинской Америке, со-
стоит в его “юрисдикции”. Но, каков бы ни был их
“юрисдикционный” статус, все они — под Константино-
полем. И самое главное здесь, что это не Константино-
поль как вселенский центр единства и согласия, но со-
бственно Константинополь — Вселенский престол как
носитель и хранитель “эллинизма”. Первенство Констан-
тинополя приписывается теперь самому *esse* Церкви и
тем самым превращается в *nota Ecclesiae*². Эkkлезиоло-
гическая формула: “Городом, которому Церковь вручила
вселенское первенство, является Константинополь” —
приобретает новую редакцию: “должен быть Константи-
нополь”.

¹ здесь: бытие (лат.).

² признак Церкви (лат.).



трагическая двусмысленность означенной ситуацией, что первенство, призванное гарантировать вселенность Церкви и стоять на страже того самого христианского эллинизма, который препятствует полному слиянию каждой отдельной Церкви с национализмом, — это первенство вместе с тем оказалось носителем и символом национализма отдельной нации. Вселенское первенство стало первенством “греческого”. Эта двойственность греческого религиозного и национального менталитета очень мешала и до сих пор мешает грекам уяснить истинный смысл послевизантийской истории православного мира, его реальные нужды, проблему его единства и многообразия. По сути дела, они так и не поняли, что гибель Византийской империи не стала концом православного единства, основанного на усвоении наследия православной Византии, — концом “христианского эллинизма”. Славяне, боровшиеся за независимость от Империи, в своем роде были “византийцами” не меньше греков и отстаивали эту независимость именно от греков, но не от христианского эллинизма. Первая Болгарская “империя” — царство Бориса и Симеона — по своему этосу, культуре и, конечно же, религиозному преданию была истинно “византийской”. Не случайно о. Георгий Флоровский говорит в “Путиях русского богословия” и о “раннем русском византинизме”. Разумеется, все эти новые нации не имели культурной традиции, хотя бы в малой степени сопоставимой с греческой, идущей со времен древней Эллады, и поэтому первой и основополагающей традицией, той, что закрепила их национальное “рождение” как христианских наций, стало для них христианско-византийское Предание. И, невзирая на всю межплеменную рознь, взаимные непонимание и изоляцию, это единство — единство в византийском Предании — никогда не было разрушено или забыто, но всегда составляло общий фундамент и форму единства, самый облик православного Востока.

Для греков же, все более склонных отождествлять “византийское” с “греческим”, все более увлекаемых на-

циональной и даже этнической редукцией византинизма, любое поползновение установить политическую и церковную независимость от Империи — со стороны славян, арабов или румын — почти автоматически оборачивалось угрозой “эллинизму”, замыслом сокрушить “греков” и упразднить их право первородства в Православии. Они так и не поняли, что сущностное единство Православия — это не политическое и даже не юрисдикционное, но единство именно “христианского эллинизма”, православного воплощения сущностно-христианского Предания. И не поняли потому, что отождествили “христианский эллинизм” с “эллинизмом”, т. е. с греческой национальной и этнической “идентичностью”. В этой перспективе славяне всегда рассматривались как чуждая и по сути своей “варварская” стихия, ориентированная на разрушение “эллинизма”. И поскольку славяне были сильны, а греки слабы, этот взгляд приобретал подчас параноидную форму. После освобождения Греции в XIX в. и возникновения нового греческого национализма “западного” образца расхожим словом политического жаргона — не без участия западных дипломатов — и синонимом этой угрозы и этого врага стал “панславизм”.

Безусловно, имперская политика России в “восточном вопросе”, не всегда способствовавшая смягчению этих страхов, повинна во многих грубых промахах, но столь же верно и то, что даже во времена расцвета собственно русского (мессиански окрашенного и империалистического) национализма русское православное сознание никогда не ставило под сомнение первенство Константинополя и следующих за ним по чести восточных патриархатов и не стремилось изменить *taxis* православных церквей. Напротив, русский XIX век ознаменован новым, живым интересом ко всему “византийскому”, осмыслением “христианского эллинизма” как общего истока Православия, возвратом к подлинно вселенской православной экклезиологии, постепенным отходом от узкого, псевдомессианского национализма “Третьего Рима”. При всех дипломатических сложностях реальным экклезиологическим препятствием к



овлению сущностного единства Православной Церкви был в то время не мифический “панславизм”, а греческая узко националистическая редукция “христианского эллинизма” к “эллинизму”.

Все это объясняет, почему греческие официально-церковные круги (мы не говорим здесь о народных чувствах, всегда так или иначе сохранявших интуицию православного единства) никогда по-настоящему не принимали послевизантийского эллинистического развития и не перерабатывали его в свое собственное мировоззрение. Все автокефалии, дарованные в течение и после византийского периода, выглядят как уступки и приспособление, но не как признание их нормальности и “адекватности” новой ситуации, не как признание того, что “имперская” Церковь была “адекватна” прежней ситуации — ситуации христианской Империи. Ибо новая ситуация не находит места в греческом религиозном менталитете и рассматривается как случайная и преходящая. Вот почему ни одна автокефалия не давалась по доброй воле, но всегда добывалась путем борьбы и переговоров. И по той же причине принцип “автокефалии” — основной принцип нынешнего церковного устройства — и сегодня не вполне уяснен греческой церковной “бюрократией” ни в его *principium*¹ (в смысле права даровать автокефалию), ни в его “приложении” (в смысле его значения для межцерковных отношений).

Но одно обстоятельство, во всяком случае, ясно, и оно-то и кажется самым парадоксальным. Поневоле признав принцип автокефалии *де-факто*, греческая “бюрократия”, похоже, оправдывает это тем же соображением, которое ранее заставляло греков отвергать и оспаривать его, а именно идеей сущностного различия между эллинским и прочими (неэллинскими) “православиями”. Если раньше они отрицали “автокефалии” постольку, поскольку отвергали самую мысль, что “христианский” эллинизм — сущ-

¹ основе (лат.).

ность Православия — может иметь иное эллинистическое выражение, чем “имперская Церковь”, которая есть в то же время Церковь “греческая”, то сегодня они допускают их, ибо с фактической подменой “христианского эллинизма” просто “эллинизмом” поверили, будто адекватным выражением всяких иных “сущностей” могут и непременно должны служить и иные “православия” — “русское”, “сербское” и т. п. И если призвание “греческого православия” в том, чтобы сохранять “эллинизм”, то и другие Церкви призваны к сохранению их собственных, и в конечном счете “национальных”, сущностей. Описав, таким образом, полный круг, “имперский” менталитет сомкнулся с “национальным”.

Ничего другого и не могло быть — достаточно вспомнить, что истинный корень национализма новых времен не в христианстве, а в идеях французской революции — законной “матери” всех мелких, фанатичных и негативистских “национализмов” XIX и XX столетий. И если что и отличает этот новый (не византийский) греческий национализм от прочих “православных” национализмов, то прежде всего унаследованное им от его “имперского” предшественника убеждение, что греческая “сущность” *jure divino*¹ первенствует над всеми другими православными “сущностями”. Позабыв, что не “эллинизм”, как таковой, но именно “христианский эллинизм” формирует подлинное единство Православия и имеет духовное и вечное первенство над всеми прочими его “выражениями”, отождествив этот “эллинизм” с собою, греки претендуют на первенство, которое и вправду могло бы принадлежать им, но в силу совершенно иных предпосылок. Ибо идея вселенского первенства обнаруживает в наше время некую фундаментальную двойственность. Принадлежит ли оно первому среди епископов — тому, кого *согласие* всех Церквей уважает, любит и почитает в лице Вселенского патриарха? Или же им обладает духов-

¹ по Божественному праву (лат.).



лава и носитель “эллинизма”, христианская цен-
ность и истоки которого, как и всякого нового и полуязы-
ческого национализма, весьма сомнительны?

11

ЗДЕСЬ МЫ МОЖЕМ ПРЕРВАТЬ наши размышления об истинной природе и причинах нынешней церковной бури. Я убежден, что до тех пор, пока нет ответа на вопросы, поднятые настоящей статьей, все наши споры и дискуссии по поводу новой “автокефалии” останутся поверхностными, далекими от существа дела и в конечном счете бессмысленными. Ответ же этот предполагает глубокое и конструктивное прояснение православной экклесиологии, как таковой. То, что произошло или, лучше сказать, происходит в Америке, можно свести к простой формуле: это почти вынужденный возврат к *сущностной* православной экклесиологии, к ее корням, к тем ее основополагающим нормам и предпосылкам, к которым Церковь возвращается всякий раз, будучи застигнутой новой ситуацией в “мире сем”, — в мире, чей “образ проходит”. Я говорю “вынужденный”, ибо возврат этот — плод не отвлеченного академического размышления, а самой жизни, тех обстоятельств, в которых Церковь осознает — не без мук и страданий — следующее: единственный способ выжить заключается для нее в том, чтобы быть Церковью — тем, что всегда просвечивает для нас в изначальной и сущностной экклесиологии, выражающей уникальный и вечный опыт, форму и сознание — само бытие Церкви.

То, что “часть” Православной Церкви в Америке (на сегодняшний день лишь одна) была вынуждена к этому возврату самим ее положением, сделало его неотвратимым; то, что это возбудило страсти, опасения и подозрения, и то, что часть этих опасений вызвана внешними факторами, — все это естественно и, наверно, неизбежно. Но страх — плохой советчик. И лишь когда мы подни-

мемся в своих вопросах на такой уровень, который, будучи уровнем сущностной экклесиологии, только и обеспечит их разрешение, когда сумеем увидеть и оценить факты в их сущностной перспективе, нынешняя буря станет для нас по-настоящему очистительной и приведет к общей победе.

Рано или поздно все увидят, что Православие сберегается не на путях всемерного сохранения “эллинизма”, “русизма” и прочих “измов”, что все сколько-нибудь существенное во всех воплощениях христианской веры и жизни можно спасти лишь хранением и исполнением заповедей Церкви. Если о. Георгий Флоровский, русский богослов, живущий и работающий на чужбине, в своих “Путья русского богословия” имел мужество обличить и осудить уклонения “русизма” от христианского эллинизма и тем освободить целое поколение русских богословов от последних остатков всякого псевдомессианизма и религиозного национализма, то разве не пришло время и грекам проделать такую же болезненную, но необходимую операцию, освобождающую от двусмысленностей эллинизма?

Рано или поздно все поймут, что Вселенский патриарх в своем желании реализовать “вселенское первенство” добьется этого не на пути охранительства и отрицания, не сомнительными “апелляциями” к столь же сомнительным и неприменимым “прецедентам” и “преданиям”, но творческим водительством, помогающим Церкви явить и исполнить свою сущность на всяком месте владычества Божия. Сам я слишком много времени своей богословской жизни отдал “защите” вселенского первенства патриарха Константинопольского, чтобы подвергаться обвинениям в каком бы то ни было “антиконстантинопольстве”. И первенство это, равно как и его необходимость для Церкви, громадный его потенциал для Православия я еще раз торжественно исповедую и утверждаю на этих страницах. Но, чтобы стать *тем, что оно есть*, первенство это должно

¹ Статья написана примерно за восемь лет до кончины прот. Георгия Флоровского, последовавшей 11 августа 1979 г.



очищено от всех двусмысленностей, от всякого не-
 судного “контекста”, от всех привнесенных национа-
 лизмом дополнительных “значений”, от любого подчине-
 ния всему — в прошлом, настоящем и будущем, — что не
 есть Церковь и только Церковь. Вот, пожалуй, самая на-
 сущая задача вселенского первенства сегодня — освободить
 нас от языческих и еретических “национализмов”, ко-
 торые затемняют вселенское и спасительное призвание
 Православной Церкви. Пора покончить с препирательст-
 вом о “славах”. Ибо слава, согласно сущностному Преда-
 нию Церкви, принадлежит “единому Богу” и Церковь ос-
 нована для прославления Бога, а не себя самой. И когда
 мы осознаем это, невозможное у людей станет воз-
 можным у Бога.

V. 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 православ-
 ного богословия сегодня? Начать с этого вопроса нужно
 потому, что угадываемая в нем и кажущаяся подозритель-
 ной с православной точки зрения богословская ориента-
 ция, похоже, преобладает сейчас на Западе. Для нее ха-
 рактерна редукция богословия к данной “ситуации” или
 “эпохе”, особый акцент на “актуальности”, понимаемой
 почти исключительно как зависимость богословия, его за-
 дач, 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 неизмен-
 ной задачей которого, наоборот, считает поиск Истины,
 а не “актуальности”, поиск слов, “достойных Бога” (т. е.
богоприличных — *theoprepeis logoi*) а не человека. Бо-
 гословие будет по-настоящему “актуальным”, т. е. истин-
 но христианским, лишь в той мере, в какой оно остается
 соблазном для иудеев, безумием для эллинов и чуждым
 этому миру, его преходящим “культурам” и “актуально-
 стям”. Но это не значит, что богословие действует в куль-
 турном вакууме.

Первоначально — доклад, прочитанный на 1-й Конференции пра-
 вославных богословов в Америке (сентябрь 1966 г.) и опубликован-
 ный в: *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Vol. 10 (1966). № 4.
 P.180—188.



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии

Ибо одно дело — зависимость от мира, и совсем другое — обращенность к нему. Если первое отношение — восприятие мира как единственного критерия богословия — следует отвергнуть, то второе (которое только и будет в конечном счете фундаментально христианским отношением к миру и его спасению) является настоящим *raison d'être*¹ богословия. В этом смысле всякое подлинное богословие всегда было пастырским, миссионерским и пророческим 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 первоначально важный и в высшей степени законный предварительный 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 пророческому — 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 — западнохристиан-

¹ смыслом (фр.).

ском по религиозным традициям, секуляристском 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, неизвестных 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, т. е. 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 изменения Православия, именно оно, это мировоззрение, определяло их облик на протяжении целых эпох.

Совсем не то наблюдается на Западе. Здесь разрыв между православным мировоззрением и секуляристской культурой так велик, что первое в буквальном смысле не находит себе места, а язык, которым оно сообщается, т. е. язык литургии, духовности, этики — будь то даже английский или любой другой европейский язык, остается вполне чужим. А по мере вхождения 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 беспредметной религиозности, которая, по-видимому, являет собой последний образец западной религии.



Имеющие уши, чтобы слышать, и глаза, чтобы видеть, наверное, слишком хорошо понимают, что здесь, на Западе, нельзя быть православным без “сопротивления среде”. Духовно чуждая культура является постоянным вызовом Православию, так что вера, даже сама по себе истинная, должна быть сознательно воспринята, ясно осмыслена в ее применении к жизни и всегда ограждена от воинствующего 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 все сказанное здесь богословским “дайджестом”, приспособленным к пониманию мирян, или простой “популяризацией” богословия. Я имел в виду совершенно иное, — возведение всей жизни Церкви на уровень богословского сознания, жизненное 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, можно считать, удержалось и по сей день.

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 посторонний не станет читать богословские труды, а если и рискнет, то едва ли совладеет с их сутуго специально, “эзотерическим” языком!) и куда больше озабоченных мнением своих коллег по другим академическим дисциплинам, чем

нуждами мало-мальски заинтересованных в богословии рядовых членов 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 пресловутом интеллектуальном сообществе, которое, вопреки их усилиям *ad captandum benevolentiae*¹ ученых мужей, по-прежнему смотрит на них как на чуждых науке “мистиков”. И пока общее положение и внутренняя ориентация нашего богословия таковы, нет никакой надежды, что оно выполнит свою истинную 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, т. е. 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 столпами богословской учености 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 заблуждени-

¹ снискать благоволение (лат.)



которое ввергает в смерть и осуждение. Спасение 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 уповании, что каждый ее член, приняв Духа Истины, становится богословом, т. е. прикосновенным Богу. И непреходящее значение этого богословия в том, что его идеи всегда соотносены с “практическими” нуждами Церкви, раскрыты в их сотериологическом значении, а самые “практические” стороны жизни Церкви укоренены в предполагающих их всецело богословских смысловых реальностях.

