

Богословские Статьи Протоиерея Георгия Флоровского 4. О Церкви.

Содержание:

Христос и Его Церковь. Тезисы и критические замечания.

I. Отсутствие систематического учения о Церкви в древности. II. Скудость учения о Церкви в современном богословии. III. Два подхода. IV. Одно Писание недостаточно. V. Богочеловеческая природа Церкви. VI. Заключение.

Два Завета.

Дом отчий.

Евхаристия и соборность.

Соборность Церкви.

Богочеловеческое единство и Церковь.

Внутреннее свойство соборности. Преображение личности. Священное и историческое. Недостаточность Викентиева канона. Свобода и авторитет.

Церковь: Ее природа и задача.

Соборный дух. Новая реальность. Новая тварь. Исторические антиномии.

Христианство и цивилизация.

Вера и культура.

Христианин в Церкви.

**Христос и Его Церковь.
Тезисы и критические замечания.**

I. Отсутствие систематического учения о Церкви в древности.

Не так давно было высказано мнение о том, что учение о Церкви всё еще пребывает на “до богословской” стадии развития^{1[1]}. Пожалуй, слишком сильное утверждение. И тем не менее, что действительно легко заметить, так это отсутствие общепринятого подхода к изучению и изложению экклесиологии. В немалой мере причиной тому — скудость патристических свидетельств. Касаясь трудов Оригена, Пьер Батиффоль был вынужден констатировать: “Среди вопросов непосредственно рассматриваемых в “О началах,” отсутствует вопрос о Церкви. Ориген говорит о единстве Божества, об эсхатологии, даже о Предании и Правиле веры, но не о Церкви. Удивительное упущение, которое проникнет в греческие догматические сочинения — например, в “Огласительное слово” свт. Григория Нисского и, что особенно заметно, в труды преп. Иоанна Дамаскина — и вновь проявится у схоластов”^{2[2]}.

Очевидно, это не было простым “упущением,” “недосмотром” или богословской неаккуратностью. Восточные и западные отцы, равно как и писавшие более систематично авторы средневековья, многое могли сказать о Церкви — и не только могли, но и сказали о ней предостаточно. Они, однако, никогда не пытались свести свои соображения воедино. Их догадки и размышления разбросаны по разным сочинениям, в основном экзегетическим и литургическим, встречаясь чаще в проповедях, чем в догматических работах. Так или иначе, церковные писатели всегда имели ясное *представление* о том, что в действительности есть Церковь, — хотя это “представление” никогда не сводилось ими к *понятию*, к определению. Лишь в относительно недавнее время, в “осень средневековья” и особенно в беспокойную эпоху Реформации и Контрреформации, были предприняты попытки определений и обобщений — скорее наполненные духом межконфессиональных споров и приспособленные для полемики, чем ставшие плодом спокойного богословского созерцания. Богословы прошлого века остро чувствовали необходимость пересмотра данных концепций, а в наше время учение о Церкви — одна из излюбленных областей для богословского анализа. Тем не менее и к сегодняшнему интересу к экклесиологии примешана некоторая ангажированность: можно говорить об “экуменическом уклоне.” Впрочем, на современные взгляды на Церковь оказало серьезное влияние и развитие библеистики. Сейчас нарастает в целом разумная и здоровая тенденция излагать учение о Церкви в широкой, всеобъемлющей перспективе библейского Откровения, на фоне ветхозаветного “приурочения.”

К сожалению, не существует исчерпывающего исследования по истории учения и “представления” о Церкви в святоотеческую и более позднюю эпохи, хотя при этом вышло большое количество монографий и трудов, вскользь затрагивающих данную проблему. Нет общего обзора, позволившего бы нам проследить основные пути и течения этого длительного “развития” экклесиологии. Пожалуй, можно назвать лишь одно исключение — выдающийся труд покойного Эмиля Мерша (SJ) “Le Corps mystique du Christ,” к которому следует добавить его более поздние исследования, последнее из которых осталось незавершенным^{3[3]}.

^{1[1]} См. *Koster M. D. Ecclesiologie im Werden. Paderborn, 1940.*

^{2[2]} *Batiffol P. L'Église naissante et le catholicisme. Paris, 1927. P. 395–396.*

^{3[3]} *Mersch É. Le Corps mystique du Christ, Études de théologie historique. Vol. 1–2. Paris–Bruxelles, 1936; Idem. Morale et corps mystique. Bruxelles, 1941; Idem. La Théologie du corps mystique. Vol. 1–2. Paris–Bruxelles, 1949.*

Труд Мерша открывает необъятное богатство “сведений по экклесиологии,” рассеянных по святоотеческим и более поздним источникам, выявляя при этом ключевые направления развития в исторической перспективе. И всё-таки данный обзор неполон — по причине того, что автор ограничился рассмотрением только *одного* мотива, одного аспекта учения о Церкви, — а проведенный в книге анализ представляется довольно беглым. В любом случае книга Мерша может быть лишь отправной точкой для богослова, стремящегося дать систематическое изложение католического учения о Церкви в свете и духе вечно живого Предания истинной веры и разума.

Вероятно, первая проблема, с которой столкнется богослов Церкви в наше время, — *вопрос о перспективе*. Какое место должен занять “трактат о Церкви” внутри логичной и выверенной православной богословской системы? Прежде существовала тенденция, во многом сохранившаяся и по сей день, выписывать “эклесиологическую главу” догматики как независимый, самодостаточный “раздел.” Полностью связь с остальными “главами,” конечно, не игнорировалась: прозвучали, пусть случайно и исподволь, некоторые весьма важные соображения. Если, однако, смотреть в целом, то нельзя сказать, что учение о Церкви органично встроено в общую схему “католического богословия.” Хотя во всем чувствуется растущее стремление к такой органичности, нет ясности и согласия в вопросе о путях и методах ее достижения. Более того: именно здесь налицо явное *не-согласие*.

II. Скучность учения о Церкви в современном богословии.

Соборность христианства — вот на чём в последние десятилетия вновь ставят акцент богословская наука и богословский диалог, вот что вновь открывают для себя в молитвенном и литургическом опыте христианские сообщества. *Христианство — это Церковь*, в полноте своей жизни, своего бытия. Можно даже спросить, не следует ли систематическое изложение православной веры открывать предварительным “очерком о Церкви” — ведь “сокровище веры” хранилось все века истории *именно в Церкви* и именно ее авторитетом передавались и передаются все христианские учения и образы веры, вновь и вновь принимаемые из послушания Церкви, ради верности ее живому неизменному Преданию. Так, протестантские богословы обыкновенно предваряют свои системы главой о Слове Божиим, Священном Писании, что для протестантов абсолютно логично. Порой православные и католики следуют тому же плану, прибавляя, конечно, к Писанию Предание. В действительности это не что иное, как замаскированный “трактат о Церкви,” предпосылаемый в качестве обязательных “пролегомен” к богословской системе. С точки зрения логики построения, это, скорее всего, единственно верный подход: нельзя не сказать в начале системы об источниках и свидетельствах, на которые предстоит опираться.

Тем не менее при таком подходе возникают сразу два неудобства. С одной стороны, можно так много сказать о Церкви во “введении,” что едва ли останется место для экклесиологии внутри самой “системы.” Разве не показательным является отсутствие во многих богословских “компендиумах” части, посвященной собственно учению о Церкви? Достаточно одного примера: *нет “эклесиологической главы”* в объемном и заслуженно признанном учебнике догматики Йозефа Поле^{4[4]}. Конечно, можно касаться экклесиологии в других курсах богословского учебного плана, однако всё-таки весьма странно, как можно

^{4[4]} Имеется в виду труд Й. Поле: *Pohle J. Lehrbuch der Dogmatik*. Bd. 1–3. Paderborn, 1902–1905. — *Пер.*

развить *систему* христианского богословия — и ничего не сказать при этом о Церкви. Впрочем, в учебнике Поле нет и “введения”: он сразу начинается с общего рассуждения о Боге.

С другой стороны, в “пролегоменах” о Церкви можно сказать лишь немного — по крайней мере, сказать обоснованно. Ведь говорить о Церкви надо *в более обширной перспективе*: она — Тело Христово, а стало быть, не следует сразу рассуждать о Церкви, прежде чем будет достаточно сказано о Самом Христе. Здесь нечто большее, чем просто вечная проблема всех введений. Все “предисловия” обычно есть — “послесловия,” их часто пишут в последнюю очередь, после того как основной блок книги сформирован. Но вопрос не только в последовательности или иерархии “глав,” “разделов” вероучения. Ибо Церковь — это не “учение,” это “экзистенциальная” *предпосылка* всякого научения и всякой проповеди. Богословие преподают и развивают *в Церкви*. Изучение и разъяснение богословия — *функция Церкви*, и даже если эту функцию осуществляют индивидуумы, то только в качестве членов Церкви. Представляется, что именно в этом причина сдержанности, с которой отцы и церковные писатели более позднего времени говорили об экклесиологии. Так или иначе, необходимо сразу признать, что мы неизбежно столкнемся с этой внутренней сложностью, этой неоднозначностью. Необходимо сразу сказать, что изложить учение о Церкви в качестве “самостоятельного вопроса” попросту невозможно.

III. Два подхода.

Обратившись к современной литературе по богословию Церкви, мы заметим, что, начиная по крайней мере с богословского возрождения эпохи романтизма, ярко выражены два различных подхода, два различных способа изложения учения о Церкви. Разумеется, для обоих есть обоснования как в Писании, так и в Предании. Немедленно возникает вопрос: нельзя ли соединить эти два подхода, два метода, нельзя ли образовать их гармоничный синтез? Безусловно, такой синтез необходим и следует стремиться к его осуществлению. Однако как сделать это на практике, еще не вполне ясно.

С одной стороны, можно сказать, что сложилась традиция разрабатывать всё учение о Церкви исходя из христологии, взяв ориентиром известное выражение ап. Павла: *Тело Христово*. В итоге правильное соотношение между христологией и экклесиологией устанавливается обобщающим учением о “целокупном Христе” — *totus Christus, caput et corpus* [весь Христос: Глава и Тело], по знаменитой формуле блж. Августина^[5]. Можно утверждать, что именно такой подход преобладал в святоотеческих творениях Востока и Запада, причем не только в эпоху единства, но и долгое время после разделения. На Востоке этот христологический путь прекрасно прослеживается у столь позднего автора, как Николай Кавасила, — в первую очередь, в его замечательном сочинении “О жизни во Христе”^[6]. Применение именно этого подхода тесно связано с христологическим толко-

^[5] См. Блж. Августин. Enarrationes in Psalmos, in Ps. 30, enarr. II, 3, PL 36, 231. — *Пер.*

^[6] Греческий текст: PG 150, 493–726. Издан французский перевод S. Broussaleux: *Cabasilas, Nicolas. La vie en Jésus-Christ*. Amay, 1934. [Более поздний французский пер. с примечаниями М.-Н. Congourdeau: SC 355 (1989) и SC 361 (1990). Русский пер.: *Кавасила, Николай*. Семь слов о жизни во Христе. М., 1874. — *Пер.*] Ср.: Lot-Borodine M. La doctrine du cœur théandrique et son symbolisme dans l’œuvre de Nicolas Cabasilas // Irénikon. T. 13 (1936), no. 6. P. 652–673; *Eadem*. La grâce défiante des sacrements d’après Nicolas Cabasilas // Revue des sciences philosophiques et théologiques. T. 25 (1936). P. 299–330; T. 26 (1937). P. 693–712.

ванием Кавасилой таинств и тем центральным местом, которое отведено в его системе таинству Евхаристии и евхаристической жертве^{7[7]}.

Не следует, однако, забывать, что в новое время этот акцент на христологии стал терять силу и ослабевать. Христологические построения отцов древней Церкви на практике почти совершенно не принимаются во внимание. Пришлось переоткрывать классическое представление о Телес Христовом — даже внутри традиционных конфессий. Во всяком случае, в экклезиологическом контексте к христологии обращались крайне редко. После эпохи Реформации богословие видело Церковь скорее как “собрание верующих,” *coetus fidelium*, чем как *Corpus Christi* [Тело Христово]. Когда такой подход к тайне Церкви применяют на достаточно глубинном уровне, рано или поздно он приводит богословов к пневматологическому пониманию Церкви. Возможно, правы те, которые заявляют, что христианское учение о Святом Духе было недостаточно разработано и никогда не формулировалось корректно — несмотря на бурные споры вокруг *filioque*, а скорее всего именно благодаря им. И тем не менее существует четкая тенденция чрезмерно акцентировать пневматологический аспект учения о Церкви. Вероятно, один из наиболее ярких образцов такой чрезмерности — известная книга Иоганна Адама Мёлера “*Die Einheit in der Kirche*”^{8[8]}, хотя, надо отметить, правильные пропорции были восстановлены уже в его “*Symbolik*”^{9[9]} и последующих работах^{10[10]}. В русской богословской мысли аналогичный дисбаланс характерен для Хомякова и, в большей мере, для его последователей. Учению о Церкви грозит превратиться в нечто вроде “*харизматической социологии*”^{11[11]}. Конечно, это не означает, что о Христе попросту не вспоминают; кроме того, в учении о Церкви надлежит найти некое место и “социологии.” Но ведь в действительности вопрос стоит о *схеме* построения экклезиологии. Можно сформулировать его следующим образом: должны ли мы в качестве исходной точки брать тот факт, что Церковь есть “Община,” чтобы затем изучать ее “структуру” и “свойства”? Или же следует начинать с Христа, Воплотившегося Бога, и анализировать всё, о чём говорит догмат Воплощения в его целостности, включая славу Воскресшего и Вознесшего Господа, сидящего одесную Отца?

Вопрос об исходной точке экклезиологических построений никак нельзя назвать маловажным. Отправной пункт определит всю схему. Ясно, что между двумя выражениями св. ап. Павла — “во Христе” и “в Духе” — нет противоречия. Однако важно, какое из них будет для нас исходным, приоритетным. Наше “единство в Духе” — это не что иное, как “соединение со Христом,” вхождение в Его Тело, что являет последнюю, предельную ре-

^{7[7]} Ср. также предисловие и примечания S. Salaville к его переводу на французский язык “Толкования Божественной литургии” Кавасилы: SC 4 (1943). [Исправленное издание, с греческим текстом, под редакцией R. Bornert и др.: SC 4bis (1967). — *Пер.*]

^{8[8]} Имеется в виду труд: *Möhler J. A. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte.* Tübingen, 1825. — *Пер.*

^{9[9]} Флоровский говорит о работе: *Möhler J. A. Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften.* Mainz, 1832. — *Изд.*

^{10[10]} Ср.: *L'Église est une. Hommage à Möhler / Éd. par P. Chaillet.* Paris, 1939.

^{11[11]} Богословие Хомякова требует переоценки, в первую очередь потому, что его так по-разному разъясняли, интерпретировали и использовали. Вышел английский перевод известного труда Хомякова “Церковь одна,” с предисловием Николая Зернова: *Chomjakov A. The Church is One.* London, 1948. См. *Baron P. Un théologien laïc orthodoxe russe au XIX-e siècle Alexis Stépanovitch Khomiakov (1804–1860). Son ecclésiologie. Exposé et critique.* Roma, 1940 (библиография); *Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Möhler.* London, 1946. Ни одну из этих недавно опубликованных работ нельзя признать удовлетворительной.

альность христианской жизни. Может случиться так — и тому уже есть примеры — что неудачно выбранная исходная точка приведет к весьма серьезному искажению всей перспективы и воспрепятствует нормальному развитию богословского исследования. По всей очевидности, это происходило в тех нередких случаях, когда учение о Церкви рассматривали вне органической связи с жизнью во плоти и искупительной Жертвой Господа Церкви. Слишком часто Церковь представляли как общину верующих во Христа и следующих за Христом, а не как Его собственное Тело, в котором Он непрестанно пребывает и действует Духом Святым, дабы “возглавить” всяческая в Себе. В результате оказалось невозможным правильно разработать и саму христологию: многое из сокровищ святоотеческого учения о Христе осталось не востребуемым или забытым в богословии нового времени — как на Востоке, так и на Западе.

IV. Одно Писание недостаточно.

Приоритет апостольского образа “Тела Христова” могут оспорить с библейской точки зрения. Во-первых, в Церкви Христовой надлежит видеть “Новый Израиль,” а значит, подлинно ключевым и первостепенным будет понятие “Народа Божия.” Во-вторых, по представлению самого ап. Павла, Церковь — это “славное тело Христа Воскресшего,” следовательно, понятие “мистического тела” нельзя возводить к Воплощению, оставаясь в пределах учения апостола^{12[12]}.

Оба довода не представляются убедительными. Да, совершенно верно, Божия Церковь Нового Завета — “пересоздание” ветхозаветной “Церкви,” но это пересоздание включает в себя высочайшую тайну Воплощения. Следует так понимать и истолковывать неразрывный путь Церкви сквозь всю библейскую “*Heilsgeschichte*” [историю Спасения], чтобы учесть уникальную “новизну” Воплощения Господа. И образ “народа Божия,” безусловно, не подходит для этой цели. Не видно также его особой связи с таинством Креста и Воскресения. Наконец, учение о Церкви необходимо строить так, чтобы отчетливо выявить *таинственный* характер нового бытия. Экклесиология св. ап. Павла допускает различные интерпретации, и справедливо утверждать, что представление о “Теле Христовом” занимает более значимое место в его понимании Церкви, чем полагают некоторые современные исследователи. Кроме того, не следует так явно противопоставлять Христа Воплотившегося и Христа Прославленного. Ведь по Вознесении Христос не перестал быть “Новым Адамом.”

Попытка заменить образ “тела” образом “семьи,” обосновав всю концепцию понятием “усыновления,” едва ли вообще заслуживает доверия^{13[13]}. Именно “во Христе” человек “усыновляется” Отцом, а таинство усыновления — это не что иное, как таинство смерти и совоскресения со Христом и во Христе, то есть мы опять говорим о таинстве вхождения в Тело Христово.

^{12[12]} См. *Cerfaux L.* La Théologie de l'Église suivant saint Paul. Paris, 1942; также *Idem.* Le Christ dans la théologie de saint Paul. Paris, 1951. P. 259 ss. [В последней книге следует обратить внимание на подглавку “Corps du Christ” (“Тело Христово”) главы “Le Christ et l'Église” (“Христос и Церковь”), расположенную на р. 164–166. Фрагмент, который Флоровский цитирует практически дословно, находится на р. 266. — *Пер.*]

^{13[13]} См. *Епископ Кассиан.* Сыны Божии // Вестник РСХД. № 31 (1954, январь-февраль). С. 4–11. [Вот характерный пассаж из статьи владыки Кассиана (Безобразова): “После того, что было сказано о спасении как усыновлении, выделения требует не образ Церкви как тела Христова, а образ Церкви как семьи” (с. 9). — *Пер.*]

Так или иначе, католическое учение о Церкви нельзя построить на одних только текстах Писания, которое само открывается лишь в свете живого Предания. Богословам-систематикам не приличествует с легкостью отметить образ “тела,” так часто используемый отцами. Окончательно сформировать систему можно, только опираясь на целостное видение Личности и искупительного подвига Христа.

V. Богочеловеческая природа Церкви.

Основа бытия христианской Церкви — то *новое*, сокровенное единство Бога и человека, которое осуществлено Воплощением. Христос — Богочеловек, причем, согласно халкидонской формуле, “совершенный в божестве и совершенный в человечестве”^{14[14]}; именно поэтому стала возможной и получила бытие Церковь Христова. В искупительной тайне Креста мы видим снисхождение Бога, Божественной Любви, к человеку. Христово “отождествление” с человеком, с человечеством, достигло своей высшей точки в Его смерти — смерти, самой по себе бывшей победой над разрушительными силами и в полной мере проявившейся в Славе Воскресения и Вознесении. Всё это единое, неделимое Божие деяние. Церковь создается таинствами, каждое из которых предполагает самое непосредственное участие в смерти и воскресении Христа и личное соединение с Ним. Церковь — плод искупительного подвига Христова, его, скажем, — “краткое изложение.” Церковь была целью и замыслом “схождения с небес” Христа — нас ради человек и нашего ради спасения. Только под таким углом можно верно и в полной мере понять природу Церкви. Центральное место при таком истолковании занимает человеческая природа Христа — Его собственная и, тем не менее, “всеобщая.” Здесь заключена экзистенциальная предпосылка и основание Церкви. Лишь завершенная христологическая модель может правильно и убедительно выразить это важнейшее отношение между Воплотившимся Господом Искупителем и искупленным человеком. В данной статье удастся только изложить ряд тезисов и дать некоторые указания для дальнейшего исследования.

Несомненно, понятие Воплощения, взятое само по себе и не расширенное в достаточной степени — так, чтобы охватить всю жизнь Христа, все его деяния, вплоть до кульминации Креста и славы Воскресения, — такое понятие не сможет послужить надежной основой, стать фундаментом для экклесиологии. Мало анализировать тайну Воплощения и в терминах одной только “природы.” Воплощение было явлением Божественной Любви, ее искупительного присутствия и действия в “мире,” а вернее, посреди человеческого “бытия.” Это присутствие и действие продолжается в Церкви. Церковь — это непрерывное присутствие Искупителя в мире. Вознесшийся Христос не удалился, не отлучился от мира. Сила и власть Церкви Воинствующей укоренена именно в этом таинственном “Присутствии,” делающем ее Телом Христовым, а Христа — ее Главой. Наиболее важная, ключевая проблема экклесиологии заключается как раз в том, чтобы описать и объяснить модус и характер такого “Присутствия.” Послание к Евреям вместе с Посланием к Ефесянам представляются максимально приемлемой отправной точкой Писания для построения экклесиологии. Что вовсе не воспрещает придавать особое значение действию Святого Духа: необходимо только помнить, что Церковь — это Церковь Христа, и Он ее Глава и Господь. Дух — это Дух Сына: “*Не от Себя говорить будет потому что от Моего*

^{14[14]} Из “Определения Халкидонского собора.” См.: Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб., 1996. С. 48. — *Пер.*

возьмет и возвестит вам” (Ин. 16:13–14). Во всяком случае, нельзя, говоря о “домостроительстве Духа,” ограничивать и умалять “домостроительство Сына.”

Недавно проблему хорошо и ясно сформулировал Владимир Лосский в своей небольшой интересной книге “Essai sur la theologie mystique de l’Eglise d’Orient”^{15[15]}. Но решение, которое он далее предлагает, навряд ли удовлетворительно^{16[16]}. Тяжело столь четко различать “единство природы” и “множество человеческих ипостасей,” как это хочет делать Лосский. “Человеческая природа” не существует вне “человеческих ипостасей,” и сам Лосский прекрасно это понимает — при этом он, однако, подчеркивает, что человек именно “как личность” является “существом, содержащим в себе целое,” то есть чем-то большим, чем просто “членом Тела Христова”^{17[17]}. Тем самым подспудно проводится мысль о том, что *только* в Духе Святом — *не* во Христе — человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание. Безусловно, Церковь — то место, где человеческие личности соединяются с Богом. Однако вызывает серьезные сомнения возможность провести столь резкую границу между “природой” Церкви и “множественностью” входящих в нее “личностей” или “ипостасей.” В теории Лосского не остается места для *личностного общения* индивидуумов *со Христом*. Конечно, такое личностное соединение со Христом — не что иное, как дар Святого Духа, но было бы ошибочным сначала говорить: “В Церкви через таинства *наша природа* соединяется с *Божественной природой* в ипостаси Сына, Главы Своего мистического Тела,” а затем *добавлять как нечто иное*: “Каждая *личность* (человеческой) природы должна стать *сообразной Христу*,” и это происходит “*по благодати Святого Духа*”^{18[18]}. Причина резкого разграничения вполне понятна; она заслуживает всяческого внимания. Лосский стремится избежать опасности настолько увлечься “всеобщим исцелением” человеческого естества, что будет утеряна *свобода* участия в “богочеловеческом организме” Церкви. Ход его мысли предельно ясен: Церковь *едина во Христе и множественна Духом*; одна человеческая природа в ипостаси Христа, многие человеческие ипостаси в благодати Духа. Логично спросить: разве множественность человеческих ипостасей не вполне обретает свое основание в личностном “общении” многих с Единым Христом? Разве происходящее в таинствах соединение со Христом не носит личностного характера — характера *личной встречи* — и не совершается Духом Святым? А с другой стороны, разве личная встреча христианина со Христом не будет возможной только в “причастии Святого Духа” и “благодатью Господа нашего Иисуса Христа”? Ошибочно относить “природный” аспект Церкви, “un accent de necessite” [акцент на необходимости], ко Христу, отдавая “личностный” аспект, “un accent de liberte” [акцент на свободе], действию Святого Духа. Также

^{15[15]} *Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient. Paris, 1944* [русский пер.: Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 8–199. — Пер.*]; особое внимание стоит обратить на главы 7–9 (р. 131–192) [русский пер.: с. 102–148], последняя из которых имеет название “Deux aspects de l’Église” [“Два аспекта Церкви”].

^{16[16]} Далее Флоровский анализирует только указанную книгу “Очерк мистического богословия Восточной Церкви.” Однако аналогичный ход рассуждения встречается у Лосского и в работах, включенных в настоящий сборник. См., например, статьи “О третьем свойстве Церкви” и “Искушение и обожение.” Более акkuratно излагает свою мысль Лосский в работе “Кафолическое сознание.” — *Пер.*

^{17[17]} См. *Lossky V. Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient. P. 171.* В русском переводе: “...человек по своей природе является частью, одним из членов Тела Христова, но, как личность, он также существо, содержащее в себе целое” (Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 131). — *Пер.*

^{18[18]} См. *Lossky V. Op. cit. P. 179; русский пер.: с. 137. — Пер.*

ошибочно говорить о некоей статичной “христологической структуре” Церкви, приписывая весь динамизм церковной жизни действию Духа. Именно это пытается сделать Лосский. В его интерпретации Церковь как Тело Христово оказывается лишь застывшей “структурой,” и только в своем “пневматологическом аспекте” Церковь обладает “динамическим характером.” В реальности это будет означать, что Христос *не присутствует в Церкви динамически*, — вывод, могущий стать причиной серьезных погрешностей в учении о таинствах. Почти всё, что говорит Лосский, приемлемо — но говорит он это так, что возникает опасность существенно исказить всю экклезиологическую модель. Несостоятельность кроется именно в его *христологических* посылках.

Следует обратить пристальное внимание на главы, посвященные Церкви, превосходной в остальном книги Лосского: здесь очень четко видны ловушки, всегда образующиеся при попытке тем или иным образом ослабить роль христологии при построении учения о Церкви. Лосский не был первым русским богословом, попытавшимся идти подобным путем, хотя он сделал это по-своему^{19[19]}. И аналогичные попытки могут предприниматься вновь. Потому необходимо помнить, что нет никакой возможности создать стройное учение о Церкви до тех пор, пока мы не признали в полной мере *христоцентричность* модели, пока главное место в ней не занял Воплотившийся Господь, Царь Славы.

VI. Заключение.

Не следует принимать эти несколько страничек критических замечаний и тезисов за “набросок экклезиологии.” Автору всего лишь хотелось поделиться со своими читателями разного рода выводами, к которым он пришел в процессе изучения святоотеческого наследия и поиска того, что привык называть “неопатристическим синтезом.” Для начала нам, скорее всего, потребуется просто хорошее и всестороннее историческое исследование святоотеческого учения о Церкви. Лишь впоследствии мы сможем перейти к правильному построению экклезиологии.

P. S. Вышедшая совсем недавно книга Эрнеста Беста (*Best E.* “One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul.” London, 1955) слишком поздно попала в руки автора данной статьи и потому не проанализирована в тексте. Бест со всей решительностью говорит об ошибочности “онтологического” понимания образа Тела Христова у ап. Павла, а значит, ошибочности понимания Церкви как “продолжения” Воплощения. Автора настоящей статьи не убедили тщательные экзегетические штудии Беста, однако данный вопрос, безусловно, требует отдельного рассмотрения.

@ Перевод Владимира Пислякова. Перевод впервые опубликован в В. Н. Лосский. Богословские труды. М. Издательство Свято-Владимирского братства. 2000.

^{19[19]} См., например: Катанский А. О постановке трактата о Церкви в науке догматического богословия // Церковный вестник. 1895. № 15. С. 457–463; № 16. С. 489–496.

Два Завета.

“Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство... А вышний Иерусалим свободен: он — мать всем нам” (Гал.4:24-26).

Учение о Церкви принадлежит к числу самых таинственных и неизреченных догматов христианской веры: здесь “велия благочестия тайна” предстоит нам в своей еще несбывшейся, неосуществившейся полноте. И не случайно, ни апостолы, ни святые отцы, ни Вселенские Соборы не дали законченных определений церковности и только в символах и подобиях раскрывали то, что с непосредственной самодостоверностью являлось им в боговдохновенном опыте веры. Как выразился недавно один из православных богословов, *“нет и понятия Церкви, но есть Сама Она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что он знает,”* — исповедать свое живое ведение верующий и ныне не может иначе, как в освященных апостольским, отеческим и литургическим употреблением образах и сравнениях.

Христианство не исчерпывается ни учением, ни заповедями, — и не они первичны в нем. *“О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам, — о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение — со Отцем и Сыном Его Иисусом Христом” (1Ин.1)* ... Так писал своей пастве св. апостол Иоанн. Христианство есть Жизнь, открывшаяся миру и людям во Христе, Жизнь Истинная и Вечная, которой мы становимся причастными через веру и “Божий дар.” Христианство есть “новое творение,” рожденное во Христе, новое человечество, — если можно так сказать, новая метафизическая реальность. *Христианство есть Церковь.* Всею совокупностью символьных изъяснений мы утверждаем существенно-сущий смысл земной жизни Спасителя, Его страданий и уничижения, Его крестной смерти и тридневного Воскресения, “метафизическую” реальность одержанной Им победы над адом и смертью. И победа Христа, Его искупительное свершение в том и заключается, что Он создал Церковь Свою, Свое мистическое Тело, в котором соединилось и непрестанно соединяется “все небесное и земное” в преискреннем общении с Богом, в котором все и всё совершаются воедино — во Христе и во Отце Его. Первосвященническая молитва Господа была — о Церкви, и ее таинственные прошения мы дерзновенно повторяем, вознося и наши моления о “соединении всех.” Мы молимся об “устроении полноты времен,” о “созидании Тела Христова,” о том, чтобы милосердным действием своей всеврачующей благодати Господь совокупил во “единое стадо” всех покорных и непокорных сынов своих, — и верных, и отпавших по немощи или небрежению, и “отторженных насилием,” — совокупил во единое “тело,” оживляемое единым духом, “соединяемое и скрепляемое составами и связями”: “да вси едино будут.” И только в животворящей полноте Церкви, в “полноте Наполняющего всяческая во всем,” совершается подлинное единство твари, предопределенное “от начала,” но раскрывающееся во времени и постепенно, — то единство, которое исполнится в “последние дни,” когда “все придут в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова,” преобразятся “в свободу славы детей Божиих,” когда, “все, от малого до великого, будут знать Господа” и “преклонится перед именем Иисуса *всякое колено небесных, земных и преисподних*”... Наше упование выводит нас за пределы истории как томительной смены рождения и

смерти της γενήσεως καί της φθοράςⁱ: “не имамы зде пребывающего града, но грядущаго взыскуем,” — Града Господня, “которого художник и строитель — Бог,” новой земли и нового неба, горнего Иерусалима. “Чаем воскресения мертвых и жизни будущего века,” — тогда вообразится Бог всяческая во всем... Тогда сбудется слово написанное: “поглосцена смерть победою”... И в этом упование наше: “Христос Воскресе из мертвых, начаток умершим бысть”...

Самым актом исповедания веры “Во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь” мы утверждаем ее “потустороннюю” природу, ее бытие не от мира сего: ибо “вера есть вещей обличение невидимых.” Церковь есть предначатие ожидаемого в “конце” вселенского харизматического преображения твари. Но именно поэтому, будучи по существу своему “невидимой,” внемирной, она реальна и действительна в этом историческом мире, не отменяя, но претворяя его в себя. Церковь есть *преображаемый* мир и в этом благодатном становлении твари заключается подлинное содержание истории, — не как чреды чувственных рождений, а как строительства Царства Божьего. *История реальна*, — тварь не исчезнет, не упразднится на “суде великого дня,” но изменится — “в мгновение ока, в последней трубе”... В том — тайна христианского благочестия, что в ограниченности и безвидности тварного существования, в тесноте и смирении исторической жизни является и раскрывается Слава Божия, — “в стране тени смертной свет воссияет”: тайна Уничтожения, тайна “древа крестного”... В том — тайна, что каждый верующий во Христа и в Церковь может сказать о себе: “образ есмь неизреченные Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешения” (из погребального канона).

“Новая тварь,” рожденная искупительным подвигом Спасителя, не отторжена от мира, но пребывает в нем. Как выразительно заметил в одном из ранних своих произведений Влад. Соловьев: “Новый Иерусалим, — град Бога живого, — существует не в одних только помыслах, желаниях и внутренних чувствованиях христиан; божественные формы Церкви составляют уже и теперь действительные камни его основания, на которых воздвигнется и таинственно воздвигается непрерывно все божественное здание, так что, хотя не все в видимой церкви божественно, но божественное в ней есть уже нечто видимое.” Огненное обновление мира *началось* и продолжается, — мир, эта скорбная, исполненная злостраданий жизнь, не оставлена Богом; именно в ней, в суе и томлении эмпирической истории, “тайна Божия совершается,” растут и прозябают благодатные семена Царства. “Видимая Церковь,” Церковь, катехизически определяемая как “общество человек, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами,” есть *реальное* явление Церкви невидимой, ее реальный “образ.” “В видимом сем “образе,” или “видимой Церкви,” — писал митрополит Московский Филаретⁱⁱ, — “находится” невидимое тело Христово, или “невидимая Церковь,” “Церковь славная, не имущая скверны или порока, или нечто от таковых,” но нося “вся слава внутри,” и которой, посему, я чисто и раздельно не вижу... *облекающая* же невидимую, видимая Церковь, частью открывает чистоту невидимой, дабы все могли обрести и сию и соединиться с нею, частью сокрывает ее славу”... “Видимая Церковь” есть историческое откровение Церкви невидимой, “Церкви Бога живого, Столпа и Утверждения Истины,” торжествующего собора и Церкви, первородных написанной на небесах”... Именно на этом мистико-метафизическом, существенно-сущем тождестве основано все литургическое тайнодействие, в котором “силы небесные с нами невидимо служат”; во всех таинствах реально нисходит Божественная благодать и дары Святаго Духа, потустороннее врывается в тварную ограниченность земного бытия, прелагая и пресуществляя его. И “духи праведных скончавшихся,” и чины ан-

гельские, “поющие, вопиющие, взывающие и глаголющие” пред престолом Всевышнего и на земле “достигшие любви” подвижники Христа ради, и мы, грешные и недостойные, — все составляют *единое* тело, принадлежат *единой* Церкви и сливаются воедино в благодатной и духоносной молитве. Нет разрыва между временным и вечным: возрастая и преображаясь силою Духа, “*историческая Церковь*” становится и станет *Вечным Домом Господа Славы*. По слову св. Иоанна Златоустаⁱⁱⁱ, Церковь, ныне пребывающая в земном странствии, по существу своему “небесная есть, и ничтоже ино есть, разве небо”...