Для нас, живущих на Западе, возврат к пастырскому измерению богословия означает, таким образом, не изменение уровня (т. е. не призыв “писать более популярно”), но прежде всего изменение внутренней ориентации 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 начинаться 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 подчинено врачебно-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 индивидуальной психологической установки и т. п. Наша культура, которую недавно определили как “триумф терапии”, 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, пример чего явилось в свою эпоху святоотеческое богословие, — с экзорцизма культуры, с освобождающего восстановления слов, понятий и символов 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 условие своей веры. На это способно лишь богословие, и потому потребность в нем сегодня так велика. Но оно достигнет этого лишь тогда, когда станет пастырским, т. е. отождествленным с Церковью и ее жизнью, отзывчивым к реальным нуждам человека, когда оно, отбросив академическое



живание комара” (ни разу еще никого не удержавшее 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. По ряду причин я предпочитаю несколько устаревший термин — “миссионерская”. 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) придаст должный смысл и серьезность всевозможным “диалогам” 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 идеа-

ла — 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 фундаментально 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 смиренно исповедуем себя *православными*, а нашу Церковь — *истинной Церковью*. Это исповедание не совместимо 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 ориентация 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 самоотжествления миссионера с теми, к кому послал его Бог, без принесения в



зу его личных привязанностей и естественных влечений. *Mutatis mutandis*¹ то же, на мой взгляд, нужно сказать и о православной миссии на Западе, в особенности же о миссии православного богословия. Эта миссия невозможна без изрядной доли любви к Западу и многим подлинно христианским ценностям его культуры. Однако мы часто смешиваем вселенскую Истину Церкви с наивным комплексом превосходства, самонадеянностью и фарисейским 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 огульного охаивания Запада и оскорбительной снисходительности к “бедным его уроженцам” со стороны молодых людей, едва ли читавших Шекспира и Сервантеса, слышавших что-нибудь о Франциске Ассизском и знакомых с музыкой Баха. Обидно сознавать, что нет более серьезной преграды 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).

¹ с надлежащими изменениями (лат.).

Миссионерская функция православного богословия должна поддерживаться двумя одинаково важными и взаимосвязанными императивами: *стоянием в Истине*, которое есть единственная основа всякой по-настоящему экуменической деятельности, и *подлинной открытостью* 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 псевдо-экуменической 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 всей 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 его истинного назначения и для обличения отступлений от Божественной воли. И если с пришествием Христа, Который есть “исполнение всякого закона и пророков” [ср. Рим. 10, 4; 13, 10], первая их функция опала, 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, сохраняя 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 — прямоте, человеческое преуспеяние — воле Божией. И поскольку в Православной Церкви нет видимого “непогрешимого” авторитета вроде папы, поскольку высшим критерием для нее всегда остается содержащая ею 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 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 всему на свете 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 пророческая 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 традицион-

ных 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 моря вражды — 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 те иерархи, которые, оказавшись на передовой линии кризиса, 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, будь у нас совесть, должны бы переживать как соблазн и трагедию?

Но, как бы то ни было, многие православные люди убеждены, что час богословия пробил. 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 помогут 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 вовлекаться”. 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 серьезные резоны не допускать никаких вопросов, никаких поисков, никакого соприкосновения с Истиной. Да, силы инерции, силы 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.

VI. 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 для православного богословствования в целом, и сверх того — 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, которыми следовало бы пользоваться богословию? Но современное православное богословие неспособно выработать такие нормы, ибо оно само “надломлено”. Ему равно свойственны и нездоровый плюрализм, и поразительная неспособность иметь дело с тем, что называется “реальной Церковью”.

Прочитано как доклад на I Международном конгрессе православных богословов в Греческой православной богословской школе Св. Креста (Бруклин, Массачусетс) в 1970 г. и первоначально опубликовано в “The Greek Theological Review” Vol. 17(1972). № 1. P. 86—100.



Я назвал этот плюрализм “нездоровым” потому, что в прошлом могло найтись — и находилось — место здоровому богословскому плюрализму, вполне совместимому с единством по принципиальным вопросам. У Отцов можно обнаружить и значительные расхождения, но они не разрушают того фундаментального единства общего опыта и видения, которое в высшей степени свойственно им и которого так недостает нам сегодня.

Для большей ясности добавим, что современные православные богословы вряд ли даже понимают друг друга — до такой степени различны “ключи”, в которых они пытаются решать одни и те же проблемы, и основные их предпосылки и приемы рассуждения. 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” взаимно игнорирующих друг друга богословских ориентаций.

Но каковы бы ни были эти “ключи” или ориентации, 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 надления Церкви основными и спасительными нормами; перестало оно быть и мистическим в смысле сообщения народу Божию знания о Боге, которое есть само содер-

жание жизни вечной. Богословие, отчужденное от Церкви, и Церковь, отчужденная от богословия, — вот первый ракурс сегодняшнего кризиса.

2

НЕМНОГИМ ЛУЧШЕ обстоит дело и с богослужением.

Нет сомнений: оно по-прежнему остается фокусом, “святая святых” церковной жизни и по-прежнему главным — можно сказать, чуть ли не единственным — “делом” Церкви. Но более глубокий взгляд и здесь обнаруживает 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 подлинную *lex orandi*¹ Церкви. Органически-сущностные пласты литургического предания, адекватно отраженные в богослужебных книгах, мало-помалу исчезли из практики либо удержали чисто символическое значение и трансформировались до неузнаваемости. Что бы мы ни взяли — будь то Евхаристия и другие таинства, периодизация литургического года и праздничные последования, весь чин благословения и освящения различных сторон жизни, — везде можно обнаружить все тот же шаблон: 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 замечал этой стремительной эрозии православного благочестия, то специалисты не могли закрыть глаза на несоответствие номинализма и минимализма литургического благочестия и практики заветам Предания.

¹ закон молитвы (*лат.*).



Куда хуже то, что богослужение — наиглавнейшее действие Церкви — утратило связь со всеми прочими аспектами жизни: с призванием Церкви образовывать, формировать и направлять сознание ее членов, т. е. мировоззрение христианской общины. Можно быть горячим приверженцем “древних ярких обрядов” Византии или московской Руси, видеть в них драгоценные обломки цветущего прошлого; можно быть литургически “консервативным” и в то же время совершенно неспособным распознать во всей церковной leitourgia¹ то всеохватывающее видение, ту силу, что призвана судить, наполнять собой и преобразовать все сущее; ту философию жизни, что формирует и испытует все наши идеи, отношения и действия. Сегодня, как и в ситуации с богословием, мы вправе говорить об отчуждении литургии от жизни — будь то жизнь Церкви или индивидуальная жизнь каждого христианина. Богослужение ограничили храмом, и вне этого освященного анклава она не имеет ни силы, ни влияния.

Остальные действия Церкви — на приходском, епархиальном, поместном уровнях — все чаще обосновываются чисто светскими предпосылками и аргументами, равно как и всевозможными “философиями жизни”, какие находятся на вооружении у современных “христиан”. Богослужение не рассматривают и не определяют как то, что имеет отношение к “жизни”, как — помимо всех остальных ее аспектов — икону той новой жизни, которой испытывается и изменяется “ветхая жизнь” в нас и окрест нас. Литургический пиетизм, вскормленный сентиментальными и псевдосимволическими объяснениями чинопоследования литургии, ведет к победе всепроникающего секуляризма.² Став в сознании верующих чем-то “священным” per se², богослужение делает реальную жизнь, начинающуюся за дверями храма, как бы еще более “профанной”.

¹ Здесь и далее под “leitourgia” подразумевается общественное служение Церкви в широком смысле. Говоря о богослужении, в том числе и о Божественной литургии, автор использует термин “liturgy”.
² самим по себе (лат.).

Этот двойной кризис — богословия и богослужения — и является, как я подозреваю, истинным источником того общего кризиса, который переживает наша Церковь сегодня и который ставит нас перед вопросом “Что делать?” — если только богословие является для нас чем-то большим, чем безмятежная “академическая” деятельность, и мы принимаем его как свою особую харизму и служение в Теле Христовом. Кризис — это всегда расторжение единства; разлад между основами и жизнью, которую считали утвержденной на этих основах; жизнь, оторвавшаяся от своих основ.

Жизнь Церкви всегда была укоренена в lex credendi¹ — в правиле веры, в богословии (в глубочайшем значении этого слова) и lex orandi² — правиле благочестия, в leitourgia, которая всегда делает Церковь тем, что она есть: Телом Христовым и Храмом Святого Духа. Сегодня, однако, злоеущее отчуждение “реальной” Церкви от двух вышеназванных источников ее жизни стремительно углубляется. Такова наша ситуация, таков кризис, бросающий нам вызов — признаем мы то или нет. И потому самым первым и необходимым нашим шагом должно стать осмысление этого кризиса в его истоках. Нужно спросить: почему и как это случилось?

3

ОТВЕТ НЕ ВЫЗЫВАЕТ у меня никаких сомнений. Если сегодня как богословие, так и богослужение перестали — по крайней мере, в значительной мере — соответствовать своему назначению в Церкви (откуда и нынешний кризис), то произошло это потому, что они расторгли свой союз; потому, что lex credendi стала чужой для lex orandi. Когда это случилось? В период так называемого “запад-

¹ законе веры (лат.).

² законе молитвы (лат.).



ого плена” православного богословия, который является, на мой взгляд, главной трагедией исторического пути Восточной Церкви.

Этот “западный плен” выразился прежде всего в явлении, которое о. Г. Флоровский чрезвычайно метко определил как “псевдоморфозу” восточного богословско-го 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*.

Задачей богословия является 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 понимать природу его отношения к этому источнику, т. е. к вере Церкви. Именно здесь, в этом пункте, проявляется, или, лучше сказать, проявлялось, принципиальное отличие Востока от Запада, — отличие, впоследствии затемненное, если не начисто изглаженное “западным пленом”. Именно на Западе — и по причинам, связанным с западным религиозным и интеллектуальным развитием, — источник богословия, т. е. веру Церкви впервые отождествили с определенным набором “данных”, и преимущественно с текстами Писания, Отцов, соборных деяний, которые в качестве *loci theologici*¹ стали рассматриваться как дополнение к богословскому созерцанию с его особым предметом и критериями. Поскольку все западное богословствование было нацелено на построение “объективного”, или “научного”, богословия, самой естественной и насущной его задачей оказалось самоутверждение на столь же объективном и строго определенном основании. Отсюда и отождествле-

¹ того, что относится к ведению богословия (*лат.*).

ние веры — в богословских терминах — с “утверждениями”, 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 святоотеческая эпоха. Этот опыт — скорее *описание*, чем “дефиниция”, — есть прежде всего поиск таких слов и понятий, которые адекватно выражают живое переживание Церкви и опираются на реальность, а не на “утверждения”. Богословие и само есть часть и плод этого опыта, и именно в этом смысле назвал его “мистическим” В. Лосский. Его критерии обоснованы не формальными (и потому автономными) “авторитетами”, но их адекватностью и согласием с внутренней жизнью и опытом Церкви.

Такое понимание богословия вытекает из самой природы его “источника”, т. е. веры Церкви. Ибо вера, которая создала Церковь и которой та 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, — то отношение, которое делает ее постоянной *свидетельницей* и *причастницей* этих событий во всей их искупительной, жизнеподательной и преображающей реальности. Поистине у нее нет никакого иного опыта, кроме опыта этих событий, никакой иной жизни, кроме той, которую они несут и сообщают. И потому ее вера не только не оторвана от ее опыта, но является в буквальном смысле самим этим опытом, — опытом 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 смысле) и — более того — ни в одно из них нельзя поверить вне опыта, раскрывающего их реальность и делающего нас “свидетелями всего” (Деян. 10, 39).



Но ведь богословие и не может быть ничем иным, кроме описания этого опыта, его раскрытия в человеческих словах и понятиях. Церковь — не только человеческое установление, хранящее память о богооткровенных событиях прошлого, но и сама эпифания (явление) этих событий, как таковых. И она может учить о них именно потому, что знает их, потому что несет в себе опыт их реальности. Ее вера как учение и богословие укоренены в ее вере-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 опыт богослужения, его места и функции в жизни Церкви. Коротко говоря, оно 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, оно, 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, чтобы убедиться: его составители рассматривают таинства в главах, посвященных “средствам благодати”, и более нигде — как будто они не имеют никакого отношения к вере, общему строю церковной жизни и богопознанию. Что же

касается литургического предания в целом, то ему в этих руководствах и вовсе не нашлось места — на том основании, что оно-де принадлежит области *культы* 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”, и стало новым “ключом” и литургической практики, и литургического благочестия, а вместе с тем и серьезной помехой ее богословскому осмыслению, живому взаимообщению богослужения и богословия.

В древней Церкви, в отличие от наших дней, термин *leitourgia* не был всего лишь синонимом *культы*. Он прилагался ко всем церковным служениям и обязанностям, в которых проявляли и осуществляли себя природа и призвание Церкви, и воспринимался прежде всего в экклезиологическом, а не культовом аспекте. И тот факт, что его впоследствии отождествили преимущественно с Божественной литургией — центральным действием христианского культа, — выявляет особый характер, уникальность самого этого культа, его места и функции в Церкви. И эта уникальная функция делает Церковь тем, что она есть, т. е. свидетельницей и участницей спасительного дела Христа, новой жизни в Духе Святом, присутствием в “мире сем” грядущего Царства. Крещение водою и духом в подобие Христовой смерти и Воскресения; составление Церкви в День Господень; слушание Слова Христа; вкушение и питье за Его трапезой; отнесение — через богослужение времени — всего времени, всего Космоса (в лице его времени, его вещества и жизни) ко Христу, Который есть Полнота вся Исполняющего, — все это осмысливалось не просто как “культовые действия”, но прежде всего как исполнение Церковью ее собственной природы, ее космического и эсхатологического призвания.

Важно отметить, что экклезиология раннеотеческой поры носила космический и эсхатологический характер. Церковь — это Таинство новой твари, и она же — Таинство Царства. Часто отмечалось, что в творениях Отцов



Отсутствует экклезиология в нашем современном понимании. Но объясняется это отнюдь не недостатком интереса к Церкви как к новой жизни новой твари и как к присутствию (parousia) Царства. Отцов не занимала “институция”, ибо природа и цель этой “институции” — быть не “вещью в себе”, но Таинством, *эпифанией* новой твари. В этом смысле все их богословие экклезиологично, ибо его источником и контекстом является Церковь — опыт новой жизни, причастие Духа Святого. С этой точки зрения послетридентский трактат “De ecclesia” (“О Церкви”), родоначальник и образец всех современных экклезиологий — как западных, так и восточных, — знаменует собой падение святоотеческой экклезиологии, ибо его автор, занятый почти исключительно “институцией”, обходит вниманием космическую и эсхатологическую природу Церкви. Такое превращение “институции” в самоцель на первый взгляд возвышает, а на самом деле трагически принижает Церковь, делая ее, как мы видим сегодня, все более “безразличной” для мира 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, она *сообщает* свое космическое и эсхатологическое призвание, *приемлет силу* осуществлять его и, таким образом, становится тем, что она есть — Таинством во Христе новой твари, Таинством во Христе Царства. В этом смысле богослужение и в самом деле “средство благодати”, однако не в том узком и индивидуалистическом значении, какое усвоило этому термину послеотеческое богословие, но во всеобъемлющем смысле, всегда делающем Церковь тем, что она есть, — миром 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 имея она источником и основанием своей жизни и веры *опыта*

новой твари, опыта и видения грядущего Царства. И именно leitourgia, как действие церковного культа, и есть та функция, которая делает его источником и поистине залогом богословия.