“В Церковь, — писал св. Ириней Лионский^{iv}, *именно видимой, исторической Церкви*, — апостолы, как богач в сокровищницу, *положили в избытке все относящееся к истине*.” И потому как бы далеко не отстояло “осуществление” от “идеала,” как ни несоизмеримо нынешнее познание “отчасти,” ведение “яко зеркалом в гадании” от исполнения Духом в уповаемые дни, от обетованного познания “лицом к лицу,” и ныне полная и завершенная Истина раскрывается в церковном опыте, Истина единая и непреложная; и ныне верующие, по апостольскому выражению, “помазание имеют от Святого *и знают все*.” *Полная истина, — и только одна беспримесная истина, — раскрылась в вероучительных постановлениях соборов, — и ничто из догматов православной веры не отпадет, — и никаких новых, меняющих смысл старого, не прибавится. Ныне и не может быть догматического развития Церкви:* ибо догматы не суть теоретические аксиомы, из которых постепенно и последовательно разворачиваются “теоремы веры”; *догматы суть “богоприличные” свидетельства человеческого духа об узренном и испытанном, об открытом и ниспосланном в католическом опыте веры, о тайнах вечной жизни, раскрытых верующему.* В догматических вероопределениях отражается и запечатлевается “жизнь во Христе,” пребывание Господа в верующих сердцах. По словам Спасителя, жизнь вечная и состоит в совершенном ведении Бога, — и хотя не всем, но только “чистым сердцем” видим Господь, но видим всегда, без различия времен и сроков, видим тождественно, хотя и многообразно. Догматические споры в Церкви шли не о содержании веры. В известном смысле спорили о *словах*, — искали и чеканили “богоприличные” выражения для еще незакрепленного в словесные одеяния всецелостного и тождественного опыта. История термина “единосущный” всего ярче свидетельствует об этом. В этой непосредственной полноте и самодоверности опытного богопознания — основа и опора той дерзновенной определительности, с какой анафематствовал ап. Павел тех, кто стал бы учить не тому, что он благовествовал; основа и той ревности по вере, с которой учителя церкви предавали отлучению еретиков. Ибо Евангелие Царства, хранимое Церковью, не есть человеческое благовествование, и принято не от людей, — “но через откровение Иисуса Христа,” и в нем содержится “совершенное разумение, познание Тайны Бога и Отца, и Христа.” Вера как реальная теофания и реальный теозис — по существу своему определительна и догматична. *Вера есть опыт*, богооткровение: и потому с дерзновением верующий утверждает — “сия есть вера истинная”... Вере присущ догматический аподиктизм, “ибо Сын Божий Иисус Христос,” по выражению св. ап. Павла, “не был “да” и “нет,” но в Нем было “да.” “... Конечно, со всею тщательностью и страхом Божиим надлежит учитывать условность и немощность нашего разумения и несоизмеримость наших речений перед лицом Недоведомой Тайны, учитывать неизбывность богословских антиномий; с чрезвычайной осторожностью надо обходить гностические соблазны “разумной веры” и отличать исторически-условное от непреложного. Надо отличать боговдохновенные догматы, скрепленные харизматической печатью Вселенских соборов (*credendum de fide*^v), от богословских мнений, хотя бы и святоотеческих (от “теологуменов,” как называл их достопамятный В. В.

Болотов^{vi}). И при всем том, верующий сохраняет непреложную твердость в исповедании, “не колеблясь ветром учения,” “имея,” по апостольскому выражению, “полноту” во Христе. “Кто однажды встретил Христа Спасителя на своем личном пути и ощутил Его божественность, — писал недавно о. С. Н. Булгаков, — тот одновременно принял и все основные христианские догматы — и о рождении от Девы, и о боговоплощении, и о пришествии во славе, и о пришествии Утешителя, и о Св. Троице.” Все они в строгой отчетливости открылись ему в опыте веры, в реальном касании “вещам невидимым,” — и потому не может он сомневаться и “допускать” иные догматы; в иных догматах раскрылась и сокрылась бы *иная жизнь, иной опыт*, касание чему-то иному.

В свое время Шеллинг совершенно справедливо указал, что “нельзя говорить о Боге вообще, если только речь идет действительно о Боге”; “кто говорит только о Боге вообще, — замечал немецкий мыслитель, — говорит не об истинном Боге, а о чем-то ином, к чему он лишь прилагает имя Бога... Одно понятие: Бог, θεός — само по себе пусто: только слово.” Нельзя верить во “что-то,” — и поэтому безусловно невозможна адогматическая вера: она была бы лишена самого существенного признака религии, была бы пустым строением, пустым психическим стилем, — ибо религия есть *religio*, подлинное и онтологическое сочетание с Богом. При всей неизреченности богооткровенных тайн, они определены и индивидуальны, — и в исповедании веры мы описательно раскрываем это индивидуальное строение духоносного опыта.

Выражаясь кратко и четко, — вера (если только она подлинно — вера) *не возможна, иначе как в исповедной форме*; “конфессиональная ограниченность” есть неизбежный спутник искренней уверенности, — необходимое последствие реально-опытной сущности веры. Ни нетерпимой исключительности, ни нелюбовного отчуждения нет в решительном и дерзновенном разграничении “православия” и “инославия”: к догматическим разногласиям терпимо, — т.е. равнодушно, — может относиться лишь тот, кто область религиозной догматики в целом рассматривает как “поэзию понятий,” вообще не подлежащую оценке “с точки зрения истинности.” В сфере истины безраздельно господствует закон логической формы: “да будет слово ваше “да — да,” “нет — нет”; а что сверх этого, то от лукавого”... *С религиозной точки зрения невозможно рассматривать “исповедания” и как исторически равноисправные и провиденциально согласованные формы человеческого познания неизреченной полноты божественной истины, подлежащие некоему синтезу, который выделит и соединит все “здоровое” достояние каждого исповедания, отбросивши в каждом его только-человеческую шелуху.* За таким представлением скрывается своего рода философско-исторический докетизм, недооценивающий реальности божественных воплощений в мире: не может быть “частичного” христианства, христианства “павлова,” “петрова” или “иоаннова”... Это выразительно подчеркнул еще св. апостол Павел в таинственном первом послании своем к коринфской церкви: “*Я разумею то, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Аполлосов”; “я Кифов”; “а я Христов.” Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?*” Различия христианских исповеданий, если даже число их свести к трем “главным,” ни в какой мере не однозначны с теми неизбежными индивидуальными оттенками, которые присущи были проповеди отдельных апостолов и богословию различных отцов: христианские исповедания разделены не относительными особенностями внешнего облика, но существенным расхождением в понимании смысла и сущности “спасения,” в понимании смысла жизни. И в этом различии сказывается объективная разнородность опыта, разнородность самой религиозной жизни: христианство не есть совокупность учений и установлений, разложимых на части

и друг от друга отделимых; и, с другой стороны, ни католицизм нельзя свести к “началу авторитета,” ни протестантизм к началу “свободного исследования” или “личного убеждения.” Каждое “исповедание” есть живое целое. И христианство, — повторим, — есть прежде всего целостная жизнь, и мозаика частей в нем невозможна. Ожидаемая многими “Церковь св. Софии” будет прославленным явлением уже “существующей” Церкви, а не “соединением Церквей”^{vii}. К такому представлению принуждает единственное религиозно допустимое восприятие веры как опыта, как боговдохновения. И потому, если вера истинна, печать истины лежит и на всех внешних проявлениях ее, что не исключает, конечно, изменений в чисто человеческой стороне церковного бытия. Но только “внешний” отнесет сюда догматы и, тем более, “дух” веры.

“Возлюбим друг друга, да *единомыслием* исповеваемы”... В этом торжественном литургическом возгласе указывается единственный путь христианского единения. Но не об “естественной” любви идет здесь речь, не об “альтруизме,” но о той “заповеди новой,” разумение и исполнение которой только возрожденному крещальной благодатью, только во Христе доступно, — не об инстинкте жалости и справедливости, а о благодатном озарении сердца, о “совокупности совершенства.”

И эта любовь не терпима, а — ревнива: не ревностью зложелательства и своеволия, а ревностью радостного сознания света. На высотах христианского подвига “сердце милующее” разгорается милостью о всей твари, даже о “врагах истины” и демонах, разгорается жаждою спасения для всего мира, но ревность о вере не умаляется, религиозная “исключительность” не сменяется скептическим равнодушием... Напротив, все догматические “да” звучат в духоносном сознании с умноженной силой, не искажаясь ни в “нет,” ни в “не знаю,” ни в “не важно.” Недаром именно из подвижнических келий в древней, еще и видимо не разделенной Церкви выходили самые твердые борцы за правило веры. “Исключительность” религиозно-догматическая, абсолютизм веры не тождественны житейской нетерпимости: любовь к “врагам истины” не помешает отличать и отграничивать истину от лжи и отметать ложь. Не из ощущения исключительной правоты родится вражда к “инакомыслящим”; не из абсолютизма веры рождались гонения на “еретиков” и костры инквизиции, а из существенно мирского и суетного, “слишком человеческого” убеждения в дозволительности до жатвы исторгать плевелы с Отчего поля, в желательности авторитарно-принудительного объединения всех, — и притом на основе внешнего послушания гетерономной “букве,” а не внутренне-интимного общения в животворящем духе.

Ни на йоту не поступаясь своим догматическим достоянием, верующий будет по преданию первоначальной Церкви молиться и о врагах, и “о внешних и заблудших,” и “о гонящих нас за имя Господне,” и о языческих жрецах, “да Господь помилует их, огласит их словом истины, откроет им Евангелие Правды, причтет к Своей соборной и Апостольской Церкви.” И в его душе не будет и тени горделивого фарисейского самодовольства: ибо верующему ведомо, что без Отческого зова никто не может ступить на “путь жизни,” “никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым.” И усердно вознося моления о заблудших, да коснется и их смятенной души божественная десница, да и они упокоятся в “объятиях отчих,” верующий умиленно благодарит Господа о милости его. “Господи, мой Господи! радость моя! даруй ми, да возрадуюся о милости Твоей!” Не отменяется этим заповедь подвига и действительного восхождения; но, как выражался преп. Макарий Египетский, “даже высший подвиг во всякой добродетели не совершен и почти бесполезен, если на жертвеннике сердца не совершилось вместе с тем силою благодати таинственное действие Духа.” Посему и взываем мы каждодневно: “и паки, Спасе, спаси

мя о благодати, молю Тя: аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче... Но или хочу, спаси мя, или не хочу, Христе Спасе мой, предвари скоро, скоро погибох”...

И более того: резко противопоставляя узкий путь Православия “инославным” дорогам, мы отнюдь не предрекаем огня геенского и вечной гибели верующим по-иному. Не потому, что безразлично, *как и во что* веровать, но Господу, Ему Единому открыты “советы сердечные,” Ему Одному ведом состав Его Тела, — и волею Вышнего, “не от дел,” оправдывается человек. Это именно разумел св. Иоанн Златоуст, говоря, что в Церковь входят “верные всех мест вселенной, жившие, усопшие и имеющие явиться на свет, *а также угодившие Богу.*” Это разумел и митр. Филарет, поясняя, что “когда сердце пламенеет верою и любовью, догматика остается в стороне”; “впрочем, это тайна промысла Божьего” — заключал он. Из этой тайны не следует делать услужливой лазейки для расслабленного и хромающего на оба колена малoverия. И еретики имели и могут иметь таинство, иметь харизматическую иерархию, не переставая лжемудрствовать и суесловить: ведь и православные, приступая к Евхаристии, молятся, “да не в суд и не во осуждение” будет им Святая Чаша. Реальность тайнодействий не исключает возможности заблуждений: присоединение сирохалдейских несториан к православию по “третьему чину,” епископа и священников “в сущем сане,” ведь не означает, что халкидонское постановление^{viii} безразлично в подвиге христианского благочестия?

Изъявительно исповедуя тождество Православной Церкви с Церковью *видимой*, благоговейно умалчивая о составе Церкви *Невидимой*, не предваря дерзновенными домыслами Божественного разделения человечества на овец и козлищ, с горестью признавая “инославные исповедания” схизмами и расколами — мы жаждем и *видимого* единства христианского мира, вселенского общения молитвы и догматического единомыслия и здесь, на земле: “И даждь нам едиными усты и единым сердцем славить и воспевати Всечестное и Великолепное Имя Твое”... Не о внешнем мы молимся объединении и соглашении, не о “коалиции,” попущением и уступками учрежденной, а о глубинном и преискреннем слиянии в единстве веры, в единстве благодатного опыта и духовного подвига, в “единстве веры и познания Сына Божия”... *Мы молимся о том, чтобы православным стал весь мир...* Повторяя слова, сказанные некогда св. Григорием Богословом, “мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас,” — возвращения их к Живоносному Источнику Правды. В известном смысле мы домогаемся *победы*: “ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; *и сия есть победа, победившая мир, вера наша*”...

Только такое, таинственное “единение духа в союзе мира” *внутри* богочеловеческого организма Церкви имеет *религиозное* содержание, и только в нем горит и тоскует верующее сердце. Христианскому сознанию *как таковому* бесконечно чужд и несроден замысел невероисповедного сочетания сил на борьбу с неверием, как чужд ему и далек замысел великодержавного, организационно-властного объединения людей во единое “стадо,” здесь, на земле, — хотя бы во имя Христово. Эти замыслы входят в религиозную мысль со стороны, как приращения “лжеименного знания,” как “пустое обольщение, по стихиям мира, а не по Христу.” Но входят, как мощный соблазн, соблазн лстивый и чарующий слабые души. В периоды исторических невзгод и потрясений, в эпохи “переходные” и катастрофические с особым напряжением и волнующей остротой пробуждается тяга ко всеобщему примирению и союзу: по контрасту спереживаемой страдой, наподобие сладостного видения в раскаленной пустыне, усталым людям начинает с принудительной

настойчивостью казаться, что *если бы* пали “вероисповедные перегородки,” *если бы* все верующие сумели “возвыситься” над “поводами” к разделению, смогли за общим религиозно-творческим делом объединиться, то перед дружным натиском “коалиционной” рати сокрушилась бы твердыня злобы, — и небо к земле бы приклонилось... Чем ночь чернее, тем необузданнее становятся чаяния: в их утопическом максимализме вся психологическая сила проповеди “терпимости.” Замысел объединения облекается дерзкой апокалиптической фантастикой, греза о вселенском христианском братстве срастается с мечтой о “братстве народов” и “вечном мире,” превращается в общественно-политическую панацею, в “утопию земного рая”...

Das Unzulängliche
Hier wird's Ereignis!^{ix}

И пылкое ожидание всечеловеческого “счастья” и благополучия на *этой* земле, в пределах *этого* исторического горизонта, прельстительное предчувствие могущества и славы заслоняет потусторонний мир, заглушает и без того робкие надежды “жизни вечной”... И здесь разоблачается существенно светская природа этого “религиозно-общественного идеала.”

Христианское упование всецело обращено ко Второму Пришествию. Это не означает жестко-сурового равнодушия к житейской суете и к твари, не добровольно суете покорившейся и все же “совокупно стенающей и мучающейся донныне”... Не означает и бездейственного терпения к миру. Но не на князей, — хотя бы и на “князей Церкви,” — и не на сынов человеческих опирается христианская надежда. В исцеляющее действие *авторитарно-организационного соединения* разномыслящих людей, в возможность *посюстороннего* выхода из “рабства тлению,” в действительную значимость “общественного идеала,” т.е. безусловной и однозначной, всесовершенной формы организации междучеловеческих отношений, которая бы автоматически осуществляла зараз и максимальную слаженность целого, и полноту индивидуального удовлетворения, — (притом для *каждого и всякого*), — во все эти миражи усталого и упадочного воображения христианин не верит и не может верить. Ибо только общество праведных может быть праведным обществом и не с совершенствования строя, а с просветления духа должна начинаться работа над жизнью. Евангелие благовествует “всей твари,” предвещает вселенское обновление и преобразование, но обращено оно только к личности, к личному покаянию, к личному подвигу. Христианство существенно соборно, кафолично, не знает обособленной, анархически-самозаконной личности; но оно не знает и безликого коллектива, не знает собирательных целых. Только в личном делании и в личном озарении совершается “второе рождение” — “водою и Духом,” “бафометическое крещение огнем”^x, по выражению Карлейля; и только возрожденные благодатью, “купленные дорогой ценой” христиане, как члены единого харизматического тела, сочетаются во единство. И отсюда — равнодушие к мирским благам: ибо “какая польза человеку, аще мир весь приобретет, а душу отщепит?”

За исканием “религиозно-общественного идеала” стоит страстная, плотская привязанность к “здешнему,” — не радостная тяга к нетленной софийной ризе мира, а мирская тоска, мирское вожделение. Всего ярче и показательнее раскрывается эта светская и мирская мотивация замысла внешнего христианского соединения в теократических грезах Влад. Соловьева. Движущей силою его исканий с ранних лет было понимание “цели человеческого существования,” “нормального человеческого бытия” как “образование всеце-

лой общечеловеческой организации” — свободной теократии. Именно она, “идеальное общество,” представлялась ему мерилom “возраста” вселенской Церкви; Церковь превращалась в его сознании в “общественный идеал” и задача благодатного преображения твари в “свободу славы сынов Божиих” извращалась в задачу устроения блаженного существования “плотских человеков” здесь, на земле, путем реорганизации соотношения действующих и ныне *человеческих* сил. Эсхатологические катастрофы включались в имманентную ткань исторической эволюции как ее закономерный этап, подобно тому, как и чудо Христова Воскресения истолковывалось как эволюционная метаморфоза. И в связи с этим, место подвига занимала “*христианская политика.*” Ее первым шагом для Соловьева было “соединение Церквей,” мыслимое совершенно светски, как соединение *властей*, — в конце концов, могущественнейшего светского монарха — русского белого царя, с монархом Церкви, — папой римским. И эта сопряженная двойца монархов должна была явиться как бы заместителем Бога на земле. Конечное упование: “будет Бог всяческая во всем” — превращалась в идею “религиозной культуры,” религиозного освящения всех сторон нынешней жизни, и *исчерпывалась* ею. На мирских благах, на реках млека и меда, которые протекут в мессианском царстве, делает ударение Соловьев в своей униональной проповеди; “теократическое” или “богочеловеческое” дело (это “или” для него чрезвычайно характерно!) представляется ему созданием “видимого,” земного, *великодержавного* тела для невидимого всехристианского духа. О земном царстве, о Граде Здешнем грезит Соловьев, — и соблазняет его лживый эротический пафос страсти к *этой* земле, “Земле-Владычице.”

В этом эротическом обмане, в подсознательном предпочтении человеческого божескому корень и его латинофильства, — а не наоборот, *не в латинстве* корень его теократического замысла. Идею “свободной теократии” Соловьев, — и совершенно так же, как и позже, — развивал и тогда, когда видел в папе — носителя “антихристового предания.” Религиозно-общественным соблазном был заражен отчасти даже Достоевский, отметавший “третье дьявольское искушение” и Рим, провозгласивший нового, на все согласного Христа на последнем нечестивом соборе, — и все-таки видевший “великое предназначение Православия на земле” в том, что “*государство обращается в Церковь*, восходит до Церкви и *становится Церковью на всей земле.*” И здесь христианские упования замыкаются тесным кругом видимого мира, — ограничиваются “ожиданием полного преображения общества как союза почти еще языческого во единую вселенскую и владычествующую Церковь,” — *видимую и земную*. И раннее славянофильство как философия русской истории стояло в зачарованном кругу общественного утопизма: греза о православном обществе и культуре однородна и сенсимонистским мечтаниям, и романтической тоске по средневековому Граду, и ультрамонтанскому этатизму французских теократов с де Местром во главе^{xi}... Социалистический хилиазм, идеология “священного союза,” масонские грезы об “истинном христианстве,” националистический религиозный мессианизм польский и русский^{xii}, — все эти течения *общественной* мысли прошлого века вдохновлены замыслом *земного царства*. Зияние между греховным, тварным миром и миром божественного, исполненного совершенства, замещено гностической диалектикой и расчетами по “началу достаточного основания,” — и “невольничьи тревоги” мира сего невозбранно вторгаются в мир святыни.

Этому “розовому христианству,” вдохновленному идиллическим ожиданием *успеха* здешнего исторического процесса, мы противопоставляем не созерцательное “неделание” “черного,” мироотрицающего пессимизма. Есть христианское делание в миру, и на

семи праведниках стоит он: но праведники эти не земной град строят, а устрояют из душ своих храм Богу Небесному. Не в созидании “теократического” Левиафана^{xiii} “святится имя” Господне и создается Тело Христово, а в мире и праведности о Духе Святе. *Возможна* и необходима религиозная культура, но не как порабощающая однозначная форма, не как особый строй: что бы ни делал верующий, он делает в Боге, и *это* и есть религиозная культура. Ее творили подвижники и чудотворцы, достигшие нетления и сиявшие миру. Ее творили боговдохновенные пророки и учителя, — даже и в языках. Псалтирь и храм св. Софии Цареградской, катакомбальные фрески и песнопения Церкви — вот кирпичи религиозной культуры; но из них не слагается Града... Преп. Иулиания Лазаревская и святитель Тихон Задонский^{xiv} — носители религиозной культуры; но они “выходили *за стан*” во сретение Господу. И об этом строительстве Достоевский влагал проникновенные слова в уста старца Зосимы: “Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоём. И даже если ты и светил, но увидишь, что не спасаются люди, даже и при свете твоём, то пребудь тверд и не усомнись в силе света небесного; верь тому, что если теперь не спаслись, то потом спасутся. А не спасутся и потом, то сыны их спасутся, ибо не умрет свет твой, хотя бы и ты уже умер. *Праведник отходит, а свет его остается.*”

Подвиг личного совершенствования не исключает, но *вмещает в себя* делание общественное: оно есть осуществление основоположного христианского завета любви к ближнему. Нет только общественного *идеала*, нет особых, совершенных, запечатленных абсолютностью форм бытового уклада и организации. Абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве, обществе или ином каком коллективе. Евангелие не может быть развернуто в кодекс легальных предписаний, в конституцию идеального, нормального, “праведного общества”; из религиозного опыта нельзя вывести свода законов. Общественное строительство есть дело мирское и освящается оно тем, что творят его верующие в духе жертвенной любви и милосердия. Это и есть единственно возможная “религиозная общественность,” единственно возможная “теократия.” Религиозная культура есть нормативное задание личного творчества, есть его мерило, — она не есть “строй,” который когда-либо осуществится и насильственно облагодетельствует людей.

“Третье дьяволово искушение” и есть соблазн *посюстороннего* преобразования, соблазн религиозного исполнения *до Второго Пришествия и до воскресения мертвых*, соблазн религиозно-исторического имманентизма. Со всею яркостью он сказался в римском католицизме, в латинстве, откуда именно и заражал все романо-германское человечество. Нисколько не отрицая реальность таинственной жизни в католицизме, вполне признавая наличность благодатных даров в нем, мы в то же время с полным правом можем повторить прозрения Достоевского. Рим пап, виделось ему, “есть Рим Юлиана Отступника^{xv}, но не побежденный, а как бы победивший Христа в новой и последней битве,” — новая римская империя с папой *pontifex maximus*^{xvi}, во главе. Не с укором, но с горестной тревогой утверждал Достоевский, что католичество “провозгласило нового Христа, непохожего на прежнего, прельщенного третьим дьяволовым искушением, земными царствами.” Дело не во властолюбии пап и не в нравственном упадке клира; католицизм есть обмирщенное христианство по самому духу своему, и это проистекает не из слабости воли, а от искривления религиозного сознания. Как бы то ни объяснялось исторически-генетически, остается несомненным, что ветхий закон, царствовавший до благодати, остался не преодоленным в католицизме и вера в латинстве извратилась в “лжеименный гнозис,” в доказатель-

ную систему, в кодекс юридических норм. Религиозная оценка католицизма как *исповедания* не может определяться одними историческими и каноническими справками, да ссылкой на благочестие отдельных праведников. Дух *juris civilis*^{xvii}, а не Евангелия дышит в католической догматике. Основной догмат веры, догмат искупления, истолкован здесь в терминах уголовного права, и благодатное врачевание таинствами превращено частью в тюремную дисциплину, частью в натуралистическую магию (*opera superrogatoria*^{xviii}, действительность таинств *ex opere operato*^{xix}). И все это венчается подменой *эсхатологического* идеала харизматического преобразования твари — *историческим* идеалом вселенской *Civitas Dei*^{xx}: “Папа превратился в универсального харизматика, каким в язычестве мог ощущать себя лишь фараон, сын бога, царь и верховный жрец,” — проникновенно замечает о. С. Н. Булгаков. “Папа замещает Христа на земле, а его монархия есть уже тысячелетнее царство Христа^{xxi} со святыми его: такова неизбежная логика папизма. В императорском Риме под папской тиарой снова воскресает *divus caesar*^{xxii}, оживает языческая лжетеократия. А если царство Христово уже осуществлено в Риме, то ведь ненужной помехой является Тот, Грядущий, ибо дело Его уже сделано и находится в надежных руках *societatis Jesu*^{xxiii}...” “Легенда о Великом Инквизиторе” — не клевета и не шарж, а трепетная трагедия... Завет благодати стал в католицизме заветом закона, заветом “от горы Синайской, рождающим в рабство”... И с этим связана утрата грани между истиною боготкровенной и “естественной истиной” — человеческого разумения, с такою силою проявляющаяся в канонизации условных достижений логического знания, — имею в виду объявление системы философии Фомы Аквинского *philosophia perennis*, непогрешимой. Догматы веры и догматы знания становятся поистине догматической сетью для свободного индивида, превращаются в статьи уголовного закона.

“А вышний Иерусалим — свободен”... Не должно строить здешнего града, — даже во имя Божие: ибо Царство Божие не от мира сего. Видимая Церковь, зачаток грядущего Града Бога Живого, грядущего не на *этой*, а на “новой” земле, единственное, что есть вечного и существенно-сущего в истории, — есть служение таинств, а не мирское управление. Новый Иерусалим никогда не раскроется и не раскрывается в халифат, никогда не становится “общественным идеалом”... Таково православное благовестие свободы. И потому не о силе человеческой, не о внешней кооперации, не о примиренческом и соглашательском объединении томится православная совесть, но об озарении Свыше, о становлении греховного “душевного” человека в духовного и духоносного. Силою Божественной устрояется единство мира, и не во внешней организации она, а в “единомыслии,” в “единстве Божией благодати,” в кафелическом общении тождественного религиозного опыта.

И, отлагая полное свершение единства до времен апокалиптических, православное сознание не бежит из мира, не гнушается им. За устремленностью ко Второму Пришествию стоит острое ощущение реального зла, непобедимого одною силою человеческой. Церкви ведомо, что ее “брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной,” — и потому до суда и разделения, до “смерти второй” *не может* вообразиться Бог всяческая во всем. Источник зла не в субъективно-психологическом разъединении и самоутверждении людей: есть “реальный” отец лжи... И изгонится он лишь в “последние дни” — на “суде великого дня.” Изгоняется и в этой жизни — “молитвою и постом,” участием в благодатной таинственной жизни Церкви и лично-творческой аскезой, подвигом жертвенной и самозабвенной любви к ближним — не по плоти и крови ближним, а по единству Голгофы.

ской жертвы и единству Ходатая Нового Завета. Не *“христианская политика,”* а служение таинств есть путь устроения Царства Божия.

Два замысла, два завета борются в истории: Христов и человеческий, — завет благодати и завет закона. Замысел принудительной, автоматически-благотворной, магически-безошибочной организации во внешнем послушании общезначимой, отвлеченной норме, — и завет “единства духа в союзе мира,” личного подвига и свободного дерзновения. Робкую волю смущает необеспеченность творческого пути, ибо “нет залогов от небес,” — залогов порядка *do ut des*^{xxiv}. И прельщает усталое сознание чувственная яркость обетовании “закона”... Существуют *“религиозные искушения,”* искушения немощью окружающего мира, его скорбью и суетою, искушения тварной ограниченностью, безвидностью и неосязаемостью Духа. И из них рождается грех “религиозного самооправдания.” Сил безбоязненно отдаться дерзновенному восторгу устремления горе не хватает — надежда ищет костылей. И находит их в переоценке самой себя. Парадоксально это соединение робости и превозношения: но необычайно часто... Не веруя в подвиг, рассчитывая на автоматическую необходимость “прогресса,” греховный человек заслоняет от себя свою “язву,” утверждая действительность и своей силы. Этому “розовому” христианству противостоит завет подвига: в тоске ощущая бездейственность своей воли, верующий знает, что в молитвенном озарении ему “все возможно,” что ему помогает “Тот, кто действующий в нас силой может сделать несравненно больше, нежели то, чего мы просим или о чем помышляем.” И потому не смущается его сердце и не устрашается: ибо имеет обетование: *“Снами Бог! разумеите языцы, и покоряйтесь: яко с нами Бог!”* И, взирая на злое томление мира, на соблазны и плевелы, в умилении взывает: “Призри с Небеси, Боже, и виждь, и посети виноград сей, и утверди, и его же насади Десница Твоя!”

Прага Чешская 1923.1.30

Дом отчий.

“Страшно место сие: несть сие, но дом Божий, и сия врата небесная” (Быт.28:17).

В учении о Церкви “велия благочестия тайна” раскрывается верующему сознанию во всей своей неисследимой полноте. Церковь есть дело Христово на земле, объективный результат Его искупительного подвига, образ Его благодатного пребывания в мире, “во вся дни, до скончания века.” В Церкви завершается и исполняется божественное домостроительство. Именно на Церковь, в лице Двенадцати и иже с ними, как на предызбранный начаток нисшел Дух Святый в “страшном и неисповедимом тайнодействии” Пятидесятницы^{xxv}; и в Церкви как “доме Божиим” совершается и продолжается силою, и действием и благодатью Всесвятого Духа спасение, освящение и “обожение” твари. Церковь есть единственная “дверь жизни,” по выражению св. Ириней Лионского, и вместе с тем — богатая “сокровищница” всего относящегося к истине. И поэтому только в Церкви, из Церкви и чрез Церковь открывается подлинный путь христианского ведения и благочестия. Ибо христианство не есть учение, которое можно было бы воспринять чрез внешнее научение, но *жизнь*, которой должно существенно *приобщиться*, которую можно получить только чрез действительное рождение от источника жизни. Мало и недостаточно *знать* христианство, “иметь христианский образ мысли”; надо *быть* христианином, *жить*

“во Христе,” и это возможно — лишь чрез жизнь в Церкви. Христианство есть *опыт*. И все христианское вероучение по происхождению своему есть именно *церковное вероучение*, описание церковного опыта, свидетельство Церкви о врученном ей “залоге веры”; — только чрез это харизматическое Церковное удостоверение вероопределения получают полноту силы и значимости, и получают от Церкви не как от власти и авторитета, но как голос Духа Святого и Самого Господа, “никогда не удаляющегося, но пребывающего неотступно.” “Изволися Духу Святому и нам,” эта торжественная формула соборных постановлений возводит все свидетельства Церкви к их подлинному “живоносному источнику.” Не только мистически, но также и исторически, Церковь есть единственный источник христианской жизни и христианского учения. Ибо явилось миру христианство только в виде Церкви. С другой стороны, и по содержанию своему христианское вероучение в последнем счете сводится именно к учению о Церкви как о вечном Новом Завете, как о “Теле Христовом”; и всякое повреждение учения о Церкви, всякое нарушение полноты церковного самочувствия неизбежно влечет за собою и общие догматические, вероучительные неточности, неправильности и искажения. Вот почему, в сущности, не может быть особого, отдельного и законченного догматического учения о Церкви, закрепленного в общедоступных догматических формулировках. Ибо Церковь есть средоточие всего христианства, и познаваема она только изнутри, чрез опыт и подвиг благодатной жизни, — не в отдельных догматических определениях, но во всей полноте исповедания веры. И, как верно замечает один современный русский богослов, “нет *понятия* церковности, но есть *сама* она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он.”

Христианство не исчерпывается ни учением, ни моралью, — ни совокупностью теоретических познаний, ни сводом нравственных предписаний или правил, и не они первичны в нем. Христианство *есть* Церковь. В Церкви содержится и преподается учение, “догматы Божий,” предлагается “правило веры,” чин и устав благочестия. Но сама Церковь есть нечто неизмеримо большее. Христианство есть *не только учение о спасении, но само спасение*, единожды совершенное Богочеловеком; “и смерть Его, а не учение Его и не жизнь строгая людей составляет средство примирения,” по четкому и твердому выражению русского догматиста, Филарета, архиепископа Черниговского^{xxvi}. В православном сознании Христос есть прежде всего Спаситель, — не только “Учитель Благий” и не только Пророк, но более всего — Царь и Первосвященник, “Царь мира и Спас душ наших.” И спасение заключается не столько в благовестии Царствия Небесного, сколько именно в Богочеловеческом лике самого Господа и в деле Его, в Его “спасительной страсти” и “животворящем кресте,” в Его смерти и воскресении. Ибо “*если не воскрес Христос, то тщетна наша вера*”... Христианство есть Вечная Жизнь, открывшаяся миру и людям в неисповедимом Воплощении Сына Божия, и открывающаяся верующим чрез святыя таинства благодатью Святого Духа. “Ибо жизнь явилась, и мы видели, и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам”... По выражению замечательного русского подвижника недавнего прошлого, епископа Феофана (Затворника)^{xxvii}, “в сознании христианина первое видится Лице Христа Господа, Сына Божия Воплощенного, а за завесою плоти Его созерцается Троицостасный Бог.” В православном сознании Господь Иисус Христос прежде всего есть Сын Божий, Слово Воплощенное, “Един сый от Святыя Троицы,” Агнец Божий, взявляй грехи мира... И вера православная совершенно неотделима от Лица Богочеловека, невозможна вне живого общения с Ним чрез таинства церковные.

Всею совокупностью символических изъяснений, всею совокупностью молитвенного и литургического исповедания Православная Церковь утверждает *тайну Богочеловечества*, в духе и смысле Халкидонского догмата^{xxviii}. Она исповедует неизреченное соединение “полноты Божества и полноты человечества во всей земной жизни Спасителя,” — в Его таинственном рождении от Приснодевы наитием Духа Святого, в Его искушениях, уничижении и страданиях — “даже до смерти, и смерти крестной,” в Его тридневном воскресении и “еже на небеса с Пречистою Своею плотию Божественном Вознесении.” Все это — действительные и исторические события, свершившиеся в *этом* мире, и тем просветившие этот мир. “Слово плоть бысть, и вселися в ны,” — это свершилось в Вифлееме Иудейском во дни Ирода Царя. И это *историческое событие* стоит в средоточии христианской веры. Христианская вера существенно исторична, исторически конкретна, ибо берет свое начало именно от исторических событий. И исторический характер носила апостольская проповедь, — с самого дня Пятидесятницы, когда ап. Петр свидетельствовал *как очевидец* о совершившемся спасении, о силах, о чудесах и знамениях, которыми запечатлел Бог Христа, о Его страданиях, и Воскресении, и Вознесении и о ниспослании Духа Святого. В апостольской проповеди опыт эмпирический срастворялся с опытом мистическим, ибо в самом эмпирическом, в безвидности тварной, являлось сверхэмпирическое, Божественное, — тайна Богочеловечества. И эту тайну содержит и являет Святая Церковь, “Церковь Бога Жива, Столп и Утверждение Истины.” Вся христианская вера есть изъяснение и раскрытие тайны Ипостасного Богочеловечества; и только по связи с этим *событием* — “Сын Бога Сын Девы бывает” — постижимо существо и природа Церкви как подлинного “Тела Христова.” Именно этот образ ап. Павла есть самое точное и основоположное определение Св. Церкви, делающее возможным все иные и дальнейшие, уже разъяснительные и дополнительные.

Спаситель свидетельствовал о Себе, что Он “победил мир.” И победа Его, Его искупительное свершение в том и заключалось, что Он создал Церковь Свою, и этим утвердил в тесноте и смирении, в немощах и скудости исторического существования начаток “новой твари.” Начиная со св. апостолов, “самовидцев и служителей Слова,” древние христиане именовали себя “народом Божиим,” новым народом, “родом избранным,” “людьми, взятыми в удел.” И воистину Святая Церковь есть “Дом Божий,” град Божий, “которого художник и строитель Бог,” “Царство Божие,” “Горний Иерусалим.” Уже в самом имени — *ἐκκλησία* — содержится и проводится мысль о Церкви как о граде или Царстве Божием. *Ἐκκλησία* есть как бы никогда не расходящееся народное собрание нового, благодатнорожденного народа, “званных” граждан небесного Иерусалима. И такое именно понимание раскрывает и ныне Православная Церковь, когда пред св. крещением требует от “просвещаемых” исповедать веру во Христа, “яко *Царя* и Бога”; и в крещальных молитвах Она молится о них, “да примут почестъ горнего звания и сопричтутся перворожденным, написанным на небесах.” В святом крещении человек оставляет “мир сей,” повинный “работе вражьей,” как бы выступает или высвобождается из естественного порядка вещей, из порядка “плоти и крови,” и переходит в порядок благодатный, — по таинственным и торжественным словам ап. Павла, “приступает к Сионской горе, и ко граду Бога Живого, к Небесному Иерусалиму, и тьмам ангелов, и к торжественному собору, и Церкви Первородных, написанной на небесах, и к Судьбы всех — Бога, и к душам праведников, достигших совершенства.” Весь смысл и сила таинства св. крещения — в том, что крещаемый вступает в *единую* Церковь, “единую Церковь ангелов и человеков,” прививается и прирастает к единому “Телу Христову,” становится “согражданином святых и присным Богу,”

ибо — “все мы одним Духом крестились во одно тело.” Св. крещение есть как бы таинственный чиноприем в Церковь, как в царство благодати. Поэтому и молится Св. Церковь о крещаемом: “напиши его в книзе жизни Твоея; соедини его стаду наследия Твоего... и сотвори его овча словесное святого стада Христа Твоего, уд честен Церкви Твоея, сына и наследника Царствия Твоего... насади его насаждение истины во святей Твоей соборней и апостольстей Церкви, и да не восторгнеша!” Церковь есть новый, благодатный народ, не совпадающий ни с каким естественным или земным народом, ни с эллинами, ни с иудеями, ни с варварами, ни со скифами, *tertium genus*^{xxix}, — народ, образующийся по совершенно иному началу, — не чрез необходимость естественного рождения, но чрез “таинство воды,” чрез таинственное сочетание со Христом в “таинственной купели,” чрез “благодать сыноположения,” чрез свободу, подвиг и дар усыновления Богу, “от которого именуется всякое отечество на небесах и на земли.” И в этом заключается основание и обоснование всех тех свойств Церкви, которые мы исповедуем о ней словами символа, — и единства, и святости, и кафоличности, и апостольского происхождения, — все эти определения не только связаны, но совершенно неразрывны между собою.