5

БОГОСЛОВСКАЯ и литургическая трагедия послеотеческой эпохи состояла в том, что культ Церкви утратил свою *литургическую* функцию, которая свелась лишь к культовым категориям. Точнее говоря, это означало, что богословское сознание, подобно благочестию, перестало видеть и переживать ее как подлинную эпифанию космического и эсхатологического “содержания” веры Церкви и самой Церкви. Но, однажды отделенное от своего сущностного и космического содержания, богослужение Церкви — ее *lex orandi* — не может быть верно “услышано” и осмыслено. Отсюда и неизбежная деградация богословия и благочестия, собственная их “псевдоморфоза” — и куда более опасная, ибо она затронула не литургические формы, но их субъективное восприятие и усвоение церковным народом. Как ни парадоксально, но именно “литургически-консервативно” настроенный поборник уставного благочестия и страстный любитель “древних и ярких обрядов” зачастую поразительно глух к истинному смыслу всякого чинопоследования, к “Истине и Духу”, которые одуховоряют его и как свое проявление, и как свой дар.

Всех признаков и симптомов этой порчи не перечислить, но на некоторых все же следует остановиться. Возьмем, к примеру, таинство Крещения. Если большинство сегодняшних священников (не говоря уже о мирянах) не видит ни малейшей нужды в особом благословении крещальной воды и вполне довольствуется добавлением в купель небольшого количества оставшейся от водосвятного молебна, то происходит это лишь потому, что у них нет больше опыта, раскрывающего это благословение как сакраменталь-



новотворение мира, в котором он становится тем, чем призван быть от начала, — Божественным даром человеку, орудием человеческого богопознания и богообщения.

Но с утратой такой космической перспективы постепенно меняется и само понимание Крещения, и происходит то же, что и во всем послеотеческом богословии, равно как и в благочестии. Уходя от восстановления 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 основополагающее действие *passage*¹, т. е. перехода от “мира сего” в Царство Божие, — как действие, в котором мы, умирая здесь “в подобии смерти Христовой”, обретаем нашу жизнь сокровенной со Христом в Боге. Утратив же и 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 миропомзания с началом “нового эона” в великий день Пятидесятницы.

В качестве следующего примера возьмем Евхаристию. Если она стала одним из многих “средств 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 ее экклезиологическое, а значит, и космическое, и эсхатологическое измерения просто исчезали в новой, “озападенной” богословской перспективе. Надо только удивляться, до какой степени богословие таинств, выстроенное в этой перспективе, мяг-

¹ перехода (фр.).

ко говоря, пренебрегал такими существенными аспектами евхаристического *ordo*¹, как синаксис, чтение Евангелия (благовестие), приношение, собственно Евхаристия, а также взаимозависимостью всех этих аспектов и их органической связью с освящением и причащением, равно как и отношением Евхаристии к времени, которое проявилось в таком чисто христианском установлении, как День Господень. Все это просто-напросто выпало из богословия. Но тем самым и Евхаристия перестала восприниматься как Таинство Церкви, самой ее природы, как *passage* и вхождение в Царство Божие. Богословие исчерпало себя в чисто формальных и сугубо абстрактных дефинициях жертвы и пресуществления, а благочестие между тем мало-помалу подчинило Евхаристию узко-индивидуалистическим и пietetистским нуждам.

С точки зрения такого рода богословия и благочестия кажется бессмысленным утверждение, что Евхаристия, а заодно и все остальные таинства, и *leitourgia* Церкви в целом приводят нас к началу и концу всех вещей, раскрывая истинное их значение и судьбу во Христе; что настоящая функция, или *leitourgia* церковного культа (с его особой структурой и ритмом, с его несказанной, небесной красотой в каждом слове и в каждом священнодействии) — быть истинной *эпифанией* новой, искупленной во Христе 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*² веры и богословия Церкви.

Ничего этого не услышат и не поймут сегодняшнее богословие и сегодняшнее литургическое благочестие. Первое затворилось в своих собственных “данных” и “утверждениях” 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 сегод-

¹ чина (лат.).

² по преимуществу (фр.).



ния христианская община все больше и больше отращается от обоих, в богословии видя лишь философские спекуляции, интересные одним профессионалам, а в богослужении в лучшем случае источник индивидуального "вдохновения", а в худшем — бессмысленную "обязанность", которую надо по возможности свести к "разумному минимуму", — то всему причиной взаимное отчуждение богословия и богослужения, их капитуляция перед западными категориями и дихотомиями. И здесь мы подходим к последнему вопросу: можно ли преодолеть это отчуждение?

6

ВСЕ ВЫШЕСКАЗАННОЕ, я полагаю, дает основания для положительного ответа: да, можно. Но лишь при условии, что богословское сознание восстановит свою былую "целостность", нарушенную веками западного плена, если оно вернется к старому, но верному выражению этой целостности: *lex orandi lex est credendi*¹. В качестве же первого условия это предполагает двойную задачу: литургическую критику богословия и богословскую критику богослужения. Здесь я лишь вкратце намечу свое понимание этой двойной задачи.

Утверждение, что богослужение есть источник *excellence* богословия, не означает, как думают некоторые, сведения богословия к богослужению, его трансформации в "литургическое богословие". Последнее явилось лишь результатом болезненного взаимоотчуждения богословия и богослужения и, стало быть, незаконным чадом недолжных отношений. Все богословие и в самом деле призвано быть "литургическим", но не в том смысле, что богослужение — единственный объект его внимания, а в том, что вся его "область касательства" укоренена в вере Цер-

¹ закон молитвы есть закон веры (лат.).

кви, вере, проявляемой и сообщаемой в богослужении, в том католическом видении и опыте, которого так недостает современному богословию, оторванному от богослужения.

Западное влияние на наше богословие выразилось и в изменении структуры богословской деятельности. Богословие фактически разбилось на множество вполне "автономных" дисциплин, каждая из которых находилась 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*¹, под которым понимается авторитет богословия, как такового, а протестанты даже и не претендуют на какое-либо систематическое богословие как богословие Церкви, возвышающееся над множеством крайне расплывчатых "исповеданий", то православное богословие находится в необычном и весьма уязвимом положении.

С одной стороны, оно заимствовало — и совершенно некритически — западную "научную" организацию богословской работы, которая на практике вела к все большей ее атомизации в целый ряд ничем не связанных и взаимонезависимых "дисциплин". С другой стороны, ему не удалось найти и определить критерии и методы, способные интегрировать эти дисциплины не просто в стройное целое, но в адекватное и живое выражение самой веры Церкви. Усвоив еще недавно 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 "утверждения", библейское богословие, мечущееся между безоговорочным усвоением западного "критицизма" и

¹ учительстве (лат.).



ль 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, призрачный сонм “исторических” и “практических” дисциплин, чье отношение к богословию, как таковому, остается хронически двойственным и проблематичным. Дело не только в отсутствии всякой связи между этими дисциплинами, а в том, что ни по своей структуре, ни по своему самоопределению, ни порознь, ни сообща, они не могут служить *кафолическим* (т. д. цельным и адекватным) выражением веры и опыта Церкви.

И если, как мы пытались показать выше, истинная функция *leitourgia* — в том, чтобы быть *эпифанией* веры Церкви, “делать Церковь тем, что она есть”, то богословие должно заново отыскать путь к этому источнику и заново открыть в нем ту самую общую почву, ту первоначальную цельность и то видение, утрата которых проявляется в его нынешней предметно-методологической фрагментации. При всей очевидной пользе специализации для научно-богословского развития она не только не исключает, но прямо-таки требует — как важнейшего залога своего успеха, состоятельности и самооправдания — сближения и взаимного согласия всех богословских дисциплин по отношению к их общему источнику и общей задаче. Этот общий источник — опыт Церкви; эта общая задача — адекватное, последовательное и “вероятное” изложение, изъяснение, а если нужно, то и защита 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 может быть автономным и самодостаточным. Его “вероятность” заключается не в состоятельности, опирающейся на *ratio*, но в нацеленности *выше себя* — на тот опыт и ту реальность, которые только и дают жизнь его словам, делая их “аутентичными”.

Но что же это означает 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” богословия остается его переживание, место и значение в контексте богослужения. Ограничиваясь лишь одним примером, скажем, что богослужение пасхального *triduum*¹, т. е. Страстной Пятницы, Великой Субботы и Светлого Воскресения, может поведать о “доктринах” творения, грехопадения, искупления, смерти и Воскресения куда больше, чем все прочие *loci theologici* вместе взятые, и поведать (подчеркнем это!) не только текстами — величайшим творением византийской гимнографии, — а и самим “опытом”, неизреченным и просвещающим, который преподается Церковью в эти дни, их внутренней взаимообусловленностью и, наконец, самой их природой как *эпифании* и *откровения*. В самом деле, если слово *таинство* еще имеет сегодня какое-то значение, как переживаемое в опыте, а не просто объясняемое, то именно здесь, в этом уникальном богослужении, открывающем и сообщающем еще до того, как начинает объяснять, делаемом нас свидетелями и участниками всеобъемлющего события, из которого вышло все остальное: разумение и сила, знание и радость, созерцание и причастность.

Этот опыт высветляет и собственно богословскую деятельность — будь то экзегеза библейских или святоотеческих текстов либо разработка вопросов вероучения и поиск путей ее приложения к проблемам жизни и человека. И именно в Евхаристии, в ее *ordo* и движении, в ее связи со всеми другими таинствами и богослужебными циклами, можно обнаружить единственно подлинный и кафолический источник экклезиологии — в ее космическом, равно как и эсхатологическом, в ее институтивном, равно как и сакраментальном, измерениях. И наконец, именно в “богослужении времени”, в тех его циклах, что призваны освящать жизнь, впервые *переживается* — еще до всякого “объяснения” — подлинное содержание христианского учения о

¹ тридневия (лат.).



е и подлинный смысл христианской эсхатологии. По-
литно, что здесь мы можем предложить лишь самый по-
верхностный анализ изначальной и органической связи
между богословием и литургическим самопереживанием
Церкви как первым восходом и “проблеском” такого бо-
гословия. И именно литургическая критика богословия
должна вооружить нас таким анализом, заново раскрыть
некогда живую и действенную взаимосвязь этих двух на-
сущнейших leitourgiai¹ Церкви.

Если же говорить о литургии как общем предмете
всех богословских дисциплин, то богословие, согласно те-
зису *lex orandi est lex credendi*, опять-таки лишь в Таин-
стве Церкви обретает внутреннюю полноту и как бого-
словский синтез, и как опыт — тот опыт, который, бу-
дучи сам по себе выше богословия в собственном значе-
нии этого слова, выше его заключений и формул, делает
их не только “вероятными”, но подлинно *сущностными*
и *аутентичными*. Богословие — это всегда приглаше-
ние “вкусить и видеть”, возведение и обещание того, что
исполняется в приобщении, созерцании и жизни. И би-
блейская экзегеза, и исторический анализ, и доктриналь-
ные разработки в конечном счете подводят к богослуже-
нию, будучи подготовкой к этому акту свидетельства и
соучастия в самом Таинстве — в той эпифании жизни,
света и знания, без которой все слова неизбежно оста-
нутся “человеческими, слишком человеческими”.

Все это, однако, требует “обращения” не только са-
мого богословия, его структуры и методов, но в первую
очередь самого богослова. Он в совершенстве овладел
необходимой *акривией* интеллектуальной дисциплины и
честности, приобрел смирение, которое всегда сопутству-
ет подлинным достижениям разума. Теперь ему надо на-
учиться погружению в радость Церкви — ту радость, с
которой ученики возвратились в Иерусалим, чтобы быть
“всегда в храме <...> благословляя Бога” (Лк. 24, 53).

¹ служений (греч.).

Он должен заново открыть древнейший из всех языков
Церкви — язык ее обрядов, ритм и *ordo ee leitourgia*, в
которой она укрывала от очей “мира сего” самое великое
свое сокровище — знание, выраженное в словах: “Не
видел того 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 иссле-
дователем веры Церкви, но прежде всего свидетелем ее.

Более того: если богословие испытывает нужду в
литургической критике, то богослужение — чтобы снова
стать *leitourgia* Церкви в полном смысле этого слова, —
нуждается в критике богословской. Многовековой отрыв
его от богословия затемнил эту мысль многими наслоени-
ями псевдобогословских и псевдоблагочестивых трактов-
вок и интерпретаций, поверхностным псевдосимволиз-
мом, индивидуализмом и законничеством. И нелегко се-
годня, когда весьма многое здесь отождествляется —
столь же многими — с самой сущностью Православия, и
считается чуть ли не пробным камнем “подлинного бла-
гочестия” и “консерватизма” — заново открыть и сооб-
щить истинный “ключ” православного литургического
предания, чтобы вновь связать его с *lex credendi*.

Вот область, где нужен труд богослова, где могут
принести величайшую пользу интеллектуальная чест-
ность, историческая критика и акривия. Но для этого бо-
гословие должно обратиться к *lex orandi*, увидеть в нем
не только источник, но и *объект* своих поисков и иссле-
дований. Парадокс в том, что всеобщая симпатия к ли-
тургическому преданию Восточной Церкви несколько не
мешает пренебрегать и его историей, и его *богословским*
содержанием. Богословие не только оторвалось от бого-
служения как своего источника, но крайне мало занима-
ется им даже как одним из своих “объектов”.

Мы до сих пор не имеем всесторонней и критиче-
ской истории византийского богослужения. Запад же и
здесь до самого последнего времени выказывал себя
единственной по-настоящему заинтересованной стороной,
так что православным литургистам оставалось лишь плес-



в хвосте у западной науки. Но кому же как не православным богословам, занятым исследованием нашего литургического предания, показать его место в Предании Церкви, выявить его подлинное значение для православного богословствования?

Однако, чтобы достичь этого, наука о богослужении должна, с одной стороны, преодолеть типично западную “заостренность” на определенных темах и проблемах в ущерб множеству иных, а с другой — выбраться из тупиков самодовольного “историзма”. Так уж вышло, что под влиянием западного богословского выбора проблематика Евхаристии, например, свелась к двум-трем аспектам — жертвы, “действительности”, общения, но при этом без всякого освещения остался контекст, в котором только и возможно было адекватное определение этих аспектов, т. д. богослужебный строй Евхаристии, заложенное в нем взаимосцепление синаксиста, богослужения Слова, жертвы, благодарения и т. д. Но самое главное упущение заключалось, пожалуй, в том, что *сущностно-эсхатологическая* природа leitourgia — ее отношение к главному объекту христианской веры, т. е. к Царству Божию, ее зависимость от него, ее антиномичное отношение к времени (отношение, которое в полном смысле определяет содержание Типикона и все его “рубрики”), ее самовыражение через *красоту* (пение, гимнографию, иконопись, обряд, торжество), показывающее, что она связана с материей не “случайно”, но вполне существенно, — одним словом, все, что делает ее эпифанией “неба на земле”, иконой и благоуханием, красотой и *gloria*¹ Царства Божия, оказалось “закрыто” для богословия и свелось к законническим и рационалистическим категориям западной интерпретации богослужения.

То же можно сказать и об *исторической* редукции более близкой к нам по времени литургии с присущей ей “исторической” заостренностью. Абсолютно необходи-

¹ дыханием (др.-евр.).

мый, “исторический” аспект не только не может быть самоцелью, но, напротив, лишь в богословской перспективе раскрывается во всем своем значении и предельном объеме. Очень добросовестные и многоученые историки, будучи невеждами в богословии, обогатили науку своеобразными памятниками абсурду, с которыми могут соперничать лишь творения несведущих в истории богословов.

Вот почему именно литургист на этом поприще снова должен стать богословом, ввести свой труд в богословский контекст и придать ему богословскую глубину. И именно Церковь в целом — и духовенство и миряне, — несмотря на все “псевдоморфозы”, по-прежнему живущая богослужением, должна заново опознать в законе молитвы закон веры и направить свое литургическое благочестие на путь богословского знания и постижения.

Таким образом, литургическая проблема нашей современности это в итоге проблема возвращения богослужению его богословского смысла, а богословию — его литургического измерения. Если богословие, не укорененное в самом опыте Церкви, не способно восстановить свое центральное место и главную функцию в Церкви, то и богослужению не суждено преодолеть свой нынешний упадок с помощью поспешных, поверхностных и чисто внешних реформ, идущих навстречу неясным и сомнительным “нуждам” мифического “современного человека”. Ибо если этот “современный человек”, вся его культура и общество в чем и нуждаются, то не в той “церкви”, которая “обслуживает” их, принимая их “образ”, но в той, которая осуществляет свою Божественную миссию, пребывая всегда и везде как *эпифания*, дар и приобщение к вечной Тайне, и, будучи таковой, открывает человеку его истинную природу и судьбу. Богословию предстоит заново открыть как свое собственное “правило веры” закон молитвы Церкви, а богослужению — вновь явить себя как закон веры.