Самым актом *веры* “во Единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь” мы утверждаем ее “потустороннюю” природу, ее бытие не от мира сего: ибо “вера есть вещей обличение *невидимых*.” И тем самым, что в числе предметов веры мы поставляем в символе Церковь *наряду с* самим Господом Богом, мы свидетельствуем о божественности или святости Церкви. Мы веруем в Церковь, и можем в нее только веровать, потому что она есть “Тело Христово,” — “полнота Наполняющего все во всем.” “На основании слова Божия, — писал знаменитый русский богослов, Филарет, митрополит Московский, — я представляю себе Вселенскую Церковь “единым,” великим “телом.” Иисус Христос есть для него как “сердце,” или начало “жизни,” так и “Глава,” или правящая мудрость. Ему только ведомы полная мера и внутренний состав сего тела. Нам же известны различные части его и более наружный образ, распростертый по пространству и времени... В видимом сем “образе,” или “видимой Церкви,” находится “невидимое Тело Христово,” или “невидимая Церковь,” “Церковь славная и не имущая скверны или порока, или нечто от таковых,” но “коя вся слава внутри” и которой посему я чисто и раздельно не вижу, но в которую, последуя символу, “верую.” Облекающая же невидимую, видимая Церковь часто открывает чистоту невидимой, дабы все могли обретать и сию и соединяться с нею, частью сокрывает ее славу.” Наименование Св. Церкви “Телом Христовым” связывает ее бытие с тайной воплощения; и живое и непреложное основание видимости Церкви заключается именно в тайне: “слово плоть бысть.” Учение о Св. Церкви как видимой и невидимой в одно и то же время, величине и исторически данной, и святой, т.е. божественной, есть прямое продолжение и раскрытие христологического догмата в духе и смысле халкидонского вероопределения. Только в Церкви и из глубин церковного опыта Халкидонский догмат и постижим в своей неизреченной полноте, — иначе он распадается на ряд противопоставлений, не поддающихся никакому рациональному объединению. И обратно, только чрез халкидонский догмат и можно опознать богочеловеческую природу Церкви. В Церкви как теле Христовом также сочетаются два естества и сочетаются именно “неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно,” “никако же различию двух естеств потребляемому соединением, паче же сохраняемому свойству коегождо естества.” И в Церкви божественная благодать и видимые образы ее проявления *только различимы, но неразделимы*. В “двуедином” бытии Церкви они даны не только в символическом, но именно в существенном и действительном нерасторжимом соединении, и поэтому самое видимое теряет здесь

свойственный твари случайный характер, преобразуется благодатью и становится *не только священным, но и святым...* Церковь имеет человеческое, тварное естество, имеет историческую плоть, ибо Церковь есть преобразуемый мир и в этом благодатном становлении твари и заключается весь смысл и подлинное содержание истории, бытия во времени. Церковь есть начаток вселенского харизматического преобразования твари, знаменуемого таинственным образом Неопалимой Купины. Но Церковь имеет и божественное естество, ибо в ней пребывает в прославленной плоти Своей Сам Господь Иисус Христос, и в ней действует и сообщается неоскудевающая божественная благодать и дары животворящего Духа. “Свет уже во тьме светит, и в ночи, и во дни, и в сердцах наших, и в уме нашем, — говорит преп. Симеон Новый Богослов, — и осиявает нас невечерне, непреложно, неизменно, неприкровенно, — глаголет, действует, живет, животворит, и делает светом тех, которые осияются Им”... Нет разрыва между Богом и тварью. Мир, эта скорбная, исполненная суеты, соблазнов и злострадания жизнь, — не оставлена Богом. И именно “в немощех,” в суете и томлении эмпирического существования, сила Божия совершается. Возрастая и преобразуясь силою неотступно действующего Духа, “видимая,” историческая Церковь становится и станет Вечным Домом Господа Славы. “Ты — сродник наш по плоти, а мы — Твои, по Божеству Твоему, — молитвенно восклицал преп. Симеон, — ибо, восприняв плоть, Ты дал нам Божественного Духа, и мы все вместе стали единым домом Давидовым^{xxx} по свойству Твоему и по родству к Тебе... Соединяясь же, мы делаемся единым домом, т.е. все мы сродники, все мы братья Твои. И как не страшно чудо, или как не содрогнется всяк, размышляющий об этом и взвешивающий это, что Ты пребываешь с нами ныне и во веки, и делаешь каждого жилищем и обитаешь во всех, и Сам являешься жилищем для всех, и мы обитаем в Тебе...” И, воистину, “страшно место сие: несть сие, но Дом Божий, и сия врата небесная”...

Церковь есть теофания, таинственное явление Божие, и сокровенная сила Божия становится явной и чувствительной под видимыми образами святых и спасительных тайн. Св. таинства не суть только символические действия или воспоминания, но подлинные тайнодействия, образы действительного и неизменного присутствия Божия, “орудия, которые необходимо действуют благодатью на приступающих к ним”; и Православная Церковь решительно отвергает как “чуждое христианскому учению” мнение, “будто вне употребления освящаемая в таинствах вещь и по освящении остается простой вещью” (“Послание восточных патриархов”^{xxxii}). Именно поэтому ни вещество (материя) таинства, ни форма освящающих слов никоим образом не являются безразличными, ибо по воле Божией освящается *именно такое* вещество и *таким именно* образом. И вместе с тем, становясь святыней, молитвенно освящаемая вещь вообще не меняет своего чувственного облика и вида, и невидимая благодать сообщается всегда чрез чувственное посредство, под некоторым определенным внешним видом. Ибо, “так как мы двойные, составленные из души и тела, и душа наша не обнажена, но как бы покрыта завесой, — говорит преп. Иоанн Дамаскин^{xxxii}, — то для нас невозможно, помимо телесного посредства, достигнуть мысленного... Так как человек имеет тело и душу, то поэтому и Христос принял тело и душу. Поэтому и двойное крещение: водою и духом; и общение, и молитва, и песнопение, — все двойное, телесное и духовное, — подобно светильники и фимиам.” И все “наше служение *суть рукотворная святая*, чрез материю приводящая нас к чуждому материи Богу.” Тварное и конечное *остается* тварным и конечным, но чрез освящение исповедимо *соединяется с* Божественною благодатью, становится “сосудом благодати.” И здесь, снова не разделяя, надо строго различать освященную вещь и освящающую благодать:

между ними всегда остается различие природ, различие по естеству, но это не мешает полной действительности Божественного присутствия — чрез соединение и причастие (“не природным единением, но относительным причастием” (ὅν φυσική ἐνώσει — σχετικήδε μεταλήψει), по разъяснению преп. Феодора Студита^{xxxiii} в оправдание поклонения св. иконам и другим священным предметам. Во всех таинствах, образующих подлинную сердцевину церковной жизни, Бог действительно и действительно присутствует в твари, — особым благодатным присутствием, отличным от промыслительного вездеприсутствия; и во святых храмах вообще, по катехизическому выражению, “есть особенное присутствие Бога, благодатное и таинственное, благоговейно познаваемое и ощущаемое верующими и являемое иногда в особых знамениях.” С полной выразительностью об этом говорит Православная Церковь в многочисленных чинах: основания и освящения храмов, св. икон и священных предметов, св. воды, мира, елея и т.д. И в совокупности все они сливаются в некий великий и единый чин благословения и освящения мира. Церковному сознанию безусловно чужд всякий докетизм или феноменизм^{xxxiv}. Тварь — реальна, и не упраздниться, не прейти, не ниспасть в небытие ей предстоит и подобает, но “измениться,” преобразиться, сочетаться с Богом, — и сие, по обетованию, будет в последние дни, а ныне уже предваряется в Церкви. “Естество человеческое изменчиво и превратно; и одно Божеское естество непревратно и неизменно, — говорит преп. Симеон Новый Богослов. — Но христианин, делаясь причастен божественного естества во Христе Иисусе Господе нашем чрез приятие благодати Святого Духа, превращается и изменяется силою Его в богоподобное состояние...” Через всю церковную жизнь проходит яркое и напряженное чувство благодатной близости Божией, не пополюющей и не уничтожающей, но исцеляющей и укрепляющей тварь чрез уничтожение тления и греха. И это освящение видимого и чувственного мира в церковном сознании определенно связывается опять-таки с Воплощением Божественного Слова. “Не поклоняюсь материи, — с дерзновением восклицал преп. Иоанн Дамаскин, — но поклоняюсь Творцу материи, ставшему материей ради меня, и благоволившему обитать в материи, и чрез материю соделавшему мое спасение; и не перестану почитать материю, чрез которую совершено мое спасение.” Через воплощение Сына Божия “прославилось наше естество и преложилося в нетление, — говорит тот же св. отец, — мы существенно освятились с того времени, как Бог Слово стал плотью, уподобившись нам по всему, кроме греха, и неслиянно соединился с нашей природой и неизменно обожествил плоть через неслиянное взаимодействие того же Божества и той же самой плоти... Мы существенно усыновились и сделались наследниками Бога со времени рождения водою и духом.” И чрез Христа “естество из нижних земли возшло превыше всякого начальства и в Нем воссело на Отческом Престоле.” По выражению св. Иоанна Златоуста, Господь “возвел Церковь на высоту великую, и посадил Ее на *той же* Престоле, потому что, где глава, там и тело, *нет никакого перерыва между головой и телом*, и если бы связь между ними прерывалась, то не было бы ни тела, ни главы.” Именно потому, что святая Церковь есть “Тело Христово,” и в ней — по благодати — “полнота Божества” присутствует телесно. Но естество тварное остается тварным. Плод искупления и воскресения Спасителя заключается не в отмене естества, но в победе над тлением и смертью, чрез которую Божество, бывшее ранее как бы неместимым для твари, стало вместиимо и доступно. И Церковь *святая* и есть всегдашний знак этой победы и нерушимое “вместилище Божественного действия.” Именно Церковь в прямом и собственном смысле является “Богоносной.” И потому она свята, ибо есть “Дом Божий,” “Жилище Божие.” Бог живет в Церкви, благодатно присутствует в святых храмах, ниспосылает свое пренебесное благословение, сооб-

щается в св. таинствах, и воображается в верных, и прославляет их. В таинствах верующие, по выражению св. Григория Нисского^{xxxv}, становятся не только “зрителями,” но и “общниками” Божественной Силы, — становятся с Богом “душа в душу, и ипостась в ипостась,” “соединяются и срастворяются с Духом Утешителем, чрез неизреченное общение с Ним,” как говорил преп. Макарий Египетский^{xxxvi}. “Стяжание Духа Святаго,” по святоотеческому выражению, есть существо и задание христианского подвига. И таким образом в Церкви, по благодати и причастию, как бы во второй раз невидимое Божие становится видимым, — конечно, не для незрячих очей естественного разумения, но для просвещенного верующего взора. Ведь и во Христе Богочеловеке чада века сего не увидели и не узнали Сына Божия, не прияли и не разумели тайны воплощения. Для живущих же в Церкви и ныне, и всегда “страшное и преславное таинство действенно зрится,” таинство спасения, освящения и преображения мира. “О, страшное чудо, видимое двояко, двойными очами, телесными и духовными,” — восклицает преп. Симеон Новый Богослов. Таинство св. Евхаристии исторически было средоточием древнехристианского благочестия, и мистически всегда является живым средоточием церковной жизни. Полнота Богоприсутствия здесь достигает наибольшей силы. По неизменному исповеданию православной веры, точно выраженному св. Иоанном Златоустом, в святой Евхаристии “мы приобщаемся тела нисколько не различного от того тела, которое восседит горе, которому поклоняются ангелы, которое находится близ нетленной силы, — это именно тело мы вкушаем.” В таинстве Святой Евхаристии таинственно обосновывается единство Церкви, ибо все причащаются Единого Тела. И во всякой Евхаристии присутствует *весь* Христос, “Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и николиже иждиваемый, но причащающаяся освящаяй.” Всякая евхаристическая жертва есть жертва “всецелая.” “Мы постоянно приносим одного и того же Агнца, а не одного сегодня, другого завтра, но всегда одного и того же, — говорит св. Иоанн Златоуст. — Таким образом, эта жертва едина. Хотя она приносится во многих местах, но разве много Христов? Нет, один Христос везде, и здесь полный, и там полный, одно Тело Его. И как приносимый во многих местах он — одно тело, а не много тела, так и жертва одна.” Есть прямая и самоочевидная связь между полнотой церковной жизни, точностью христологического вероучения и вероучением о св. Евхаристии, ибо это — сопряженные стороны единого догмата, — о едином Богочеловеческом факте. Точное следование халкидонскому вероопределению необходимо приводить и к исповеданию веры в совершенную действительность и неизменность присутствия Христа Спасителя во св. Евхаристии. “Веруем, — говоря словами “Послания восточных патриархов,” — что в сем священнодействии присутствует Господь наш Иисус Христос, не символически, не образно, не преизбытком благодати, как в прочих таинствах, не одним наитием, как это некоторые Отцы говорили о крещении, и не чрез проницание хлеба, так чтоб Божество Слова входило в предложенный для Евхаристии хлеб существенно, — но истинно и действительно, так что, по освящении хлеба и вина, хлеб прелагается, пресуществляется, претворяется, преобразуется в самое истинное тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострададо, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется и пресуществляется в самую истинную кровь Господа, которая во время страдания Его на крест излилась за жизнь мира.” И каждый раз, когда совершается Божественная Литургия, осуществляется и открывается таинственное единство Церкви, и чрез принятие Св. Тайн подлинно и действительно, а вовсе не только символически или интенционально, верующие совокупляются во единое и кафолическое Тело.

Церковь — едина по своей Богочеловеческой природе, и *по природе* своей Она есть Церковь вселенская. Одна и та же, тождественная Церковь и видима, и невидима, — видима как “благоустроенный состав немощных и сильных членов,” как “общество человек,” и невидима как благодать Св. Духа, оживляющая всякую душу верующую и открывающаяся в особенном величии в святых Божиих, в “друзьях Христовых”; и именно благодать Божия есть, по катехизическому определению, “собственно предмет верования в Церковь.” Но благодать Божия проявляется и действует в таинствах, и не так, чтобы каждый раз заново и особо дары Святого Духа ниспосылались свыше, но чрез сообщение из единой сокровищницы, единожды данной в сошествии Святого Духа — на Церковь. Ниспослание Утешителя было единожды данным и неповторимым актом, и с тех пор Дух Святой “*пребывает* в мире”: “*езде сый и вся исполняй.*” И поэтому только чрез апостольское преемство рукоположения, чрез Богоустановленное священноначалие дары Святого Духа сообщались и донныне сообщаются верующим. Только чрез таинства, совершаемые рукою пастырей, поставленных в порядке апостольского преемства, вновь приходящие к Богу сопричисляются к таинственному телу Христову, видимому и доступному на земле единственно “в образе” от Бога установленного “общества человек.” Апостольское преемство, “преемство священноначалия,” сохраняемое и продолжаемое в архиерействе и пастырстве, есть единственная дверь в Церковь, и единственное основание общности благодатной жизни. Только чрез приобщение к единожды данному источнику жизни может оживотвориться человек. В апостольском преемстве рукоположения заключается единственное основание единства Церкви, проистекающего из единства благодати, — едино тело, ибо един Дух. Единая Церковь есть Церковь апостольская, и *только* апостольская Церковь и может быть единой и вселенской, как *только* она и может быть святой, — ибо *только* на апостолов “Дух сниде святой во огненных языцех,” и *чрез них* “в соединение вся призва.” Так получает мистический смысл и харизматическое обоснование канонический строй Церкви, “видимой” и “исторической.” Не иначе как чрез священноначалие, чрез служителей таинств и отцов духовных прививается каждый верующий ко вселенскому богочеловеческому телу Церкви, приобщается к Ее сокровищнице благодатных даров. И “духовная семья,” — “братия святого храма,” объединяющаяся вокруг своего пастыря, иерархически соединенного с архиерейством Церкви, с “целым епископством,” — есть подлинная ячейка или клетка “сугубо естественного” тела Церковного. Во епископе, который есть образ самого Небесного Архиерея, Христа, объединяется множественность таких семей. Так слагается многоединое земное тело Церкви. Вселенская Церковь эмпирически и исторически является и живет *во множественности* соподчиненных поместных Церквей. И это определяется не только историческими, временными и преходящими условиями. По образу Христову каждый епископ непосредственно “обручен” своей пастве, неразрывно связан с нею харизматической связью. И только через эту связь и осуществляется для каждого сына Церкви его общение со всею Церковью. Потому-то и рассматривается церковным сознанием так строго и сурово всякое каноническое своеволие и непослушание. Нарушая эмпирические канонические связи, христианин тем самым повреждает свои благодатно-таинственные связи с всем телом церковным, отрывается от него. И раз самовольно оторвавшись от конкретного тела, трудно самовольно привиться к Церкви “вообще.” Единство Церкви, единство священноначалия, единство благодати, единство Духа — все это связано между собою неразрывно. И отступление от законного священноначалия есть отступление от Духа Святого, от самого Христа.

Единство духа есть подлинное основание *кафолической природы* Церкви. И потому Святая Церковь есть тем самым Церковь Вселенская. Вселенский характер Церкви не есть какое-то внешнее, количественное, пространственное или географическое свойство, и совсем не зависит от повсеместной распространенности верующих. Повсеместность Церкви есть *следствие*, но не основание ее кафоличности, — Церковь обнимает и может обнимать верующих всякого народа и всех мест потому, что она *есть* Церковь кафолическая. Пространственная “всемирность” есть производный и эмпирический признак, отсутствовавший в первые дни христианства, и не безусловно необходимый. Ведь в последние времена, когда раскроется тайна отступления, сжавшаяся до “малого стада” Церковь не перестанет быть вселенской, как была она вселенской и тогда, когда христианские общины редкими островками были вкраплены в сплошное море неверия и противления. “От Вселенской Церкви если отпадет город или область, — замечает митр. Филарет, — Вселенская Церковь всегда останется цельным нетленным телом.” Церковь имеет кафолическую *природу*. И потому вселенскую Церковь является совсем не только в совокупности всех своих членов или всех поместных Церквей, но везде и всегда, во всякой поместной Церкви, во всяком храме, ибо всюду присутствует сам Господь, и силы небесные служат Ему. И если искать внешних определений, то вселенский характер Церкви гораздо более выражается признаком *всевременности*, поскольку к Телу Христову одинаково принадлежат верующие всех времен, и званые в первый час, и званые в одиннадцатый. По выражению св. Иоанна Златоуста, Церковь есть единое тело, ибо к ней принадлежат все верующие, “живущие, жившие и имеющие жить,” а также и “угодившие Богу до пришествия Христа,” ибо о Нем они пророчествовали, Его ожидали и, стало быть, знали Его, и, “без сомнения, почитали.” На этом мистико-метафизическом существенно-сущем тождестве и единстве зиждется все литургическое тайнодействие. В нем “силы небесные с нами невидимо служат,” они сопутствуют литургисающему священнослужителю: “сотвори со входом нашим входу святых ангелов быти, сослужащих нам и сославословящих Твою благодать” (молитва входа на литургии). И “духи праведных скончавшихся,” и “молнией блещущий чин,” и праведники, на земле “достигшие любви,” и мученики, “добре страдальчествовавшие, и венчавшиеся,” и исповедники, и весь “святых лик,” и усопшие, и мы, грешные и недостойные, — все составляют *единое* тело, принадлежат *единой* Церкви и сливаются воедино в благодатной молитве у единого Престола Господа Славы. “Что такое Церковь, как не собор всех святых? — говорил Никита Аквилейский, еп. Ремезианский (конец IV века). — От начала века и патриархи, Авраам, Исаак и Иаков, и пророки, и апостолы, и мученики, и прочие праведники, которые были, пребывают и будут, составляли единое тело. И скажу больше. И ангелы, и господства, и власти небесные¹³ совокупляются в той же единой Церкви.” Переживание этого всевременного единства раскрыто и закреплено во всем богослужебном обиходе церковном. И можно сказать, — в Церкви таинственно *преодолевается время*. И как бы предваряется то апокалиптическое мгновение, когда “времени уже не будет.” Прикосновение благодати как бы останавливает время, чередование и смену минут, изымает облагодатствованное из порядка последовательности и в некой таинственной “одновременности” преодолевает разобщенность разновременного. Это — некий таинственный образ вечности, под которым только мы и можем понять и представить себе вечность, вечную жизнь. И в этом приблизительном образе мы можем уразуметь, как это, действительно, становятся благодатно-живыми современниками люди разных поколений. Церковь есть живой образ вечности, и в церковном опыте действительно дана и осуществляется эта благодатная “одновременность разновременного” в полноте

вечной жизни, открывающейся в общении с Вечным Царем — Христом. Церковь есть царство вечное, ибо имеет Вечного Царя. В Церкви, пребывающей ныне в историческом странствии, время уже бессильно. Церковь как Тело Христово есть таинственное предвзвешивание всеобщего Воскресения. *Ибо Христос*, Богочеловек, есть “жизнь, *воскресение* и покой” усопших раб *своих*. Земная смерть, разлучение души с телом не нарушает связи верующего с Церковью, не выводит его из ее пределов и состава, не отлучает его от его сочленов во Христе. В поминальных молитвах и в погребальном чине мы молим “Христа, *бессмертного Царя* и Бога нашего” — “учинить” души усопших “во обителях святых,” на лоне Авраамле, “идеже праведнии упокоются,” “вселить в селениях праведных” и “с праведными сопричесь.” И поэтому с особенной выразительностью в этих прощальных и напутственных молитвах мы призываем Пресвятую Богородицу, силы ангельские, святых мучеников и всех святых как наших небесных сограждан по Церкви. В погребальном чине с исключительной силой раскрывается вселенское и всевременное самосознание Церкви, и молитва за усопших является совершенно необходимым моментом веры в Церковь как Тело Христово. Достигающие преискренного общения с самим Христом в спасительных таинствах верные не могут быть отлучены от Него и в смерти: “Блаженни праведнии, умирающие о Господе, — душа их во благих водворится...” И Церковь с благоговением внимает тем благодатным знамениям и свидетельствам, которые удостоверяют и как бы запечатлевают земной подвиг усопших. Почитание и молитвенное призывание святых, и прежде всего — Богоматери, “Благодатной,” “Царицы Небесной,” — тесно связано с полнотой христологического исповедания и тем самым с полнотой церковного *самочувствия*. Угодники Божии, говорил преп. Иоанн Дамаскин, “уподобились Богу благодаря своему произволению, и вселению и содействию Бога,” в них “почивает Бог,” они “сделались сокровищницами и чистыми жилищами Бога,” они “имеют в себе Поклоняемого по естеству”: “я называю их богами, царями и господами не по естеству, но потому, что они царствовали и господствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия, по которому и были сотворены, а также и потому, что они по собственному, свободному расположению соединились с Богом, приняли Его в жилище своего сердца и, приобщившись Его, сделались по благодати тем, что Сам Он есть по естеству. Посему и смерть святых празднуется, и храмы им воздвигаются, и иконы пишутся.” “Ибо святые и при жизни исполнены были Святого Духа; когда же скончались, благодать Св. Духа всегда соприсутствует и с душами, и с телами их в гробницах, и с фигурами, и со святыми иконами их, — не по существу, но по благодати и действию... Святые — живы, и с дерзновением предстоят перед Богом; святые не суть мертвые... смерть святых скорее есть сон, чем смерть,” ибо они пребывают в “руце Божией,” т.е. в жизни и свете. И “после того, как Тот, Кто есть сама жизнь и Виновник Жизни, был причтен к мертвым, мы уже не называем мертвыми почивших в надежде воскресения и с верою в него.” Святым дано “позволение предстательствовать за мир,” по свидетельству отцов VII Вселенского собора^{xxxvii}. И не только ради снискания помощи и заступления Св. Церковь научает каждого верующего молитвенно призывать святых прославленных, но еще и потому, что в таком призывании, чрез молитвенное общение, углубляется церковное соборное самочувствие, углубляется католическое самосознание. В молитвенном обращении к святым сказывается мера любви христианской, живое сочувствие единодушия, сила церковного единства; и обратно, сомнение или нечувствие благодатного предстательства и ходатайства святых перед Богом свидетельствует не только об оскудении любви и расслаблении братских, соборных связей и составов, но и об оскудении полноты веры во вселенскую значимость и

силу Воплощения и Воскресения. И помимо нашего обращения и призывания святые предстательствуют о мире, и можно сказать, что все загробное пребывание святых есть одна немолчная молитва, одно непрестанное заступление, ибо, по апостольскому выражению, любовь есть “совокупность совершенства.” Одно из самых таинственных прозрений Православной Церкви, это — созерцание “Покрова Пресвятой Богородицы,” ее, непрестанного молитвенного предстательства в окружении святых пред Богом за мир. “Дева Днесь предстоит в Церкви и с лики святых невидимо за ны молится Богу; ангели со архиереи поклоняются, апостоли же со пророки ликовствуют: нас бо ради молит Богородица Предвечного Бога” (Кондак в день Покрова^{xxxviii}). Научая нас молитвенному призыванию святых, Церковь призывает нас расслышать и ощутить этот голос любви. Великий восточный подвижник, преп. Исаак Сирийский^{xxxix}, с несравненным дерзновением свидетельствовал о той всеобъемлющей молитве, которая венчает христианский подвиг. Полноту и завершение этот подвиг получает, по его словам, — в чистоте, и чистота есть “сердце, милующее всякую тварную природу.” “И что такое сердце милующее?” — И сказал: “Горение сердца о всем творении, о людях, о птицах, о животных, о демонах и о всей твари. И от воспоминаний о них и созерцания их очи его источают слезы. От великой и сильной жалости, охватывающей сердце, и от великой выдержки умиляется сердце его и не может он вынести, или услышать, или увидеть вреда какого-нибудь или печали малой, происходящей в твари. И вследствие этого и о бессловесных, и о врагах Истины, и о вредящих ему — ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы они были хранимы, и чтобы им быть помилованными; равно и об естестве пресмыкающихся — от великой его жалости, возбуждаемой в сердце его безмерно по подобию с Богом” (слово 48, по рус. переводу). И если на земле так пламенна подвижническая молитва, то тем более горит она там, “во объятиях Отчих,” на лоне Божественной Любви. Многократно и многообразно бывало являемо это молитвенное заступление святых, но только полнота церковного самочувствия позволяет воспринять и понять его. Церковь не знает в сущности уединенной и обособленной молитвы, ибо христианину не свойственно чувствовать себя уединенным и обособленным, — он спасается только в соборности Церкви. Ибо *unus christianus, nullus christianus*^{xl}. Конечно, всякая молитва есть личный подвиг и возносится из глубины личного сердца; но подлинную силу молитва обретает именно в единодушии любви. Всякий личный молитвенный подвиг определяется и должен определяться соборным самочувствием, единодушием любви, объемлющей даже и тех, имена кого лишь Богу известны. И венцом молитвы является то разгорение любви, которое выразилось в молитве Моисея: “Прости им грех их. А если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал.” — Завершением молитвы является молитва евхаристическая. И здесь совокупляется *вся* Церковь, здесь приносится жертва и возносятся моления “о всех и за вся,” здесь “поминается” *вся* Церковь, видимая и невидимая, — и силы бесплотные, и Пресвятая Богородица, и все святые. Древний и доселе хранимый церковный обычай и правило сооружать храмы на святых мощах (полагаемых и в основании престола, и в антиминое, на котором совершается освящение Святых Даров) еще более подчеркивает и “физическую” даже как бы близость к прославленным угодникам Божиим. По благодати некоторым св. подвижникам бывало дано созерцать сокрытое от греховного естественного взора таинственное литургическое сослужение ангелов в чувственных образах, и, например, о преп. Сергии Радонежском^{xli} известно, что он неоднократно видел ангела, сослужившего ему, и о преп. Серафиме Саровском^{xlii}, что он сподобился однажды созерцать торжественный вход Господа Славы в окружении светоносного сонма ангелов. Такой именно вход Господа Славы нередко изо-

бражается иконописно на стенах св. алтаря, — не в порядке символическом, но именно как указание на незримо, но действительно совершающееся. Вся вообще иконная роспись храма говорит о таинственном единстве Церкви, о соприсутствии святых. “Мы изображаем Христа — Царя и Господа, не лишая его воинства, — говорил преп. Иоанн Дамаскин, — воинство же Господне — святые.”

Церковь есть единство благодатной жизни, и в этом основание единства и неизменности церковной веры. “Принявши это учение и эту веру, — говорил св. Ириной Лионский об апостольской проповеди, — Церковь, хотя и рассеянная по всему миру, тщательно хранит их, как бы обитая в одном доме; одинаково верует этому, как бы имея одну душу и одно сердце; согласно проповедует это, учит и передает, как бы у ней были одни уста. Ибо хотя в мире языки различны, но сила предания одна и та же... И не должно искать истины других, но должно научиться ей у Церкви, в которую, как богатч в сокровищницу, апостолы с избытком положили все то, что относится к Истине, так что всякий желающий может взять из нее питье жизни. Она именно есть дверь жизни... И должно любить то, что исходит от Церкви, и принимать от нее *предание истины*.” Речь идет здесь не только о внешнем, историческом, формальном преемстве и передаче, не только о наследственности в общности веры и учения, но прежде всего — о полноте, единстве и непрерывности благодатной жизни, о единстве духоносного опыта. Св. Ириной сравнивает веру с дыханием жизни, которое вручено Церкви “для того, чтобы все члены, принимая его, оживотворялись, в чем и заключается общение со Христом.” И поэтому “где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там и Церковь и всякая благодать.” В этом единстве благодатной жизни обосновывается, и получает значимость *священное предание*, и понятно, насколько тесно и неразрывно связано оно с преемством священноначалия как с харизмой и “служением таинств.” В этом смысле священноначалие является необходимой опорой вероучения. Со священноначалием соединено “помазание истины,” *charisma veritatis*. По выражению отцов VII Вселенского Собора, “сущность иерархии нашей составляют Богопреданные словеса, т.е. истинное ведение Божественных Писаний.” С категорической определенностью Православная Церковь исповедует, что “без епископа ни Церковь Церковью, ни христианин христианином, не только быть, но и называться не может. Ибо епископ как преемник апостольский возложением рук и призванием Святаго Духа получил преемственно данную от Бога власть решить и вязать, — есть живой образ Бога на земле и, по священнодействующей силе Духа Святаго, — обильный источник всех таинств Вселенской Церкви, которыми приобретает спасение. Епископ столько же необходим для Церкви, сколько дыхание для человека и солнце для мира” (“Послание восточных патриархов”). Как единство благодатной жизни Церковь мистически перее Евангелия, перее Священного Писания вообще, как исторически Церковь перее писанных Евангелий, перее новозаветного канона, в ней только и устанавливаемого. Не Церковь утверждается на Евангелии, но Евангелие благовествуется и свидетельствуется в Церкви, и этим свидетельством удостоверяется в своей Богодухновенной подлинности. Весь Новый Завет есть голос Церкви, написан для христиан, обращается уже к просвещенным. И вне Церкви просто нет Священного Писания как слова Божия; и во всяком случае здесь оно лишено бесспорной и достоверной определительности, сияет умаленным и отраженным светом, поскольку все же сохраняется еще благодатная печать церковная. Ибо “никто же может решить Господа Иисуса, точно Духом Святым.” *Священное Писание является основной и начальной частью церковного предания*, и потому именно оно не выделимо из церковной жизни. “Веруем, — по выражению “Послания восточных патриархов,” что божественное

и Священное Писание внушено Богом; посему мы должны верить ему беспрекословно, и притом не как-нибудь по-своему, но именно так, как изъяснила и предала оное католическая Церковь... Поелику виновник того и другого есть один и тот же Дух Святой, то все равно от Писания ли научиться, или от Вселенской Церкви.” Верность преданию не есть верность старине или внешнему авторитету, но неизменная и живая связь с полнотой церковной жизни. Предание не есть нечто внешнее, доступное со стороны, не есть только историческое свидетельство. Живым носителем предания является Церковь, и только внутри и внутри Церкви, для живущего в Церкви предание вполне осязаемо и самодостаточно. Предание есть образ и проявление Духа Святого, пребывающего в Церкви, Его непрерывное благовестие и откровение. Предание есть сама жизнь Церкви, и потому так неразрывно связаны религиозная полнота церковной жизни и нерушимая верность преданиям отеческим. Ссылка на предание есть ссылка на всегдашнее и всеобщее церковное сознание, и поэтому предполагает причастие этому сознанию. Предание есть образ вселенской и всевременной природы Церкви, и для живых членов церковного тела оно есть не исторический авторитет, но вечный и неизменный, всегдашний и всеприсутствующий благодатный голос Божий. Вера обосновывается не примером или завещанием прошлого, но благодатью Духа Святого, свидетельствующего всегда, и ныне, и присно, и во веки веков. Приемля церковное учение, мы “следуем” преданию именно как “Богославному учению.” По удачному выражению Хомякова, “не лица и не множество лиц в Церкви хранят предание и пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной.” “Согласие с прошлым” является уже вторичным, производным, хотя совершенно необходимым последствием единства духоносного опыта на всем протяжении церковной истории. Ибо всегда и неизменно “один и тот же Христос” открывается в общении таинств, и одна и та же Божественная благодать озаряет верующие души. И разумение, и приятие преданий тесно связано с верой и осязанием неизменного благодатного присутствия Господа в Церкви. “Кто говорит, — поучал замечательный православный подвижник и созерцатель, преп. Симеон Новый Богослов, — что теперь нет людей, которые бы любили Бога и сподоблялись приять Духа Святого и крестить от Него, т.е. возродиться благодатью Святого Духа и соделаться Сынами Божиими, с сознанием, опытом, вкушением и узрением, — тот низвращает все воплощенное домостроительство Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, и явно отвергает обновление Образа Божия... Мне кажется, что такой тщеславник говорит: тщетно ныне возглашается Святое Евангелие, тщетно читаются или даже тщетно написаны творения св. отцов наших... Не очевидно ли, что говорящие так заключают небо, которое отверз для нас Христос Господь схождением Своим на землю, и преграждают восхождение на небеса, которое обновил для нас Тот же Христос Господь.” Отрицание значимости преданий есть, в сущности, отрицание Церкви как Тела Христова, нечувствие, умаление и неприятие даров Духа Святого. За отрицанием священного предания как бы стоит мысль, что верующие покинуты Христом и должны вновь искать Его; и этим усвоение искупительного дела Христова отдается на волю субъективной случайности и произвола. Напротив, приятие церковного предания есть ничто иное как вера в непрерывное пребывание Господа в мире, восприятие и утверждение непрерывности благодатной, освящающей жизни. Всегда и неизменно, по верованию Православной Церкви, — “учит Дух Святой Церковь чрез святых отцов и учителей католической Церкви... Церковь научается от живоначального Духа, но не иначе как чрез посредство святых отцов и учителей... Католическая Церковь не может погрешать или заблуждаться и изрекать ложь вместо истины: ибо Дух Святой, всегда действующий чрез вернотружущих отцов и учителей Церкви,

предохраняет ее от всякого заблуждения” (“Послание восточных патриархов”). И чем глубже вырастает верующий в церковную полноту, чем шире и любовнее становится его церковный опыт, тем более внятными и осязательными становятся для него духоносные предания.