VII. ОБНОВЛЕНИЕ

1

ПО МЕРЕ ЗНАКОМСТВА с громадным и непрерывно растущим потоком современной богословской литературы трудно не заметить, что основным (если не единственным) ее предметом является “мир”. Основное содержание и направленность идеи обновления — будь то на уровне богословия (цель которого определяется как “переоценка традиционной христианской доктрины в свете нового самосознания современного человека”), на уровне апостольства или даже духовности — заключается в том, чтобы сделать христианство “актуальным” для мира, сознающим, в какую эпоху этот мир вступает, отзывающимся на его нужды, проблемы и тревоги, адекватным его мышлению.

При всем различии конкретных программ обновления, — а диапазон их колеблется от радикального пересмотра едва ли не всего, что есть в традиционном христианстве, в том числе и понятия Бога, до умеренного приспособления к потребностям нашего времени, — их общим знаменателем и действующим принципом остается не

Прочитано как доклад под названием “Prayer, Liturgy and Renewal” на Конгрессе по проблемам богословия обновления (Торонто, 1967 г.) и первоначально опубликовано Понтификальным институтом исследований в области средневековья (Канада) в кн.: Theology of Renewal. Vol. II (Renewal of religions rtructures). Toronto, Palm Publishers, Dorval, P. Q., 1968. P. 77—88.

только небывало острая восприимчивость к миру, но и превращение его в буквально единственный критерий веры, жизни и действия Церкви. Если прежние христиане оценивали мир в понятиях Церкви, то сегодня верно как раз обратное: для многих христиан именно мир призван выносить суждение о Церкви. И даже в сознании тех, кто не приемлет всех крайностей идеи “секуляризации” в трактовке радикально настроенных богословов, понятие это, быть может, чаще всех других соединяется с понятием “обновления”.

В этой статье ставится под сомнение не новое восприятие мира христианским сознанием, но то, в чем я вижу по меньшей мере опасную односторонность такого восприятия. Нимало не сомневаясь в насущной необходимости для Церкви иметь памятование о том, что она существует не ради себя, а ради мира и его спасения, я не уверен, однако, что все аспекты этого неизбежного обновления в отношениях Церкви и мира заслуживают равного внимания. Я подозреваю даже, что дело вообще начато “не с того конца”. Говоря же о богослужении и молитве, мне хотелось бы не просто примешать малую толику благочестия в “здоровый” во всех остальных отношениях процесс, но выдвинуть на первый план то, что составляет, по моему убеждению, коренной вопрос всякого обновления. Православному христианину, каковым является и автор настоящей статьи, свойственно видеть проблему в иной перспективе, чем представителю западного христианства. Но нужно надеяться, что православная точка зрения здесь, как и всюду, поможет прояснить основные спорные вопросы.

2

ПРЕЖДЕ ВСЕГО СПРОСИМ: что это за “мир”, о котором столько говорят сегодня? Как ни странно, но при всем своем внимании к нему мы, кажется, упускаем из виду основную антиномию, заложенную в традиционно



ианском понимании этого термина. Похоже, мы знаем, что в Новом Завете, да и во всем христианском Предании мир предстает как объект двух диаметрально противоположных отношений: подчеркнуто-выразительно-о притяжения — да, и столь же выразительного отрицания — нет. “<...> Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного <...> не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него.” (Ин. 3, 16—17); но вместе с тем: “<...> не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей <...>” (1 Ин. 2, 15). Текстов, подобных этим, можно привести *ad libitum*¹; в них — вся история Церкви с присущей ей полярностью утверждения “христианского мира” и попечения о нем, с одной стороны, и отрицания и отказа от него во имя “единого на потребу” — с другой.

Итак, вопрос в том, ставит ли нас эта полярность перед простым выбором, иначе говоря — позволяет ли она выбрать одну из двух позиций — да или нет, исключив тем самым другую. Соблазн такой редукции всегда велик. Если в прежние времена существовала определенная традиция, видевшая в любом проявлении обращенности к миру признак измены и отступничества, то сегодня слышатся голоса, осуждающие любую форму выхода из мира (монашество, духовное созерцание и даже богослужение), как “неактуальную” и недостойную, и зовущие нас к безоговорочной капитуляции перед миром и его ценностями. Но в том-то и дело, что и Новый Завет, и христианское Предание не позволяют нам ни выбора, ни редукции. Они одновременно и принимают, и отрицают мир, выдвигают да и нет как одну, а не две позиции, и парадокс этот неизбежно оказывается исходным пунктом христианского отношения к миру и любым формам его обновления.

¹ сколько угодно (лат.).

Но парадокс ли это? Не забываем ли мы, что основной предмет внимания в христианстве не “мир”, но Царство Божие и что противоречивое по видимости мироотношение оказывается и богословски, и экзистенциально согласованным, когда его объект — мир — соотносится с центральным для христианства понятием Царства Божия? Да и нет предстают в таком случае как два аспекта, одинаково существенные и необходимые, одного и того же отношения. Ибо, с одной стороны, мир, который Бог создал и сделал *хорошим*, открывается нам как “вещество” Царства Божия, которое призвано наполниться содержанием и преобразиться так, чтобы Бог стал в конце концов “все во всем”.

Мир, как таковой, *приемлем* как Божий дар, как объект человеческой любви и заботы, ибо он принадлежит человеку, царю твари, Божью представителю во Вселенной, призванному наполнить землю. Мир, таким образом, есть “Таинство Царства”; он изначально ориентирован на Царство, и именно по этой причине Церковь осудила дуализм и манихейство как ереси. Но, с другой стороны, этот же мир, однажды став — и опять-таки через человека — самодостаточным и эгоцентричным, полагающим цель в себе, а не в Боге, однажды отвергшим онтологическую подчиненность Царству Божию или, другими словами, свое трансцендентное призвание и судьбу, открылся не просто как враждебный Богу, но как демонический и бессмысленный мир саморазрушения и смерти — “похоть плоти, похоть очей и гордость житейская” (1 Ин. 2, 16). Вот почему притяжение истинного мира как “перехода в Царство” главным условием имеет отрицание и отказ от того, что в Новом Завете зовется “миром сим”, любовь к которому и сама по себе грех, и источник всяческого греха.

Все это, конечно, “общее место”. Но без возвращения к нему нельзя преодолеть ту невероятную путаницу, в которой мы оказались сегодня и которая, невзирая на все благие намерения, лишает мир — будь то даже мир современный, технократический, “совершеннолетний” и



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии

— сколько-нибудь ясного христианского смысла, что мы, слыша призывы приносить на алтарь мира все самое дорогое для нас, до сих пор не знаем, ради чего он, собственно, существует и какова его конечная судьба.

Но здесь-то и подстерегает нас главная трудность. Отнесение мира к Царству Божию и попытка осмыслить наше действие в нем в свете Царства сразу вызывает вопрос: что есть Царство Божие? Не надеемся ли мы определить значение неизвестного путем простой замены его другим неизвестным? Если понятие “мир” высветляется понятием “Царство”, то как осмыслить и принять Царство в качестве *ultima ratio*¹ всякой нашей мысли и действия, движущей силы нашего обновления? “Да придет Царствие Твое...” — от основания Церкви ни дня, ни даже часа не проходило без тысячекратного возношения этой молитвы. Но оставался ли ее смысл на протяжении веков равным себе? Подразумевает ли наша молитва одну и ту же реальность? Или еще проще: о чем мы молимся? И это не риторические вопросы. Каждому, кто имеет очи, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, должно быть ясно, что на протяжении всей человеческой истории с центральным для христианства понятием Царства Божия происходило нечто странное — понемногу теряя свое центральное значение, оно перестало быть и решающим критерием.

Первым, кто указал на этот процесс, был, если не ошибаюсь, Дом Грегори Дикс, говоривший с известной долей преувеличения о “коллапсе” раннехристианской эсхатологии. Не случайно именно трактаты *de novissimis*² остаются наименее ясными и разработанными в догматическом отношении, а сама эсхатология приобрела дурную славу из-за того, что под сенью ее укрываются всевозможные секты апокалиптического толка. Не останавливаясь на причинах этого, можно утверждать, что идею, или,

¹ последнего смысла (лат.).

² о последних временах (лат.).

лучше сказать, опыт Царства Божия, — который всегда был главным опытом ранней Церкви, — постепенно заместила доктрина “последних времен” или “мира иного”, сосредоточенная почти исключительно на индивидуальном спасении души.

А это, в свою очередь, вело к смещению и “распаду” христианского благочестия. Появились такие, кто ради души и ее спасения не только отвергал, но и не замечал мира, отказываясь видеть в нем что-либо, кроме “похоти плоти”; но нашлись и другие, во имя этого мира решительно не замечавшие (и хорошо, если не отвергавшие) “мир иной”. По моему убеждению, кризис христианства заключается не в его мнимом безразличии к миру — ибо оно до известной степени всегда было “для иудеев соблазн, для эллинов же безумие”, — но в том, что Царство Божие, как ценность всех ценностей, предмет его веры, надежды и любви, содержание его молитвы “Да придет Царствие Твое!”, — Царство это стало безразлично самим христианам. Поэтому, прежде, чем говорить о каком бы то ни было обновлении, нужно вернуться к вопросу: что есть Царство Божие? где и как пережить его в опыте так, чтобы оно дало силу нашей молитве и действию?

3

НА ЭТОТ ВОПРОС Церковь — во всяком случае, ранняя — отвечала так: Царство Божие открывается и становится знаемым всякий раз, когда она, Церковь, собирается в восьмой день — день *Господень*, — чтобы есть и пить за трапезой Христовой в Его Царстве, возвещать Его смерть и исповедовать Его Воскресение, погружаться в новый эон Духа. Можно сказать, что уникальность, радикальная новизна новой христианской *leitourgia* была здесь, в этом вхождении в Царство, которое для мира все еще оставалось грядущим и чьим Таинством поистине бы-



КОВЬ — начаток, предвосхищение и *ragousia* (приле). И богослужение, особенно Евхаристия, было прежде всего переходом Церкви от земли на небо — актом, в котором она осуществляла себя, становясь тем, что она есть: входением, вознесением, причащением. Но — и это чрезвычайно важно! — именно эсхатологический, т. е. утверждающийся на Царстве и устремленный к нему характер христианской литургии делал ее (в опыте и разумении ранней Церкви) источником христианского мироотношения, корнем и обоснованием ее миссии в мире.

На мой взгляд, одна из величайших трагедий церковной истории — трагедия, не отраженная школьными руководствами, — в том, что эсхатологический характер христианской *leitourgia* постепенно был забыт как в богословии, так и благочестием, втиснувшими ее в категории, чуждые ее первоначальному духу. Именно здесь следует искать главную причину вышеозначенного процесса — постепенного снижения идеи Царства Божия, ее подмены индивидуалистической и исключительно футуристической доктриной “последних времен”. Во всем послеотеческом богословии не было, кажется, ничего более одностороннего и ущербного, чем трактовка таинств и богослужения вообще и Евхаристии в частности. Эта ущербность проявляется в двойном отрыве богослужения — от экклезиологии и от эсхатологии. Сначала произошел его отрыв от экклезиологии, т. е. от учения и опыта Церкви. Рассматриваемое в чисто рациональных и юридических категориях, сложившихся сперва на Западе, но позднее оказавших глубокое влияние и на богословскую мысль Востока, оно перестало мыслиться и восприниматься как средство исполнения Церкви, как *locus Ecclesiae*¹ по преимуществу. В таинствах стали видеть “средства благодати” — действия, хоть и совершаемые

¹ здесь: основание Церкви (лат.).

несомненно в Церкви и Церковью, но направленные больше на индивидуальное освящение, чем созидание и исполнение Церкви.

За этим неизбежно последовал их отрыв от эсхатологии. Первоначальное осмысление и опыт богослужения как перехода из ветхого в новое, от *мира сего* в *мир грядущий*, шествия и восхождения к Царству замутилось и заместилось интерпретацией в понятиях культа (общественного и частного), основной целью которого было удовлетворение наших текущих религиозных нужд. *Leitourgia* — соборное шествие Церкви к ее исполнению, Таинству Царства Божия — свелась к культовым измерениям и категориям, среди которых центральное, если не исключительное, место приобрели категории “действенности”, “необходимости” и “действительности”. В конце концов под стать этой ориентации сакраментального и литургического богословия сложилось столь же неэкклезиологически и неэсхатологически ориентированное благочестие. И если богослужение осталось сердцевинной и стержнем церковной жизни, а в некоторых отношениях почти единственным ее выражением, то оно вместе с тем перестало осознаваться как действие, обращающее нашу жизнь к трем непреложным реальностям христианской веры — миру, Церкви и Царству.

4

ТЕПЕРЬ Я МОГУ ВЫСКАЗАТЬ главную мысль — очень простую и, без сомнения, наивную с точки зрения иных многомудрых идеологов обновления. Если обновление требует последовательной ориентации, под которой я подразумеваю прежде всего богословие, то богословие это должно опираться на возрожденную христианскую эсхатологию. Ибо эсхатология — это не бегство от мира, как привыкли думать многие, а, напротив, важнейший источник и основание христианского учения о мире и о действии



в мире. Относя мир, каждый миг его времени, эту частичку его вещества и каждое проявление человеческой мысли, энергии и творчества к эсхатону — последней реальности Царства Божия, она сообщает им единственно подлинный смысл, истинную их “энтелехию” и, таким образом, делает возможным христианское действие, равно как и христианскую оценку этого действия. Но locus этого восстановления есть богослужение Церкви. Ведь эсхатология — не доктрина, не интеллектуальное построение, не раздел *de novissimis*, просто-напросто довлывающий и увязанный с другими разделами школьной догматики, но измерение всей веры и всего богословия, тот дух, который пронизывает и являет миру всецелую мысль и жизнь Церкви. И истинная функция христианской *leitourgia*, как я пытался показать, именно в том, чтобы дать жизнь этому духу, открыть и сообщить тот эсхатон, без которого Церковь — всего лишь институт среди других человеческих институтов (хотя и с какими-то странными и вполне беспочвенными притязаниями), а христианская вера — беспомощная, если не смехотворная, попытка стяжать непостоянное уважение *des savants et philosophes*, о коих говорил Паскаль.

И здесь нас могут спросить: “Но возможно ли это? Не сами ли вы утверждали, что эсхатологическое значение богослужения померкло и по причинам практического характера постепенно ушло из богословского поля зрения? Нельзя ли просто вернуться к опыту, которые был, судя по всему, особым благодатным даром Церкви времен ее детства?” На эти вопросы возможны два ответа.

Во-первых, никакие перемены в богословских трактовках или литургическом благочестии не могут коренным образом изменить природу и источник христианского богослужения. Не будь самоочевидного расхождения между определенными формами богословской мысли и литургического благочестия, с одной стороны, и самим богослуже-

¹ ученых и философов (фр.).

нием, как оно сохранилось вопреки всем сдвигам и метаморфозам, — с другой, нельзя было бы говорить ни об истинном духе богослужения, ни о литургическом обновлении. Уникальное и поистине вдохновляющее значение литургического движения в том виде, как оно началось и развивалось за последние 50 лет, объясняется именно его прорывом к подлинному духу богослужения сквозь “надстройки”, созданные позднейшими богословием и благочестием. Как писал один из пионеров этого движения: “Я несколько лет был священником и не знал значения Пасхи”. Пасха была с ним все время, но нельзя пережить ее экзистенциальный смысл, оставаясь в рамках богословия, отрешенного от Пасхи. И важнейшая особенность этого движения в том, что новое обретение Пасхи оказалось не просто возвратом к прошлому, не только “археологией”, но ростком истинно нового видения Церкви и ее миссии в мире. Подтверждением этому служит вся летопись литургического движения. То, что сказано сейчас о Пасхе, верно и по отношению ко всему литургическому преданию Церкви. И все же хотелось бы особо выделить Пасху, поскольку именно новое открытие пасхального измерения и пасхальной основы богослужения, его изначальной природы как *пути и перехода* составляют самый главный итог литургического движения.

Какой бы аспект христианского культа мы ни изучали сегодня — чин посвящения, Евхаристию или богослужение времени, — для нас все очевиднее будет, что основной строй, или *ordo*, каждого из них, принцип, объясняющий их происхождение и развитие, заложен в самой их природе как актов *перехода*, как Таинств Царства Божия. Итак, литургическое обновление возможно и, в свою очередь, делает возможным обновленное богословие мира — как источник нового видения и нового опыта отношений Церкви и мира.

Еще раз напомним, что здесь подразумевается не просто интерес к богослужению, его духу и формам, но заинтересованность в нем как источнике нового видения и опы-



окви и нового отношения к миру. Как мне уже доводилось писать в другом месте, «lex orandi необходимо раскрыть как lex credendi. Иными словами, новое открытие Евхаристии (и я добавил бы здесь — богослужения в целом) как Таинства Церкви есть новое открытие Церкви in actu¹, Церкви как Таинства Христа, Его парусии — присутствия и присутствия Царства грядущего <...> Это означает, что в жизни Церкви Евхаристия есть тот момент истины, который позволяет увидеть реальные “объекты” богословия — Бога, человека и мир»².

5

ВТОРОЙ ОТВЕТ обращает нас к другой реальности — молитве. Не вызывает сомнений, что молитва для отдельного христианина — то же, что богослужение для Церкви in concreto³, и что не может быть христианской жизни без молитвы. Но — подчеркнем это — христианская молитва, как и христианская leitourgia (и в силу тех же причин), по сути своей есть молитва эсхатологическая — порыв к Царству Божию и опыт Царства. Если под молитвой разуметь не одно внешнее правило и практику, но в первую очередь внутреннюю устремленность человека к Богу — а таково, бесспорно, содержание всей христианской духовности, — то не может быть сомнения, что ее объектом и опытом окажутся “мир и радость о Духе Святом”, в которых, согласно апостолу Павлу, заключена вся сущность Царства Божия. Когда преподобный Серафим Саровский, один из величайших православных святых и учителей духовной жизни, определяет христианскую жизнь как “стяжание Духа Святого”, он всего лишь подводит

¹ в действии (лат.).

² Theology and Eucharist // St. Vladimir's Theological Quarterly.

Vol. 5 (1961). № 4. P. 22 — Примеч. автора.

³ в целом (лат.).

итог неслышанно богатой духовной традиции, перекрывающей все историческое развитие, все капризы богословской “моды”, ибо это верное, непреложное и светозарное свидетельство реальности Царства Божия, его трансцендентной имманентности и имманентной трансцендентности.

Но не странно ли, что нынешние дискуссии вокруг обновления так часто игнорируют это свидетельство, вернее, его неизменное отношение к самой идее обновления? Не сталкиваемся ли мы и здесь с результатом своеобразной богословской деформации, еще одного отсечения — на сей раз богословия от духовной жизни? И не ясно ли, что то же самое богословие, которое в своем победоносном интеллектуализме игнорирует богослужение как locus theologicus по преимуществу, должно ipso facto¹ игнорировать и духовную жизнь? При таком подходе сведения о последней заключают в рамки особого школьно-богословского раздела, содержание которого определяется как “мистицизм”, и она, таким образом, уже не рассматривается как источник богословия.

Но сегодня мы видим, что богословие, даже если оно полностью сведено к самодостаточной рациональной структуре, на практике оказывается совершенно беззащитным перед всякого рода секулярными “философиями” и в конце концов усваивает их в качестве своего критерия и общего принципа. Оно в буквальном смысле отсекает себя от своих источников, от той реальности, которая только и может сделать слова о Боге theologemeis, т. е. богоприличными. В этом смысле “обновление” может обернуться капитуляцией.

Наш вывод и здесь очень прост. Никакое обновление ни в одной области церковной жизни, — а проще говоря, в Церкви, как таковой, — невозможно, в первую очередь, без обновления духовного. И это не просто благочестивое воздыхание или призыв побольше молиться. Речь идет прежде всего о преодолении трагического разрыва между

¹ вследствие этого (лат.).



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии

ю Церкви и опытом Царства Божия, который ос-
 ся единственным источником, проводником и актуали-
 зацией этой мысли и единственно конечным обоснованием
 всякого христианского действия. И можно сказать (хоть
 то, по-видимому, и смутит многих христиан), что Цер-
 ковь как институт, как доктрина и как действие не имеет
 самодовлеющего смысла. Ибо все эти ее проявления, взя-
 тые сами по себе, указывают на превосходящую их реаль-
 ность, которую они представляют, описывают и взыскуют
 и которая, однако, исполняется лишь в новой жизни, в коі-
 попіа (причастии) Духа Святого. И этот опыт не “откры-
 вается заново” в богословских статьях и на богословских
 конференциях. Он всегда был, он и поныне здесь, среди
 нас, независимо от всех метаний богословия и коллектив-
 ного благочестия. Это подлинно единственная и реальная
 непрерывность Церкви — то, чей приоритет перед всем
 остальным необходимо отстаивать в наш век, “одержи-
 мый” историей. В то время как богослужение, невзирая на
 все перетолкования и редукации, остается тем, чем оно бы-
 ло всегда, — переходом Церкви из status viae в status pa-
 rtiae¹ и в качестве такового источником всей реальной жиз-
 ни Церкви, — молитва (или жажда и алкание человеком
 Живого Бога и живой встречи с Ним) есть то, что сохра-
 няет эту жизнь живой.

Собственно богослужение и молитва, как таковые, не
 могут быть “обновлением”, ибо они больше и выше самой
 категории обновления. Но если мы и вправду нуждаемся в
 обновлении (в чем сегодня, похоже, уверены все), то нам
 предстоит заново открыть их как его источник и условие.

VIII. ПО ПОВОДУ БОГОСЛОВИЯ СОБОРОВ

*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 жи-
 зни Церкви является богословской задачей дня. С одной
 стороны, мы стоим перед вызовом “внешних”: тут и Рим
 с его собором, и экуменическое движение, все чаще во-
 площаящееся в форме “соборов”. С другой стороны, этого
 требует от нас и внутренняя ситуация самой Православной
 Церкви. Возрастающая тяга к “соборной” форме церков-
 ного управления обнаруживается на всех уровнях ее жи-
 зни. Порой кажется, будто различные автокефальные цер-
 кви впервые преодолели многовековую национальную изо-
 ляцию и самодовольство, признав необходимым идти рука
 об руку, как это было на недавно прошедших всеправо-
 славных конференциях. Совещания, комитеты и комиссии
 епархиального и приходского масштаба стали настолько
 привычным явлением, что нынешней православной моло-
 дежи трудно представить себе полное их отсутствие всего
 лишь полвека назад.

Но, несмотря на всеобщее согласие относительно то-
 го, что принцип “соборности” характеризует само су-
 щество православного понятия Церкви, практическое
 приложение этого общего принципа встречает немало по-
 мех. Напряженность, конфликты, споры говорят о всеоб-
 щей путанице понятий по вопросу об истинном значении

Первая публикация в: St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 6
 (1962). № 4. P. 170—184.

¹ т. е. из земного странствия в небесное Отечество.



актике "соборности", о столкновении различных функций собора, его 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.

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 общепринятой¹ и, во-вторых, что история Православной Церкви дает несколько моделей "собора", во многом существенно отличных друг от друга.

¹ Ср.: Nicolas Afanassiev (прот. Николай Афанасьев). Le Concile dans la theologie orthodoxe russe // Irenikon. 35 (1952). P.316—339.

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 монотанистов¹.

Означает ли это, что, как писал русский историк ранних соборов, "соборный институт не функционировал в течение целого столетия"²? 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 различий³, 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—18 гг., который, впрочем, оказался собором не только епископов, но также младших клириков и мирян. Это было признаком совершенно новой идеи церковного управления и идеи собора, как такового, вызвавших и ныне вызывающих внутрицерковные споры. Из этого следует, что чисто внешнее изучение соборов — порядка их проведения, состава и отдельных процедур — не поможет

¹ Евсевий. Церковная история, V, 16, 10.

² Покровский А. И. Соборы первых трех веков. Сергиев Посад, 1914. С. 14.

³ См. мою статью "The Idea of Primacy in Orthodox theology" в кн. "The Primacy of Peter", L., The Faith Press, 1963. P. 30—56.



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", в которой раскрывается их отношение к всецелой жизни Церкви, к ее экклезиологическим основам и корням.

3

ДЛЯ ЭТОГО НАМ ПРИДЕТСЯ сперва преодолеть одностороннее, но привычное осмысление проблемы соборов с точки зрения одного лишь церковного управления. В самом деле, в наших "озападенных" богословских системах экклезиология сводилась к вопросу "церковного устройства", т. е. к институтивному 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" институтов, и весь экклезиологический интерес был сосредоточен на формальных условиях "действительности", но не реальности самой Церкви.

Однако с православной точки зрения эти реальность Церкви как новой жизни во Христе и участия в новом эоне Царства первенствует над "институцией". Отсюда, впрочем, не следует, что институтивный аспект Церкви вторичен, случаен и несуществен. 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 жизни¹. 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 институтивная форма таинства в этом рассуждении предстает всего лишь *causa efficiens*² 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", т. е. получившей юридическую санкцию. Для православного же мышления "действительность" института (или "формы"), определяется его онтологической адекватностью той реальности, которая и в самом деле "представляет", т. е. делает присутствующим и, следовательно, может сообщать и исполнять. 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

¹ См. мою статью "Богословие и Евхаристия" // St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol. 5. (1961). № 4. P. 10f. — Примеч. автор.

² действующей причиной (лат.).



потому, что в качестве институции *соответствует* той реальности, которая ее исполняет и является ее истинным образом.

Эти общие замечания можно распространить и на проблему соборов. До тех пор, пока они рассматривались лишь в категориях “власти” и “управления”, осмысление их было 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 поистине Собор в глубочайшем значении этого слова, будучи изначально откровением Пресвятой Троицы, Бога и Божественной жизни как сущностно-совершенного собора. Этой тринитарной основой Церкви упорно пренебрегает современное экклесиологическое “возрождение”, поглощенное идеей организма и органического единства, с одной стороны, и институции — с другой¹.

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 Божия, 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 институция, поскольку

назначение всех институтивных ее проявлений — 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 созидания ею самой себя — богослужение, проповедь, молитва, учение, послушание — имеет соборный характер и как укорененный в соборности новой жизни во Христе, и как ее, Церкви, исполнение, или актуализация. И именно *соборная онтология* Церкви во всецелости ее сущности 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 как бы “изнутри” иерархического принципа, как ограниченная иерархией. Собор трактуется здесь прежде всего как собор самих иерархов, иерархического в идеале исключены миряне. Многие представители “клира” рассматривают участие мирян в различных церковных соборах как прискорбный компромисс в разном смысле времени, терпимый лишь до тех пор, пока духом над Церковью. Со стороны “мира” наблюдается противоположное течение; оно основано на убеждении, что иерархия должна полностью подчиниться “соборному началу” и стать исполнительницей решений “соборных начал”, если не ведущими участниками тех соборов, будут миряне.

Подлинный трагизм



единственно альтернативные. И та и другая — результат уклонения от истинно православного понимания соборности, которое исключает как “клерикальную”, так и чисто “демократическую” интерпретации, не будучи противопоставлением иерархическому принципу, ни растворением в нем. Истина заключается в том, что иерархический принцип принадлежит самой сущности собора — в той мере, в какой эта последняя проявляется и осознается 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 возведение истинной жизни, т. е. жизни троичной и соборной, — иерархична вследствие того, что она соборна, между тем как 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 взаимопризнание 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 совершенно *послушен*, ибо совершенно и всецело знает Отца как Отца. 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. Всякий истинный собор истинно личен и потому истинно иерархичен. 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, т. е. 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



яние 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 экклесиологии. Верно поставленный вопрос, соотносящий служение управления с соборной природой Церкви, имеет следующий вид: 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 решением проблемы “клира” и “мира”.

5

УПРАВЛЕНИЕ ЦЕРКОВЬЮ действует на трех различных уровнях: приход, епархия и разного рода сверхепархиальные образования — такие, как митрополичий округ, автокефальная Церковь и, наконец, Церковь Вселенская. Но, прежде чем анализировать 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, стало, однако, предметом весьма поверхностных экклесиологических штудий. В ранней Церкви каждый “приход” был фактически и “епархией”, если под “приходом” понимать местную ecclesia — кон-

кретную, видимую общину, а под “епархией” — церковь, управляемую епископом. Поэтому 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 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 экклесиологии 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” экклесиология 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, первоначально 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. Вот почему ранние чины посвящения указывают на “дар власти” как 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 называли 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, т. е. имеют попечение о всех неотложных нуждах общины — как материальных, так и духовных. Но, с другой 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*¹ — 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 восприняли эту харизму как свою. Их управление реально, и, однако, они ничего не могут делать без епископа, т. е. 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

¹ предстоятеля (греч.).

множество выражает всю реальность конкретной общины, многообразии ее нужд и стремлений. Но это множество претворяется и запечатлевается как единство епископом, чья особая харизма состоит в том, чтобы исполнять Церковь как Единую, Соборную и Апостольскую.

При простом “подчинении” пресвитеров епископу как делегатов его власти, 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 то, что исполняет епископ, есть реальная жизнь Церкви как собора, как семьи, как единства, и исполнение это имеет место постольку, поскольку 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 каноники. С другой стороны, такого рода отсутствие экклезиологической реакции позволяет понять, почему кризис церковного управления больше 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 первоначально-соборного смысла и иерархии, и самой ecclesia. Понятие “иерархии” отождествили с “субординацией”, т. е. с большей или меньшей мерой власти. Что касается прихода, то лишенный соборного управления (роль которого в “епископальной” Церкви выполнял “пресвитерium”), он за несколько веков утратил и все остаточные признаки соборной жизни, перестав быть “собором” в сколько-нибудь реальном значении этого слова. Ему насилием навязали сперва идею чисто пассивного подчинения laos’а 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 зрения и “клерикализм” является уклонением и 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 не воочию зримое собрание верных вокруг епископа, а скорее приход. Христианин знает Церковь и живет в

¹ народа (греч.).

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 прибегают к нему во время приходских нестроений. И поскольку реальная ситуация такова, все попытки просто вернуться к “епископальному” опыту Церкви в формах III—IV вв. (episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo)¹ 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

¹ епископ в Церкви и Церковь во епископе (лат.).



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, т. е. как ecclesia, просто не существовал вне общего присутствия его членов за богослужением; исчезновение же соборности трансформировало само благочестие верующих в 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», «окончательного решения» 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 Тела 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» рефлексy 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, т. е. 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 приращением капитала и игнорируя православное учение о *laos tou Theou* — народе Божиим. 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 надъепископальной 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 их места 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. 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, т. е. несомненным падением ранней экклезиологии.

¹ Подразумеваются церковные общины главных городов римских провинций.