Вероучительная истина содержится в Церкви, и потому живущему в Церкви она дана, а не задана. И потому, как ни несоизмеримо далеко нынешнее познание “отчасти” от обетованного познания “лицом к лицу,” и ныне, как и всегда, полная и завершенная истина раскрывается в церковном опыте, Истина единая и непреложная, — ибо открывается Сам Христос. Верующие в Церковь, по апостольскому выражению, “помазание имеют от Святого и знают все.” Полная истина, — и только одна беспримесная истина, — раскрылась в вероучительных постановлениях Вселенских Соборов; и ничто из догматов Православной веры не отпадет, ничто не изменится, и никаких новых определений, меняющих смысл старых, не прибавится. Не может быть никакого догматического развития, ибо догматы не суть теоретические аксиомы, из которых постепенно и последовательно разворачиваются как бы “теоремы веры.” Догматы суть “богоприличные” свидетельства человеческого духа об узренном и испытанном, о ниспосланном и открытом в кафолическом опыте веры, о тайнах жизни вечной, раскрытых Духом Святым. Все они в строгой отчетливости открываются в кафолическом опыте веры, в реальном касании “вещам невидимым,” и потому в Церкви невозможно сомневаться и “допускать” иные догматы, — в иных догматах раскрывалась бы и сокрывалась бы иная жизнь, иной опыт, касание чьего-то иному. В догматических вероопределениях отражается и запечатлевается “жизнь во Христе,” пребывание Господа в верующих. По словам Спасителя, жизнь вечная состоит в совершенном ведении Бога, — и хотя не всем, но только чистым сердцем виден Господь, но видим всегда, — без различия времен и сроков, — тождественно, хотя и многообразно. В Церкви невозможны никакие “новые откровения,” и всякие чаяния “новых пророчеств” и новых “заветов” раз и навсегда отвергнуты и осуждены Церковью, еще в виде одержимости монтанистов^{xliiii}, как стоящие в прямом и несомненном, живом противоречии с основным содержанием Новозаветного Откровения и ниспровергающие самую сущность христологического догмата. Никаких новых откровений в христианстве быть не может, кроме Второго Пришествия, когда история кончится и “времени уже не будет,” когда свершится Страшный Суд и откроется Царство Славы. Чрез воплощение и воскресение Сына Божия вся “совершишася.” После вознесения Господня Дух Святой *пребывает* в мире и непрестанно открывается в угодниках Божиих. Это прославление, обогащающее мир благодатью, не меняет природы исторической жизни, которая остается совершенно однородной на всем протяжении от Пятидесятницы и до “Суда великого дня.” Не было догматического развития и в прошлом. Догматические споры в древней Церкви шли *не о содержании* веры. Пред лицом внецерковных учений, богомудрые пастыри и учителя Церкви, водимые Духом Божиим, искали и чеканили “богоприличные” выражения для еще не закрепленного в словесные одеяния всецелостного и тождественного опыта, “словом разума составляли догматы, яже прежде словесы просты излагаху рыбарие, в разуме силою Духа.” В этой непосредственной полноте и самодостоверности опытного Богопознания заключается основа и опора той дерзновенной определительности, с какой анафемствовал ап. Павел тех, кто стал бы учить не тому, что он благовествовал. Ибо Евангелие царства, хранимое Церковью, не есть человеческое благовествование, и принято не от людей, — “но чрез откровение Иисуса Христа,” и в нем содержится “совершенное разумение, познание Тайны Бога и Отца и Христа.” *Вера есть опыт*, и потому с дерзновением

мы утверждаем — “сия есть вера истинная”... Вере по существу свойствен догматический аподиктизм, “ибо Сын Божий Иисус Христос не был “да” и “нет,” но в Нем было “да”,” по выражению св. ап. Павла. Конечно, со всею тщательностью и страхом Божиим надлежит учитывать немощность нашего разумения, несоизмеримость наших речений пред лицом неисповедимой Тайны. И с чрезвычайной осторожностью надо обходить гностические соблазны “доказанной веры” и отличать исторически условное от непреложного, отличать богодухновенные догматы, скрепленные харизматическим свидетельством и печатью Вселенских Соборов, от богословских мнений, даже и святоотеческих. И здесь мы встречаемся с другим пониманием догматического развития, как раз обратным указанному. Под возможностью догматического развития иногда понимают возможность дальнейшего закрепления единожды данного благодатного опыта в общезначимые определения и формулы, возможность новых общеобязательных и непогрешимых формул по еще не решенным вопросам вероучения, — иначе говоря, возможность логической кристаллизации церковного опыта, причем в пределе предвосхищается как бы полное и адекватное выражение тайны благочестия в неизменной богословской системе. Конечно, не подобает отвергать или даже только подвергать сомнению возможность новых Вселенских Соборов, которые бы по внушению Духа Святаго новыми богоприличными выражениями определили и выразили неизменную веру, и, подобно семи Вселенским Соборам прошлого, своим свидетельством отграничили бы православное вероучение от ложных и лживых домыслов и мнений. И вместе с тем, есть некий тонкий соблазн уже в самой этой потребности дальнейших определений и ограничений, которыми как-то схематизируется живой церковный опыт и подвергается опасности превращения в логическое богословствование о вере. По правильному замечанию одного православного богослова, еретическим является не только то, что действительно и прямо противоречит догматическому вероучению, но также и то, что присвоивает себе общеобязательное и догматическое значение, заведомо не имея его. Для заблуждающегося христианского сознания характерно именно это стремление к логическому исчерпанию веры, как бы к подмене живого Богообщения религиозно-философской спекуляцией о Божественном, жизни — учением. Заблуждения и ереси всегда рождаются из некоего ущерба церковной полноты, из угасания церковного самочувствия, являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. И в последнем счете всякое отделение от Церкви, всякий раскол и схизма есть — в зачаточном виде — уже ересь, ересь против догмата о Церкви; история свидетельствует, что в отколовшихся сообществах, рано или поздно, но совершенно неизбежно, вероучение претерпевает глубокие искажения и извращения, и в конце концов может совершенно разложиться. Ибо, по резкому выражению св. Киприана Карфагенского^{xliv}: “Всякий, отделяющийся от Церкви, присоединяется к жене незаконной...”

Ведение Церкви не исчерпывается догматическими вероопределениями, — опыт церковный шире и полнее их. Божественное Откровение, свидетельствуемое и выраженное Священным Писанием, далеко не полностью раскрыто и изъяснено. Оно *живет* в Церкви, лишь огражденное и ограниченное символами, исповеданиями и вероопределениями. Не покрывается догматическим исповеданием и личный опыт сынов Церкви, что именно и делает возможным благословенное существование “богословских мнений.” В пределах церковного опыта есть немало таинственных истин, в постижении которых остается свобода для верующего сознания, — свобода, ограниченная и руководимая только категорическим отречением определенных заведомо ложных путей и мнений. Остается свобода и в раскрытии и уразумении тех истин, которые засвидетельствованы непогре-

шимым опытом и голосом Церкви. Конечно, здесь нет места для субъективного умозрительного произвола. Живое богословствование в корнях и основе своих должно быть интуитивным, определяться *опытом веры, видением*, а не самодовлеющим диалектическим движением косных отвлеченных понятий. Ибо вообще догматы веры суть истины опыта, истины жизни, и раскрываться они могут и должны не чрез логический синтез или анализ, но только через духовную жизнь, чрез наличность засвидетельствованного вероучительными определениями опыта. В основании православных и правомерных “богословских мнений” и суждений должен лежать не вывод, а прямое видение, созерцание. И достижи-мо оно только чрез молитвенный подвиг, чрез духовное становление верующей личности, чрез живое причастие всевременному опыту Церкви. “То, что содержится в словах сих, — говорил преп. Симеон Новый Богослов, — не должно быть называемо мыслями, но *созерцанием* истинно сущего, ибо мы говорим о том по созерцанию. Почему и сказываемое должно быть именуемо паче повествованием о созерцаемом, а не помышлением... Итак, удостоверься, что слова наши не о сущем и не явленном, но о том, что уже состоялось, и что от видения и созерцания сего заимствуется сказание, какое мы делаем о том...” Богословствование определяется и руководится *преданием*, засвидетельствованным и выраженным богомудрыми отцами и учителями Церкви, которых она, опознавая и признавая в “лик святых,” тем самым объявляет достоверными свидетелями о врученном ей и незыблемом залоге веры. Однако и святоотеческие “теологумены” не равнозначны догматам Церковным, в строгом и собственном смысле, не имеют равной с ними законоположительной силы. Их смысл и значение — в том благодатном опыте, который они раскрывают и который их превышает. В его изъяснении нередко святые отцы разнствовали между собою, что никак не колеблет и не нарушает единства и тождественности их веры, сознания и опыта. В таком многообразии нет никакого противоречия аподиктическому существу веры. И, по словам еще св. Ириныя Лионского, “так как вера одна и та же, то и тот, кто многое может сказать о ней, не прибавляет, и кто малое, — не уменьшает. Большее же или меньшее знание некоторых, по мере разумения, состоит не в изменении самого содержания, а в том, чтобы тщательно исследовать мысль сказанного в притчах и соглашать с содержанием веры.” “Богословские мнения” — это предварительные суждения о неизреченной полноте жизни, раскрывающейся в опыте молитвенного общения Церкви. И даже их противоположность, их антиномическое столкновение между собой свидетельствует только о неизреченности, о логической несоизмеримости тайн веры, постигаемых в опыте веры, — а, вместе с тем, быть может, и о некоторой как бы преждевременности их законченного и догматического раскрытия и выражения. Не случайно соборное сознание Церкви воздерживалось от закрепления и примирения теологуменов, ограничиваясь только отсечением соблазнительных путей богословствования. Не случайно, например, не было облечено в догматическую броню ведение Церкви о конечных судьбах мира и человека, хотя исторические обстоятельства древней Церкви и давали, казалось бы, достаточно к тому доводов, — но только прямые лжеучения и заблуждения были обличены, отречены и отвергнуты. Многие, что прозреваются и содержится церковным сознанием, не утверждается изъяснительно. В этом нужно видеть свидетельство о том, что, по апостольскому речению, ныне мы познаем всегда лишь *отчасти*, и что есть многое сокровенное до “светлого и явленного дней” Господа Иисуса, грядущего со славою. По разъяснению преп. Максима Исповедника^{xlv}, в этом мире и человек, достигший наибольшего “совершенства по деятельности и созерцанию,” — “имеет только некую часть познания пророчества и залога Святаго Духа, а не самую полноту оных,” и только “некогда, по окончании веков, вступит он в

то состояние совершенства, удостоившись коего, станет созерцать самобытную Истину лицом к лицу” и получит в доступной ему мере “всю полноту благодати.” В Церкви дана полнота ведения и познания, но усваивается и раскрывается она отчасти, и при этом надо противопоставлять не различные эпохи церковной *истории*, но все земное странствие Церкви в целом и то неизреченное состояние славы по Втором Пришествии, в котором “не у явися, что будем.” Частичность и недосказанность нынешнего ведения не нарушает его подлинности, и св. Василий Великий^{xlvi} поясняет его сравнением: “Если глаза определены на познание видимого, то из сего не следует, что все видимое подведено под зрение; небесный свод не в одно мгновение обозревается — то же должно сказать и о Боге.” Церковная сокровищница всецелой истины открывается каждому в меру его духовного роста. И в общем, быть может, позволительно связывать прикровенность полноты церковного исповедания с динамическим существом Церкви как *совершающегося* Искупления, как живого процесса спасения, освящения и преображения мира. Не случайно не получили закрепления в вероопределениях именно те истины, которые относятся либо к самому становлению “новой твари,” либо к ее конечной судьбе, т.е. к тому, что еще не завершилось и не окончилось во времени, что еще “действуюемо зрится,” и что потому в полноте неведомо твари. И в раскрытых уже догматах веры остается прикровенным то, что в них обращено к будущему веку. Святая Церковь не изрекла категорического суждения ни об образе действия и пребывания Духа Святого в мире, ни о загробной участи праведников и грешников, ни о многом ином, что еще имеет совершиться. Она засвидетельствовала только о том, что либо присносущно и вовсе не связано с Домостроительством во времени (догмат Троиинства Божия), либо уже открылось, явлено и осуществлено (догмат о Лице Спасителя)... И в христологическом догмате закреплено по преимуществу то, что связано с прошедшим во времени (Воплощение, действительность страданий, смерти Крестной и Воскресения, Вознесение) или что из будущего открыто самим Спасителем (Второе Пришествие, всеобщее воскресение и т.д.). О многом Церковь свидетельствует не столько догматически, сколько литургически, — включая в круг великих годовых праздников дни Вознесения и Преображения, Успения Богоматери, Воздвижения Животворящего Креста. Она свидетельствует о многом, чему нет законченного догматического именованья и что связано с осуществляющимся, но еще не осуществленным освящением мира. Тайна Вознесения Господня может вполне раскрыться лишь во Втором Пришествии, — “им же образом видите Его идуща на небо...,” ибо только тогда и чрез всеобщее воскресение явится полнота восстановления тварной телесности в нетлении. И с этим связана и тайна Преображения Господня, слегка приоткрытая в соборном свидетельстве о свете Фаворском^{xlvii}. И о Богоматери догматически раскрыто только то, что закреплено именами “Богородицы” и “Приснодевы,” а литургическое празднование Ея Успения приоткрывает большее. Многое неопровержимо дано только в предвидении. И полноты и законченности христологическое ведение достигнет лишь тогда, когда исполнится дело Христово, “когда Он предаст Царство Богу и Отцу.” Тайна Богочеловечества исполняется, действует в мире, и потому еще неведома становящемуся человечеству. Эта таинственная догматическая недосказанность своеобразно свидетельствует о *мистической реальности времени*, — того исторического времени, в котором действует освящающая благодать Божия, в котором таинственно живет и становится Церковь Христова, неизменяемая, но и возрастающая, доколе “все придут в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова,” когда, по апостолу, “все, от малого до великого, будут знать Господа,” и “преклонится пред именем Иисуса всякое колено небесных, земных и преис-

подних,” и “царство мира делается Царством Господа нашего и Христа Его.” Напротив, в потребности заковать всю полноту Церковного опыта, чаяния и предведения в непогрешительную систему законченных догматических определений сказывается какой-то исторический докетизм, умаление реальности времени, умаление тайны Церкви, умаление грядущего Пришествия во славе, — можно сказать, дурная остановка времени, при которой действительное “обожение” твари и благодатное становление подменяется логическим развертыванием безвременных и отвлеченных логических понятий. Не все ведомое и возвещаемое в Церкви исповедуется догматически, хотя *все* дано в растущем и осуществляющемся *опыте* Церкви, неизменно и неразлучно пребывающей со своим Главою, Христом. Наше упование выводит нас за пределы истории как томительной смены и череды естественных рождений и смертей — к Воскресению. Еще не сбылось и не исполнилось Писание, и не сбывшееся, но уповаемое, по обетованию, раскроется в “последние дни”...

В историческом странствии и на Церкви сбывается горькое слово Евангелиста — “в своя прииде, и свои Его не прияша.” И мир ее возненавидел, как и Христа, — ибо она не от мира, как не от мира Господь. В этом открылась жуткая тайна отступничества и противления, устрашающая и недоведомая и для верующего духа. И смущается сердце при мысли о том, что и в церковной истории раздирается вновь риза Господня. Божественный завет “единства духа в союзе мира” остается помятым и неисполненным. Преодолевается это искушение и этот соблазн только в полноте и силе халкидонского исповедания, научающего и в Церкви как теле Христовом различать неразлучаемые естества — Божественное и человеческое, так что слабость и противление твари не обессиливают благодати. Но усталое и ущербленное сознание малодушных и колеблющихся христиан ищет другого и более легкого выхода из своего смущения, — не приемлет трагической тайны свободы, равно сказывающейся и в послушании, и в преслушании. И загорается жажда соглашения и примирения, сказывается склонность преуменьшить раздоры и разделения, чтобы путем попустительства и уступок на некоем “минимуме” достигнуть “объединения.” В область веры вносится относительность и даже “адогматизм.” “Исповедания” как-то уравниваются, истолковываются как исторически равноправные и даже провиденциально согласованные формы человеческого познания Божественной истины. Проповедуется уступчивая терпимость к разномыслию, — в надежде, что некогда в предельном синтезе будет изо всех мнений выделено здоровое ядро, а человеческая шелуха в каждом будет отвергнута. За таким представлением скрывается своеобразный церковно-исторический докетизм, нечувствие к действительности и полноте Божественного откровения в мире, нечувствие тайны Церкви, непонимание ее сугубо естественной природы. Ведь не только мистически, но и исторически разделения в вере являлись всегда чрез раскол и отпадение, чрез *отделение* от Церкви. И единственный путь их предопределения есть путь воссоединения или возврата, а не объединения. И можно сказать, что разногласящие “исповедания” вообще не соединимы, ибо каждое есть замкнутое целое. А в Церкви невозможна мозаика разнородных частей. Противостоят друг другу неравноправные “исповедания,” а Церковь и схизма, единая в духе противления, хотя и многовидная в проявлениях. Исцелена она может быть лишь чрез упразднение, чрез возврат в Церковь. Нет и не может быть никакого “частичного” христианства, — “разве разделился Христос?” Есть только Единая, Святая, Соборная, Апостольская Церковь, — единый Дом Отчий; и верующие, как выражался св. Киприан Карфагенский, “не имеют какого-либо другого дома, кроме единой Церкви.”

Вся тварь возглавлена и соединена во Христе, и чрез Свое воплощение и вочеловечение Сын Божий, по замечательному выражению св. Иринея, “снова начал длинный ряд

человеческих существ”... Церковь есть духовное потомство Второго Адама^{xlviii}, и в ее истории восполняется и исполняется Его искупительное дело, процветает и согревает Его любовь... И сквозь течение церковных веков просвечивает в предварении идеальная цель творения. Церковь есть “восполнение” Христа; и, по слову Златоуста, “тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело.” Есть некое таинственное движение от страшного дня Пятидесятницы, когда вся тварь прияла как бы огненное крещение Духом, и в ней утвердилась нерушимая сокровищница благодати, — к тому последнему пределу, когда явлен будет святой град Новый Иерусалим, сходящий с небеси, где не будет уже храма, ибо Господь Бог Вседержитель будет храмом и Агнец, и светильник — Агнец. Предельного исполнения Церковь достигнет в Воскресении мертвых и в жизни будущего века. И об этом исполнении таинственно свидетельствует Откровение Апостола Иоанна, — “се скиния Бога с человеком, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их.” В церковном бытии предваряется прославление твари, и предвосхищается. И потому среди томления и суеты не смущается наше сердце и не устращается. Ибо имеем обетование: “Се Аз с вами во вся дела до скончания века”...

Прага — Париж 1925-1927

Евхаристия и соборность.

(Из книги о Церкви)*

“Никто же да рыдает убожества, явися бо общее царство...”

(Из Пасхального огласительного слова).

1

Святая Евхаристия совершается в память о Христе. И прежде всего — в воспоминание о Тайной Вечере, когда Господь установил и Сам впервые совершил святейшее таинство Нового Завета со учениками Своими и дал заповедь: сие творите в Мое воспоминание... Но это не только воспоминание. Вспоминают о бывшем и прошедшем, о том, что некогда случилось и чего уже нет. А Тайная Вечера не только была единожды совершена, но таинственно продолжается и до века, — “дондеже придет”... Это исповедуем мы каждый раз, приступая к евхаристической чаше: Вечери Твоя тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя прими... Продолжается, не повторяется. Ибо едина жертва, едино приношение, един Иерей, “приносящий и приносимый”... “И ныне предстоит тот же Христос; Кто приготовил ту трапезу, Тот же приготовляет и эту теперь,” — говорит Златоуст. И прибавляет: “Та трапеза, за которой было установлено таинство, ничем не полнее каждой последующей, потому что и днесь совершающий вся и преподающий есть Он, как и тогда.”

В этом открывается тайна соборности, тайна Церкви. Апостол таинственно говорил о Церкви как о “полноте,” или “исполнении” Христа (Еф.7:23: то πλήρωμα). И Златоуст объяснял, что “полнота” значит дополнение — Церковь есть некое восполнение Христа, Который есть лишь Глава в Своем Телe. “И значит: тогда только исполнится глава, когда устроится совершенное тело”... Тело Христово, Церковь, становится, исполняется во времени. Подобным образом и каждая Евхаристия есть некое исполнение Тайной Вечери, ее осуществление и раскрытие в мире и во времени. Каждая евхаристическая служба есть всецелое отображение единой великой Евхаристии, совершенной Спасителем в навечерии

Его вольных страданий на Тайной Вечере. Как говорил Златоуст, каждая Евхаристия есть жертва всецелая, — “ее приносим и мы теперь, тогда принесенную и никогда не оскудевающую”... Всегда и везде единый Христос, “и там всецелый, и здесь всецелый”...

Как Вечный Первосвященник Спаситель “непрестанно со вершает для нас сию службу,” говорит проникновенный византийский литургист Николай Кавасила^{xlix}. Не так, что снова Он сходит на землю и воплощается или вселяется в освящаемых Дарах, — “не так, что вознесшееся Тело нисходит с неба”... В Вознесении Своем Христос, сидящий оттоле одесную Отца, не отлучается и от земли и “пребывает неотступно” — в Церкви Своей. Как говорил Златоуст, “Христос и нам оставил плоть Свою, и с нею же вознесся.” В том смысле страшного и неисповедимого евхаристического преложения, что таинственным действием Святаго Духа, ниспосланного в мир Сыном от Отца, неизреченно исполняется Пречистое Тело Христово. И в этом таинство. Не повторяется жертва, не повторяется заклание... “Эта жертва, — говорит Кавасила о Евхаристии, — совершается не чрез заклание в то время Агнца, но чрез преложение хлеба в закланного Агнца.” По силе молитвенного призывания Церкви наитием Духа предложенные Дары освящаются, — Его благодатной силою изъеются из тленного круговорота естественной жизни. Честные Дары приемлются в пренебесный жертвенник Божий и становятся истинною плотью и кровию Христа; и чрез это воспринимаются в единство Ипостаси Бога Слова. Это — тело Богочеловека, рожденное от Девы, пострадавшее, воскресшее, вознесенное, прославленное. Это — сам Христос, — “во двою естеству неслитно познаваемый...”

“Он сказал в начале: да произведет земля былье травное, — объясняет Дамаскин, — и даже донныне она по орошении дождем производит свои прозябания, возбуждаемая и укрепляемая божественным повелением. Так и здесь Бог сказал: “Сие есть тело Мое, и сия есть кровь Моя, и сие творите в Мое воспоминание”; и по Его всеильному повелению так и бывает, пока Он не придет... И чрез призывание является дождь для этого нового земледелия, — осеняющая сила Святаго Духа.”

Это “новое земледелие,” по дерзновенному выражению Дамаскина, есть некое космическое таинство, освящение природы — в предварение и предначатие того грядущего и великого обновления, когда Бог будет всем во всем. Это — начаток нового неба и новой земли. Во святой Евхаристии земля уже ныне становится небом: ибо “теперь возможно видеть на земле тело Царя небес,” — замечает Златоуст. И, однако, это не есть самодовлеющее физическое, природное чудо, не есть только преобразование вещества. Ибо совершается евхаристическое чудо ради человека, и совершается чрез человеческое естество Воплотившегося Слова. Евхаристия есть “врачевство бессмертия,” *φάρμακον ἀθανασίας*, по выражению еще св. Игнатия Антиохийского¹, — “врачевство жизни,” “врачевство нетления”... Это нетленная и бессмертная пища для человека. Это, прежде всего, — трапеза. И принимая телесно евхаристические Дары, мы преискренно соединяемся со Христом, со Христом-Богочеловеком. Ибо Плоть Господа, одушевленная и живая, чрез единство Ипостаси Воплощенного Слова, уже обожена, есть “тело сущего над всеми Бога,” по выражению Златоуста. По силе неизменного и нераздельного единства двух естеств в лице Богочеловека, чрез евхаристическое вкушение, “чрез смешение плоти и крови,” как выражается Дамаскин, “мы становимся причастниками Божества Иисусова.” И для телесно духовного существа, каким создан человек, нет иного пути и средства к соединению с Богом, — как то открыл нам Сам Господь: *“если не будете есть плоти Сына Человеческого и пить крови Его, не будете иметь в себе жизни”* (Ин.6:53).

Созидая Церковь Свою, в таинственном предварении Своих спасительных страданий, Господь устанавливает на Тайной Вечере святейшее таинство Нового Завета и раскрывает ученикам, что это есть таинство единства и любви. О любви учит и назидает апостолов Спаситель в ту ночь. И говорит о любви как о силе соединяющей. Он говорит о Себе как о Новом и Втором Адаме — как Новый Адам Господь есть Путь для человеков, в Нем и чрез Него приходящих к Отцу. И таинственный Дом Отца, в котором обитатели многи суть, это — сам Господь, в Теле Которого, в Церкви, верующие в Него благодатною силой любви соединяются в таинственной сотелесности с Ним и между собою. И соединяются чрез таинство Плоти и Крови, — по Его собственному слову: *“ядый Мою плоть и пий Мою кровь, во Мне пребывает и Я в нем”* (Ин.6:56). Апостольское учение о Церкви как о Теле Христовом передает прежде всего литургический опыт, выражает евхаристическую действительность: *“Един хлеб, и мы многие единое тело, ибо все причащаемся от единого хлеба”* (1Кор.10:17). Златоуст объясняет: “Мы — самое то тело. Ибо что такое хлеб? Тело Христово... Чем делаются причащающиеся? Телом Христа... Не много тел, но одно тело”...

В святой Евхаристии верующие становятся Телом Христовым. И потому Евхаристия есть таинство Церкви, “таинстве собрания,” “таинство общения,” *μυστήριον συνάξεως, μυστήριον κοινωνίας*. Евхаристическое общение не есть только духовное или нравственное единство, не только единство переживания воли и чувства. Это — реальное и онтологическое единство, осуществление единой органической жизни во Христе. Самый образ Тела указывает на органическую непрерывность жизни. В верующих, в силу и в меру их соединения со Христом, открывается единая Богочеловеческая жизнь — в общении таинства, в единстве животворящего Духа. Древние отцы не колебались говорить о “естественном” и “физическом” общении, реалистически объясняли евангельский образ Лозы виноградной. “Сотелесными и единокровными Христу” называет св. Кирилл Иерусалимский^{li} причастников евхаристической трапезы. В едином Теле Своем, говорил св. Кирилл Александрийский^{lii}, посредством таинственного благословения Христос делает верующих воистину сотелесными Себе и между собою, “чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и между собою, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность”... “Для того Он смешал Себя с нами и растворил тело Свое в нас, — говорит Златоуст, — чтобы мы составили нечто единое, как тело соединенное с главою. И это есть знак самой сильной любви.. Я восхотел быть высшим братом. Я ради вас приобщился плоти и крови. И эти плоть и кровь, через которые Я сделался сокровенным с вами, я опять преподаю вам.” В Евхаристии снимается человеческая непроницаемость и исключительность. Верующие становятся “сочленами” во Христе, и чрез это — сочленами друг другу. Созидается новое, католическое человечество, — род христианский. “Все — один Христос, как единое тело из многих членов,” — говорит преп. Симеон.

Евхаристия есть католическое таинство, таинство мира и любви, и потому единства. *Mysterium pacis et unitatis nostrae*, по выражению бл. Августина. Это — вечера любви. Как воистину Вечерею любви была Тайная Вечеря, когда Господь открыл и показал ученикам “превосходнейший путь” любви совершенной, — по образу Его любви: *“как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга”* (Ин.13:34). И более того, — по образу Троицеской любви: *“как возлюбил Меня Отец, и Я возлюбил вас: пребудьте в любви Моей”* (Ин.15:9). Заповедь любви Господь возводит к тайне Троицеского единства, — ибо эта тайна есть любовь; “и это имя угодно Богу паче всякого другого имени,” — замечает св. Григорий Богослов. Заклучая Свою прощальную беседу в Первосвященнической молит-

ве, Спаситель молится о соединении и единстве верующих в Него: “*Да будут все едины, как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, да будут и они в Нас едино... Я в них и Ты во Мне; да будут совершены воедино*” (Ин.17:21-23). Для нас, разделенных и обособленных, это соединение по образу Троицы, Единосущной и Нераздельной, возможно только во Христе, в Его любви, в единстве Его Тела, в общении Его чаши. В единстве католической Церкви таинственно отображается Троическое единосущие; и по образу Троического единосущия и круговращения Божественной жизни у множества верующих оказывается одна душа и одно сердце (ср.: Деян.4:32). И это единство свое и соборность Церковь узнает и осуществляет прежде всего в евхаристическом таинстве. Можно сказать, Церковь есть в твари образ Пресвятой Троицы, — потому и связано откровение Троичности с основанием Церкви. И евхаристическое общение есть исполнение и вершина Церковного единства.

2

Евхаристическое таинство есть прежде всего общая и соборная молитва. *Publica et communis oratio*, говорил св. Киприан Карфагенский, — “и когда мы молимся, то молимся не за одного, но за весь народ, потому что мы, весь народ, есмы одно”... Молимся за весь народ, и молится весь народ... Это сказывается уже во внешней форме молитвословий: мы молимся... “Молитвы благодарения также суть общие,” — замечает Златоуст. Их приносит таинствующий священнослужитель, но приносит их от всего народа, от Церкви, от собрания верных. От лица Церкви, от лица всего церковного народа приносит он святое возношение; и молится не от себя, но от народа, — как от народа приносятся и предлагаемые на алтаре Дары. “Еще приносим Тебе словесную сию и бескровную службу, и просим, и молим, и умоляем: ниспосли Духа Твоего Святаго на нас и на предлагаемые дары сии”... И народ скрепляет это “таинственное” (скорее, чем “тайное”) моление и призывание своим согласием: “Тебя поем, Тебя благословляем, Тебя благодарим, Господи, и молимся Тебе, Боже наш”... Это не пассивное согласие, не молитвенный аккомпанемент, — это свидетельство нераздельного единодушия и тождества в молитве. Церковь говорит устами священнослужителя. Но только священник смеет возносить молитву народа, потому что только он Божественною благодатию облечен правом и дерзновением говорить за всех. Это право и этот дар имеет и получает он не от народа, но от Духа Святаго, в порядке преемственного священноначалия; но получает его для народа, как некий корифей церковного хора, — имеет его как дар служения, как один из даров во многообразии церковных дарований.

Молитвенное “мы” означает не только множественное число. Но прежде всего — духовное единство предстоящей Церкви, нераздельную соборность молитвенного обращения. “Иже общия сии и согласныя даровавый нам молитвы,” — обращается Церковь в одной из евхаристических молитв. Ибо молитва верных должна быть “симфонической” молитвой, должна приноситься “едиными усты и единым сердцем.” И не так, чтобы просто слагались между собою частные, личные и обособленные молитвы. Но так, чтобы уже и каждая слагающая молитва освобождалась от личной ограниченности, переставала быть только личной и становилась общей и соборной. То есть, чтобы каждый молился не по себе, но именно как член Церкви, ощущая и сознавая себя сочленом церковного тела. Это дается в мире и любви. Потому и предваряется в литургическом чине молитва возношения призывом к любви и молитвой целования: “Возлюбим друг друга...” И разумеется при этом не немощная и исключительная только человеческая любовь, но та новая любовь, о

которой учил Спаситель, — любовь о Христе и во Христе, и любовь Христа ради. Не естественное влечение, но благодатная сила, изливаемая в сердца наши Духом Святым (Рим.5:5). В Церкви любовь преобразуется, получает онтологическую полноту и реальность. Потому и становится возможным “любить близких, как самого себя,” — так любить возможно только во Христе, которого верующий взор открывает и в каждом ближнем, в “едином из малых сих,” и только силою жертвенной любви Христовой. Эта любовь не терпит ограничения и предела, не может и не хочет быть замкнутой, одинокой. Перестает быть желанным и сладким всякое личное благо. И это есть подобие любви Христовой, никого не отсекающей от своей полноты. С силою говорил об этом Златоуст, объясняя молитву Господню. Да будет воля Твоя как на небеси и на земли! Это значит: “как на небе, говорим мы, нет ни одного грешника, так и на земле пусть не будет ни одного; но во всех, говорим мы, укорени страх Твой и всех людей сделай ангелами, хотя они и наши враги и супостаты”... С такою любовью надлежит приступать к страшному евхаристическому тайнодействию. “Ибо предлежит общая для всего мира очистительная жертва,” — замечает Златоуст. И открылось общее царство...

Есть католический размах и дерзновение в литургической молитве. “Еще приносим Тебе словесную сию службу о вселенной,” — молится Церковь. И литургические прошения объемлют весь мир, как уже получивший благословение Божие. В молитвах Церковь стремится к поименному перечислению всего своего состава, прославленного и немощного, живых и усопших. И в этом именовании всех тех, за кого церковный народ должен и хочет помолиться, освящается и утверждается начало личности. Евхаристическое именование живых и усопших означает утверждение каждой индивидуальности в едином и соборном теле Церкви. “И даждь им место и пребывание в царствии Твоем,” по выражению древней александрийской литургии, τόλον καί μόνην. И мы просим Бога восполнить немощь и пробелы нашей памяти: “и тех, кого мы не помянули по неведению и по забвению, или по множеству имен, Сам помяни, Боже, ведый возраст и званья каждого, знающий каждого от чрева матери Его”... И общею молитвою о “всякой душе христианской” и о всех усопших в надежде воскресения к жизни вечной мы свидетельствуем и скрепляем свою волю ко всеобъемлющей, безызытной молитве. И мало того, евхаристическая молитва с любовным вниманием охватывает всю полноту и всю сложность жизненных положений и состояний, всю сложность земной судьбы. На всю жизнь призывается благословение и милость Божия, ибо все объемлется и объято любовью Христовой: “Сам буди всем для всех, ведый каждого, и прощение его, и дом, и нужду его”... Вся жизнь созерцается во Христе. И Церковь молится: “Помяни, Господи, принесших Тебе сии дары и тех, о ком, и через кого, и за кого они принесли их. Помяни, Господи, плодоносящих и доброделяющих во святых Твоих церквах, и помнящих об убогих... Помяни, Господи, находящихся в пустынях, и горах, и пещерах, и ущельях земли... Помяни, Господи, благочестивейших и благоверных царей... Помяни всякое начальство и власть... Помяни предстоящий народ и неприсутствующих по благословным причинам, и помилуй их и нас по множеству милости Твоей: сокровищницы их наполни всяким добром, супружества их сохрани в мире и единомыслии, младенцев воспитай, юность наставь, малодушных утешь, рассеянных собери, заблудших обрати... мучимых духами нечистыми освободи. Сопровождай плавающих, сопутствуй путешествующим, покровительствуй вдовам, защити сирот, избави пленных, исцели больных. Помяни, Боже, находящихся на суде, и в ссылках, и в рудниках, и во всякой скорби и нужде, и беде и всех нуждающихся в великом Твоем милосердии, — и любящих нас, и ненавидящих, и заповедавших нам, недостойным,

молиться за них. И весь народ Твой, Господи Боже наш, помяни и на всех излей богатую Твою милость”... Эта молитва возносится по освящении Даров, пред лицом самого Христа. И завершается это любовное поминовение прошение об единомыслии и о мире, о мире всего мира: “Прекрати раздоры церквей, останови смятение народов, разруши силою Святаго Твоего Духа восстание ересей. Приими нас всех во Царствие Твое и, показав нас сынами света и сынами дня, даруй нам мир Твой и любовь Твою... И даждь нам едиными устами и единым сердцем славить и воспевать всецелое и великолепное имя Твое”... Так молится весь народ, и молится за весь народ.

И это не только единство молитвы. В Евхаристии незримо, но действительно открывается полнота Церкви. Каждая литургия свершается в связи со всею Церковью и как бы от ее лица, не только от лица предстоящего народа, — как и полномочие тайнодействовать священнослужитель имеет в силу апостольского преемства, и тем самым от апостолов и от всей Церкви, и постольку от самого Христа. Ибо каждая... “малая Церковь” есть не только часть, но и стяженный образ всей Церкви, неотлучный от ее единства и полноты. И потому во всякой литургии таинственно, но реально сопresentствует и соучаствует вся Церковь. Литургическое священнодействие есть некое обновляющееся Богоявление. И в нем мы созерцаем Богочеловека Христа как Основателя и Главу Церкви — и с ним всю Церковь. В евхаристической молитве Церковь созерцает и сознает себя единым и всецелым Телом Христовым. Внешним знаком этого созерцаемого единства являются частицы, полагаемые во время проскомидии на святом дискосе окрест св. Агнца, приготовленного для освящения. “В сем божественном образе и действии священной проскомидии, — объясняет Симеон Солунский^{liii}, — мы видим некоторым образом самого Иисуса, созерцаем и всю единую Церковь Его. В средоточии всего видим Его, истинный свет, вечную жизнь... Ибо Сам Он присутствует здесь под образом хлеба, посредине. Частицею с правой стороны изображается Матерь Его, с левой — святые и ангелы; и внизу — благочестивое собрание всех уверовавших в Него. Здесь великая тайна... Бог посреди людей, и Бог посреди богов, получивших обожение от истинного по естеству Бога, воплотившегося ради нас. Здесь будущее царство и откровение вечной жизни.”

И это не только образ, не только священный символизм. Литургическое поминовение имеет тайнодейственную силу, — потому совершается оно только о верных, о членах Церкви (хотя молится Церковь и о “внешних,” об отступивших и не ищущих Бога, но — не в святом возношении). Ибо, продолжает Симеон Солунский, “частица, принесенная за кого-либо, лежа близ божественного хлеба в то время, как он священнодействуется и предлагается в тело Христово, и сама тотчас становится причастиною освящения; и быв положена в потир, она соединяется с кровию. Поэтому и на душу, за которую принесена, низводит благодать. Здесь как бы совершается мысленное приобщение; и если человек благочестив, или и если грешен, но покаялся, то он невидимо душою принимает общение Духа”... И таким образом в евхаристическом поминовении укрепляется онтологическое сращивание верных во Христе. Это не магическое действие, это — действие спасительной благодати Крестной, приемлемой и усвояемой каждым в меру чистоты и достоинства. Ибо может быть причащение св. Тайн и во осуждение. Только любовь человека усваивает любовь снисходящего Бога. И Христос преподает Себя не только тем, кто телесно причащается Плоти и Крови Его из рук священства. Чрез евхаристическое тайнодействие Он преподает Себя и отсутствующим, — “как Сам знает.” Это и есть духовное или “мысленное” приобщение. Ибо смысл приобщения — в соединении с Богочеловеком чрез плоть Его; и в соединении не только телесном, но и душевном, и духовном. Обратное, всякое соедине-

ние со Христом есть некое приобщение и тем самым прикосновение Его пречистого и прославленного Тела. “Всякий покой душ и всякая награда за добродетель, и великая, и малая, — говорит Кавасила, — есть не что иное, как сей хлеб и сия чаша, которой равно причащается и род живых, и род мертвых, — каждый соответственным для себя образом.” И таким образом, в Евхаристии снимается грань смерти, грань смертного разлучения, — усопшие соединяются с живущими в евхаристическом единстве, в единстве трапезы Христовой. Евхаристическое поминовение не есть только воспоминание, но — видение, созерцание апостольского общения во Христе. Потому и приносится молитва о всех, что “этою священной жертвою все вместе, и ангелы, и святые люди и соединились со Христом, и освятились в Нем, и чрез Него соединяются с нами,” — говорит Симеон Солунский. И каждый раз, совершая евхаристическую службу, мы созерцаем и переживаем это совершенное единство и молимся от лица всего призванного и спасенного человечества. Молимся как Церковь — молится вся Церковь.

Евхаристия есть некое онтологическое откровение о Христе и о Церкви, — о Христе в Церкви. “Тайны означают и Церковь, — говорит Кавасила, — так как она есть тело Христово и члены отчасти” (1Кор.12:27). И продолжает: “И указывается Церковь Тайнами не как символами, но как сердцем указуются члены, как корнями дерева ветви и, по слову Господа, как виноградною лозою указуются отрасли; ибо здесь не одинаковость только имени, и не сходство подобия, но тождество дела... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Господним... Ибо верные, через сию кровь, уже живут жизнью во Христе, истинно соединены с тою Главою и облечены сим телом.”

Евхаристия скорее гимн, нежели молитва, — отсюда и самое имя: “благодарение.” Конечно, это — Голгофа, и на престоле предлежит Агнец закланный, Тело ломимое и Кровь изливаемая. Но и Голгофа есть таинство радости, не страха, таинство любви и славы... Ныне прославился Сын Человеческий (Ин.13:31). И если по недостойности трепещем пред Крестом, то трепещем от благоговения, изумевая перед несказуемой полнотою Божественной любви. Ибо “начало, и середина, и конец креста Христова — все одна любовь Божия,” — говорил митрополит Филарет. Се бо явился крестом радость всему миру... И во грехах наших трепещем, но радуемся и песнославим, и воспеваем победную песнь, песнь хвалы и благодарение: “за все, что знаем и чего не знаем, за явные и неявные благодеяния, совершившиеся на нас.” Во всем литургическом таинстве, во всех молитвословиях звучат победные и благодарственные тона. Это вход Царя Славы... Мы созерцаем и вспоминаем не только Голгофу, но “и все совершившееся ради нас, — крест, гроб, тридневное воскресение, восшествие на небеса, седение одесную, еще второе и славное пришествие”... Мы созерцаем не только распятого и страждущего Христа, но и Христа воскресшего и возшедшего в премирную славу — Начальника жизни, Победителя смерти. Евхаристия есть знамение победы, знамение совершившегося спасения, спасения от тления, победы над смертью. Это таинство примирения, — любви, а не скорби, прощения, а не суда. Христос пострадал, но воскрес; и смертью своею смерть разрушил... Воскрес после вольной страсти, и на прославленном теле Господа остались “язвы гвоздинныя,” которые осязал Фома. Но воскрес Христос и возшел во славу. И смерть Его стала для нас воскресением. Об этом радуемся и благодарим. “Благодарим Тебя и за службу сию, которую Ты сподобил принять от рук наших”... Ибо в этой страшной службе мы соединяемся со Христом и приемлем Его жизнь и Его крестную победу.

По выражению Кавасилы, “все тайноводство есть как бы одно некое тело истории,” “единый образ единого царства Спасителя.” Евхаристия есть образ всего Божественного смотра. Потому благодарственное воспоминание охватывает всю полноту творения, всю полноту дел Божественной Премудрости и Любви. Литургическое созерцание преисполнено космическим пафосом, ибо во Христе, в Воплощении Слова и в Воскресении Богочеловека, исполнилось и завершилось предвечное изволение Бога о мире. В Воплощении Слова совершилось освящение вещества, и мы приносим начатки вещества, от злаков и от плода лозного, для евхаристического освящения. В нем восстановился образ и подобие Божие в человеке, и мы созерцаем в праведниках и святых обетованное и чаемое “обожение” человека как свершившееся, и о нем радуемся и благодарим. В святых Церковь созерцает свое исполнение, видит Царствие Божие, пришедшее в силу. И радуется о них, как о величайшем из даров Бога человеку. Это — ее члены, в подвиге добром достигшие Христова покоя и взошедшие в радость Господа своего. “Мы все одно тело, хотя одни члены светлее других,” — замечает Златоуст. И прежде всего и особенно вспоминает Церковь Богородица, “корень сей божественной жертвы” — по человечеству. В Евхаристии мы причащаемся Плоти, от Нее рожденной, — в некотором смысле и Ее плоти; и чрез то таинственно становимся Ее сынами, и Она — Матерью Церкви, как Матерь Христа, Главы Церкви. “Слово сие истинно, — дерзновенно свидетельствует преп. Симеон Новый Богослов, — ибо плоть Господа есть плоть Богородицы”... В Воплощении Слова воссоединился мир земной, человеческий, с миром горним, ангельским; и в литургии мы молимся и песнославим купно с небесными силами, “иже херувимы тайно образующе,” — хор человеческий вместе с собором ангельским... И приносим и повторяем немолчную серафимскую песнь, — “потому что чрез Христа Церковь ангелов и человеков сделалась единою,” — объясняет Симеон Солунский. Ангельские силы сослужат земному тайнодействию, “желают приникнуть в таинстве Церкви”... Так в Евхаристии смыкаются и пересекаются все планы бытия: космический, человеческий, серафимский. В ней мир открывается как подлинный космос, единый и объединенный, собранный и соборный. Мысль восходит к началу мира и следит его судьбу. “Ты привел нас из небытия в бытие, и павших снова восставил, и не перестал совершать все, пока не возвел нас на небо и даровал нам будущее царство,” — молится Церковь. И открывается во Христе для всех путь “к полноте Царства.”

В Евхаристии соединяются начало и конец, евангельские воспоминания и апокалиптические пророчества, — вся полнота Нового Завета. В Апокалипсисе есть много литургического, — Вечера Агнца. И в литургическом чине уже горят краски будущего века. Это начинающееся преображение мира, начинающееся воскресение его к жизни вечной; и, обратно, можно сказать: Воскресение жизни и будет вселенской Евхаристией, трапезой, вкушением жизни. “Потому и назвал Господь наслаждением святых в будущем веке трапезой, — объясняет Кавасила, — чтобы показать, что там нет ничего более этой трапезы.” “И Иисус совершеннейшая жертва, — говорит Симеон Солунский, — будет среди всех святых Своих, для всех мир и единение, священник и священнодействуемый, объединяющий всех и со всеми соединяющийся.” В Евхаристии предваряется исполнение или полнота Церкви, то совершенное единство человечества, которого мы чаем и ждем в жизни будущего века, — хотя и тогда будет оно умалено и ограничено зловольным противлением твари... Евхаристия есть предварение и начаток воскресения, — по обетованию Спасителя: “*ядый Мою плоть и пий Мою кровь, имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день*” (Ин.6:54). Это — надежда и залог воскресения, “обручение будущей жизни и

царствия.” В Евхаристии мы касаемся преображенного мира, входим в небеса, касаемся будущей жизни. “Приобщающиеся этой крови, — говорил Златоуст, — стоят вместе с ангелами, архангелами и горними силами, облеченные в царскую одежду Христову и имея духовное оружие. Но этим я еще не сказал самого великого: они бывают облечены в самого Царя”... Это совершается внутри эмпирического мира, в истории; и вместе с тем это конец и отмена истории, победа над разделяющим и убегающим временем. По объяснению преп. Максима, все в литургии есть образ будущего века и означает “конец этого мира.” С особою силой и дерзновением говорил об этом Николай Кавасила. “Хлеб жизни, Евхаристия, сам жив, и ради него живы те, кому он преподается... Хлеб жизни сам движет питаемого, и изменяет, и предлагает его в Самого Себя... Когда изливается в нас Христос и соединяет с нами Самого Себя, Он пременяет и преобразует нас в Себя, как малую каплю воды, влитую в беспредельное море мира... Когда Христос приводит к трапезе и дает вкушать Свое Тело, Он всецело изменяет получившего таинство и преобразует в собственное свойство; и персть, приняв царский вид, бывает уже не перстию, но телом Царя, блаженнее чего нельзя и помыслить... Лучшее одерживает верх над слабейшим, и Божественное овладевает человеческим, и, как говорит Павел о воскресении: пожерто бывает мертвенное жизнью (2Кор.5:4) ... Это — последнее таинство. Нельзя простираться далее, нельзя приложить большего”...

И с тем большей силой чувствуем мы грань и разрыв между преображенным и непреображенным, между священным и мирским, — острое противоречие между тишиною предельного таинства и раздором окружающего мира. В храме веет тишина вечной любви. А вокруг храма бушует мирское море. Церковь остается все еще только островом в воздвигаемом житейском море. Это сияющий, лучезарный остров; и над ним сияет и горит Божественное Солнце Любви, Sol Salutis. Но мир остается без любви и вне любви; и как бы не хочет и не приемлет истинной любви. И в душе христианской вскрывается горькое раздвоение. В литургическом опыте есть пафос молчания, жажда тишины, жажда уединенных созерцаний. Всякое ныне житейское отложим попечение... И в этой потаенности есть непреложная правда. Путь к евхаристической чаше ведет чрез суровое самоиспытание, через затвор наедине со своею совестью пред лицом Божиим. И благоговение стремится оградить святыню от суеты мира сего, — не бо врагом Твоим тайну повем... Как на горе Преображения, в литургическом опыте, так много Божественного света, что не хочется возвращаться и входить назад в суету мира. И вместе с тем, любовь не терпит бездействия: и пафос единения и единства, собранный в литургическом бдении, не может не изливаться в делах. Дела любви продолжают богослужение, ибо и они в собственном смысле суть богослужение, служение и хвала Богу — Любви. Потому из Евхаристии открывается путь к житейскому подвигу, к исканию мира для мира, — “Исполнение Церкви Твоей сохрани... мир мирови Твоему даруй,” — с таким прошением “в мире” исходим мы из храма, как с миром должны и входить в него... С волею, чтобы стал весь мир Божиим миром, сияющим исполнением всеблаготворности Всеблаженного Бога. И служение мира становится задачей для причастников Чаши мира. Раздор мира не может не тревожить и не ранить христианского сердца, — и особенно раздор мира о Христе, разлад христианского мира, разделение в евхаристической трапезе. В этом раздоре и разделении есть скорбная тайна, тайна человеческой измены и противления. Это страшная тайна, ибо раздвигается нетленный хитон Господень, Его Тело. Побеждает этот разлад только любовь, любовь Христова, действующая в нас Духом мира. То правда, что, сколь бы много ни делали мы для “соединения всех,” всегда оказывается мало. И путь в Церковь рассыпается на

множество путей, и кончается он за пределами исторического горизонта, в невечернем царствии будущего века. Странствие окончится тогда, когда придет Царь и откроется торжество.

И дотоле с тоскою будет звучать молитва Церкви об исполнении. Как звучит она с первых дней: “Как этот хлеб, некогда рассеянный по горам, был собран и стал единым, собери Церковь Твою от концов земли во Царствие Твое!”

Да придет Царствие Твое! Да будет воля Твоя, якоже на небеси, и на земли!

1929. III. 11/24

Неделя Православия

Соборность Церкви.

Богочеловеческое единство и Церковь.

Христос завоевал мир. Победа эта заключается в том, что Он создал и Свою собственную Церковь. Среди тщеславия и бедности, слабостей и страданий человеческой истории Он положил основание “новой твари.” Церковь — дело Христово на земле; она — образ и жилище благодатного пребывания Его в мире. И в день Пятидесятницы Дух Святой сошел на Церковь, которая тогда была представлена двенадцатью апостолами и теми, кто был с ними. Он вошел в мир, чтобы пребывать с нами и действовать более полно, чем когда-либо раньше; “еще не было на них Духа Святаго, потому что Иисус еще не был прославлен” (Ин. 7:39). Дух Святой сошел раз и навсегда Тайна эта огромна и неизследима. Он непрерывно живет и пребывает в Церкви. В Церкви мы получаем Духа всыновления*. Достигая и воспринимая Духа Святого, мы навечно становимся Божиими. В Церкви осуществляется наше спасение; совершается освящение и преображение, *обожение (theosis)* человеческого рода.

Extra Ecclesiam nulla salus [Вне Церкви нет спасения]. Вся категорическая сила и значение этого афоризма заключается в его тавтологии. Вне Церкви нет спасения потому, что *спасение в Церкви*. Ибо спасение есть откровение пути для каждого, кто верует в имя Христово. Откровение же можно найти только в Церкви. В ней, как в Теле Христовом, в ее богочеловеческом организме, постоянно совершается тайна воплощения, тайна “двух природ,” нераздельно соединенных. Воплощение Слова заключает в себе полноту откровения не только Бога, но и человека. “Ибо Сын Божий стал Сыном человеческим,” пишет св. Иринея, “для того, чтобы человек тоже мог стать сыном Божиим”*. Во Христе, как Бого-Человеке, смысл человеческого существования, не только открыт, но и осуществлен.

В Нем человеческая природа усовершенена, она обновлена, воссоздана, заново сотворена. Человеческая судьба достигает своей цели, и отныне жизнь человека, по слову Апостола “*сокрыта со Христом в Боге.*”* В этом смысле Христос есть “*последний Адам*”*, истинный человек. В Нем находится мера и граница человеческой жизни. Он воскрес как “*первенец усопших,*”* вознесся на небеса и воссел одесную Бога. Слава Его — слава всего человеческого существования. Христос вошел в превечную славу; Он вошел в нее как Человек и призвал все человечество пребывать с Ним и в Нем. “*Бог же, богат сый в милости, за премногую любовь Свою, ею же возлюбил нас, и сущих нас мертвых прегрешеньми, сооживи Христом... и с Ним воскреси и спосади на небесных во Христе Иисусе*”*. В этом и заключается тайна Церкви как Тела Христова. Церковь есть полнота, то *πλήρωμα*, т.е.

исполнение, завершение*. В этом смысле св. Иоанн Златоуст объясняет слова Апостола: “Церковь есть исполнение Христа в том же смысле, как голова восполняется телом. Таким образом мы понимаем, почему Апостол считает, что Христос, как Глава, нуждается во всех Своих членах. Ибо если бы мы, многие, не были один рукой, другой ногой и еще другими членами, то тело Его не было бы завершённым. Так Тело Его состоит из всех членов. Это значит, что глава только тогда будет завершённой, когда тело будет совершенно; когда все мы крепчайшие связаны и укреплены.”* Объяснение Златоуста повторяет епископ Феофан: “Церковь есть исполнение Христа в том же смысле, как дерево есть исполнение зерна. Все то, что сжато содержится в зерне, получает свое полное развитие в дереве... Сам Он всецел и всесовершен, но человечество Он еще не привел к Себе в конечном совершенстве. Человечество лишь постепенно входит в общение с Ним и так придает новую полноту Его делу, которое таким образом достигает всей полноты своего совершенства.”*

Церковь сама по себе есть полнота; она — продолжение и осуществление богочеловеческого единения. Церковь есть преображенное и возрожденное человечество. Значение этого возрождения и преображения заключается в том, что в Церкви человечество становится единством, “единым телом.”* Жизнь Церкви есть единство и единение. И конечно же, единство это не внешнее, но внутреннее, сокровенное, органическое. Это единство живого тела, единство организма*. Церковь есть единство не только в том смысле, что она едина и единственна; она единство прежде всего потому, что самое существо ее состоит в воссоединении разделенного и разрозненного человечества. Это-то единство и есть соборность, или кафоличность, Церкви. В Церкви человечество переходит в другой план, начинает иной образ бытия. Становится возможной новая жизнь, истинная, всецелая и совершенная жизнь, жизнь соборная, “единение духа в союзе мира.”* Начинается новое существование, новый жизненный принцип, “якоже Ты, отче во Мне, и Аз в Тебе, да и тиши в нас едино будут... Да будут едино якоже мы едино есмы.”*

Это тайна конечного единства по образу единства Святой Троицы. Оно осуществляется в жизни и структуре Церкви, это тайна соборности, тайна кафоличности.

Внутреннее свойство соборности.

Соборность Церкви не есть понятие количественное или географическое. Она совсем не зависит от распространения верующих по всему миру. Универсальность Церкви есть последствие или проявление, но не причина и не основание ее соборности. Всемирное распространение, или универсальность Церкви — только внешний признак, и притом не совершенно обязательный. Церковь была соборной даже тогда, когда христианские общины были лишь отдельными и редкими островками в море неверия и язычества. И Церковь пребудет соборной до конца времен, когда откроется “тайна отпадения,” когда Церковь сократится до “малого стада.” “Сын человеческий пришедши, найдет ли веру на земле?” (Лк.18:8). Об этом очень правильно выразился митрополит Филарет: “Если город или страна отпадает от вселенской Церкви, последняя все же остается цельным и нетленным телом.”* Здесь Филарет употребляет слово “вселенская” в смысле соборности. Понятие соборности не может измеряться всемирным распространением; универсальность не передает его с точностью. Καθολική от Καθ' ολου, означает прежде всего внутреннюю цельность и неповрежденность жизни Церкви. Мы говорим здесь о цельности, а не только об общении, и во всяком случае не об эмпирическом общении. Καθολική — не то же самое, что Κατά παντός; здесь не феноменальный или эмпирический план, но ноуменальный, онтологический; он относится к самой сущности, а не к внешним проявлениям. Это мы

ощущаем уже в до-христианском употреблении этих слов, начиная с Сократа. Если соборность обозначает также и универсальность, то это во всяком случае универсальность не эмпирическая, а идеальная; она предполагает общение идей, а не фактов. Когда же первые христиане стали употреблять слова *Εκκλησία Καθολική*, то это никогда не означало “Церковь всемирная.” Слово это скорее подчеркивало православие Церкви, истинность “Великой Церкви” в противоположность духу сектантского сепаратизма и партикуляризма; здесь выражалась идея целостности и чистоты. Это получило сильное выражение в хорошо известных словах св. Игнатия Антиохийского: “Там, где епископ там да будет и все множество; так же как там, где Иисус Христос там же и соборная Церковь”*. Слова эти выражают ту же мысль, что и обетование: “*Ибо где двое или трое собраны во имя Мое; там Я посреди их*” (Мф.18:19-20). Это тайна собрания (*μυστήριον της συνάξεως*), которую выражает слово соборность. Позже св. Кирилл Иерусалимский объяснил слово “соборность,” употребляемое в символе веры в традиционном церковном смысле Слово “Церковь” означает “собрание всех в единстве”; потому и называется она “собранием” (*εκκλησία*). Церковь именуется соборной потому, что она распространяется на всю вселенную и подчиняет весь человеческий род праведности, потому также, что в Церкви возвещаются догматы “в *полноте, без пропусков, соборно и совершенно*” (*καθολικώς και άνελλιπώς*), и еще потому, что “в Церкви лечится и исцеляется род греха.”^{liv} Здесь снова соборность понимается как свойство внутреннее. Только на Западе, во время борьбы против донатистов, слово “кафолический” употребляется в смысле “универсальный” в противоположность географическому провинциализму донатистов^{lv}. Позже на Востоке слово “кафолический” (соборный) понималось как синоним “вселенского.” Но это лишь ограничивало это понятие, потому что привлекло внимание к внешней форме, а не к внутреннему содержанию. Однако Церковь кафолична (соборна) не по причине своего внешнего распространения, или, во всяком случае, не только по этой причине. Церковь соборна не только потому, что она сущность всеобъемлющая, не только потому, что она объединяет всех своих членов, все поместные Церкви, но потому, что она соборна насквозь, в мельчайшей своей части, в каждом своем действии и событии ее жизни. Соборна *природа* Церкви; соборна самая ткань ее тела. Церковь соборна потому, что она — единое Тело Христово; она — единение во Христе, единство в Духе Святом, и единство это является высшей цельностью и полнотой. Мера соборного единства в том, что “*У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа*” (Деян. 4:32). Там, где это не так, жизнь Церкви ограничена и сокращена. Онтологическое смешение личностей совершается и должно совершаться в единстве с Телом Христовым; они теряют свою исключительность и непроницаемость. Исчезает холодное разделение на “мое” и “твое.”

Возрастание Церкви заключается в совершенствовании ее внутренней цельности, внутренней соборности, в “совершенной целостности”; “*да будут совершени во едино*” (Ин.17:23).

Преображение личности.

Соборность Церкви имеет два аспекта. *Объективно* соборность Церкви означает единство Духа. “*Едином Духом мы вси во едино Тело крестихомся*” (1Кор.12:13). И Дух Святой, который есть Дух любви и мира, не только воссоединяет разделенных индивидов, но и в каждой отдельной душе становится источником внутреннего мира и целостности. *Субъективно* соборность Церкви означает то, что она является известным единством жизни, братством или общением, союзом любви, “совместной жизни.” Образ тела есть запо-

ведь любви. “Такой любви требует от нас св. Павел, любви, которая связывала бы нас друг с другом, *так чтобы мы уже не могли бы более быть отделены друг от друга...* Св. Павел требует, чтобы наш союз был бы столь же совершенным, как союз членов одного тела.”^{lvi} Новизна христианской заповеди любви заключается в том, что мы должны любить ближнего *как себя*. Это более, чем ставить его на один уровень с собой, отождествлять его с собой; это значит видеть самого себя в другом, в любимом, а не в самом себе... Здесь лежит предел любви; любимый есть наше “второе Я” (alter ego), такое “Я,” которое дороже нам самих себя... В любви мы сплавляемся воедино. “Свойство любви таково, что любящий и любимый уже не двое, но один человек.”* Более того: истинная христианская любовь видит в каждом из братьев “самого Христа.” Такая любовь требует самоотдачи, совершенного самообладания. Такая любовь возможна только в соборном раскрытии и преобразении души. Заповедь соборности дана каждому христианину. Мера его духовного возраста есть мера его соборности. Церковь соборна в каждом из своих членов потому, что соборное целое не может быть построено или составлено иначе, как через соборность своих членов. Никакое множество, каждый член которого обособлен и непроницаем, не может стать братством. Единство может стать возможным только через взаимную братскую любовь всех братьев. Эта мысль очень ярко выражена в хорошо известном видении Церкви как строящейся башни (ср. с “Пастырем” Ермы). Эта башня создается из отдельных камней — верующих. Верующие эти “живые камни.”^{lvii} В процессе построения они пригоняются один к другому, потому что они гладки и хорошо приспособлены один к другому; они так тесно пригнаны друг ко другу, что их грани уже не видны и башня выглядит, как сделанная из одного камня. Это символ единства и целостности. Но заметьте, в такой постройке могут быть употреблены только гладкие, кубические камни. Были и другие камни, красивые, но круглые, и они оказались бесполезны для строительства; они не пригнались друг ко другу, были неподходящи для постройки — $\mu\eta$ ἀρμόζοντες — и их пришлось поместить около стен.^{lviii} В древнем символизме “округлость” была знаком отъединения, самодовольства и самоудовлетворения — *teres atque rotundus*.^{lix} И как раз этот дух самоудовлетворения и мешает нам войти в Церковь. Камень должен прежде всего сгладиться, чтобы смочь войти в стену Церкви. Чтобы войти в соборность Церкви, мы должны “отвергнуть себя.” Нам нужно справиться со своим себялюбием в духе соборности, дабы смочь войти в Церковь. И в полноте церковного общения *осуществляется соборное преобразование личности*.

Но самоотвержение и отречение от себя не значит, что личность наша угасает, что она должна раствориться в множестве. Соборность не есть корпоративность или коллективизм. Наоборот, *самоотвержение расширяет сферу нашей личности; через самоотвержение мы обладаем внутри себя всем множеством; мы включаем многих в свое собственное “Я.”* В этом заключается подобие с Божественным Единством Святой Троицы. В своей соборности Церковь становится тварным подобием Божественного совершенства. Отцы Церкви говорили об этом с большой глубиной. На Востоке св. Кирилл Александрийский; на Западе св. Иларий^{lx}. В современном русском богословии митрополит Антоний очень правильно сказал: “Бытие Церкви не может быть сравнено ни с чем на земле, потому что на земле нет единства, но только разделение. Нечто подобное этому есть только на небе. Церковь есть совершенно новое, необычайное и единственное в своем роде бытие на земле, “*уникум*,” который не может быть определен никакими понятиями жизни мира. Церковь есть подобие Святой Троицы, подобие, в котором многие становятся единым. Почему бытие это, также как и бытие Святой Троицы, ново для ветхого человека и

непостижимо для него? Потому что личность в плотском сознании есть бытие самоограниченное, коренным образом противопоставленное каждой другой личности.”^{lxi} “Таким образом христианин должен *в меру своего духовного развития* освободиться от создания прямого противопоставления между “Я” и “не-Я,” он должен *коренным образом изменить основные свойства человеческого самосознания*”^{lxii}. В этом именно изменении и состоит соборное возрождение духа.

Существуют два типа самосознания и самоутверждения: *обособленный индивидуализм и соборность*. Соборность не есть отрицание личности, и соборное сознание не является ни родовым, ни расовым. Это не общее сознание, не совместимое сознание многих и не *Bewusstsein überhaupt* немецких философов. Соборность достигается не исключением живой личности, не переходом в план абстрактного логоса. *Соборность есть конкретное единство в мысли и чувстве*. Соборность есть чин, или порядок, или установка личного сознания, восходящего до “уровня соборности.” Это вершина (telos) личного сознания, осуществляемая в творческом развитии, а не в уничтожении личности.

В соборном преображении личность получает силу и власть выражать жизнь и сознание целого, и это не в качестве безличного средства, а в творческом и героическом действии. Мы не должны говорить: “в Церкви каждый *достигает* уровня соборности,” но “*каждый может, и должен, и призван достичь* его.” Не всегда и не каждым достигается этот уровень. В Церкви тех, кто достиг его, мы называем Учителями и Отцами, потому что мы слышим от них не только их личное исповедание, но и свидетельство Церкви; они говорят нам из соборной полноты, полноты благодатной жизни.

Священное и историческое.

Церковь есть единство харизматической жизни. Источник этого единства скрыт в Таинстве Вечери Господней и в Таинстве Пятидесятницы — единственного сошествия в мир Духа Истины. Поэтому Церковь есть *Церковь апостольская*. Она была создана и запечатлена Духом в двенадцати апостолах, и апостольское преемство является живой и таинственной нитью, связующей всю историческую полноту церковной жизни в единое соборное целое. И здесь мы снова видим две стороны. Объективная сторона есть непрерывное священное преемство, преемственность иерархии. Дух Святой не сходит на землю снова и снова, но пребывает в “видимой,” исторической Церкви. И именно в Церкви Он дышит и посылает свои лучи. В этом полнота и соборность Пятидесятницы.

Субъективная сторона заключается в верности апостольскому Преданию, жизнь, проводимая в соответствии с этим Преданием, как в сфере истины. Это есть основное требование и постулат православного мышления, и снова требование это предполагает отречение от индивидуалистического сепаратизма; оно настаивает на соборности. Ярче всего соборная природа Церкви видится в том, что опыт ее принадлежит всем временам. В жизни и бытии Церкви время таинственным образом предопределено и превзойдено, оно, так сказать, *остановилось*. Остановилось оно не только в силу власти исторической памяти или воображения, могущего “перелетать через двойную преграду времени и пространства”; оно остановилось властью благодати, которая собирает вместе, в соборном жизненном единстве то, что было разделено стенами, воздвигнутыми с течением времени. Единство в Духе объемлет таинственным, побеждающим время, образом верующих всех поколений. Это побеждающее время единство проявляется и раскрывается в опыте Церкви, особенно в ее евхаристическом опыте. Церковь есть живой образ вечности во времени. Опыт и жизнь Церкви не прерываются и не раскалываются временем. И это тоже не толь-

ко благодаря непрерывному сверх-личному току благодати, но и благодаря соборному включению всего того, что было, в таинственную полноту настоящего. Поэтому история Церкви показывает не только последовательность изменений, но и тождественность. В этом смысле общение со святыми является *communio sanctorum*^{lxiii}. Церковь знает, что это единство всех времен, и соответственно строит свою жизнь. Поэтому она мыслит прошлое не как нечто, чего уже больше нет, а как нечто совершенное, нечто существующее в соборной полноте единого Тела Христова. Таким образом, Предание отражает победу над временем. Учиться из Предания, а лучше *в Предании*, значит учиться от полноты этого опыта Церкви, побеждающего время, опыта, который может узнать и стяжать всякий член Церкви соответственно мере своего духовного роста; в меру своего соборного развития. Это значит, что мы можем научиться из истории, как и из Откровения. Верность Преданию не означает верности прошедшим временам или внешнему авторитету; это живая связь с полнотой церковного опыта. Ссылка на Предание не есть историческое исследование. Предание не ограничивается церковной археологией. Оно и не внешнее свидетельство, которое может быть приемлемо для человека, вне стоящего. Церковь и только она является живым свидетельством Предания; и оно может ощущаться и восприниматься как достоверность только изнутри, в лоне Церкви. Предание есть свидетельство Духа, Его непрерывного Откровения и возвещения благой вести. Для живых членов Церкви здесь не внешний исторический авторитет, а вечный, непрерывный глас Божий — не только голос прошлого, но голос вечности. Вера ищет обоснования не в примере или в наследии прошлого, но в благодати Духа Святого, которая свидетельствует ныне и присно, мир без конца.

Как прекрасно выразил Хомяков, “не отдельные лица, ни множество отдельных лиц внутри Церкви хранят Предание или пишут Писание, но Дух Божий, живущий во всем церковном Телѣ.”^{lxiv} “Согласие с прошлым” есть только последствие верности целому; оно просто выражение постоянства соборного опыта среди изменчивых времен. Для того чтобы принять и понять Предание, мы должны жить в лоне Церкви, должны сознавать благодатное присутствие в ней Господа; мы должны ощущать в ней дуновение Духа Святого. Мы поистине можем сказать, что, принимая Предание, мы верой воспринимаем Господа, пребывающего среди верующих; ибо Церковь — Его Тело, не могущее быть от Него отделенным. Поэтому верность Преданию означает не только *согласие* с прошлым, но и *свободу от прошлого*, как от внешнего, формального критерия. Традиция есть не только принцип ограждающий, консервативный; она прежде всего принцип возрастания и возрождения. Это не принцип, стремящийся восстановить прошлое, употребляющий его в качестве критерия для настоящего. Такое понимание Предания отрицается и самой историей, и церковным сознанием. Предание есть *власть учительства, potestas magisterii, власть свидетельствовать об истине*. Церковь свидетельствует об истине не по воспоминанию или с чужих слов, но из своего живого и непрерывного опыта, из соборной полноты... В этом состоит “предание веры,” *traditio veritatis*, о котором говорил св. Иринеи.^{lxv} Для него оно связано с “подлинным помазанием истины,” *charisma veritatis certum*,^{lxvi} и “учение апостолов” было для него не столько неизменным примером для повторения или подражания, сколько вечно живым и неистощимым источником жизни и вдохновения. Предание — это постоянное пребывание Духа, а не только запоминание слов. Предание есть принцип *харизматический*, а не исторический.

Совершенно неверно ограничивать “источники учения” Писанием и Преданием и отделять Предание от Писания, как словесное свидетельство или научение апостолов. Во-

первых, и Писание, и Предание даны только внутри Церкви. Только в Церкви и были они восприняты в полноте своей священной ценности и значения. В них содержится истина Божественного Откровения, истина, живущая в Церкви. Этот опыт Церкви не исчерпывается ни Писанием, ни Преданием; он в них только отражается. Поэтому только внутри Церкви Писание живет и оживает, только внутри Церкви оно раскрывается как целое, а не разделенное на отдельные тексты, заповеди и афоризмы. Это значит, что Писание было дано в Предании, не в том смысле, однако, что оно может быть понято только в соответствии с некой диктовкой Предания, или же что оно есть записанный отчет исторического предания или словесного научения. Писание нуждается в пояснении. Оно раскрывается в богословии. А это возможно только посредством живого церковного опыта.

Мы не можем утверждать, что Писание является самодовлеющим, и это не потому, что оно было неполным, или неточным, или имело дефекты, а потому, что Писание по самому своему существу не претендует быть самодовлеющим. Мы можем сказать, что Писание — богодухновенное начертание или образ (*eikon*) истины, но не сама истина. Странно сказать, но мы часто ограничиваем свободу Церкви как целого, чтобы способствовать свободе отдельных христиан. Во имя индивидуальной свободы отрицается или ограничивается соборная свобода Церкви. Свобода Церкви сковывается отвлеченным библейским шаблоном ради освобождения индивидуального сознания от тех духовных требований, которые налагает опыт Церкви. Здесь отрицание соборности, разрушение соборного сознания; таков грех Реформации. Дин Индж (Dean Inge) точно сказал о реформаторах: «Их символ веры был назван возвращением к Евангелию в духе Корана.»^{lxvii} Если мы объявляем Священное Писание самодовлеющим, то мы лишь подвергнем его субъективной, произвольной интерпретации и тем самым отрезаем его от его священного корня. Писание дано нам в Предании. Здесь жизненный, кристаллизирующий центр. Как Тело Христово, Церковь мистически первичнее и полнее, чем Писание. Это не ограничивает Писание и не бросает на него тень. Но истина открывается нам не только исторически. Христос явлен нам, и все еще и теперь является не только в Писании; Он неизменно и непрерывно открывает Себя в Церкви, Своем собственном Теле. В первохристианские времена Евангелия еще не были написаны и не могли быть единственным источником познания. Церковь действовала по-евангельски и, более того, Евангелие было рождено в Церкви, в Святой Евхаристии. В евхаристическом Христе христиане научились познавать Христа евангельского, и образ Его стал им ясен.