Но такое объяснение нужно признать по меньшей мере односторонним. И служение епископа, и его место во всей жизни Церкви было слишком видным и слишком важным, чтобы с такой легкостью принорочиться 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 до единого 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 (впоследствии митрополичьих) центров греко-римского мира. Иными словами, поместная Церковь уже в самой изначальной ее форме не соответствовала ни одной ранее известной органической, т. е. *натуральной* общности, но была *ecclesia* — собранием людей разных жизненных устоев и социального положения. Это подтверждают все ранние источники, начиная с посланий апостола Павла. Так, Церковь была в Риме, но она не являлась при этом 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. Дело в том, что начиная с IV столетия Церковь сталкивается с угрозой “натурализации”, т. е. полного слияния с естественной общностью и утраты кафоличности. Единственным противодействием этой угрозе было включение локальных 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* 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 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, т. е. 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 “ пребы-

вать в согласии с целым”, т. е. 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, порознь и вместе, к исполнению себя в странническом шествии к Царству Божию, т. е. *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, т. е. *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



ть живой образ епархии как Церкви, ибо в каждом священнике весь приход поистине “представлен”, т. е. явлен как наличный; единство же епископа и его священников “представляет” (т. е. являет как наличную) кафоличность Церкви. Итак, необходимо восстановить *пресвитериум*, т. д. 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*¹, и высшая власть в Церкви принадлежит епископам. Эта истина не требует обоснования, ибо подтверждается всем Преданием. В свое время мы уже обсуждали структуру и значение епископской собор-

¹ Епископат един (лат.).

ности¹, 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, поэтому 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'a* — 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

¹ См. цитированную выше статью “Idea of primacy in Orthodox Ecclesiology”.



в каких иных выражениях этого Собора, кроме вы-
шеупомянутого его выражения — собора епископов, т. е. истин-
ного 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 про-
являющееся как деятельная забота о Церкви, как заинте-
ресованность в ее жизни, как свободное обсуждение ее
проблем, как инициатива, — это иная и наиболее желан-
ная форма “соборности”. И стремление нашей иерархии
из страха перед ним действовать по принципу *faits accom-
plis*¹, без всякого предварительного обсуждения церков-
ных проблем с телом Церкви, обнаруживает весьма опас-
ное непонимание истинной природы власти в *ecclesia*.
Церковь иерархична, потому что она соборна. Она ис-
полняет себя как собор в силу ее иерархичности. Эта ос-
новополагающая истина должна быть отправной точкой
подлинно православного богословия соборов.

¹ свершившегося факта (фр.).

IX. СВОБОДА В ЦЕРКВИ

1

ПОЛУЧИВ ПРИГЛАШЕНИЕ подготовить сообщение
на тему “Свобода в Церкви”, я подумал сперва, что из
всех возможных докладов именно этот следовало бы по-
ручить не православному, а кому-нибудь из западных
христиан. Ибо горячие споры по поводу свободы и авто-
ритета — это специфически западные споры и даже,
можно сказать, своего рода крест Запада на пути его ин-
теллектуального и духовного развития. Православный
Восток не принимал в них деятельного участия — отчасти
потому, что в период наибольшего их обострения — во
времена Реформации и Контрреформации — пути Вос-
тока и Запада окончательно разошлись; отчасти потому,
что самая суть этих споров, как мы увидим, осталась чуж-
да духовной и интеллектуальной традиции Православия.
Стоит ли, думалось мне, вступать в дискуссию по проб-
леме, которая является, так сказать, “чисто западной”?
Но, поразмыслив, я все же решил принять предложение,
и именно по той самой причине, какой хотел сначала мо-
тивировать 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, при-
емлемый для христианского сознания путь ее решения?

Прочитано как доклад на симпозиуме, организованном колледжем
св. Ксаверия (Чикаго) в 1966 г. и опубликован в кн.: *The World in
History*. N. Y.; Sheed a. Ward, 1966. P. 120—132.



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 противоположными понятиями, и проблема в том, чтобы найти оптимальную форму их соотношения и сбалансирования. И такова была — по крайней мере до нынешнего времени — западная формулировка проблемы в двух основных ее конфессиональных редакциях: католическая (с упором на Церковь) и протестантская (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, а другими словами, 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, с его теорией вынужденного царевубийства, через Ницше и Достоевского до Бердяева, Камю, Сартра и творцов 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, вкуче с эпигонами утверждавший, что Богу должно умереть, если человеку суждено быть свободным, делал лишь очередной и последний шаг. Как совершенно точно заметил Жозеф де



тр, 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 бóльшую 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 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 Альтицер, 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”¹. “Какое удивительное совпадение, — пишет он, — что Достоевский <...> в своем изображении Кириллова предвосхитил радикально-современное осмысление образа Христа”². С неменьшей симпатией цитирует он и писателя, для которого высшая победа жизни проявляется в ее “произволении умереть”.

¹ Altizer T. Mircea Eliade and the dialectic of the sacred. Philadelphia. Westminster Press, 1963. P. 112.

² Ibidem. P. 111.

Такова, повторяю, неизбежная логика свободы — в той мере, в какой ее определяют через соотношение с авторитетом, т. д. 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 уничтожению уничтожает и себя. Есть ли выход из этого тупика, и каковы предпосылки христианского богословия свободы?

2

И МЕННО 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 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), 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 римо-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 “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



угой 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 внешнее¹. 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 судьбу"².

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", т. е. 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 своего неперемного двойника, есть

¹ Цит. по: Хомяков А. С. Сущность западного христианства. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси. [Монреаль] Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1974. С. 30.

² Там же.

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. 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* Церкви и увидеть Церковь как тайну свободы. Ибо отправной точкой богословия свободы на самом деле является экклезиология.

¹ тайне (греч.).



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*¹ говорило о Духе Святом с должным пиететом и вниманием, то раздел *De Ecclesia*² 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 со-

¹ О Боге едином и троичном (лат.).

² О Церкви (лат.).

держание той свободы, которая есть Церковь — Дух Святой как дар и исполнение свободы, а лучше сказать, сама свобода — этот Дух был забыт.

Единственная цель нашего наброска — 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 гуаh — 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-либо — значит быть живым выражением его содержания, его динамической энергии. Святой Дух часто описывается в Библии как Сила, и явления Духа — всегда явления Божественной, жизненной, творческой силы. Во многих именах Духа Святого мы находим одну и ту же мысль. Он — Свет, как живое и зримое обнаружение Премудрости Божией. Если Сын — Премудрость и Истина, то Дух этой Премудрости есть Дух Святой; в Нем или, лучше сказать, через Него вся Премудрость и всецелая Истина Сына открывается как Жизнь”¹.

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.

¹ См.: Верховской С. Бог и человек. Нью-Йорк. Изд. Чехова, 1956. С. 367 (текст приводится в обратном переводе с англ.).



В контексте интересующей нас проблемы эта интуиция сводится к следующему: вне Духа Святого, вне Его причастия Бог не может быть признан подлинным 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 “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 внутренности всего сущего, через восстановление и претворение “объекта” в “субъект” (“оно” в “Ты”, если воспользоваться терминологией Мартина Бубера). 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 абстрактный или формальный принцип, но Личность, Которая есть самый Смысл, сама Радость, сама Красота, сама Полнота, сама Истина, сама Жизнь всякой жизни — та Личность, которой мы обладаем, имея ведение, любовь и общение; Личность, пребывающая не “вне” нас, но в нас — как свет, любовь и истина, как наша причастность всему.

Такое видение Духа Святого есть также опыт Церкви. Традиционный взгляд на богословие, разумеется, не отрицает этого опыта, но не признает его источником богословия, — тем, что называется *locus theologicus*¹. Сторонники его воздвигают средостение 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, что оно не состоит во власти индивидуальных и иррациональных “видений” и “опытов”, но оказывается возможным лишь в опыте Церкви, где узнает 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” его источников? Иными словами, не зиждется ли она на внешнем авторитете, не провозглашена ли она истиной а priori и не возведена ли этим сама в “авторитет”? Или она прежде всего описание опыта, того опыта Церкви, без которого все эти “дан-

¹ богословская область (лат.).



е” и “утверждения”, даже объективно верные и состоятельные, все же не являются Истиной? Ибо Истина, познание которой, согласно Евангелию, делает нас свободными, — это, без сомнения, не “объективная истина”, и, конечно, не “авторитет”, ведь 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”. “Где найдем мы гарантию против ошибки?” — вопрошал Хомяков и сам же отвечал: “Всякий, кто ищет гарантии Духа вне надежды и веры, уже рационалист. Для него и Церковь также немыслима, поскольку он уже в самом духе своем погружен в сомнение”¹.

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 радостотворит все, 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.

¹ Ultimate Questions: An Anthology of Modern Russian religious thought / Ed. by A. Schmemmann. N. Y., Holt; Rinehart and Winston, 1985. P. 54 (текст приводится в обратном переводе с англ.).

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, т. е. признанным как бесспорный и незыблемый и, стало быть, как конец свободы. Оно, как ни парадоксально, является полнотою 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 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 поис-



тине 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 — единственный, Кто Духом Святым живет во всем целом общении с Богом. Нет ни “высших”, ни “низших”. У того, кто учит, нет никакого “авторитета”, но есть дар Духа Святого. И тот, кто принимает учение, принимает 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, ибо Он может прийти и вселиться в нас, чтобы претворить 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*¹ к такому изучению; показать — заведомо неадекватным образом, — что тайна Бога как Пресвятой Троицы сокрыта 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* — раб Иисуса Христа”, а затем, обращаясь ко всем и каждому из нас: “Стойте в свободе, которую даровал нам Христос” (Гал. 5, 1).

¹ введения (греч.).

Х. ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ БОЛЬ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ. “ХАРТФОРДСКИЙ ПРИЗЫВ”

В ЯНВАРЕ 1975 ГОДА семнадцать американских богословов, принадлежащих к большой группе церковей США (но не являющихся официальными их представителями) встретились в Хартфорде (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 организаторы встречи — профессор П. Бергер и пастор Ричард Джон Нойхауз — 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 известному 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 оттого, что “хоть кто-то сказал на-

Первоначально опубликовано под названием “That East and West may yet meet” в кн.: *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.



«... все, что следовало». Есть тут какая-то заслуга «Призыва» или нет, но реакция эта, несомненно, важный показатель нынешнего религиозного состояния общества».

В сентябре 1975 г. группа встретила еще раз, чтобы проанализировать реакцию на «Призыв», а также выяснить и изучить ее мотивы. Прочитанные и обсуждавшиеся на этой встрече доклады опубликованы в 1976 г. 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 Объединенном Теологическом семинаре), протоиерей Фома Хопко (профессор догматики Свято-Владимирской семинарии) и я. Поскольку я был единственным православным, участвовавшим в обеих встречах (о. Фома подписал заочно, а д-р Маркулеску присутствовала лишь на первой встрече), 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 столетия, но и всякой другой эпохи. Мы приветствуем любой плодотворный способ мышления — и древний, и современный, заявляя, что христианский призыв должен соотноситься 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



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 можно понять лишь в терминах современных моделей человечества.*

Этот тезис предполагает нечто обратное “подражанию Христу”, т. е. делает образ Христа отражением как порожденных культурой, так и отвергающих культуру концепций человеческой уникальности. Мы не отрицаем, что в Иисусе отразились все стороны человечества. Универсальность Христа поистине требует, чтобы Он воспринимался сообразно с особенностями мира верующих в Него. Но мы отказываемся быть рабами всякого рода метафор — по самому существу своему всегда неадекватных, расплывчатых, зыбких, а нередко и кумиротворческих. 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 приемлемы — выбор зависит от личного предпочтения и стиля жизни.*

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 аутентичности других верований. Важна истина, 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 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 проникающую способность греха. Характерно, что преуменьшение масштабов зла затрудняет серьезное и планомерное наступление на конкретные виды зла общественного и индивидуального.

Тезис 8. *Единственная цель культа в том, чтобы содействовать самореализации индивида и поддерживать человеческое общество.*

Культ поддерживает индивидуальные и общественные ценности, но он прежде всего ответ на реальность Бога, рождающийся из коренной 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 аутентичного существования и аутентичной религии.*



Институты и традиции часто оказывают подавляющее действие и именно по этой причине должны быть объектом нелицеприятной критики. Но человеческое сообщество нуждается в институтах. Без них жизнь вырождается в хаос и новые формы рабства. Нынешнее стремление освободиться от всех социальных и исторических ограничений ведет в конечном счете 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 лишен политической или идеологической окраски, и его формулировка остается неизменной, чем бы ни определялось содержание — защитой ли “американского образа жизни”, “развитого социализма”, или едва пробудившегося чувства человеческого достоинства. Церковь должна осуждать угнетателей, содействовать освобождению угнетенных и стараться помочь отверженным, облегчить 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 действию христианства, а возможно и не совместима с ними.

Такое допущение приводит некоторых к отрицанию Божественной трансцендентности. Другие, отстаивая ложную трансцендентность, уходят в религиозный приватизм или 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 активно содействовать борьбе против подавляющих и бесчеловечных структур и их проявлений в расизме, войне и экономической эксплуатации.

Тезис 12. Борьба за улучшение человечества приводит к Царству Божию.

Борьба за улучшение человечества — неотъемлемая часть христианской веры и, согласно ей, основана на библейском обетовании Царства Божия. Но несовершенное человеческое существо 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 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 сначала 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 (т. е. 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 Хартфордское выступление, равно как и вызванные им споры в богословских кругах Америки, осталось (и, похоже, до сих пор остается) посторонним для Православной Церкви делом. Причина ясна: всерьез полагая, что тенденции, идеи и формы мышления, осужденные в Хартфорде как "ложные и пагубные", 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.

Вот почему мне показалось сначала, что, каковы бы ни были будущие судьбы Православия здесь, в Америке, или где-либо еще, я не смогу ни связать их с Хартфордской темой, ни рассказать об отношении, которого на самом деле нет.

Но потом, как следует подумав, я понял, что ошибся, ибо увидел в этом отсутствии знаменательный факт с далеко идущими следствиями 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: попы-

таться объяснить моим западным братьям истинный смысл "молчания" православной стороны, а православным — 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, что с ним делать. 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, концептуальный язык и вообще всю духовную традицию, к которой он, безусловно, принадлежит.

В качестве участника Хартфордской встречи я не мог избавиться от чувства некоей внутренней *dedoublement*¹. Проведя всю жизнь на Западе, и притом четверть века в Америке, я легко мог понять, о чем идет речь, включиться в интересы других участников группы и в результате подписать — вполне сознательно и убежденно — итоговый документ. С другой стороны, будучи православным, я остро ощущал какой-то дискомфорт, не-

¹ раздвоенности (фр.).



внутреннюю дистанцию”, отделявшую меня от моих неправославных коллег. Здесь не было никакой личной биды, 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 контактам с экуменическим движением, — опыт православного человека, как бы “пересаженного” в иное духовно-ментальное пространство, радикально отличное от его собственного; 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 официальным представительством поместных православных церквей на всех экуменических собраниях и который останется столь же реальным и глубоким даже при численном преобладании на них ничего не подозревающих православных.

На этом “неуспехе” следует остановиться несколько подробнее, и здесь мне помогут кое-какие воспоминания личного свойства. Мое собственное “экуменическое крещение” произошло в 1948 г. 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 дружеским 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 вам должно быть известно, имеют апостольское преемство...”), старокатолики и польские “националы”. 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. Ответ простодушно отразил эклезиологический замысел конференции, одной из главных тем которой должна была стать дихотомия “горизонтальной” и “вертикальной” 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 никогда не сталкивался с подобной классификацией и если бы довелось выбирать, то, не подозревая о ее существовании, оказался бы на крайней “левой” рядом с квакерами, чей особый “интерес” к Духу Святому сближает их с православными.

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 сиденья, но вполне определенное место, роль и функцию в рамках экуменического движения. Это “назначение” основывалось на западных богословских и эклезиологических предпосылках и категориях и выдавало чисто западное происхождение самой экуменической идеи. Мы присоединились к движению, вступили в дебаты, приняли участие в поисках, 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



очительно, 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 решающему 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, ставшей сегодня поистине той культурой. И, если эта проблема не будет поставлена и рассмотрена всерьез, Хартфорд неизбежно придет к новому тупику.

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 сегодня свое собственное “пленение культурой”. И именно с этим вопросом Православие обращалось — хотя и не вполне *clare et distincte*¹ — к христианскому Западу, и именно этот вопрос Запад не услы-

¹ ясно и определено (лат.).

шал и не уразумел¹. 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*, т. д. Его имманентности миру и человеку, всему Его творению. И то, что православный Восток скорее отвергал, чем просто осуждал у “западных”, 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 различие 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 даже прежде всего!) с *культурой*, как самосознанием и самоопределением человека по отношению к Богу, природе, истории и практической деятельности.