Это не значит, что мы противопоставляем Писание опыту. Наоборот, это значит, что мы объединяем их так же, как они были соединены вначале. Не надо думать, что все то, что мы сказали, отрицает историю. Наоборот, история признается во всем своем священном реализме. В противовес внешнему историческому свидетельству, мы ставим на первое место не субъективный религиозный опыт, не уединенное мистическое сознание, не опыт отдельных верующих, а всецелый, живой опыт соборной Церкви, опыт соборный и церковную жизнь. И опыт этот включает в себя также и историческую память; он полон историей. Но память эта не только реминисценция или воспоминание о событиях прошлого. Это видение того, что есть, и того, что свершено, видение мистического завоевания времени, соборности временного целого. Церковь не знает забвения. Благодатный опыт ее становится всецелым в своей соборной полноте.

Опыт этот не исчерпывается ни Писанием, ни устной традицией. *Он не может и не должен исчерпываться.* Наоборот, все слова и все образы должны в нем обновляться, не в психологизмах или субъективных переживаниях, а в опыте духовной жизни. Этот именно

опыт есть источник учения Церкви. Однако не все в Церкви восходит к апостольским временам. Это не значит, что было открыто что-то, чего “не знали” апостолы. Не значит это так же и того, что более позднее менее важно и убедительно. Все дано и открыто в полноте с самого начала. В день Пятидесятницы Откровение было завершено и не допускает никакого дополнения вплоть до Дня Суда и последнего свершения. Откровение не расширилось и даже познание не увеличилось. Церковь знает Христа теперь не больше, чем она знала Его во время апостолов. Но *она свидетельствует о величайшем*. В своих определениях она всегда и неизменно описывает одно и то же, но в этом неизменном образе становятся видимыми все новые и новые черты. Однако она знает истину не меньше и не иначе, чем знала ее в былые времена. Тожественность опыта есть верность Преданию. И верность Преданию не помешала отцам Церкви “создавать новые имена” (как выразился св. Григорий Богослов), когда это оказалось нужным для ограждения неизменной веры. Все, что говорилось позже, говорилось из соборной полноты и имеет ту же ценность и ту же силу, что и сказанное вначале. И теперь опыт Церкви еще не исчерпан, но огражден догматами, в которых зафиксирован. Много есть, однако, такого, о чем Церковь свидетельствует не догматически, а литургически, в символике чинопоследования таинств, в образности молитв и установленном годовом круге воспоминаний и праздников. Богослужебное свидетельство так же действительно, как и догматическое. Конкретность символов иногда даже ярче, яснее и выразительнее любых логических понятий; примером может служить образ Агнца, вземлющего на Себя грехи мира.

Ошибочен и неверен тот богословский минимализм, который выбирает и выделяет “наиболее важное, наиболее достоверное и наиболее обязательное” во всех опытах и учениях Церкви. Это ложный путь и ложная постановка вопроса. Конечно, в исторических установлениях Церкви не все одинаково важно и почитаемо; и в эмпирических действиях Церкви не все даже было одобрено. Есть много и чисто исторического. Однако у нас нет внешнего критерия, чтобы различать одно и другое. Методы внешнего исторического критицизма неподходящи и недостаточны. Только внутри Церкви можно рассудить, что *священно* и что *исторично*. Изнутри мы видим, что является соборным и принадлежит всем временам, и что есть лишь “богословское мнение” или даже просто случайное историческое происшествие. В жизни Церкви важнее всего ее полнота, ее соборная целостность. И в этой полноте больше свободы, чем в формальных определениях навязанного минимума, в котором мы теряем наиболее важное — непосредственность, цельность, соборность.

Один из русских историков Церкви дал очень удачное определение единственности церковного опыта. Церковь дает нам не систему, а ключ; не план Божьего града, а средство войти в него. Кто-нибудь, может быть, и заблудится, не имея плана. Но все, что он увидит, он увидит без посредника, он увидит непосредственно, для него это будет реальным; тот же, кто только изучил план, рискует остаться вне и на самом деле не найти ничего.^{lxviii}

Недостаточность Викентиева канона.

Хорошо известная формула Викентия Леринского^{lxix} *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* [то, во что верили, везде, всегда и все] очень неточна в применении к соборности Церковной жизни. Прежде всего неясно, есть ли это эмпирический критерий или нет. Если да, то “Викентиев канон” оказывается неприменимым и совершенно неверным. Потому что о каких же *всех (omnes)* он говорит? Требуется ли он всеобщего и всемирного опроса всех верующих и даже тех, кто только считает себя таковыми? Во

всяком случае следует исключить всех слабых и бедных верой, всех тех, кто сомневается и колеблется, всех возмущающихся. Но Викентиев канон не дает нам критерия, по которому можно было бы различать и выбирать. О вере возникает множество споров и еще больше их возникает о догмате. Как же нам понимать *всех!* И не оказалось ли бы слишком поспешным, если б мы предоставили все сомнительные пункты решению “свободы” — *in dubiis libertas*^{lxx} — согласно хорошо известной формуле, ложно приписываемой св. Августину? На самом деле нет нужды во всеобщем опросе. Очень часто мерой истины является свидетельство меньшинства. Может случиться, что соборная Церковь окажется лишь “малым стадом.” Может быть инославных больше, чем православно мыслящих. Может случиться и так, что еретики распространятся повсюду, *езде (ubique)*, а Церковь окажется загнанной на задний план истории, что она уйдет в пустыню. В истории так случалось не раз, и очень возможно, что еще не раз повторится. Строго говоря, Викентиев канон является тавтологией. Слово *omnes* должно пониматься как относящееся к *православным*. В таком случае критерий теряет свое значение. *Idem* определяется *per idem*.^{lxxi} И о какой же вечности, о каком вездесущии говорит это правило? К чему относятся слова *semper* и *ubique*? К *опыту* ли веры или к *определениям* веры? Во втором случае канон становится опасной минимизирующей формулой. Ибо ни одно из догматических определений, строго говоря, не удовлетворяет требованиям *semper* и *ubique* (всегда и везде).

Следует ли нам в таком случае ограничиваться мертвой буквой апостольских писаний? Викентиев канон оказывается постулатом исторического упрощения и вредного примитивизма. Это значит, что мы не должны искать внешних, формальных критериев соборности; мы не должны рассекать соборность в эмпирической универсальности. Харизматическое Предание есть воистину вселенское; в полноте своей оно включает в себя всякого *semper* и *ubique* и объединяет *всех*. Но эмпирически оно может быть и не принято *всеми*. Во всяком случае нам не следует доказывать истину христианства посредством “всеобщего согласия,” *per conensum omnium*. Вообще никакой *консенсус* не может доказать истину. Это было бы случаем острого психологизма, а в богословии ему еще меньше места, чем в философии. Наоборот, истина является той мерой, которой мы можем оценивать достоинство “общего мнения.” Соборный опыт может быть выражаем даже малым числом, даже единичными исповедниками веры; и это совершенно достаточно. Строго говоря, для того чтобы признать и выразить истину, нам не нужны вселенские, всемирные собрания и голосования; нам не нужен даже “Вселенский Собор.” Священное достоинство Собора заключается не в числе его членов, представляющих свои Церкви. Большой, всеобщий собор может оказаться “разбойничьим” (*latrocinium*), или даже отступническим. А *ecclesia sparsa* часто своей молчаливой оппозицией, убеждает в его недействительности. *Numerus episcoporum*^{lxxii} не решает вопроса. Исторические и практические методы признания священного соборного Предания могут быть различными; созыв Вселенского Собора — лишь один из них, и он не единственный. Это не значит, что созывать соборы и совещания не нужно. Но может случиться, что и на соборе истина будет выражена меньшинством. И что еще важнее, истина может быть явлена даже и без собора. Мнения Отцов и вселенских Учителей Церкви часто имеют большую духовную ценность и законченность, нежели определения некоторых соборов. И мнения эти не нуждаются в проверке и принятии “всеобщим согласием.” Наоборот, сами они-то и являются критерием и могут служить доказательством. Об этом Церковь и свидетельствует своим молчаливым *приятием (receptio)*. Решающая ценность заключается не в эмпирической универсальности, а во внутренней соборности. Мнения отцов принимаются не в качестве формального подчине-

ния внешнему авторитету, а по внутренней очевидности их соборной истинности. Все Тело Церкви имеет право проверки, или, говоря точнее, не только право, но и обязанность *удостоверять*. В этом именно смысле восточные патриархи писали в своем знаменитом окружном Послании 1848 г., что “сам народ” (λαός), т.е. Тело Церкви является “хранителем истины благочестия” (ὄργανιστὴς τῆς θρησκείας). А еще ранее митрополит Филарет сказал то же в своем Катехизисе. На вопрос “существует ли истинная сокровищница священного Предания?” он отвечает: “Все верующие, объединенные священным Преданием веры, все вместе и в наследовании, созидаются Богом в единую Церковь, которая и есть истинная сокровищница священного Предания, или, выражаясь словами ап. Павла, “Церковь Бога живого, столп и утверждение истины” (1Тим.3:15).

Убеждение Православной Церкви в том, что “хранителем” предания и благочестия является *весь народ*, т.е. Тело Христово, ни в коем случае не умаляет и не ограничивает власть учительства, данную иерархии. Это значит только то, что данная иерархии власть учительства есть одна из функций соборной полноты Церкви; это власть свидетельства выражения, высказывания веры и опыта Церкви, сохраняющихся во всем ее Теле. Учительство иерархии есть как бы уста Церкви. *De omnium fidelium ore pendeamus, quia in omnem fidelem Spiritus Dei spirat* [мы зависим от слова всех верующих, потому что Дух Божий дышит в каждом верующем].^{lxxiii} Учить “со властью” дано только иерархии. Получили эту власть иерархи не от церковного народа, а от Первосвященника Иисуса Христа, в таинстве рукоположения. Церковь призвана свидетельствовать об этом опыте, который есть духовное видение и неисчерпаем. Епископ в Церкви, *episcopus in ecclesia*, должен быть учителем. Только епископ получил полную власть и авторитет, чтобы говорить от имени своего стада. Но чтобы делать это, епископ должен заключить в себя свою Церковь; он должен выявлять *ее* опыт и *ее* веру. Он должен говорить не от себя, а от имени Церкви, *ex consensu ecclesiae*. Это как раз обратное ватиканской формуле: *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* [от себя, а не от согласия Церкви].

Полноту права учительства епископ получает не от своего стада, а от Христа через апостольское преемство. Но эта полнота власти дана ему для того, чтобы свидетельствовать о соборном опыте Тела Церкви. Этим опытом он ограничен, и поэтому в вопросах веры народ должен судить относительно его учения. Обязанность послушания отпадает, когда епископ отклоняется от соборной нормы, и народ имеет право обвинить и даже сместить его.*

Свобода и авторитет.

В соборности Церкви разрешается трудная двойственность и напряженность между свободой и авторитетом. В Церкви и не может быть никакой внешней власти. Авторитет не может быть источником духовной жизни. Так и христианский авторитет призывает к свободе; авторитет этот должен не заставлять, а убеждать. Официальное подчинение никоим образом не могло бы содействовать единству духа и сердца. Но это не означает, что каждый получает неограниченную свободу личных мнений. Именно в Церкви “личные мнения” и не должны и не могут существовать. Перед каждым членом Церкви стоит двойная проблема: он должен прежде всего перебороть свою субъективность, освободиться от психологических ограничений, поднять уровень своего сознания до полной его соборной меры. Во-вторых, он должен жить в духовном согласии и в понимании исторической целостности церковного опыта. Христос открывает Себя не для того, чтобы разделить отдельных людей, но Он руководит и не только их личными судьбами. Не к рассеян-

ным овцам пришел Христос, а ко всему человеческому роду, и дело Его осуществляется в полноте истории, то есть в Церкви.

В известном смысле вся история священна. Однако в то же время история Церкви трагична. Соборность дана Церкви; осуществление ее есть дело Церкви. Истина постигается трудом и усилием. Преодолеть субъективность и партикуляризм не легко. Основным условием христианского героизма является смирение перед Богом, принятие Его Откровения. Бог же открыл Себя в Церкви. Это и есть конечное Откровение, уже не преходящее. Христос открывает нам Себя не в нашей обособленности, но в нашей взаимной соборности, нашем единстве. Открывается Он как Новый Адам, Глава Церкви, Глава Тела. Поэтому мы должны смиренно и доверчиво войти в жизнь Церкви и стараться в ней найти себя. Мы должны верить, что именно в Церкви осуществляется полнота Христа. Каждый из нас должен встать лицом к лицу со своими трудностями и сомнениями. Но мы верим и надеемся, что трудности эти разрешатся в объединенном, соборном, героическом усилии и подвиге. Всякое дело товарищества и согласия есть путь к осуществлению соборной полноты Церкви. И это угодно в очах Господних: *“Ибо где двое или трое собраны во Имя Мое; там Я посреди их”* (Мф.18:20).

Церковь: Ее природа и задача.

Соборный дух.

Невозможно начинать с формального определения Церкви. Ибо строго говоря нет такого определения, которое могло бы претендовать на вероучительную авторитетность. У отцов мы его не находим. Вселенские Соборы определения не дали. В изложениях вероучения, составленных по разным случаям в Восточной Православной Церкви в XVII веке и часто принимаемых (неправильно) за “символические книги,” также не дается определение Церкви, кроме ссылки на соответственный член Символа веры с некоторыми комментариями. Однако это отсутствие формального определения не означает путаницы в мыслях или неясности взгляда. Святые отцы не были особенно озабочены *учением* о Церкви именно потому, что преславная *реальность* ее была открыта их духовному взору. Ведь не требует определения то, что самоочевидно. Это и объясняет отсутствие особой главы о Церкви во всех ранних изложениях христианского вероучения у Оригена, святого Григория Нисского, даже у святого Иоанна Дамаскина. Многие современные ученые, как православные, так и римокатолики, предлагают, что сама Церковь еще не определила своей сущности и природы. “Сама Церковь донныне еще себя не определила,” — говорит Роберт Гроше*. Некоторые богословы идут еще дальше и утверждают, что никакое определение Церкви невозможно*. Во всяком случае богословие Церкви находится еще в становлении (*im werden*), в процессе формирования*.

В наше время нужно превзойти современные богословские споры, чтобы снова достичь более широкой исторической перспективы, восстановить истинный “соборный дух,” охватывающий весь исторический опыт Церкви в ее странствии в веках. Из школьного класса надо вернуться к поклоняющейся Церкви и, может быть, заменить школьный диалект нашего богословствования образным и метафорическим языком Писания. Самая природа Церкви может быть скорее изображена и описана, нежели собственно определена.

на. И конечно это может быть сделано только внутри Церкви. Вероятно, и такое описание будет убедительным только для людей церковных. Тайна постигается только верой.

Новая реальность.

Греческое наименование *Экклезиа*,^{lxxiv} принятое первыми христианами для обозначения той новой реальности, к которой они сознавали себя причастными, предполагает и указывает на очень определенное понятие того, что Церковь действительно есть. Воспринятое под очевидным влиянием употребления его в Септуагинте, слово это подчеркивало прежде всего органическое преемство двух Заветов. Бытие христиан понималось в священной перспективе мессианского приготовления и осуществления (Евр.1:1-2). Этим подразумевалось очень определенное богословие истории. Церковь — истинный Израиль, новый избранный Народ Божий, “род избран, язык свят, люди обновления” (1Пет.2:9). Или, скорее, это верный остаток, избранный из древнего, непокорившегося народа*. И все народы земли, эллины и варвары, должны были призыванием Божиим быть собраны и привиты к этому новому народу Божию (это главная тема Посланий ап. Павла к Римлянам и Галатам, ср. Еф.2).

Уже в Ветхом Завете слово *экклезиа* (греческий перевод еврейского *gahal*^{lxxv}) предполагало определенный акцент на основном единстве избранного народа, понимаемого как единое священное целое, и единство это коренилось скорее в тайне божественного избрания, чем в каких-либо “естественных” чертах. Этот акцент мог быть естественно подтвержден только эллинистическим употреблением слова *экклезиа*, обычно означавшим собрание суверенного народа в городе, всех его полноправных граждан. В применении к новой христианской жизни слово это сохранило свое традиционное значение. Церковь есть одновременно и народ, и град. Особенно подчеркивалось органическое единство христиан.

Христианство существовало с самого начала как реальность корпоративная, как община. Быть христианином значило принадлежать этой общине. Никто не мог быть христианином сам по себе, как отъединенная индивидуальность, но только вместе с “братьями,” в совместности с ними. *Unus christianus — nullus christianus* [один христианин — не христианин]. Личное убеждение и даже жизненное правило еще не делают человека христианином. Христианская жизнь предполагает и включает в себя вхождение в общину в качестве члена. Это надо сразу определить: в общину *апостольскую*, т.е. приобщение к Двенадцати и их благовестию. Христианская община собрана и составлена самим Господом Иисусом в дни Его жизни во плоти, и ей Он дал по крайней мере временное устройство, избранием и назначением Двенадцати, которых Он наименовал (или скорее назначил) Своими “посланниками” или “вестниками.”* Ибо “послание” Двенадцати было не только миссией, но именно поручением, для которого они были облечены известной “властью” (Мк.3:15; Мф.10:1; Лк.9:1). Во всяком случае, как назначенные Им самим “свидетели” Господа (Лк.24:48; Деян.1:8), одни только Двенадцать имели право обеспечивать непрерывность и христианского благовестия, и жизни общины. Поэтому общение с апостолами было основным свойством первохристианской “Церкви Божией” в Иерусалиме (Деян.2:42: *koinonia*^{lxxvi}).

Христианство означает “общую жизнь,” жизнь сообща. Христиане должны считать себя “братьями” (это в действительности и было одним из первых их наименований), членами единой корпорации, тесно связанными между собой. Отсюда первым признаком и доказательством, так же как знаком солидарности, должна была быть любовь. Мы имеем

право сказать: христианство *есть* община, корпорация, содружество, братство, сообщество, *coetus fidelium*. И конечно для первого, приблизительного определения, такое его описание может быть полезным. Но оно очевидно нуждается в дальнейшем уточнении, и в нем недостает чего-то основного. Нужно спросить, в чем именно коренится и на чем основано это единство и совместность многих? Какова та сила, которая объединяет многих и соединяет их друг с другом? Есть ли это просто социальный инстинкт, некая сила социальной согласованности, стремление к взаимной привязанности, или какое-либо другое естественное тяготение? Короче говоря, является ли христианская община, Церковь, только человеческим обществом, обществом людей? Явственное свидетельство Нового Завета, конечно, уводит нас гораздо дальше этого чисто человеческого уровня. Христиане объединены не только друг с другом, но они прежде всего *едины во Христе* и только это приобщение *ко Христу* дает возможность человеческой общине быть *в Нем*. Центром единства является *Господь*, и сила, осуществляющая и производящая это единство, *есть Дух Святой*. Христиане составляют единство по божественному замыслу: волею и силой Божией. Их единство — свыше. Они едины только во Христе, как в Нем возрожденные, “*укоренени и наздани в Нем*” (Кол.2:7), “*единем Духом... во едино Тело*” крещеные (1Кор.12:13). Церковь Божия установлена и учреждена Богом через Иисуса Христа, Господа нашего: “*Она Его собственное творение водою и словом.*” Поэтому это общество не человеческое, но “*Общество божественное,*” не мирская община, которая была бы все же “*от мира сего,*” соизмеримая с другими человеческими группировками, а община священная, по существу своему “*не от мира сего*” и даже не от “*века сего,*” но от “*будущего века.*”

Более того, сам Христос входит в эту общину как ее Глава, а не только как Господь или Учитель. Христос не над Церковью и не вне ее. Церковь — *в Нем*. Она не только община, состоящая из верующих во Христа и идущих Его путем, соблюдающих Его заповеди. Она есть община тех, кто пребывает и обитает в Нем, и в ней Сам Он обитает и пребывает Духом Святым. Христиане выделены, возрождены и воссозданы; им дан не только новый образ жизни, но, скорее, новый принцип ее: новая жизнь в Господе Духом Святым. Они “*народ отдельный,*” достояние самого Бога. Основное состоит в том, что христианская община, *экклезиа*, есть *община сакраментальная: общение в таинствах*, “*содружество в святине,*” т.е. в Духе Святом, или даже *община святых (святых)* понимаемое в среднем роде, а не в мужском; может быть это и было первоначальным значением фразы *communio sanctorum*). Единство Церкви осуществляется в таинствах: Крещение и Евхаристия — два “*социальных*” таинства Церкви и в них непрерывно раскрывается и запечатлевается истинное значение христианской “*совместности.*” И можно сказать выразительнее: таинства и составляют Церковь. Только в таинствах христианская община выходит за пределы чисто человеческих измерений и становится Церковью. Поэтому “*правильное преподавание таинств*” принадлежит самому существу Церкви (ее *esse*^{lxxvii}). Действительно, таинства должны приниматься “*достойно*” и потому не могут быть отделяемы или отлучаемы от внутреннего и духовного устройства верующих. Крещению должно предшествовать покаяние и вера. Сперва должно установиться личное взаимоотношение между хотящим креститься и его Господом, посредством слышания и восприятия Слова, благовестия о спасении. Кроме того, предварительным требованием и необходимым условием получения таинства является обет сочетания с Богом и Христом Его. (Первоначальным значением слова *sacramentum* была именно “*присяга военная*”). Оглашенный уже “*зачислен*” в братию на основании его веры. И дар крещения воспринимается, получается и содер-

жится верой и верностью, твердым стоянием в вере и обетах. Однако таинства не просто знаки исповеданной веры, а, скорее, действительные знаки спасающей благодати — не только символы человеческого устремления и верности, но внешние символы божественного действия. В них наше человеческое существование соединяется с божественной жизнью, или, скорее, возвышается до нее Духом Животворящим.

Церковь в целом есть община *священная* (или освященная), этим отличающаяся от “мира (житейского).” Она — *Святая Церковь*. Апостол Павел явственно употребляет термины “Церковь” и “святые” как однозначные, как синонимы. Отметим, что в Новом Завете наименование “святых” употребляется почти исключительно в множественном числе, так как святость по существу своему имеет значение социальное. Слово это относится не к какому-либо человеческому подвигу, а к дару, к освящению. Святость дается Единым Святым, т.е. только Богом. Для человека быть святым значит участвовать в божественной жизни. Святость доступна отдельным лицам только в общине, или, скорее, в “содружестве Духа Святого.” Выражение “общение святых” является плеоназмом. Святым можно быть только принадлежа к общине.

Строго говоря, мессианская община, собранная Иисусом Христом, еще не была Церковью до Его страсти и воскресения, до того, как “обетование Отче” было ниспослано на нее и она “облеклась силою свыше,” была “крещена Духом Святым” (ср. Лк.24:49 и Деян. 1:4-5) в таинстве Пятидесятницы. До победы Креста, раскрывшейся в преславном воскресении, она еще была *sub umbraculo legis* [под сенью закона]. Она была еще накануне свершения. И Пятидесятница совершилась для того, чтобы свидетельствовать и запечатлеть победу Креста. “Власть свыше” вошла в историю. Был раскрыт и начался “новый век.” И сакраментальная жизнь Церкви и есть продолжение Пятидесятницы.

Сошествие Духа было высшим Откровением. В “страшном и неведомом таинстве” Дух Утешитель раз и навсегда входит в мир, в котором Он еще не присутствовал таким образом, каким Он теперь начинает пребывать и жить. В этот день обильный источник воды живой открывается на земле, в мире, уже искупленном и примиренном с Богом распятым и воскресшим Господом. Приходит Царствие, ибо Дух Святой и есть Царствие*. Но “пришествие” Духа зависит от “отшествия” Сына (Ин.16:7). “Иной Учитель” сходит, чтобы свидетельствовать о Сыне, открыть Его славу и запечатлеть Его победу (15:26; 16:7; 14). Действительно, в Духе Святом сам прославленный Господь снова приходит или возвращается к Своему стаду, чтобы пребывать в нем всегда (15:18, 28)... Пятидесятница была таинственным священием, крещением всей Церкви (Деян.1:5). Это огненное крещение было преподано Господом: ибо Он “*крещает Духом Святым и огнем*” (Мф.3:11 и Лк.3:16). Он послал Духа от Отца как залог в наши сердца. Дух Святой есть дух восстановления во Христе Иисусе, “власть Христова” (2 Кор.12:9). Духом мы признаем и свидетельствуем, что Иисус есть Господь (1Кор.12:3). Дело Духа и верующих именно в их включение *во* Христа, их крещение в единое тело (12:13), именно Тело Христово. Как сказал св. Афанасий, “получив питание от Духа, мы пьем Христа,” ибо “*камень же бе Христос.*”*

Духом Святым христиане соединяются со Христом и в Нем объединяются в Его Тело. *Единое Тело* — Тело Христово, — эта прекрасная аналогия употребляется ап. Павлом в разных контекстах для описания тайны христианского бытия и в то же время лучшее свидетельство внутреннего опыта апостольской Церкви. Это никак не является случайным образом: здесь, скорее, краткое изложение веры и опыта. У св. Павла основной акцент всегда лежит на тесном единстве верующих с Господом, на их причастии к Его

полноте. Как показал св. Иоанн Златоуст в комментарии на Кол.3:4, апостол Павел во всех своих писаниях стремился доказать, что верующие “причастны Ему во всем” и именно чтобы показать эту причастность, “он говорит о Главе и Теле.”* Очень вероятно, термин этот был навеян евхаристическим опытом (ср. 1Кор.10:17) и сознательно употреблялся для выражения сакраментального контекста. В Евхаристии Церковь Христова едина потому, что Евхаристия и есть сам Христос и Он в *таинствах* пребывает в Церкви, которая есть Его Тело. Ибо Церковь действительно есть тело, *организм* гораздо более, нежели общество или корпорация. И может быть термин “организм” есть наилучшая современная передача слова *soma* в том смысле, в каком употреблял его апостол Павел.

Более того, Церковь есть *Тело Христово* и Его “исполнение.” *Тело* и *исполнение* (*to soma* и *to pleroma*, т.е. полнота) — эти два термина взаимосоотносятся и тесно связаны между собой в представлении ап. Павла, одно поясняет другое: “*уже есть Тело Его, исполнение Исполняющего всяческая во всех*” (Еф.1:23). Церковь есть Тело Христово потому, что она есть Его *дополнение*. В этом же самом смысле комментирует Павлову мысль и св. Иоанн Златоуст. “Церковь есть дополнение Христа таким же образом, как голова дополняет тело, и тело дополняется головой.” Христос не один. “Он подготовил весь род, чтобы сообща последовал Ему, сопровождал Его.” Златоуст настаивает: “Заметь, как он (т.е. ап. Павел) представляет Его как бы имеющего нужду во всех Своих членах. Это значит, что Глава только тогда придет к полноте, когда Тело станет совершенным, когда все мы сообща будем со-единены и связаны вместе”*. Другими словами, Церковь есть продолжение и “исполнение” (полнота) святого Боговоплощения, или скорее воплощенной жизни Сына, “со всем тем, что ради нас случилось, Крест, гроб, тридневное Воскресение, на небеса восхождение одесную Отца седение” (Литургия св. Иоанна Златоуста. Молитва при освящении Даров).

Воплощение дополняется Церковью. И в известном смысле Церковь есть сам Христос в Его всеохватывающей полноте (ср. 1Кор.12:12). Это отождествление предложил и отстаивал бл. Августин: “*Non solum nos Christianos factos esse, sed Christum*” [чтобы сделать нас не только христианами, но Христом]. Ибо если Он Глава, то мы члены; целый человек, это Он и мы — “*totus homo, ille et nos — Christus et Ecclesia.*” И еще: “Ибо Христос не просто во главе и в теле (только), но Христос всецел и в главе, и в теле” — “*non enim Christus in capite et non in corpore, sed Christus totus in capite et in corpore.*”*. Термин этот *totus Christus** вновь и вновь встречается у Августина, это его основная и любимая идея, навеянная, очевидно, св. Павлом. “Когда я говорю о христианах во множественном числе, Я имею в виду единого в едином Христе. Вас и много, и все же вы один” — “*cum plures Christianos appello, in uno Christo unum intelligo*”*. “Ибо Господь наш Иисус не только в Себе самом, но и в нас также” — “*Dominus enim Jesus non solum in se, sed et in nobis*”*. “Единый Человек до самого конца веков” — “*Unus homo usque ad finem saeculi extenditur.*”*

Основное во всех этих высказываниях очевидно. Христиане включены во Христа, и Христос пребывает в них. Это тесное единение и составляет тайну Церкви. Церковь — это как бы место и образ, каким воскресший Христос спасительно присутствует в искупленном Им мире. “Тело Христово есть сам Христос. Церковь есть Христос, каким Он был по Воскресении. Он присутствует среди нас и встречает нас здесь, на земле”*. И в этом смысле можно сказать: Христос есть Церковь. “*Ipse enim est Ecclesia, per sacramentum corporis sui in se... eam continens.*”* [Ибо Сам Он есть Церковь, Он содержит ее в Себе через таин-

ство Своего Тела] Или, как выразился Карл Адам: “Христос Господь есть собственное Я Церкви.”*

Церковь есть единство харизматической жизни. Источник этого единства сокрыт в Таинстве Вечери Господней и в тайне Пятидесятницы. Пятидесятница же продолжается и становится постоянной в Церкви через апостольское преемство. Здесь не просто своего рода канонический костяк Церкви. Священство (или “иерархия”) есть само в первую очередь *принцип харизматический*, “совершение Таинств” или “божественного домостроительства.” Священство не является лишь *каноническим* поручением, оно принадлежит не только *институционному* строению Церкви; оно — необходимая, органическая или *структурная* черта ровно постольку, поскольку Церковь есть тело, организм. Священнослужители не своего рода “должностные лица,” получившие поручение от общины, они не только вожди или делегаты “народного множества” или “конгреции.” Они действительно не только *in persona ecclesiae*,^{lxxviii} но прежде всего *in persona Christi*^{lxxix}. Они “представители” самого Христа, а не верующих, и в них и через них Глава Тела, единый Первосвященник Нового Завета, совершает, продолжает и осуществляет Его вечное пастьерское и священническое служение. Он сам есть единый истинный Священнослужитель Церкви. Все остальные — управители Его Таинств. Они *за* Него, предстоят *перед* общиной и именно потому, что Тело едино только в Главе, оно собирается и объединяется Им и в Нем; священство в Церкви есть прежде всего служение единства. В священстве органическое единство Церкви не только представлено или показано; оно в нем коренится, несколько не нарушая “равенство” верующих, так же как “равенство” клеток организма не упраздняется их структурным различием: все клетки как таковые равны между собой, и однако различаются по своим функциям, различие же это в свою очередь служит единству, дает ему возможность быть более всеобъемлющим и более тесным. Единство каждой поместной общины происходит от единства евхаристической трапезы. И именно в качестве совершителя Евхаристии священник является служителем и строителем церковного единства.

Но есть еще и другое, более высокое служение: осуществлять всемирное и соборное единство Церкви в пространстве и времени. Что служение и эта функция — епископские. С одной стороны, епископ имеет власть рукополагать, и это опять-таки не есть только юрисдикционная привилегия, а именно власть сакраментального действия, превосходящая ту, которой обладает священник. Так епископ в своем качестве “рукополагателя” есть строитель церковного единства в более широком объеме. Тайная Вечеря и Пятидесятница неразрывно связаны друг с другом. Дух Утешитель сходит тогда, когда Христос уже прославлен в Своей смерти и воскресении. И тем не менее два таинства (или две тайны) не могут слиться одно с другим. Таким же образом отличаются одно от другого священство и епископство. В епископстве Пятидесятница становится всемирной и непрерывной; пространственное единство обеспечивается нераздельным епископатом Церкви (*episcopatus unus* св. Киприана). С другой стороны, через епископа, или, скорее, в своем епископе, каждая отдельная поместная Церковь включается в соборную полноту Церкви, связывается с прошлым и со всеми веками. В своем епископе каждая отдельная Церковь превосходит или выходит за пределы своих собственных границ и органически связывается с другими. Апостольское преемство есть не столько каноническая, сколько мистическая основа церковного единства. Здесь нечто другое, чем гарантия исторической последовательности или административного согласия. Это высший способ сохранения мистической тождественности Тела в веках. Но конечно священство никогда не может быть отделено

от Тела. Оно пребывает в Теле и входит в его структуру. Дары священства преподаются внутри Церкви (ср. 1Кор.12).

Понимание апостолом Павлом Церкви как Тела Христова было воспринято и по-разному комментировано отцами как на Востоке, так и на Западе, а затем было несколько забыто*. Теперь давно пора вернуться к этому опыту ранней Церкви, который может дать нам твердое основание для современного богословского синтеза. И у апостола Павла, и в других местах Нового Завета встречается употребление некоторых других сравнений и метафор, но все с той же целью и намерением: *подчеркнуть тесное и органическое единство между Христом и теми, кто Христов*. Но среди этих различных образов образ Тела наиболее всеобъемлющ и выразителен: он являет наиболее яркое выражение основного видения*. Конечно, никакую аналогию не следует заводить слишком далеко или чрезмерно подчеркивать. Идея организма в применении к Церкви имеет свои границы. С одной стороны, Церковь состоит из человеческих личностей, которые никогда не могут рассматриваться лишь как элементы целого, потому что каждая из них непосредственно связана со Христом и Его Отцом. Личностное начало не должно приноситься в жертву или расплываться в корпоративном, христианская совместная жизнь не должна вырождаться в имперсонализм. Идея организма должна дополняться идеей симфонии личностей, в которой отражается тайна Святой Троицы (ср. Ин.17:21,23) и здесь самая суть понятия соборности (кафоличности)*. По этой причине нам следует в богословии Церкви предпочитать христологическую ориентацию пневматологической*. Ибо, с другой стороны, Церковь в целом имеет свой *личный центр* только во Христе; она не есть воплощение Святого Духа и не только духоносная община, но именно Тело Христа, воплощенного Господа. Это спасает нас от имперсонализма, не позволяя впадать в гуманистическое олицетворение. Христос Господь есть только Глава и единый ее Руководитель. *“О Нем же всяко создание составляемо, растет в Церковь святую о Господе: О нем же и вы созидаются в жилище Божие Духом”* (Еф.2:21-22).

Церковная христология не уводит нас в туманные облака праздных спекуляций или мечтательного мистицизма. Наоборот, она дает нам единственную твердую и положительную почву для правильного богословского исследования. Тем самым учение Церкви обретает собственно и органически принадлежащее ему место в общем плане божественного домостроительства спасения. Ибо нам действительно нужно еще исследование, чтобы найти всестороннее видение тайны нашего спасения, спасения мира.

Следует сделать еще одно уточнение. Церковь еще находится от *statu viae*^{lxxx} и вместе с тем она уже *in statu patriae*^{lxxxi}. Жизнь ее как бы двойная, *одновременно и на небе и на земле**. Церковь есть видимое историческое общество, но она в то же время и Тело Христово. Она одновременно и Церковь уже искупленных, и Церковь убогих грешников — то и другое вместе. На историческом уровне никакой *окончательной* цели еще не достигнуто. Однако *конечная* реальность раскрыта и явлена. Эта конечная реальность здесь, она действительно достижима, несмотря на историческое несовершенство, однако лишь в предварительных формах. Ибо Церковь есть общество сакраментальное. *Сакраментальное* же означает не менее чем *“эсхатологическое.”* Первоначально *to eschaton* не означено *конечный* во временной серии событий; это слово скорее означает *предельный* (решающий); и это предельное осуществляется внутри процесса исторических происшествий и событий. То, что “не от мира сего,” находится здесь, в “этом мире,” не упраздняя этот мир, но придавая ему новое значение и новую ценность, как бы “переоценивая” мир. Конечно, это пока еще только предвосхищение, только “задаток” конечного свершения. Од-

нако Дух пребывает в Церкви. В этом заключается ее тайна: видимое “общество,” состоящее из бранных людей, *есть* организм Божественной благодати.*

Новая тварь.

Основной задачей исторической Церкви является провозглашение иного, “грядущего” мира. Церковь свидетельствует о новой жизни, открытой и явленной во Христе Иисусе, Господе и Спасителе. Это она осуществляет и словом и делом. Истинным провозвещением Евангелия была бы именно на деле новая жизнь: показание веры делами (ср. Мф.5:16).

Церковь не только сообщество проповедников, общество учителей или коллегия миссионеров. Она должна не только призывать людей, но и вводить их в ту новую жизнь, о которой она свидетельствует. Конечно, она организация миссионерская и поле ее деятельности — весь мир. Но цель миссионерской деятельности не только в том, чтобы передать людям известные убеждения или идеи и даже не в том, чтобы связать их некой окончательной дисциплиной и жизненным правилом, но прежде всего в том, чтобы включить в новую реальность, *обратить* их, через веру и покаяние привести к самому Христу, чтобы они в Него и в Нем возродились водою и Духом. Так служение слова дополняется служением преподавания таинств.

“Обращение” есть положение нового начала, но это именно только начало, за которым следует долгий процесс возрастания. Церковь должна организовать новую жизнь обращенных. Ей нужно являть новый образ существования, новый вид жизни, жизни “будущего века.” Церковь живет здесь, в этом мире для его спасения. Но именно поэтому она должна противостоять “этому” миру и отречься от него. Богу нужен весь человек, и Церковь свидетельствует об этом “тоталитарном” требовании Бога, явленном во Христе. Христианин должен стать “новой тварью.” Поэтому он не может найти и устроить себе окончательное место в рамках “старого мира.” В этом смысле положение христиан всегда, так сказать революционное по отношению к “старому порядку” “этого мира.” Будучи “не от мира сего,” Церковь Христова в “мире сем” может быть только в постоянной оппозиции, даже если она требует всего лишь реформы существующего порядка. Изменение должно, во всяком случае, быть коренным и всецелым.

Исторические антиномии.

Исторические неудачи Церкви не замутнят абсолютности и окончательности тех требований, к которым обязывает ее сама эсхатологическая ее природа и которые она постоянно предъявляет и к самой себе.

Историческая жизнь и задание Церкви являются антиномией, и эта антиномия никогда не может быть разрешена или преодолена на историческом уровне. Здесь скорее постоянный намек на то, что “грядет” в будущем. Антиномия коренится в той практической альтернативе, перед которой Церковь встала в самом начале своего исторического странствования. *Либо* она должна была устроиться как замкнутое и “тоталитарное” общество, стремящееся удовлетворить всем, как светским, так и духовным требованиям своих верующих, не обращая внимания на существующий порядок и ничего не оставляя внешнему миру — тогда она была бы совершенно отделена от мира, представляла бы бегство из него, радикальное отрицание всякой внешней власти. *Либо* Церковь могла пойти на попытку христианизации, включающей мир, подчиняющей всю жизнь христианским правилам и авторитету, реформируя и переорганизовывая светскую жизнь согласно христианским

принципам, устраивая христианский Град. Оба эти решения вопроса прослеживаются в истории Церкви: и бегство в пустыню, и строительство христианской империи. Первое практиковалось не только в разных течениях монашества, но и во многих христианских группировках различных деноминаций. Второе было основной линией, воспринятой христианами, как на Западе, так и на Востоке, вплоть до появления воинствующего секуляризма; но и до наших дней это решение вопроса не утратило своего значения для многих людей. Но в общем и то и другое оказалось безуспешным. Следует признать реальность их общей проблемы и истинность их общей цели. Христианство не индивидуалистическая религия и озабочено оно не только “спасением души.” Христианство есть Церковь, т.е. община, новый народ Божий; она ведет свою корпоративную жизнь в соответствии со своими особыми принципами. И жизнь эта не может расщепляться на отдельные части, известная часть которых могла бы управляться другими и инородными принципами. Духовное руководство Церкви не может сводиться к отдельным случаям указаний тем или иным частным лицам или группам, живущим в условиях, абсолютно чуждых Церкви. Сама законность таких условий должна прежде всего ставиться под вопрос. Нельзя и не должно отклонять или избегать задачи всецелого воссоздания и изменения всей ткани человеческой жизни. Нельзя служить двум господам, и двойная принадлежность — плохое решение вопроса. Здесь неизбежно встает вышеупомянутая альтернатива и все остальное было бы просто явным компромиссом или снижением высших и потому *всецелых* требований. *Либо* христиане должны выйти из мира, подвластного другому господину, нежели Христу (как бы этот господин ни назывался: кесарь, маммона или иначе), в котором иные правила и цель жизни, нежели евангельские, — выйти и строить другое общество. *Либо* христиане должны преобразовать внешний мир, сделать его также Царством Божиим и ввести принципы Евангелия в светское законодательство.

Есть в этих двух программах и другое содержание и поэтому разделение двух указанных путей неизбежно. Христиане вынуждены идти разными путями. Единство христианского задания разбито. Внутри Церкви появляется схизма: ненормальное разделение между монахами (или *элитой* посвященных) и мирянами (включая духовенство), что гораздо опаснее, чем так называемая, “клерикализация” Церкви. Однако в конечном итоге здесь лишь симптом высшей антиномии. У этой проблемы просто нет исторического разрешения. Подлинное разрешение вывело бы за пределы истории, оно принадлежит “будущему веку.” В настоящем же веке и в историческом плане не может быть дано никакого структурного принципа, а лишь принцип регулирующий: принцип дискриминации, а не построения.

Ибо каждая из указанных двух программ внутренне противоречива. Первой присущ *сектантский* соблазн. Здесь соборность и всемирность христианского благовестия и задания по меньшей мере замутняется и часто определенно отрицается, и мир просто выпадает из поля зрения. Все попытки прямой христианизации мира в виде христианского государства или империи повели только к более или менее острому *обмирщению* самого христианства.*

В наше время никто не сочтет возможным обращение всех в универсальное монашество или же осуществление подлинно христианского и универсального государства. “В мире” Церковь продолжает оставаться инородным телом и напряженность сильнее, чем была когда-либо; двусмысленность положения болезненно ощущается всеми в Церкви. Практическая программа для нашего времени может быть выведена только из восстановленного понимания природы и сущности Церкви. И провал всех утопических ожиданий не

может затмить христианской надежды: Царь пришел, Господь Иисус, и Царство Его придет.

Христианство и цивилизация.

С началом IV века в жизни Церкви начинается новая эпоха. Империя в лице “равноапостольного” кесаря согласилась принять крещение^{lxxxii}. Церковь выходит из своего вынужденного затвора и принимает под свои священные своды ищущий мир. Но мир несет с собой свои страхи, сомнения и искушения. В нем парадоксальным образом перемешивались гордыня и отчаяние. К Церкви взывали, чтобы утолить отчаяние и смирить гордыню. IV век был во многих отношениях более эпилогом, чем зарей. Это был скорее финал истощившей себя истории, нежели истинное начало. И однако новая цивилизация часто возникает из пепла.

В Никейскую эпоху для большинства людей время было выведено из строя, преобладала особая дисгармония культуры. Два мира столкнулись и стояли один против другого: эллинизм и христианство. Современные историки склонны недооценивать боль, напряженность и глубину конфликта. Церковь в принципе не отрицала культуру, христианская культура была уже в процессе формирования. И Христианство в известном смысле уже сделало взнос в сокровищницу эллинистической цивилизации. Александрийская школа оказывала значительное влияние на современные ей искания в области философии. Но эллинизм не собирался ничего уступать Церкви. Позиции Климента Александрийского и Оригена, с одной стороны, Цельса и Порфирия с другой, типичны и поучительны. Самой важной чертой конфликта была не внешняя борьба: борьба внутренняя была гораздо труднее и трагичнее. Каждый последователь эллинистической традиции должен был в это время пережить и изжить внутренний разлад.

Цивилизация означала именно эллинизм со всеми его языческими воспоминаниями, складом ума и эстетическим очарованием. “Умершие боги” эллинизма все еще почитались во множестве храмов, и языческие традиции любовно хранились значительным числом интеллигентных людей. Ходить в школу означало в это время ходить именно в языческую школу, изучать языческих писателей и поэтов. Юлиан Отступник не был просто старомодным мечтателем, сделавшим немислимую попытку восстановить умершие идеалы; он был представителем культурного сопротивления, еще внутренне не сломленного. Древний мир возрождался и преображался в отчаянной борьбе. Вся внутренняя жизнь эллинистического человека подлежала жесткой переоценке. Процесс этот, медленный и драматический, разрешился в конце концов рождением новой цивилизации, которую мы можем называть византийской. Нужно уяснить себе, что в течение столетий была лишь одна христианская цивилизация, одна и та же для Востока и для Запада, и что эта цивилизация родилась на Востоке. Специфически западная цивилизация пришла гораздо позже.

Самый Рим был совершенно византийским даже еще в VIII веке. Византийская эпоха начинается если не с самого Константина, то во всяком случае с Феодосия и достигает своей вершины при Юстиниане^{lxxxiii}. В его именно время христианская культура созидательно и целенаправленно созидалась и совершалась в систему. Новая культура была великим синтезом, в котором сплавлялись и включались все творческие традиции и движения прошлого. Это был “новый эллинизм,” но эллинизм решительно христианизиро-

ванный и как бы “воцерковленный.” Еще и до сих пор обычно ставят под подозрение христианское качество этого нового синтеза. Не являлся ли он “острой эллинизацией” “библейского христианства,” в которой вся новизна Откровения расплывалась и растворялась? Не был ли этот новый синтез просто замаскированным язычеством? Таково именно было авторитетное мнение Адольфа Гарнака. Теперь, в свете непредубежденного исторического исследования, мы можем самым решительным образом протестовать против такого упрощения. Не было ли то, что историки XIX века обычно именовали “эллинизацией христианства,” скорее *обращением эллинизма*? И почему было эллинизму не обратиться? Ведь принятие христианами эллинизма не было просто рабским восприятием непереваренного языческого наследия. Это было обращение эллинского ума и сердца.

На самом деле произошло следующее: эллинизм был рассечен мощным мечом христианского Откровения и этим всецело поляризован. Закрытый его горизонт взорвался. Оригена и Августина следует называть “эллинистами.” Но совершенно очевидно, что здесь другой тип эллинизма, чем у Плотина или Юлиана. Из всех указов Юлиана христиане ненавидели больше всего тот, который воспрещал им преподавание художеств и наук. Это была в действительности запоздалая попытка исключить христиан из созидания цивилизации, оградить древнюю культуру от христианского влияния и воздействия. В глазах отцов-каппадокийцев этот вопрос был главным. На этом долго останавливался св. Григорий Богослов в своих проповедях против Юлиана. Св. Василий Великий счел необходимым написать обращение “к юношам о том, как они могут извлечь пользу из эллинской литературы.” Два столетия спустя Юстиниан исключил всех не-христиан из учебной и воспитательной деятельности и закрыл языческие училища. В этой мере не было враждебности к “эллинизму.” Не было это и прерыванием традиции. Традиции хранятся и даже с любовью, но они втягиваются в процесс христианского перетолкования. В этом заключается сущность византийской культуры. Это было принятием постулатов культуры и их переоценкой. Великолепный храм Святой Премудрости, предвечного Слова, великая церковь константинопольской Софии, навсегда останется живым символом этого культурного достижения.

История христианской культуры никак не была идиллической. Она совершалась в борьбе и диалектическом конфликте. Уже IV век был временем трагических противоречий. Империя стала христианской. Давался шанс преобразить все творческие способности человека. И тем не менее именно из этой христианизированной империи начинается бегство, бегство в пустыню. Правда, уже и раньше, во время гонений, некоторые люди покидали города, чтобы жить и странствовать в пустынях и пропастях земных. Идеал аскетизма уже долгое время формировался и, например, Ориген был великим учителем духовной жизни. Однако *движение* начинается только после Константина. Было бы совершенно несправедливо подозревать, что люди оставляли “мир” просто потому, что нести его бремя стало трудным и суровым, что они искали “легкой жизни.” Трудно усмотреть, в каком смысле жизнь в пустыне могла быть “легкой.” Правда и то, что на Западе в это время империя разваливалась и была под сильной угрозой варварского завоевания, так что там могли быть живы апокалиптические страхи и ожидания скорого конца истории.

На Востоке в это время христианская империя была в процессе созидания. Несмотря на все затруднения и опасности жизни, здесь можно было скорее соблазняться историческим оптимизмом, мечтой об осуществлении Града Божия на земле. И многие действительно поддались этому обольщению. Тем не менее, если на Востоке оказалось столько людей, предпочитавших “эмигрировать” в пустыню, то мы имеем все данные полагать,

что они бежали не столько от мирских трудностей, сколько от “мирских попечений,” связанных даже с христианской цивилизацией. Св. Иоанн Златоуст с большой силой предостерегал против опасностей “процветания.” Для него “безопасность есть величайшее из всех преследований,” она гораздо хуже самых кровавых гонений извне. Для него реальная опасность для истинного благочестия началась именно с внешней победы Церкви, когда христианин получил возможность “устроиться” в этом мире с большой долей безопасности и даже удобства, и забыть, что у него нет в этом мире пребывающего Града, что он должен быть чужим и странником на земле. Значение монашества не заключалось прежде всего в суровых обетах. Монашеские обеты лишь заново подчеркивали обеты крещальные. В это первое время не было никакого особого “монашеского” идеала. Первые монахи хотели только вполне *осуществить* тот общехристианский идеал, который в принципе стоит перед каждым верующим. Полагалось, что это осуществление почти невозможно внутри существующего строя общества и его жизни, даже если оно представляется как христианская империя. В IV веке бегство монахов было прежде всего *уходом из империи*. Аскетическое отрешение предполагает прежде всего совершенное отрицание мира, т.е. порядка этого мира и всех социальных связей. По выражению св. Василия Великого, монах должен быть “бездомным,” *ἀοικος*. Как правило, аскетизм не требует отрешенности от космоса. И Богозданная красота природы гораздо живее воспринимается в пустыне, нежели на базаре оживленного города. Монастыри находились в живописном окружении, и красота космоса ярко выступает в агиографической литературе. Зло гнездится не в природе, а в человеческом сердце или в мире злых духов. Христиане борются не против плоти и крови, а “*против духов злобы поднебесных*” (Еф.6:12). Только в пустынном месте может человек вполне осуществить свою преданность единому Небесному Царю, Христу, верность Которому может подвергаться большой опасности теми требованиями, которые предъявляет к гражданину его рукотворенный град.

Монашество никогда не было антисоциальным. Оно было попыткой построить *иной град*. Монастырь является, в известном смысле, “*экстерриториальной колонией*” в этом суетном мире. Даже отшельники жили обычно группами или колониями и их объединяло общее руководство духовного отца. Но самым адекватным воплощением аскетического идеала считалась “киновия.” Монашеская община есть сама по себе социальная организация, “организм,” малая Церковь. Монах уходил из мира для того, чтобы построить новое общество, новую общинную жизнь. Таково, во всяком случае, было намерение св. Василия Великого. Св. Феодор Студит,^{lxxxiv} один из самых влиятельных руководителей позднего византийского монашества, был в этом отношении еще более строг и требователен. Империя уже со времени Юстиниана очень желала приручить монашество, включить его в общий политический и социальный строй. Это удалось только частично и повело к упадку. Монастыри во всяком случае остаются в известном смысле иноприродными частями и никогда всецело не включаются в имперский жизненный порядок. Можно сказать, что исторически монашество было, в известном смысле, попыткой избежать создания христианской империи. Ориген в свое время утверждал, что христиане не могут участвовать в общей гражданской жизни потому, что у них есть свой собственный “полис” и в каждом городе свой особый “жизненный строй” (το ἄλλο σύστημα πατρίδος, “Против Цельса,” VIII, 75). Они живут “обратно порядку” мирского града (*ἀντί πολιῦμαι*).

Эта антитеза не устранялась и в “христианизированном” граде. Так и монашество есть нечто “иное,” своего рода “антиград” (*αντί-πολις*), так как оно является существенно “другим” градом. Оно по существу пребывает вне мирской системы и часто утверждает

свою “экстерриториальность” даже по отношению к общей церковной системе, требуя своего рода независимости от местной территориальной юрисдикции. Монашество есть в принципе *исход* из мира, выход из естественного социального порядка, отказ от семьи, социального статуса и даже гражданства. Но это не только уход *от*, но также и переход *в* иной социальный план и измерение. В этой социальной принадлежности “иному миру” заключается главная особенность монашества как движения и его историческое значение. Аскетическим добродетелям могут предаваться также и миряне, те, кто остается в миру. Специфически монашеской чертой является его социальная структура. Христианский мир поляризовался. Христианская история разворачивается в антитезе между империей и пустыней. Напряженность эта кульминирует в бурном взрыве иконоборческого спора.^{lxxxv}

Тот факт, что монашество избегает и отрицает понятие христианской империи, не означает, что оно противостоит культуре. Положение здесь очень сложное. И прежде всего монашество сумело, гораздо более чем когда-либо империя, сохранить истинный идеал культуры в его чистоте и свободе. Во всяком случае, духовное творчество обильно питалось глубинами духовной жизни. “Христианская святость объединяет в себе все основные и высшие стремления всей древней философии, — правильно заметил русский ученый. — Начиная с Ионии и великой Греции, основной поток великого греческого мышления течет через Афины в Александрию, а оттуда в Фиваиду. Пропasti, пустыни и пещеры становятся новыми центрами теургической мудрости.” Монашество внесло крупный вклад в общее образование в Средние века, причем как на Востоке, так и на Западе.

Монастыри были великими центрами учености. И не следует проходить мимо другого аспекта вопроса. Монашество само по себе является замечательным явлением культуры. Не случайно аскетический подвиг в писаниях святоотеческого времени постоянно именовался “философией,” “любомудрием.” И великие традиции александрийского богословия не случайно ожили и процвели именно в монашеской среде. Не случайно также и то, что в IV веке у отцов-каппадокийцев так тесно переплетались подвиги аскетические и культурные. Также и позже св. Максим Исповедник построил великолепный богословский синтез именно на основе своего аскетического опыта. И, наконец, в иконоборческий период монахи не случайно оказались защитниками искусства, ограждая свободу религиозного искусства от насилия государства, от “просвещенного” угнетения и утилитарного упрощения.

Все это тесно связано с самой сущностью подвижничества. Аскеза не связывает творчество, она его освобождает, потому что утверждает его как самоцель. Это прежде всего — творчество самого себя. Оно решительно отгораживается от всякого рода утилитаризма, только в аскетическом истолковании. Аскеза не состоит из запретов. Она — деятельность, “выработка” самого себя. Она динамична. В ней зов к бесконечности, вечный зов, неудержимое движение вперед. Причина этой неуспокоенности двояка. Задача бесконечна потому, что бесконечен пример совершенства — Сам Бог, который есть совершенство. Никакое достижение никогда не может быть адекватно цели. Задача творческая потому, что нужно создать нечто совершенно новое. Человек строит самого себя в совершенной приверженности Богу. Только в этом творческом процессе он становится самим собой. Настоящей аскезе присуща внутренняя антиномия. Она начинается со смирения, отрешения, послушания. Творческая свобода невозможна без этого изначального самоотречения. Таков закон духовной жизни: зерно не оживет, если не умрет. Через самоотречение преодолеваются личные ограничения и пристрастия в совершенном подчинении Истине. Это не означает, что сперва самоотречение, а затем свобода. Смирение само по себе

есть свобода. Аскетическое самоотрешение расковывает дух, освобождает душу. Без свободы всякое самоумерщвление будет тщетным. С другой стороны, аскетическое испытание изменяет и обновляет само мировоззрение. Видеть в истинном свете могут только те, кто не озабочен собой. Истинный аскетизм происходит не от презрения, а от потребности изменения. Мир должен быть возвращен к своей первоначальной красоте, от которой он отпал через грех. Именно поэтому аскетизм и ведет к деятельности. Дело искупления, конечно, совершается Богом, но человек призван к сотрудничеству в этом искупительном подвиге. Ибо искупление означает именно искупление свободы. Грех есть рабство, “горный же Иерусалим свободен.” Такая интерпретация аскетического подвига может показаться неожиданной и странной. Она, конечно, не исчерпывающа Мир аскезы сложен потому, что он есть область свободы. Существует много путей, и некоторые из них могут и привести в тупик. Исторически аскетизм, конечно не всегда ведет к творчеству... Однако следует ясно различать безразличие к творческим трудам и их неприятие. Аскетическое воспитание раскрывает новые и различные проблемы культуры, новую иерархию ценностей и целей. Отсюда и кажущееся безразличие аскетизма ко многим историческим задачам. Это возвращает нас к конфликту между империей и пустыней. Мы имеем право сказать — между историей и апокалипсисом. Здесь и есть основной вопрос значения и ценности всех исторических усилий в целом. Цель христианства, во всяком случае, выходит за пределы истории, так же как и за пределы культуры. Но человек был создан для того, чтобы наследовать вечность.

Аскетизм можно назвать “эсхатологией преображения.” “Максимализм” здесь вдохновляется прежде всего сознанием *конца* истории. Было бы точнее сказать: убеждением, а не действительным ожиданием его. Вычисление времен и сроков недействительно, оно опасно и в действительности ведет к заблуждению. Важно постоянно применять “эсхатологические мерки” в оценке всех вещей и событий. Думать, что ничто на земле не может выдержать этого испытания “эсхатологией,” неверно. Исчезает не все. Без сомнения, в будущем Царствии Небесном не будет места для политики и экономики. Очевидно, однако, что многие из ценностей *этой* жизни в “будущем веке” не подлежат уничтожению. На первом месте стоит любовь. Неслучайно то, что монашество постоянно принимает форму общины. Это организация взаимной заботы и помощи. И нельзя считать незначительным в эсхатологическом измерении любое дело милосердия, а то и горение сердца о страдании других. Разве преувеличено предположение, что всякое творческое милосердие вечно? И не открываются ли также некоторые непреходящие ценности в области познания? Ничего нельзя сказать с окончательной уверенностью. И все же у нас есть известный критерий для распознавания. Человеческая личность, во всяком случае, выходит за пределы истории.

Личность несет историю в самой себе. Если бы мой конкретный, т.е. исторический, опыт был уничтожен, я бы перестал быть самим собой. Поэтому история не вполне исчезает даже в “будущем веке,” если сохранится конкретность человеческой жизни. Конечно, мы никогда не сможем провести четкую грань между тем из земного, что может иметь “эсхатологическое продолжение,” и тем, что должно отмереть на пороге вечности: в настоящей нашей жизни все это неразрывно переплетено между собой. Различение того и другого зависит от духовного рассуждения, от известной духовной прозорливости. С одной стороны, совершенно очевидно, что “на потребу” только “единое.” С другой стороны, будущий мир есть, несомненно, мир вечной памяти, а не вечного забвения. Есть “благая часть,” которая “не отнимается.” И Марфа участвует в ней, а не только Мария. Все, что

может быть преображено, *будет* преображено. Однако это “преображение” начинается в известном смысле уже по *эту сторону* эсхатологической границы. “Эсхатологические сокровища” должны накапливаться уже в этой жизни. Иначе жизнь эта ущербляется. Нам уже доступно некоторое реальное предвосхищение Горнего. Иначе победа Христова была бы тщетной. Уже положено начало “новой твари.” Христианская история есть более чем только пророческий символ, знак или намек. У нас всегда есть некоторое туманное ощущение, что есть вещи, которые не имеют и не могут иметь “вечного измерения” и мы поэтому называем их “суетными” и “тщетными.” Наш диагноз, конечно, очень подвержен ошибкам. Однако какой-то диагноз все же неизбежен. С другой стороны, христианство произносит суд над историей и само является движением “за пределы истории.” Поэтому христианское отношение к истории и культуре не может не быть антиномичным. Христианам не следует погружаться в историю. Но у них нет выхода в некое “естественное состояние.” Они должны идти далее истории ради того, чего “не могут вместить земные берега.” И однако сама эсхатология есть всегда *Свершение*.

Владимир Соловьев указал на трагическую непоследовательность византийской культуры. “Византия была набожна в своей вере и нечестива в жизни.” Конечно, это яркая картина, а не точное описание. Мы, однако, можем признать, что в этой фразе подчеркнута известная правда. Идея “воцерковленной” империи оказалась неудачей. Империя развивалась в кровавых конфликтах, выродилась в обманах, двусмысленности и насилии. Но пустыня имела больше успеха. Она навсегда останется свидетельством творческого усилия ранней Церкви, с ее византийским богословием, благочестием и искусством. Может быть, это окажется самой живой и самой священной страницей в таинственной, постоянно пишущейся книге человеческой судьбы. Эпилог Византии так же показателен и в нем та же поляризация: падение империи после двусмысленной политической унии с Римом (во Флоренции)^{lxxxvi}, которая, однако, никогда не была принята народом. И в самый канун падения “развращенной Византии” — великолепный расцвет мистической созерцательности на Афоне и возрождение в искусстве и философии^{lxxxvii}, которым затем питалось и западное Возрождение. Падение империи и осуществление пустыни...

Вера и культура.

1

Мы живем в мире изменившемся и меняющемся. Этого не отрицают и те, из нашей среды, которые не хотят или не готовы изменяться сами, которым хотелось бы задержаться в быстро уходящем веке. Но никто не может избежать неудобств, проистекающих из нашей принадлежности к миру в переходном его состоянии. Если мы примем традиционную классификацию исторических эпох, как “органических” и “критических,” то не остается сомнения в том, что наша эпоха есть эпоха критическая, век кризиса, время неразрешенных напряженностей. Сегодня часто приходится слышать о “конце нашего времени,” об “упадке Запада,” о “суде над цивилизацией,” и тому подобное. Говорят даже, что мы сейчас проходим через “великий водораздел” — величайшее изменение в истории нашей цивилизации гораздо более значительное и радикальное, чем переход от античности к Средним векам или от Средних веков к Новому времени. Если, как утверждает Гегель, “история есть суд” (буквально: “мировая история есть страшный Суд,” Die Weltgeschichte ist

Weltgericht), то есть и судьбоносные эпохи, когда история не только судит, но как бы и осуждает себя на гибель. Эксперты и пророки постоянно напоминают, что цивилизации появляются и распадаются, и нет никакой особой причины ожидать, что наша цивилизация избежит общей судьбы. Если еще есть какое-то историческое будущее, то очень может случиться, что оно уготовано совсем другой цивилизации, иной, чем наша.

Сейчас стало обычным и даже очень модным говорить, независимо от смысла, вкладываемого в эти претенциозные слова, что мы уже живем в мире “пост-христианском,” в мире, который, будь то осознанно или подсознательно, “отошел” или отпал от христианства. “Мы живем на развалинах цивилизаций, надежд, систем и душ.” Мы только находимся на перепутье, когда неясно куда идти, но многие из нас еще и спрашивают, существует ли вообще верный путь и какова дальнейшая перспектива. Не находится ли наша цивилизация в тупике, из которого нет выхода, кроме взрыва? В чем же корень беды? Что является главной и решающей причиной этого близкого и устрашающего крушения? Есть ли это только “нехватка силы,” как говорят иногда, или же, скорее, “смертная тоска,” болезнь духа, потеря веры? На этот счет не существует общего согласия. Однако многие как будто сходятся в том, что наш культурный мир так духовно и умственно дезориентирован и дезорганизован, что не осталось никакого всеобъемлющего принципа, который мог бы скрепить его смещающиеся элементы. Мы как христиане можем выразиться еще точнее. Мы утверждаем, что в основе нашего современного кризиса лежит именно *отход от христианства*, с какой бы точной исторической датой мы ни связывали начало этого отхода. Наш век есть прежде всего *век неверия*, а значит — век неуверенности, неразберихи и отчаяния. Не имеющих надежды людей в наше время так много именно потому, что они потеряли всякую веру.

Однако не следует делать с излишней легкостью такие заявления, по крайней мере, по двум причинам. *Во-первых*, сами причины этого явственного “отхода” были сложными и многообразными, и вина за него не должна ложиться исключительно на тех, кто отошел. В своем христианском смирении верующий не должен безоговорочно оправдывать себя, освобождать от ответственности за неудачи других. Если наша культура, которую мы с некоторым самоудовлетворением рассматриваем как христианскую, разлагается, распадается на части, то это только показывает, что семя тли уже было в нее заложено. *Во-вторых*, мы не должны считать всякое верование как таковое уже созидательным и приветствовать любую веру как противоядие от сомнений и распада. Может быть, и верно, что культуры, как утверждают социологи, разлагаются, когда нет вдохновляющего побуждения, руководящего убеждения. Но решающим является, по крайней мере с христианской точки зрения, именно содержание веры. В наши дни главная опасность заключается в том, что существует слишком много противоречивых “верований.” Основной вопрос не столько в напряженности между “верой” и “неверием,” сколько именно между *соперничающими верованиями*. Слишком много проповедуется “иных евангелий,” и каждое из них претендует на всецелое послушание и подчинение верующих; даже наука иногда принимает вид религии. Может быть и справедливо, что современный кризис возводят формально к потере убеждений. Но если бы люди объединились вокруг ложного знамени и связали себя верностью ложной вере, это было бы вообще катастрофично. Истинный корень современной трагедии не только в том, что люди утратили убеждения, но в том, что они отошли от Христа.

Что именно мы хотим сказать, когда говорим о “кризисе культуры”? Слово “культура” употребляется в разных смыслах, и нет общепринятого ее определения. С одной

стороны, “культура” есть специфическая *позиция или ориентация* отдельных людей или человеческих групп, посредством которой мы отличаем “цивилизованное” общество от “примитивного.” Это одновременно и *система целей и заданий*, и *система привычек*. С другой стороны, культура есть *система ценностей*, произведенных и накопленных в творческом процессе истории. Эти “ценности” стремятся получить полунезависимое существование, т.е. не зависеть от того творческого усилия, которое их породило или открыло. Ценности многообразны и различны и, вероятно, никогда вполне не включаются в состав единого согласованного целого: вежливые манеры и *нравы*, политические и социальные учреждения, промышленность и санитарные условия, нравственность, искусство и наука, и т.д. Таким образом, когда мы говорим о кризисе культуры, мы обычно имеем в виду распад в одной из этих двух различных, хотя и связанных между собой, системах, а скорее и в обеих. Может случиться, что некоторые принятые или утвержденные ценности дискредитируются и компрометируются, т.е. перестают быть действенными и не притягивают людей. Или же сами “цивилизованные люди” вырождаются, культурные привычки становятся неустойчивыми, люди как бы теряют к ним интерес, перестают заботиться о них, или же они им как бы надоедают. Возникает тяга к “примитивизму,” даже и в рамках еще задержавшейся цивилизации. Цивилизация приходит в упадок тогда, когда породивший ее творческий импульс теряет свою силу и непосредственность. Но тогда встает вопрос, нужна ли “культура” для осуществления человеком своей личности, или же культура не более как внешние одежды, нужные в некоторых случаях, но не принадлежащие органически к самой сущности человеческого существования. Культура не очевидна человеческой *природе*, и мы обычно ясно различаем “природу” и “культуру,” видя в последней “искусственное” создание человека, которое он налагает поверх “природы.” Хотя мы, как будто, и не знаем человеческой природы отдельно от культуры, по крайней мере — какого-то рода культуры. Тем не менее, можно утверждать, что “культура” на самом деле не “искусственна,” а является, скорее, неким продолжением человеческой природы, таким продолжением, посредством которого человеческая природа осуществляет свою зрелость и завершение, так что “под-культурное” состояние на самом деле есть способ существования “под-человеческий.” Разве человек “цивилизованный” не более человек (гуманен), чем “примитивный” или “естественный” человек? Именно в этом пункте выступает наша основная трудность.

Может быть, а я именно так и считаю, наша современная культура или цивилизация находится в “состоянии испытания.” Но следует ли вообще христианам быть озабоченными этим культурным кризисом? Если верно, как мы только что признали, что крушение и упадок культуры коренится в потере веры, в “отступничестве” или “отходе,” то не следует ли христианам прежде всего, если не исключительно, озаботиться *восстановлением веры*, или *новым обращением* мира, а не спасением утопающей цивилизации? Если мы в наши дни действительно проходим через “апокалиптическое” испытание, то не надо ли нам сосредоточить все свои усилия на евангелизации, на проповеди Евангелия забывшему его поколению, на призыве к покаянию и обращению? Основной вопрос ставится так: может ли кризис быть разрешен, если мы просто противопоставим изношенной и разрушенной цивилизации *новую цивилизацию*, или же для преодоления кризиса мы должны обратиться к самым корням человеческого существования, *по ту сторону цивилизации*? И, в конечном счете, если нам надо будет быть по ту сторону, то не сделает ли это культуру ненужной и излишней? Нужна ли человеку “культура,” и должен ли он ею интересоваться, когда он встречает Бога живого, единого Поклоняемого и Славимого? Не оказыва-

ется ли тогда всякая цивилизация лишь утонченным видом идолопоклонства, заботой и попечением о “многом,” о слишком многом, тогда как “благая часть” только одна, неотъемлемая и продолжающаяся “по ту сторону” во веки веков? Не следует ли, действительно, тем, кто нашел “драгоценную жемчужину,” прямо пойти и продать все свои богатства? И не будет ли сокрытие и хранение этих богатств неверностью и предательством? Не должны ли мы просто предать все “человеческие ценности” в руки Божий?

В течение столетий для многих искренних и набожных душ эти вопросы были главным соблазном. Все они снова остро ставятся и обсуждаются в наши дни. Мы говорим: *соблазн*. Но справедливо ли употреблять данное дисквалифицирующее слово? Не есть ли это скорее неизбежная предпосылка того всецелого самоотречения, которое является основой христианского послушания? На самом деле сомнения относительно культуры и ее ценностей возникают и появляются не только в дни великих исторических испытаний и кризисов. Часто они возникают и в периоды мира и процветания, когда осязательно опасность быть поработанным и прельщенным человеческими достижениями, славой и торжеством цивилизации. Другими словами — эти вопросы встают в процессе внутреннего, личного искания Бога. Решительное самоотвержение может уводить набожных людей в пустыню, в пропасти земные и необитаемые места, далеко от “цивилизованного мира”; культура представляется им суетой сует, даже когда считается, что культура эта крещена по форме своей, если не по существу. Справедливо ли останавливать этих набожных братьев в их решительном искании совершенств и задерживать их в мире, заставляя их участвовать в строительстве или исправлении того, что для них является лишь вавилонской башней? Готовы ли мы отречься от св. Антония Египетского^{lxxxviii} и Франциска Ассизского, если не уговорим их остаться в миру? Разве Бог не радикально *выше* культуры, не *запределен* ей? И в конце концов обладает ли вообще “культура” какой-либо своей, собственно ей принадлежащей, ценностью? *Служение* ли она, или *игра*, послушание или развлечение, суета, роскошь и гордыня, т.е. в конце концов ловушка для души? Представляется очевидным, что “культура,” по самой своей природе, *не есть* и не может быть конечной целью, высшей ценностью, что на нее не следует смотреть как на высшую цель или судьбу человека, вероятно, даже как на необходимую составную часть истинной человечности. “Примитивный” человек может спастись не менее чем “цивилизованный.” Как сказал св. Амвросий^{lxxxix}, Богу было угодно спасти Свой народ не посредством искусной аргументации. Более того: “культура” не есть безусловное добро; это скорее сфера неизбежной двусмысленности и запутанности. Она имеет тенденцию дегенерировать, становиться “цивилизацией” (если мы примем различие О. Шпенглера между этими двумя терминами^{xc}), человек может оказаться безнадежно ею поработанным, каким и считается современный человек. “Культура” есть человеческое достижение, она — собственное преднамеренное творчество человека, осуществленная же “цивилизация” часто оказывается враждебной человеческой творческой энергии. В наше время, как, собственно, и во все времена, многие болезненно ощущают эту тиранию “культурной рутины,” связанность цивилизацией. Можно доказывать, как это уже неоднократно делалось, что в “цивилизации” человек как бы “отчуждается” от самого себя, отчуждается и отрывается от самых корней своего существования, от своего “Я,” от “природы,” от Бога. Это отчуждение человека можно по-разному определять и описывать как в религиозном смысле, так и в антирелигиозном. Но во всех случаях “культура” представляется не в затруднительном положении, а сама оказывается затруднением.

В истории христианства на эти важные вопросы давались различные ответы, но проблема все еще остается неразрешенной. Недавно было высказано мнение, что весь вопрос о “Христе и культуре” есть “проблема постоянная,” по-видимому, не допускающая никакого окончательного решения. Это значит, что различные ответы будут привлекать соответственно разные типы и группы верующих и “неверующих,” и разные ответы в разные времена будут представляться по-своему убедительными. Разнообразие ответов имеет, видимо, двойное значение. С одной стороны, оно указывает на разнообразие исторических и человеческих ситуаций, при которых естественно напрашиваются различные решения. Вопросы и ставятся, и расцениваются в мирное время иначе, чем во время кризиса. Но, с другой стороны, именно несогласия мы и должны ожидать в “разделенном христианстве.” Игнорировать глубину разделения в христианстве было бы бессмысленным. Различные деноминации не сходятся друг с другом даже в оценке смысла самого Евангелия. И в споре о “Христе и культуре” мы встречаем ту же напряженность между “кафолическими” и “евангелическими” течениями, которая лежит в основе “христианской схизмы”^{xcі}. Если мы действительно и искренне озабочены “христианским единством,” то нам надо искать конечное решение именно этого основного разделения.