¹ Читатель, желающий уяснить проблемы, рожденные встречей Востока и Запада в XX столетии, должен обратиться к статьям о. Георгия Флоровского, бывшего на протяжении трех десятилетий основным 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.



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии

Православная точка зрения подразумевает, что ни одно из осужденных Хартфордским документом “заслуждений” не имело бы места без смещения и затемнения антиномии трансцендентного и имманентного, без утраты фундаментально христианской *theologia*; равным образом и все содержащиеся в “Призыве” утверждения, которые до принятия и включения в текст следовало еще и *выслушать*, 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 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 мир”.

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 призвания человека к обожению от Самого Христа и Святого Духа 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 комплексов превосходства и неполноценности (к сожалению, весьма нередко проявляющегося в его реакциях на западные события).

Происходило же это потому, что *rebus sic stantibus*¹ ему нечего сказать до тех пор, пока не будет задан тот

¹ при таком положении дел (*лат.*).

предварительный вопрос, на который я намекал 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, т. е. периферийным хранилищем ценных, но далеко не решающих вкладов — “мистического” и “литургического”, которое всякий раз, как речь заходит о вещах “истинно насущных” (например, о “задаче Церкви в современном мире”), выражает себя в богословских “идиомах”, явно неадекватных “реальному делу” Православия.

Вот в каком смысле Хартфорд может стать новым началом, подарить нам новый шанс и новые возможности — например, возможность настоящей встречи, по-прежнему не имевшей места даже с тех пор, как существует экуменическое движение. Такая встреча — надеюсь, я доказал — это нужна и Хартфорду, и всему, что он выразил. Но она нужна, очень нужна также 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 деструктивные, никоим образом не касаются и не вредят Православной Церкви. Православное богословие или, лучше сказать, исповедание веры остается не только консервативным, но на более глубоком уровне всецело определяемым его изначальной зависимостью от классического, т. д. святоотеческого, Предания. Именно это служит формальным оправданием фактического неучастия православных в западных богословских спорах.

Но только формальным. Ибо парадокс православной ситуации в том, что этот богословский консерватизм,



амантова верность не только содержанию, но и са-
форме вероучительного Предания как раз и скрывает
от православных их собственную — и, я бы сказал, тра-
гическую — 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 происшедшего, пребывая в блажен-
ном неведении относительно прогрессирующей шизофре-
нии, в которой живут¹.

Не надо доказывать, что современное Православие
уже не замыкается Востоком. Беспрецедентным по важнос-
ти фактом истории Православия в XX столетии стал
рост православной *диаспоры*, возникновение православ-
ных общин практически во всех частях света. В одной
лишь Америке православные превосходят по численности
англикан и — что еще примечательнее — церкви их не-
уклонно теряют свой “иммигрантский” характер, приоб-
ретая “туземные” черты. Одним из признаков необрати-
мости этой тенденции является недавнее превращение
прежней русской епархии, начало которой восходит к
российской колонизации Аляски, в Православную Цер-
ковь в Америке — независимую (автокефальную) Цер-
ковь, без всякого указания национальной или этнической
принадлежности в ее наименовании (чему до сих пор
противятся многие православные церкви). Ясно, что
Православию здесь суждено укорениться и стать органи-
ческой частью западного религиозного ландшафта.

Но — и здесь начинается то, что я назвал “шизофре-
нией”, — православные, похоже, совершенно не пред-
ставляют себе огромных духовных последствий этой новой
ситуации и того вызова, который в ней заключен. Не по-
нимают они, по всей видимости, и того, что в культурном
плане вся сегодняшняя Православная Церковь (а не толь-

¹ См. мои статьи по поводу проблем Православия в Америке:
The Canonical Problem. — St. Vladimir's Theological Quarterly. Vol.
8. (1964). № 2. P. 67—85; The Liturgical Problem — Ibidem.
№ 4. P. 164—85; The Spiritual Problem. — Ibidem. Vol. 9 (1965).
№ 4. P. 171—93.

ко православная диаспора) *живет* на Западе и демон-
стрирует свою открытость западному образу жизни, за-
падному видению и опыту мира. Православные наивно по-
лагают, что, покуда совершаются византийские богослу-
жения, а в первое воскресенье Великого поста громогласно
выражается нерушимая приверженность “вере отцов, 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 исповеданием”, если
продолжают держаться своих “древних и ярких обрядов”,
то это и подавно должно означать, что Православие спа-
сено и долг исполнен. Чего здесь нет — это сознания, что
византийская литургия, которую ревнители православного
наследия неопустительно выстаивают по воскресеньям,
каждым своим словом и священнодействием бросает вы-
зов культуре, в которой они живут и которую радостно
приветствуют наутро в понедельник как свой “образ жиз-
ни”; что православная вера, которую они с гордостью ис-
поведуют в Неделю Православия, содержит и утверждает
совершенно иное видение человека, мира, природы, мате-
рии, нежели то, которое сформировало не только их
жизнь, но и психо-ментальный склад.

Итак, шизофрения. Тот же священник, который
каждое воскресное утро “являет” это православное
видение, в “нижнем этаже”, т. е. в своих пастырских ре-
комендациях и навыках, обращается к все тем же “расхо-
жим темам” американской “светской” религии. В практи-
ческом обиходе 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 ре-
цептами 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 пра-
вославными по части обычаев и “яркости” обрядов нелег-
ко, то Православие пользуется известным успехом и не



лено своеобразного шарма для тех, кто разочаровался, а то и пресытился Западом и ищет удовлетворения своих религиозных потребностей в чем-нибудь "ориентальном".

Но именно эта шизофрения (по крайней мере с моей точки зрения) может и должна превратить Хартфордскую тему в "предмет касательства" 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 все той же капитуляцией перед ненавистным Западом: 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 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 "предметом касательства" для православных, можно выразить в форме воображаемого вопроса его инославных участников к нам: "Если ваша вера есть, как вы утверждаете, *истинная вера*, то разве не пришло время доказать — 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 реально-чудесным присутствием в этом тварном, падшем и искупленном мире?"

XI. МИССИОНЕРСКИЙ ИМПЕРАТИВ

1

ДО САМОГО НЕДАВНЕГО ВРЕМЕНИ Православная Церковь считалась на Западе *немиссионерской*. По общему мнению, мощное миссионерское поветрие, 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 впечатляющими¹. В этой краткой статье мы не стремились дать исторический или статистический обзор православно-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.

Первоначально опубликовано в кн.: *The Theology of Christian mission* / Ed. by G. H. Anderson. N. Y.; McGraw-Hill, 1961. P. 250—257.

¹ См., например: Glazik J. *Die Russisch-Orthodox Heidenmission seit Peter dem Grossen: ein missionsgeschichtliche Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen*. Munster; Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954; того же автора: *Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Munster, 1959.



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 “немиссионерский” ее 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 основным ее 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”.

2

ОПОРНУЮ ТОЧКУ ОТВЕТА мы найдем, без сомнения, в православной экклезиологии, т. е. в учении и опыте Церкви. Но сформулировать их — 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 традиционно-богословских разработок учения о Церкви; это учение никогда не вызывало сомнений и

не оспаривалось. И вот именно в ходе экуменических контактов с Западом, завязавшихся где-то с середины 20-х годов (Стокгольм, 1925 г., затем Лозанна, 1927 г.), православные впервые оказались перед необходимостью не только изложить, но и объяснить свои экклезиологические убеждения, т. е. выразить их 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 по поводу терминологии, некий общий язык. С православной же точки зрения именно разрыв в богословском понимании, именно богословское отчуждение Запада от Востока сделало “схизму” безнадежно глубокой, а все попытки уврачевать ее (с 1054 г. до Флорентийского собора 1438—1439 гг. включительно) — удручающе неадекватными. И потому в экуменической встрече Православная Церковь оказалась лицом к лицу с Западом, имеющим за плечами уже несколько веков “автономного” богословского и духовного развития, с Западом, чье сознание и формы мышления существенно отличались от восточных. Вопросы, которые он предложил православным, были сформулированы в западных терминах и отражали специфически западный опыт и путь развития. Ответы же православных строились по западным образцам, “подгонялись” к категориям, понятным Западу, но едва ли адекватным Православию.

И ситуация эта — хотя многолетние контакты и беседования, несомненно, изменили ее в лучшую сторону — до сих пор не преодолена. 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 самым реальным препятствием на пути не только к соглашению, но и к простому пониманию. Вот общие замечания, которые необходимо иметь в виду при уяснении православного отношения к миссии.



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” — зона 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 может быть адекватно описана как эсхатологическая реальность, ибо главная ее функция — в том, чтобы проявлять и актуализировать в этом мире eschaton — конечную реальность спасения и искупления. В Церкви и через Церковь Царство Божие становится уже присутствующим, причастным человеку. И именно в эсхатологической, богоданной полноте Церкви (а не в юридической теории посредничества) следует искать корень “экклесиологического абсолютизма” Восточной Церкви — того абсолютизма, который слишком часто вызывает недоумение и неверное истолкование у 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 экклесиологических структур, и здесь — важнейший аспект православной экклесиологии. Нет никакого средостения, нет разделения между Церковью невидимой (in statu patriae) и видимой (in statu viae): последняя есть выражение и актуализация первой, сакраментальный знак ее реальности.

Отсюда и уникально-центральное экклесиологическое значение Евхаристии, которая являет собой всеобъемлющее Таинство Церкви. В Евхаристии Церковь ста-

новится тем, что она есть, исполняет себя как Тело Христово, как божественную *parousia* — присутствие и сообщенность Христа и Его Царства. Православная экклесиология — это истинно евхаристическая экклесиология. 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, дождеже 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 это поистине 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 символ, то назначение христианской общины — в том, чтобы принять этот дар и возрастая в полноту его. Церковь — это полнота и вместе с тем возрастание и умножение в вере и любви, ведении и *κοινωνία*¹. Этот ответ имеет два аспекта, и ни один из них немиссионер без другого, ибо они взаимообусловлены, вкупе определяя динамику христианской жизни и действия.

Первый аспект — *теоцентричный*: освящение, возрастание в святости как отдельной христианской личности, 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 (+ 1833). Это означает постепенное преобразование нашего ветхого Адама в нового, восстановление древней красоты, утраченной им в грехопадении, просвещение нетварным Фаворским светом. Это означает также постоянную борьбу с бесовскими силами века сего, “ра-

¹ общении (греч.).



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии

и мир”, которые делают нас *hinc et nunc*¹ причастниками Царства и жизни вечной. Православная духовная традиция всегда подчеркивала мистическую природу христианской жизни как жизни, которая “сокрыта со Христом в Боге”. И широкое монашеское движение, начавшееся в IV в. 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 отрицание мира, но утверждение и принятие его в качестве объекта божественной любви. Иными словами, “неотмирность” Церкви есть не что иное, как символ и реальность 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-тайнство 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 проекция во вре-

¹ здесь и теперь (лат.).

мени и пространстве “мира сего”. Ибо если, с одной стороны, к Церкви ничто не может быть приложено (поскольку ее полнота — Сам Христос), то проявление и сообщение этой полноты составляет, с другой стороны, самую жизнь Церкви в этом “зоне”. 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*, которое само по себе есть бытие Церкви, и притом единственное ее бытие. Именно Церковь, как миссия, сообщает истории реальный вес, а времени — реальный смысл. И именно миссия дает полное звучание человеческого ответу в Церкви, делая нас истинными соратниками Христа в Его деле.

Взаимоотношение Церкви-полноты и Церкви-миссии нигде не раскрывается с такой ясностью, как в Евхаристии — центральном акте церковной *leitourgia*, Тайнстве самой Церкви. В евхаристическом богослужении есть два взаимоисполняющих движения: *восхождения* и *возвращения*. Евхаристия начинается как *восхождение* к престолу Божию, 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 богоприятности (т. е. приятия Богом) нашей Евхаристии и, без сомнения, является актом 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 “зон”.



А затем, по достижении и вкушении этой полноты за трапезой Господа 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 хочет от нас Христос: “Вы же свидетели сему” (Лк. 24, 48). Евхаристия, претворяя Церковь в “то, что она есть”, претворяет ее в миссию.

5

И ТАК, ЧТО ЖЕ есть объект и каковы цели миссии? Православная Церковь без колебаний отвечает: ее объект — человек и мир, но не человек-одиночка в искусственной и “псевдорелигиозной” 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 Божествен-

ный дар, воспринял его и живет им. Это не означает претворения мира в Царство Божие или общества — в Церковь. Онтологическая бездна между встким и ничем 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 это присутствие — не одно лишь “провозвещение”; самой реальностью своей — через Божественную агаре, которая есть их плод, — Царство и Церковь на всякое время являют все то же таинственное претворение ветхого в новое и служат залогом реального действия, реального делания в этом мире.

Все это придает миссии Церкви космическое и историческое измерения — весьма существенные для православного Предания и опыта. Государство, общество, культура, сама природа суть реальные объекты миссий, а не тот нейтральный milieu¹, по отношению к которому единственная задача Церкви — блюсти свою внутреннюю свободу и отстаивать свою “религиозную жизнь”. Чтобы изложить историю Церкви с этой точки зрения, нужна целая книга, рассматривающая 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 немислимо и адекватное выражение православной идеи освящения матери, т. д. 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.

¹ любовь (греч.).

² здесь: среда обитания (фр.).



XII. МИР КАК ТАИНСТВО

1

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, быть может, 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 такими попытками и в русле литургического движения — даже при обсуждении тем, которые, подобно вынесенной нами в заголовок, требуют 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 ха-

Прочитано как доклад на заседании Католического общества искусств при Джорджтаунском университете в июне 1964 г. и впервые опубликовано в кн.: *The Cosmic piety: Modern man and the meaning of the Univers/ Ed. by Ch. Derrick, P. J. Kennedy and sons. N. Y., 1965. P. 119—130.*

актер — по крайней мере, если разуместь под этим предложение каких бы то ни было “дефиниций”. Я считаю глубоко трагическим тот факт, что в прежние времена сакраментальная реальность слишком часто подгонялась под дефиниции юридического типа, четкость и работанность 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 меня 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 — 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, энциклика папы Павла VI “*Ecclesiam Suam*”, равно как и сама идея “диалога” Церкви и мира. Эти взгляды утверждались десятилетиями. Они 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 такого утверждения мы идем дальше, утверждая сакраментальный характер жизни в целом.



Таким образом, соединяя слова “мир” и “Тайнство”, можем увидеть, как в четком фокусе, две основные тенденции нашего времени, или, быть может, 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 Тайнства — с точки зрения современности? Сможем ли мы, достигнув нового понимания сакраментальной природы мира, глубже осмыслить его? Станет ли наше переживание и понимание тайнств 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 едиnorodного” (Ин. 3, 16); что евхаристическая жертва есть акт самоприношения за мир; что мир — объект Божественной любви, Божественного творения, Божественного попечения; что он должен быть спасен, преображен, претворен. Но в другом смысле — и столь же твердо опираясь на Писание и Предание Церкви, — 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.

Допуская некоторое упрощение, я думаю все же, что подлинно христианский опыт предполагает синтез двух вышеописанных мироотношений. Негативное видение в духовном смысле оказывается весьма позитивным: 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”. Сегодня мы, по всей видимости, вступили во вторую фазу этого цикла, с каждым днем все более вовлекающую нас 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 впадем в ересь, ибо буквальное значение этого слова 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. Притяжение этого мира не просто оправдано — оно необходимо. Нет христианства там, где мир не воспринимается как объект Божественной любви. С другой стороны, имеются все основания освободиться и отречься от мира, на чем очень решительно настаивает православно-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 мироотношений невозможны до тех пор, пока мы не научимся воспринимать мир как Тайнство, а самих себя и все наше тварное окружение — в сакраментальном свете.

¹ греч. *hairesis* от глагола *haireo*, одно из значений которого — избирать, предпочитать.



Необходимость такого синтеза ощущается и при соотношении с областью собственно сакраментального.

Несмотря на всю несхожесть христианских традиций Запада и Востока, мы 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 шла речь — о количестве этих актов, их “действительности” и т. п., наши суждения остаются узкими и односторонними, ибо все это уже перестало переживаться как “сакраментальное”.

Возьмем, к примеру, таинство Крещения. Все согласится 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 особенного в воде или (если речь о другом таинстве) 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”, т. е. едва заметной струйкой воды, несколькими каплями вина, легчайшим мазком 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, искаже-

нием 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 крупными. 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* из холодных рук любителей древностей и превратив ее в ту плодородную почву, на которой (и нигде более) даст свои обильные всходы *lex credendi*.

Перенесемся мысленно в скромную обстановку сельского православного храма — греческого или русского — в Навечерие Богоявления. После вечерни¹ 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 Божественному замыслу о творении. Опыт кре-

¹ В большинстве случаев после литургии, начинающейся с вечерни, за исключением субботы и воскресенья, когда великая вечерня следует за литургией.



ского водосвятия почти вплотную подводит нас к са-
мой сути того, о чем я все это время пытался сказать. Но
мне хочется подойти к ней еще ближе — через величай-
шее из всех таинств, задавшись вопросом об отношении
мира и Евхаристии. Это лишь малая часть огромной те-
мы, и если я не коснулся других аспектов евхаристичес-
кого 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 стано-
вится Телом Христовым, а вино — Его Кровью, и тем
самым отвлекалось от того, что предшествует этому мо-
менту.

Итак, всего лишь хлеб и вино — вещи самые про-
стые. Но за каждой литургией — и в древности, и се-
годня — наступает великий и краткий миг, когда эти са-
мые 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 служат? Мы, разумеется, можем увидеть в них лишь
“сырой материал”, лишь “орудия” ниспосылаемой благо-
дати, и тогда их характер и происхождение не играют ни-
какой роли. Но думая так, мы упустим самое главное.
Церковь настаивает на том, что хлеб должен быть хле-
бом, а вино — вином. Почему? Будучи особо поставле-
ны 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 сим-
волы и поистине связующее вещество всей Вселенной.

Мысль, что наше приношение начатков для Евхаристии
в сознании Церкви есть приношение не только двух ве-
ществ, но и всего нашего мира, нашей всецелой жизни во
всех ее измерениях, может быть подтверждена обильны-
ми примерами из христианских источников. А великий
русский поэт, который, кажется, не был даже прихожа-
нином, однажды сказал, что в Евхаристии “взят в руки
целый мир, как яблоко простое”¹.

И это не только образ, но и вполне реальный факт.
Мир наш плодит жизнь; хлебное зерно, повинуясь зако-
нам химии, 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 сак-
раментальное, то прежде всего в силу этой постоянно со-
вершающейся трансформации. Принося хлеб и вино,
поставляя их на престоле, мы не только относим это дей-
ствие к приношению, которое две тысячи лет назад совер-
шил Сам Христос, но и само Христово приношение поста-
вляем 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 со-
мнения насчет “историчности” библейского повествования.
Самое главное там — место человека в мире, каким его
открыл нам Бог. В первых же главах Бытия мы находим
ясное подтверждение сакраментальной природы мира. Бог
сотворил мир, а затем человека и дал этот мир человеку в
пищу и питье. Мир — это Божий дар нам; он существует
не только для себя, но и для того, чтобы преобразиться,
стать жизнью и вернуться к Богу человеческим приноше-
нием и даром.

В нашем церковном воспитании всегда (и вполне за-
конно) делался акцент на отличии священника от всех
прочих людей и на сверхъестественном характере его слу-

¹ Фрагмент стихотворения О. Э. Мандельштама “Вот дароно-
сица, как солнце золотое...”



ия. Однако в контексте нашей темы “сверхъестественное” следовало бы, пожалуй, рассматривать как в высочайшей степени естественное. Человек 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 человеческий 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 новотворение целого мира во Христе.

Все сказанное позволяет разглядеть в христианской идее Таинства некую амбивалентность, которая соответствует уже отмеченной нами амбивалентности христианской идеи мира. 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 изъясняем согласие на него.

Почему христианство не нуждается в новой жертве? 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. После нее поистине не осталось во Вселенной такого дела, которое могло быть посвящено Богу как первоначальное и новое. Все уже сделано. И памятью 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 сиропской доксологии: “Свят, свят, свят Господь Саваоф”. Поначалу здесь можно усмотреть некую несообразность. Мы переживаем миг трагедии, миг жертвы — миг, когда преломляется Тело и изливается Кровь. И этот же миг, это мгновение всех мгновений назначено для радостной песни торжества, ликования и благодарения (которую мы и сами нередко воспеваем, вторя лику певцов), продлевающий и усиливающий эту радость.

Но здесь нет никакой несообразности — лишь жажда примирения и синтеза. Только так и только в этом мгновении раскрывается и становится зримой вся правда о мире. Да, это мир греха, ядоль страдания и плача, и христианский оптимизм нимало не обманывается, видя в окровавленном Кресте главное и глубоко характерное обнаружение его сущности. Но вместе с тем



святой и радостный мир, свободно дарованный нам жественной любовью, почему и искомый синтез осуществляется в Христовом приношении, в смертных страданиях и конечной победе Христа.

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

Именно в таком исследовании Евхаристии “в глубину” должно быть крайне заинтересовано литургическое богословие, и исследование это предполагает совершенно небывалое доселе внимание к веществу Таинства — воде, хлебу и вину, а стало быть, и ко всему миру, всей тварной реальности. Бог заповедал нам такого рода материализм 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. Но мы впадем в заблуждение, если будем слишком серьезно настаивать на различии естественного и сверхъестественного — так, словно наша естественная жизнь, вне редких осенений свыше, есть нечто низменное. Христос ничего не говорил о естественном и сверхъестественном. Он говорил о ветхом и новом, в особенности 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 затем,

чтобы мы счастливо покинули 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 общения с ним, все наши отношения с пространством и временем, (*tota ac simul possessio*¹) по восстании во Христе окажутся совершенно иными.

Но если этот мир требует от нас более серьезного и в строго определенном смысле *всцелого* внимания, то это не означает, что мы призваны к “земности” в противоположном смысле. Мы далеки от мысли, что, как только самолеты полетят быстрее, а врачи найдут средство от неизлечимых болезней, настанет пора объявить с трибуны какого-нибудь конгресса о начале Царства Божия. Чем глубже мы мыслим в евхаристических (а значит, и эсхатологических) категориях, тем острее сознаем, 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 проповедь “неотмирности”, т. е. отречения от мира снова становится весьма актуальной.

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 и очищенную. Но было бы куда плодотворнее осознать, что этот мир “повседневной практики” так и останется непостижимым и неуправляемым до тех пор, пока мы не увидим его в сакраментальном свете, т. е. во Христе. Во всяком ином видении природа и мир оказываются вне нашего понимания; что же касается времени, то оно, унося все и вся в бессмысленном потоке, способно вызывать лишь чувство отчаяния, пока человек не распознал в нем образ дей-

¹ всецелое и одновременное обладание (лат.).



ия Самого Бога, отражением которого служит годовой тургический круг — неуклонимый путь к Новому Иерусалиму.

Наша задача проста и вместе с тем радостна. Некоторые скажут, что мы чересчур озабочены 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 первоначальной природе — в тот сад, где Адам встречал в вечерней прохладе Бога. Нет, мы не встречаем Его вполне и осознанно: мы все еще падшие, все еще отчужденные, и наша поврежденная грехом природа не вынесет такой встречи теперь.

Сакраментальное соответствие — это не отождествление. Оно всегда нацелено выше. И вместе с тем оно созидает наличное единство, делающее нас сегодняшними свидетелями не только смерти Христовой, но и Его нового пришествия и исполнения в Нем всех вещей. С благодарением приемлем мы из рук 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 Божиим.

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”.

СОДЕРЖАНИЕ

Основополагающий вопрос	8
Православный мир: прошлое и настоящее	30
Мир в свете православной мысли и опыта	80
Очистительная буря	101
Задача православного богословия сегодня	139
Богословие и богослужение	153
Обновление	174
По поводу богословия соборов	187
Свобода в Церкви	211
Экуменическая боль	225
Миссионерский императив	245
Мир как таинство	254



Протопресвитер
Александр Шмеман

Церковь, мир, миссия.
Мысли о православии
на Западе.

Под редакцией прот. *Валентина Асмуса*

Художественный редактор *диакон Валерий Киреев*
Литературный редактор *О. В. Косик*
Корректор *О. А. Колупаева*
Технический редактор *М. И. Крапивин*
Компьютерная верстка *Е. Н. Передрий*

Издательство Православного Свято-Тихоновского
Богословского Института
119184, Москва, Новокузнецкая ул., 236

Подписано в печать 1.07.96. Формат 84 x 108 ¹/₃₂.
Объем 8,5 п. л. Тираж 5000 экз.
Зак. 1059. ТКЗ

Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт в Москве

Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт был открыт весной 1992 г. по благословению Святейшего Патриарха Алексия II и был удостоен чести носить имя святого Тихона, Патриарха Всероссийского.

Институт является православным высшим учебным заведением, обеспечивающим богословское образование для мирян и высшее гуманитарное образование (историко-филологические дисциплины, словесность, древние и новые языки и др.). Богословско-пастырский факультет готовит кандидатов для принятия священного сана.

Выпускники Богословского Института смогут квалифицированно работать в области просвещения, образования (начального, среднего и высшего), научной и богословской деятельности, церковных искусств (церковное пение, иконопись, реставрация, церковное шитье, мозаика, фреска), искусствоведения, музейного дела и т. д.

На дневном отделении Института предполагается большая программа по изучению новых и древних языков. На вечернем отделении Института преподаются гуманитарные и богословские дисциплины студентам, преимущественно имеющим высшее образование. Заочное отделение организовано для обучения иногородних студентов по программам вечернего отделения.

После успешного окончания четырехлетнего обучения студенты получают степень бакалавра.

Пятый год посвящается написанию дипломной работы. В 1994 г. степень бакалавра теологии получили первые 36 выпускников Института, в 1995 г. еще 64 выпускника. На всех факультетах имеется подготовительное отделение.

Структура Института

Институт управляется Ученым Советом и избираемым им ректором, кандидатура которого утверждается Святейшим Патриархом Московским и всея Руси.

В настоящее время ректором Института избран и утвержден *протоиерей Владимир Воробьев*.

На дневном и вечернем отделениях Института имеются факультеты:

Богословско-пастырский (подготовка кандидатов в клир Русской Православной Церкви, а также преподавателей богословских наук);

Миссионерско-катехизаторский (подготовка преподавателей Закона Божия и других церковных дисциплин, миссионеров, лекторов, журналистов и др.);

Историко-филологический (подготовка преподавателей литературы и русского языка, истории, иностранных языков для средних школ и православных гимназий; на отде-

восточно-христианской филологии подготовка специалистов по переводу святоотеческого наследия и произведений церковных писателей христианского Востока).

Педагогический (подготовка преподавателей Закона Божия для детей младшего и среднего школьного возраста).

Церковных художеств (подготовка специалистов в области истории христианского искусства, иконописи, реставрации, мозаики, фрески, церковного шитья, музейного дела, архитектуры).

Церковного пения (подготовка преподавателей церковно-певческого обихода, регентов, певчих, специалистов по истории и теории церковного пения).

В настоящее время в Институте работают более 160 преподавателей, в том числе выпускники и сотрудники Московской Духовной Академии, Московского Государственного Университета, Московской Государственной Консерватории и ГМПИ им. Гнесиных, ВХНРЦ им. И. Э. Грабаря, крупнейших художественных мастерских и музеев Москвы, известные иконописцы, реставраторы, специалисты церковного пения.

С осени 1995 г. число студентов превышает 1300 человек.

I. Богословско-пастырский, миссионерско-катехизаторский и педагогический факультеты

На дневное отделение факультета принимаются лица от 17 до 35 лет.

Вступительные экзамены: Закон Божий (в объеме книги прот. С. Слободского "Закон Божий"), история России до 1917 г., сочинение (предлагаются темы сочинений по русской литературе, а также свободные темы).

На вечернее отделение факультетов принимаются лица преимущественно с высшим образованием, в возрасте до 50 лет.

Вступительные экзамены: Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение.

II. Историко-филологический факультет

На дневное отделение факультета принимаются лица от 17 до 35 лет.

Вступительные экзамены:

отделение словесности: Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, русский язык (устно);

отделение истории: Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, история России до 1917 г.;

отделение иностранных языков: Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, иностранный язык (устно);

отделение восточно-христианской филологии: Закон Божий (прот. С. Слободской), иностранный язык (устно), сочинение.

III. Подготовительное отделение

Срок обучения на подготовительном отделении богословско-пастырского, миссионерско-катехизаторского, историко-филологического и педагогического факультетов – 1 год.
Вступительный экзамен: собеседование по Закону Божию.

IV. Факультет церковных художеств

На дневное отделение принимаются лица от 17 до 30 лет.

Специальности: история и теория христианского искусства, реставрация икон, иконопись, мозаика, фреска, церковное шитье, архитектура.

Вступительные экзамены:

"история и теория христианского искусства": Закон Божий (прот. С. Слободской), история России до 1917 г., сочинение, собеседование по истории искусств;

"иконопись", "мозаика", "фреска": Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, собеседование по истории искусств, просмотр работ, копирование иконы;

"реставрация икон": Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, собеседование по истории искусств, просмотр работ, копирование иконы, рисунок, живопись;

"церковное шитье": Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, собеседование по истории искусств, просмотр работ, орнаментальная композиция в цвете;

"архитектура": Закон Божий (прот. С. Слободской), история России до 1917 г., сочинение, собеседование по истории искусств, просмотр работ, рисунок, архитектурный тест.

На вечернее отделение принимаются лица до 40 лет, преимущественно с высшим образованием.

Вступительные экзамены по специальности "история христианского искусства": Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, собеседование по истории искусств.

При факультете имеется подготовительное отделение. Срок обучения – 1 год. Вступительные экзамены: просмотр работ и собеседование по Закону Божию.

V. Факультет церковного пения

Принимаются лица с музыкальным образованием, на дневное отделение – до 30 лет, на вечернее (со средним специальным образованием) – до 35 лет. Специальности: регентование, пение в церковном хоре, преподавание церковного обихода, история и теория церковного пения.

Вступительные экзамены:

"регентование": Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, специальность (сольфеджио, вокальное прослушивание), фортепиано.

"история и теория церковного пения" (принимаются лица со средним специальным музыкальным образованием): Закон Божий (прот. С. Слободской), сочинение, специаль-



ь (сольфеджио, гармония), фортепиано, собеседование истории культуры.

При факультете имеется двухгодичное подготовительное отделение для лиц, не имеющих достаточного музыкального образования. Срок обучения – 1 или 2 года.

Вступительные экзамены:

Закон Божий (прот. С. Слободской), вокальное прослушивание, сольфеджио.

VI. Заочное отделение

Прием на катехизаторско-педагогический факультет заочного отделения осуществляется на тех же условиях, что и на вечернее отделение.

На богословско-пастырский факультет заочного отделения принимаются только клирики Православной Церкви – священники и диаконы.

Прием документов

В Институт принимаются лица православного вероисповедания, мужчины и женщины. Обучение бесплатное, общежитие не предоставляется.

Документы принимаются с 1 апреля.

Вступительные экзамены на дневное и вечернее отделение проводятся в августе. Дополнительный весенний набор (в мае) проводится на историко-филологический факультет, для слушателей подготовительного отделения – на все факультеты.

Вступительные экзамены на заочное отделение проходят в конце сентября.

На время экзаменов общежитие не предоставляется.

Адрес Института:

113184, Москва, Новокузнецкая ул. 236

Тел. Приемной комиссии:

231-67-84, 233-51-41. Fax. 233-56-97

Новокировский филиал Уникомбанка г. Москва,

Тек. счет 700502, код по ВЦ (р/о): 4К;

МФО 212166