По существу, наше отношение к “культуре” есть не практический выбор, а *богословская позиция*, от начала до конца. В наше время рост исторического и культурного пессимизма, того, что немцы называют *Kulturpessimismus* и *Geschichtspessimismus*, не только отражает фактическую путаницу и неразбериху нашей эпохи, но и раскрывает особый сдвиг в наших богословских и философских мнениях. Сомнения относительно культуры имеют явственное богословское значение, а своим истоком — самую глубину веры человека. Не следует слишком легко и самоуспокоенно отмечать никакие искренние вызовы без сочувствия и понимания. И однако, не навязывая никакого единообразного решения, для которого время, по-видимому, еще не настало, приходится все же отказаться от некоторых решений как неадекватных, ложных и обманчивых.

Современное сопротивление или равнодушие христиан по отношению к “культуре” принимает различные формы и виды. Мы не задаемся здесь целью показать все разнообразие их оттенков, а попытаемся перечислить те из них, которые являются наиболее характерными и явно выраженными. Существует множество побуждений и множество их решений. Два особых побуждения могут показаться противостоящими друг другу несмотря на то, что они рождены тем обычным презрением к миру, которое проявляется у многих христиан всех традиций. С одной стороны, мир преходящ и сама история представляется такой незначительной “в перспективе вечности,” или по отношению к высшим судьбам человека. Все исторические ценности бранны и к тому же относительно и ненадежны. Также бранны и культура; она не имеет значения перед лицом надвигающегося конца. С другой стороны, весь мир кажется так же незначительным по сравнению с неизмеримой Славой Божией, открытой в тайне нашего искупления. Бывают времена и определенные исторические положения, когда тайна искупления как будто затмевает тайну творения, когда искупление понимается скорее как устранение падшего мира, нежели его исцеление и оздоровление. Радикальное противопоставление христианства и культуры, как оно выражается некоторыми мыслителями, исходит скорее из богословских и философских предпосылок, чем из действительного анализа самой культуры. В наши дни *эсхатологическое ощущение* возрастает. Возрастает также и *обесценивание человека* в современных формах мышления, философском и богословском, отчасти как реакция на чрезмерную самоуверенность предыдущего времени. Вновь открывается “ничтожество” человека, нена-

дежность и неуверенность его существования, как физического, так и духовного. Мир представляется враждебным, пустым, и человек чувствует себя потерянным в потоке случайностей и ошибок. Если есть еще какая-то надежда на “спасение,” то она представляется скорее как “побег” или как “терпение,” нежели как “выздоровление” и “исправление.” На что же надеяться в истории?

В этой “пессимистической” позиции мы можем различить несколько типов. Те наименования, который я буду употреблять, только временны и пробны.

Прежде всего, в современном обесценивании культуры мы должны подчеркнуть постоянные *пиетистские* и *харизматические мотивы*. Люди верят, что они встретили своего Господа и Искупителя в личном, частном опыте и спасены Его милостью и своим ответом на нее в вере и послушании. Поэтому им больше ничего не нужно. Жизнь мира и жизнь в мире в этом случае кажется всего лишь грешной запутанностью, от которой человек отделяется с радостью и, вероятно, с гордостью. Единственно, как они могут реагировать на этот мир, это постараться раскрыть его суетность и развращенность, пророчествовать ему гибель и осуждение, грядущий гнев и суд Божий. Этот тип людей может объединять разные характеры: иногда необузданные и агрессивные, иногда мягкие и сентиментальные, но во всех случаях такой человек не видит никакого смысла в продолжающемся процессе культуры и равнодушен ко всем ценностям цивилизации, особенно тем, которые не оправданы с утилитарной точки зрения. Люди этого рода проповедуют *добродетель простоты* против сложности культурной запутанности. Иногда они избирают уход в одинокую жизнь, в стоическое “безразличие,” иногда же предпочитают какой-либо вид общинной жизни в закрытых товариществах, в среде людей, понявших тщету и бесцельность трудов и устремлений истории. Их позицию можно назвать “сектантской,” и, действительно, у них есть преднамеренное желание избежать всякого участия в общей истории. Но такая “сектантская” установка встречается и у людей, принадлежащих к различным культурным и религиозным традициям. Многие желали бы “уйти из мира,” хотя бы психологически, но скорее ради безопасности, чем ради “невидимой брани.” В этой установке парадоксальным образом смешаны покаяние и самоудовлетворение, смирение и гордость. Есть здесь и преднамеренное пренебрежение или равнодушие к вероучению, неспособность последовательно продумать все, что связано с этой “изоляционистской” позицией. Здесь налицо радикальное *снижение христианства*, снижение по крайней мере субъективное, при котором христианство становится не более чем частной религией отдельных людей. Единственная проблема, тревожащая таких людей, это проблема *индивидуального спасения*.

Во-вторых, существует “*пуританский*” тип оппозиции. Здесь мы увидим аналогичное “снижение” веры, обычно открыто признаваемое. На практике тип этот является *активным* и не имеет желания избегать истории. Но история воспринимается скорее как “служение” и “послушание,” чем как творческая возможность. Здесь та же сосредоточенность на вопросе “спасения.” Основное положение заключается в том, что человек, несчастный грешник, может быть прощен, если [и когда] он принимает то прощение, которое предлагается ему Христом и во Христе, причем даже в этом случае он остается тем, что есть, существом слабым и бесполезным, не изменяющимся и не обновляющимся. Даже уже будучи прощенной личностью, он продолжает быть потерянным созданием, и жизнь его не может иметь какой-либо созидательной ценности. Это не обязательно ведет к фактическому отказу от культуры или к отрицанию истории, но превращает историю в своего рода рабство, которое нужно превозмогать, не избегая его, она скорее — воспитание ха-

рактера и испытание терпения, чем область творчества В истории ничего нельзя достичь. Но человек должен использовать всякую возможность доказать свою лояльность и послушание для закаливания своего характера через служение верности, *через рабство долгу*. В этой установке очень подчеркнута “утилитарность,” хотя это и “трансцендентная утилитарность,” всецелая забота о “спасении.” Все, что не служит непосредственно этой цели, должно отбрасываться, и не остается места для какого-либо “бескорыстного творчества,” например, для “литературы.”

В-третьих, существует *экзистенциальный* тип оппозиции. Основной его мотивировкой является протест против закабаления человека цивилизацией, которая лишь скрывает от него основную трудность его существования и затмевает безнадежность его запутанности. Было бы несправедливо отрицать за современным экзистенциалистским движением известную относительную правду, правду реакции; и, вероятно, человеку современной культуры нужно это резкое и беспощадное предупреждение. Во всех своих формах, как религиозных, так и безрелигиозных, экзистенциализм являет ничтожество человека, реального человека, такого, каким он сам себя знает. Для тех экзистенциалистов, у которых не было встречи с Богом, или для тех, которые предаются атеистическому отрицанию, это “ничтожество” является последней истиной о человеке и его судьбе. Только человек должен сам для себя найти эту истину. Однако многие экзистенциалисты нашли Бога, или, как они сами выражаются, были найдены Им, вызваны Им в Его неразделимых гнев и милости. Однако они продолжают верить, довольно парадоксальным образом, что человек все равно лишь “ничто,” несмотря на искупляющую любовь и заботу Творца о Своих потерянных и заблудившихся созданиях. В их понимании “сотворенность” человека безысходно осуждает его быть “ничем,” по крайней мере, в его собственных глазах, и это несмотря на тот таинственный факт, что для Бога творения Его явственно означают гораздо более, чем “ничто,” поскольку искупляющая любовь Бога подвигла Его на потрясающую жертву Креста ради человека. Экзистенциализм, по-видимому, прав в своей критике человеческого самодовольства; он даже полезен своим непрошеным раскрытием человеческой мелочности. Но человек остается слепым перед сложностью Божественной Премудрости. Экзистенциалист всегда существо одинокое и отъединенное, безнадежно запутанное и погруженное в исследование трудностей своего положения. Он всегда имеет перед глазами *ВСЕ* Бога и *ничто* человека. И даже в случае, если его анализ исходит из конкретного положения, а именно — из его собственного, он каким-то образом впадает в *абстракцию*: в конечном итоге он уже не говорит о живом человеке, а лишь о человеке как таковом, поскольку все люди оказываются подверженными одному и тому же всеобщему анализу их конечной никчемности. Каково бы ни было историческое и психологическое объяснение нынешнего расцвета экзистенциализма, он в целом является не более как симптомом разложения культуры, симптомом отчаяния.

И, *наконец*, нам не следует игнорировать сопротивление или равнодушие “простого человека.” Он может спокойно жить в мире культуры и даже с удовольствием ею пользоваться, но при этом будет удивляться, что культура может что-то “добавить” к религии, разве что может стать своего рода украшением или же явиться данью почитания и благодарности в виде искусства. Но “простой человек” с осторожным подозрением относится к рассудку, особенно в делах веры, и поэтому отказывается от понимания верований. Какое религиозное значение может иметь бескорыстное изучение какого-либо предмета, не имеющего непосредственного практического применения и не могущего быть использованным для оправдания любви? “Простой человек” не сомневается в ценности или пользе

культуры в экономии временной жизни, но он колеблется, когда надо признать ее положительное значение в духовной области, разве что она может повлиять на моральную целостность человека или ее выявить. Он не находит никакого религиозного оправдания для человеческого стремления к знанию и творчеству. Не является ли вся культура, в конечном итоге, лишь суетой, вещью неустойчивой и преходящей? И не находится ли глубочайший корень человеческой гордыни и высокомерия именно в претензиях и требованиях рассудка? В религии “простой человек” обычно предпочитает “простоту” и не интересуется тем, что он называет “богословской спекуляцией,” очень часто относя сюда почти все учения и догматы Церкви. С этой позицией опять-таки связано как одностороннее (и дефективное) понимание человека, так и соотношения его здешней жизни в истории с “вечной участью,” т.е. в конечном итоге с замыслом Божиим. Здесь — тенденция подчеркивать “неотмирность” “вечной жизни” в такой степени, что человеческая личность оказывается в опасности быть разделенной. Является ли история в целом только тренировочной площадкой для душ и характеров или же есть в ней более преднамеренный замысел Божий? Является ли “Страшный Суд” только испытанием лояльности или же он есть “восстановление” твари?

Именно здесь мы касаемся наиболее глубокой причины постоянной путаницы в споре о “вере и культуре.” Этот спор включает в себя глубочайшие богословские вопросы и никакое его разрешение невозможно, пока не будет ясно признан и понят богословский характер спора. Нам нужно *богословие культуры* даже для “практических” решений. Никакое настоящее решение не может быть принято в потемках. Догмат творения и все, что он в себя включает, опасно затушевано в сознании современных христиан, а понятие домостроительства, т.е. личного вмешательства в Творца в судьбы Своего творения, в действительности сведено к чему-то совершенно сентиментальному и субъективному. Соответственно и “история” воспринимается как загадочный *промежуток* между мощными деяниями Божиими, сущность которого трудно определить. Это, в свою очередь, связано с неверным понятием о человеке. С замысла Божия о человеке акцент был перенесен на освобождение человека от последствий его “изначального” падения. В результате все учение о последнем свершении предельно сузилось и стало рассматриваться в категориях юридического правосудия или же сентиментальной любви. “Совершенному человеку” не свойственно воспринимать и ценить коренящуюся в Священном Писании уверенность ранних христиан в том, что человек создан Богом с творческой целью, что он должен действовать в мире как царь, священник и пророк. Падение или неудача человека не устранила этого задания и назначения, человек был искуплен, чтобы быть восстановленным в своем первоначальном достоинстве, исполнить свою роль и функцию в творении. И, только свершаясь, может человек стать тем, к чему он был предназначен, не только в смысле оказания послушания, но и для того, чтобы вершить дело, определенное Богом в Его творческом замысле именно как *задание человеку*. Так же как “история” есть бедное, но, тем не менее — подлинное предвосхищение “будущего века,” так и культурный процесс, совершающийся в истории, соотносится с последним свершением, хотя и в таком смысле, который не поддается пока расшифровке. Нужно остерегаться преувеличивать “человеческие достижения,” но нужно также остерегаться минимизировать творческое призвание человека. Судьбы человеческой культуры не оторваны от конечной судьбы человека.

Все это может показаться лишь смелой спекуляцией, далеко превосходящей наши полномочия и компетенцию. Но факт остается фактом: христиане веками строили культуру именно как христиане, и многие из них делали это не только как призвание или обязан-

ность, но в твердом убеждении, что такова воля Божия. Краткий ретроспективный взгляд на это устремление христиан в культуре может помочь нам увидеть проблему более конкретно во всей ее сложности, но также и в ее неизбежности. Христианство фактически вошло в мир именно в один из самых критических периодов истории, во время серьезного кризиса, который был в конечном итоге разрешен созданием культуры христианской, как бы ни оказалась она затем в свою очередь неустойчивой и двусмысленной в процессе своего осуществления.

2

На самом деле вопрос о связи христианства и культуры никогда не обсуждается *абстрактно*, в общей форме, или, во всяком случае, не должен был бы так обсуждаться. Когда мы говорим о культуре, мы всегда имеем в виду *культуру определенную*. То понятие “культуры,” которым мы оперируем, всегда обусловлено положением, т.е. вытекает из фактического опыта, приобретенного нами в собственной, определенной культуре, нежно любимой или ненавидимой; или же это может быть понятие воображаемой “иной культуры,” некоего идеала, о котором мы мечтаем и размышляем. Даже когда вопрос ставится в обобщенных терминах, все же можно обнаружить какие-то конкретные впечатления или потребности. Когда против “культуры” борются или ее отвергают христиане, это всегда говорит об определенной исторической формации, которая выступает и воспринимается как определенная идея. В наши дни это может быть механизированная или “капиталистическая” цивилизация, обмирщенная изнутри и потому чуждая всякой религии. В древние времена это была цивилизация греко-римская. В обоих случаях исходной точкой является непосредственное впечатление столкновения или конфликта и практическая несовместимость структур, радикально расходящихся в духе и стимуле.

Ранние христиане стояли перед цивилизацией римского и эллинистического мира. Именно об этой цивилизации они и говорили, эту конкретную “систему ценностей” они критиковали, она их беспокоила. Кроме того, сама эта цивилизация была изменчивой и неустойчивой; она пребывала в отчаянной борьбе и кризисе. Положение было сложным и запутанным. Современный историк в своей интерпретации раннехристианской эпохи не может избежать антиномии, а в интерпретациях историков тех лет мы не можем ожидать большей последовательности. Эллинистическая цивилизация была уже, в известном смысле, созревшей или готовой к “обращению”; на нее даже можно смотреть как на своего рода *евангельскую подготовку*, и современники сознавали это. На это указывал и св. ап. Павел, а апологеты второго века и ранние александрийцы^{xcii} без колебаний признавали Сократа, Гераклита и даже Платона предвестниками христианства. С другой стороны, они сознавали, не меньше чем мы теперь, радикальное расхождение между этой культурой и тем благовестием, которое несли они; сознавали это также и их противники. Древний мир сопротивлялся обращению потому, что оно означало радикальное изменение и ломку его традиций. Теперь мы можем видеть и расхождение, и последовательность между “классическим” и “христианским.” Современники, конечно, видеть этого не могли в той перспективе, в какой видим мы: они не знали будущего. Критикуя “культуру,” они имели в виду именно культуру своего времени, которая была и чужда, и враждебна Евангелию. То, что говорит о культуре Тертуллиан, должно интерпретироваться прежде всего в своем конкретном, историческом контексте, а не истолковываться как заявления своих прав, при подчеркивании радикального расхождения и несогласия между “Иерусалимом” и “Афи-

нами”: “...*quid Athenae Hierosolimis?* Действительно, что общего между Афинами и Иерусалимом? Какое согласие между Академией^{xciiii} и Церковью?.. Наше научение исходит из притвора Соломонова, который и сам учил, что Господа надо взysкивать в простоте сердца... Нам не нужны любопытствующие споры после того, как мы получили Христа Иисуса, или исследования после того, как мы насладились Евангелием. Кроме нашей веры мы не хотим никаких других верований. Потому, что превосходная вера наша в том, что нет ничего, чему бы нам следовало верить кроме нее” (*De prae scriptione*, 2^{xciiv}). “Что общего между философом и христианином, учеником Эллады и учеником Неба, между трудящимися ради славы и трудящимися ради спасения, делателем слов и делателем дел” (*Apologeticus*, 46^{xcv}). И однако же сам Тертуллиан не смог избежать “исследований” и “споров” и прибегал без колебаний к греческой мудрости в защиту христианской веры. Обвинял он культуру своего времени и специфическую жизненную философию, которая по самой своей структуре противоречила вере. Он опасался легкого синкретизма и заражения, что было в его время действительной опасностью. Он не мог предвидеть того внутреннего изменения эллинистического духа, которое произошло в последующие века, так же как не мог представить себе цезарей христианскими.

Не следует забывать, что и позиция Оригена была в действительности такой же, хотя он и считается одним из “эллинизаторов” христианства. Он также сознавал расхождение и относился подозрительно к пустым рассуждениям, которые, кстати, мало его интересовали; для него богатства язычников были именно “богатствами грешников” (In Ps. 36:1-6). Того же мнения был и бл. Августин. Наука представлялась ему лишь праздным любопытством, отвлекающим ум от его назначения истинного, которое состоит не в исчислении звезд и не в поисках тайн природы, а в познании Бога и любви к нему. Но опять-таки, бл. Августин отрицал астрологию, которую никто и в наше время не счел бы “научной,” но которая в его дни была неотделима от астрономии. Осторожное и даже отрицательное отношение первых христиан к философии, к искусству — музыке, живописи, и особенно к риторике, можно до конца понять только в их конкретном историческом контексте. Вся тогдашняя культура строилась, определялась и пронизывалась неверной и ложной верой. Надо признать, что некоторые исторические формы культуры несовместимы с христианским отношением к жизни, их нужно избегать или отбрасывать. Но это еще не предопределяет следующего вопроса — возможна ли и желательна ли культура христианская? Мы можем и даже должны резко критически относиться к нашей современной цивилизации; мы должны приветствовать ее разрушение, но это еще не значит, что следует проклинать и порицать цивилизацию как таковую и считать, что христиане должны вернуться к варварству и примитивизму.

Христианство, по существу, приняло вызов эллинистической и римской культуры, и в результате появилась христианская цивилизация. Правда, это возникновение христианской культуры в наше время сильно осуждается как “острая эллинизация” христианства, в которой якобы была утеряна чистота и простота евангельской и библейской веры. Многие наши современники являются “иконоборцами” по отношению к культуре вообще или, по крайней мере, по отношению к некоторым ее областям, таким как “философия” (которая приравнивается к “софистике”) или искусство, отбрасываемое как утонченное идолопоклонство, во имя христианства. Тем не менее мы стоим перед веками накопленными в культурном процессе подлинными человеческими ценностями, созданными и носимыми в духе христианского послушания и преданности Божией правде. В данном случае важно то, что античная культура оказалась достаточно гибкой, чтобы воспринять внутреннее

“преображение.” Или же, другими словами, христиане доказали, что возможно переориентировать культурный процесс, не впадая в пред-культурное состояние, придать иную форму самому строю культуры, в новом духе. Тот же процесс, который по-разному описывается как “эллинизация христианства,” может быть истолкован как “христианизация эллинизма.” Эллинизм был как бы рассечен мечом Духа, поляризован, разделен, и был создан “христианский эллинизм.” Конечно, “эллинизм” был двусмысленным и как бы двуликим. И некоторые из эллинистических возрождений в истории европейской мысли и жизни были, скорее, возрождения языческие, требовавшие осторожности и осуждения. Достаточно упомянуть двусмысленности Ренессанса, а в более позднее время — Гете и Ницше. Но было бы несправедливым игнорировать существование другого эллинизма, уже начавшегося в век отцов как греческих, так и латинских, и творчески продолжавшегося в течение Средних веков и Нового времени. Решающим в этой связи является то, что “эллинизм” был *действительно изменен*. Стоит ли с поспешностью открывать “эллинические наросты” на ткани христианской жизни, и в то же время оставлять без внимания и забывать факты этого “преображения”?

В настоящем случае может быть достаточным один поразительный пример. Недавно было замечено, что христианство произвело радикальное изменение в философской интерпретации времени. Для древних греческих философов время было лишь “подвижным образом вечности,^{xcvi} т.е. циклическим, повторяющимся движением, которое должно возвращаться к самому себе, никогда не двигаясь “вперед,” ибо по кругу не может быть никакого “движения вперед.” Это было время астрономическое, определенное “обращением небесных сфер” (вспомним заглавие знаменитого труда Коперника, который был еще под влиянием древней астрономии: *De Revolutionibus Orbium Coelestium*^{xcvii}), и, соответственно человеческая история подчинялась основному принципу кругообращения и повторения. Наше современное понятие линейного *времени*, в смысле направленности и векториальности с возможностью поступательного движения и осуществления чего-то нового, вытекает из Библии, из библейского понимания истории, движущейся от сотворения к свершению, в едином, необратимом и неповторимом движении, управляемом постоянным Провидением живого Бога. *Циклическое время* греков было взорвано, как с радостью объясняет бл. Августин. Впервые история могла быть понимаемой как осмысленный и целеустремленный процесс, идущий к цели, а не как постоянное, никуда не ведущее обращение. Самое понятие прогресса было выработано христианами. Это значит, что в своем отношении к унаследованной культуре, которую оно хотело искупить, христианство было не пассивным, а очень активным. Не слишком сильно сказать, что человеческий дух возродился и перестроился в школе христианской веры, ничего не отбросив из своих справедливых требований и обычаев. Правда и то, что этот процесс христианизации духа не был завершен и напряженность все еще сохраняется даже внутри христианского “мировоззрения.” Никакая культура никогда не может быть окончательной и завершающей. Это более чем система, это процесс, и он может сохраняться и продолжаться только постоянным духовным усилием, а не простой инерцией или по причине наследственности. Разрешение постоянной проблемы соотношения между христианством и культурой заключается не в отказе от культурных задач, а в усилии обратить “естественный разум” в истинную веру. Интересы культуры стали неотъемлемой частью в фактическом человеческом существовании и поэтому не могут быть исключены из исторического христианского делания.

Христианство вышло на историческую сцену в виде общества или общины как новый социальный порядок или даже новое социальное измерение, т.е. как Церковь. У ран-

них христиан корпоративное чувство было очень сильно. Они ощущали себя “родом избранным,” “святым народом,” “особыми людьми,” т.е. именно новым обществом, “новым градом,” *Градом Божиим*. Однако существовал и другой град, град вселенский и строго тоталитарный, Римская империя, ощущавшая себя Империей как таковой. Она претендовала быть *Градом как таковым*, всеобъемлющим и единственным. Она требовала для служения себе всего человека, так же как Церковь требует всего человека для служения Богу. Не было никакой возможности допустить разделения компетенций и власти, поскольку римское государство не допускало автономии “религиозной сферы,” религиозная принадлежность считалась аспектом политического вероисповедания и составной частью государственной повинности. По этой причине конфликт был неизбежен, конфликт *двух Градов*. Первые христиане ощущали себя как бы *экстерриториальными*, вне существующего социального порядка, просто потому, что для них Церковь сама и была порядком. Они пребывали в своих градах как “пришельцы” и “иностранцы,” и для них “*всякая чужая земля была родиной и всякая родина чуждой*,” — как говорит автор “Послания к Диогнету,” замечательного документа II века (кол. 5). С другой стороны, христиане не выходили из окружающего общества; они находились “*езде*,” как настаивает Тертуллиан, на всех жизненных путях, во всех социальных группах, во всех народах. Но духовно они были “отрешены,” духовно обособлены. По выражению Оригена, христиане в любом граде имеют *иную систему принадлежности*, свою собственную, в буквальном переводе “*другую систему отечества*” (“Против Цельса,” VIII, 75). Христиане оставались в мире и были готовы добросовестно исполнять свои повседневные обязанности, но они не могли связываться всецелой принадлежностью к *государственному устройству* этого мира, к земному граду, ибо *гражданство* их было в ином месте, “на небесах.”

Однако эта отрешенность от “мира” могла быть только временной потому, что по самой природе своей христианство есть религия миссионерская и целеустремленная к всеобщему обращению. Такое разграничение “в мире, но *не от* мира” не могло разрешить основную проблему, потому что сам “мир” должен был быть искуплен и невозможно было терпеть его в его не-исправленном состоянии. Конечным вопросом было в точности следующее: *могут ли эти два “общества” со-существовать* и на каких условиях? Может ли принадлежность христианству быть как-то разделена или раздвоена, можно ли принять в качестве нормального принципа “двойное гражданство”? Ответы в течение истории давались разные, но вопрос так и остается жгучим и затруднительным. Все еще можно недоумевать, не является ли “духовное выделение” по-настоящему единственно последовательным христианским ответом, а всякое другое решено неизбежно запутывающим компромиссом. Церковь находится здесь в “этом мире” для его спасения. Церковь должна как бы явить в истории новый образ существования, новый род жизни, принадлежащий “будущему веку.” И поэтому Церковь должна противостоять “этому” миру, отказаться от него. Она не может найти для себя, так сказать, постоянного места внутри пределов этого “старого мира.” Ей приходится пребывать “в этом мире” в постоянной оппозиции, даже если она требует только улучшения и обновления его.

Положение, в котором Церковь находится в этом мире, безвыходно антиномично. *Либо* Церковь создается как исключительное общество, пытающееся удовлетворить все потребности верующих, как “мирские,” так и “духовные,” не обращающее внимания на существующий порядок и ничего не оставляющее внешнему миру. Это бы означало всецелое отделение от мира, окончательное бегство из него и решительное отрицание всякой внешней власти. *Либо* Церковь может попытаться включить мир в “христианизацию,”

подчиняя всю жизнь в целом правилам и власти христианства, стараясь улучшить и реорганизовать светскую жизнь согласно христианским принципам, построить христианский град. В истории Церкви мы видим оба эти решения вопроса: и бегство и пустыню, и построение христианской империи. Первое осуществлялось не только в различных течениях монашества, но также и во многих других христианских группировках или “сектах.” Второе было основным курсом, взятым христианством, как на Западе, так и на Востоке, вплоть до появления воинствующего секуляризма в Европе и в других местах. За такое решение держатся и теперь еще многие.

Говоря исторически, оба решения оказались неподходящими и безуспешными. Но, с другой стороны, нельзя не признать безотлагательность их общей проблемы и истину их общей цели. Христианство не индивидуалистическая религия и озабочено не только спасением отдельных людей. Христианство есть Церковь, т.е. община, живущая общей жизнью согласно своим специфическим принципам. Вряд ли можно сводить духовное руководство Церкви лишь к отдельным личностям или группам, живущим в совершенно несвойственных Церкви условиях. Тогда следовало бы прежде всего поставить под вопрос законность таких условий. Нельзя также рассекать человеческую жизнь на отдельные области, часть из которых могла бы управляться какими-либо независимыми от Церкви правилами. Нельзя служить двум господам, и двойная принадлежность — плохое решение вопроса. И в христианском обществе проблема остается не легкой. Во время Константина империя, казалось, капитулировала; обратился сам король, и теперь империя предлагала Церкви не только мир, но и сотрудничество. Это можно было интерпретировать как победу дела христианства. Но для многих христиан того времени такой оборот оказался не неожиданным сюрпризом, а, скорее, даже ударом. Многие руководители Церкви приняли императорское предложение, скорее, неохотно. Однако отказаться от него было трудно. Не могла вся Церковь бежать в пустыню; не могла она и покинуть мир. Началось существование нового *христианского общества*, которое было одновременно и “Церковью,” и “империей,” идеология которого была “теократической.” Теократическая идея могла развиваться по двум направлениям, различным, но взаимосвязанным. Теократическая власть могла осуществляться Церковью *непосредственно*, т.е. через ее иерархию. Или же теократической властью могло быть облечено государство, а его служащим поручалось бы установление и распространение христианского порядка. В обоих случаях сильно подчеркивалось *единство христианского общества*, а *внутри* этой *единой* структуры различались *два порядка: церковный* в собственном смысле *и мирской*, т.е. Церковь и государство, с предпосылкой, что *империя* есть тоже дар Божий, в известном смысле соотносящейся со *священством* и починенный высшей власти Веры. Теория казалась разумной и хорошо уравновешенной, но на практике она повела к многовековому напряжению и борьбе внутри теократической структуры и наконец к ее разрушению. Современное же понятие двух “раздельных” сфер, Церкви и государства, лишено как теократической, так и практической согласованности.

На самом деле мы все еще стоим перед той же самой дилеммой или той же антиномией. *Либо* христиане должны выйти из мира, в котором, помимо Христа, царит другой хозяин (как бы он ни назывался — Кесарем, маммоной или иначе) и создать отдельное общество. *Либо* им снова надо преобразовывать внешний мир и перестраивать его в соответствии с законом Евангелия. Важно, однако, то, что даже те, кто уходят, не могут избежать основной проблемы: они все равно должны строить “общество” и поэтому не могут обойтись без основного элемента социальной культуры.

“Анархизм” во всяком случае исключается Евангелием. И монашество не означает и не предполагает обличение культуры. В течение долгого времени именно монастыри были самыми мощными центрами культурной деятельности, как на Западе, так и на Востоке. Поэтому практически проблема сводится к вопросу здоровой ориентации в конкретном историческом положении. Христиане не обязаны отрицать культуру как таковую. Но они должны относиться критически к любой существующей культурной ситуации и мерить ее мерой Христа. Ибо христиане являются также сынами вечности, т.е. будущими гражданами Небесного Иерусалима. Однако ни в каком случае и ни в каком смысле им нельзя пренебрегать проблемами и нуждами “этого века,” их отбрасывать, поскольку христиане призваны трудиться и служить именно “в этом мире” и “в этом веке.” Только все эти нужды, проблемы и цели должны рассматриваться в той новой и расширенной перспективе, которая явлена христианским Откровением и освещена его светом.

Христианин в Церкви.

(Запись доклада на летнем съезде РСХД)

Нельзя быть христианином в одиночестве, нельзя спастись врозь. *Unus christianus, nullus christianus.* Не может быть одиноких христиан. Ибо быть христианином значит быть *в соборности*, т.е. быть в Церкви. Ибо христианство *есть Церковь*, и спасение *есть* именно самая Церковь. “Мы знаем, когда падает кто из нас, он падает один; *но никто один не спасается.* Спасаящийся же спасается в Церкви, *как член ее*, и в единстве со всеми другими ее членами” (слова Хомякова)... Христос пришел в мир не к разделенным и разъединенным людям, не к рассеянным овцам стада. Он пришел спасти всех, все человечество, — пришел исполнить и восстановить *весь род человеческий*, и “возглавить” его в Себе. Он пришел *создать Церковь Свою* на земле. И только в Церкви можно быть со Христом. Ибо Христос *только* в Церкви, которая и есть “*тело Его.*” Церковь есть Христос, как Он пребывает в мире, после Вознесения... Церковь есть первая и первичная действительность христианского бытия и жизни... Христианство не есть только некое учение, которое можно было бы “узнать” и “принять” как-то извне, — и не только система “заповедей,” которые нужно исполнить. Не только “образ мыслей,” и не только “образ действий.” Недостаточно “знать” и “поступать.” Христианином нужно *стать и быть*... Слишком мало “иметь христианские взгляды,” или убеждения, или “христианское мировоззрение,” — мало “вести” себя по-христиански. Христианином нужно именно *быть*... Христианство есть Жизнь, новая и вечная Жизнь. *И в эту Жизнь нужно родиться*... Христианское бытие начинается именно этим вторым рождением, “волею и Духом,” в крещальной купели. Крещение есть рождение от Духа Свята и о Христе Спасителе, — рождение *во Христе*. И рождение *в Церковь*, и в Церкви, — “*единым Духом мы все крестились во единое тело*” (1Кор.12:13)... Спасаемся мы в крещальной купели, — мало еще уверовать, необходимо креститься. И спасение совершается не силой веры, но действием благодати, — не чрез веру, но и не без веры... Символика крещения есть символика смерти и погребения, символика со-умирания и спогребения со Христом, — и со-воскресения с Ним и в Нем... Отречение от мира и от всего, что в мире, и что есть похоть и страсть. И сочетание со Христом, “облечение” во Христа, и “обещание” Ему. В этом смысл крещальных отречений и обетов, в этом смысл всего крещального тайнодействия. И завершается оно “печатию дара Духа Святаго”... Это есть возрождение и “паки-бытие” человека — “палингенесия.” Рож-

дение в “духовную жизнь”... Весь смысл христианского подвига — в *стяжании Духа*. И только это и есть главное и подлинное в христианской жизни, та “благая часть, которая не отнимается,” “единственно нужная,” ради чего и все прочее прилагается. Вне “стяжания Духа” вообще нет христианской жизни. Только “духовная” жизнь есть христианская жизнь, только *жизнь в Духе*... Дух есть Дух Жизни, источник и податель Жизни, — Дух Животворящий. И живет Он в Церкви, есть ее оживотворяющее дыхание. Дышит в таинствах Церкви. И в таинствах приемлется... В “помазании” Духом Животворящим мы соединяемся и облакаемся во Христа... Средоточие и полнота Церкви — в Евхаристии. “Это последнее таинство. Нельзя простираться далее, нельзя приложить большего” (Николай Кавасила)... И в литургическом опыте мы ясно видим всю немощь и недостаточность и наших “убеждений,” и самого “вдохновения,” и самих “добрых дел,” — все это есть человеческое и остается только человеческим, “слишком человеческим.” Но в таинствах отверзается небо — открывается Божественная полнота. Всякое таинство есть некая “теофания,” есть Богоявление, нисхождение и снисхождение Божие, и встреча с Богом. Всякое таинство есть “небесная врата,” — путь благодати и путь человека... “Священнослужение совершается на земле, но по чиноположению небесному... Седящий горе с Отцом в этот час объемлется руками всех и дает Себя осязать и воспринимать всем желающим. Это и делают все очами веры” (Златоуст, “О священстве,” 3)... Не только Богоявление, но и новое соединение со Христом, в общении Его плоти и крови... С духовной бдительностью и вниманием нужно каждый раз перечитывать “правило” или “исследование ко святому причащению,” чтобы войти и все снова входить в этот страшный и таинственный реализм Евхаристии. Ведь это есть Тайная Вечеря, и мы на ней среди апостолов, и причащаемся из рук самого Господа... “Трепещу приемля огонь, да не опалюся, яко воск и яко трава. Оле страшного таинства. Оле благоутробия Божия. Како Божественнаго тела и крове брение причащаюся и нетленен сотворяюся” (Канон, 8:3)... И еще из молитвы преп. Симеона. “Истинно слово всяко владыки и Бога моего: Божественных бо причащайся и Боготворящих благодатей, не убо есмь един, но с Тобою, Христе мой, Светом трисолнечным, просвещающим мир. Да убо не един пребуду, кроме тебе Живодавца, дыхания моего, живота моего, радования моего, спасения миру... Но милостию сострастия тепле кающияся и чистиши и светлиши, и света Твоего творизиши причащеники, общники Божества твоего соделовай независтно. И странное и ангелом и человеческим мыслем, беседеши им многажды, якоже другом Твоим истинным” (молитва седьмая)... И предел Евхаристии в том, чтобы и о каждом сбылось и можно было повторить апостольское признание: “и уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал.2:20). И для этого нужно возжелать уже не жить больше о себе, но отречься... Для многих апостольское свидетельство о Церкви, как “теле Христовом,” стало только поэтической метафорой, которой пугливое сознание и смущенная совесть и не хотят возратить всю полноту непосредственного смысла. И в этом неведении мы мало понимаем, что совершается в нас и с нами в таинственном кругу Церкви... Церковь *есть* тело Христово, а не только так именуется... Церковь есть тело Христово, и питается, и оживотворяется Его пречистою кровию, которая во спасение мира таинственно обращается в благодатных сосудах и тканях церковного тела... И в Церкви, именно в причастии единой чаши в единстве Тела и Крови, мы все воссоединяемся между собою, находим друг друга, вновь самосознаем себя братьями и ближними, — как “со-телесные” и “единокровные” самому Христу (об этом с особенной силой у св. Кирилла Александрийского, в объяснении на Евангелие от Иоанна)... “И указывается Церковь Тайнами не как символами, но как, по слову Господа, виноградной лозою указуются отрасли.

Ибо здесь не одинаковость только имени, и не сходство подобия, но тождество дела... Если бы кто мог увидеть Церковь Христову в том самом виде, как она соединена со Христом и участвует в плоти Его, то увидел бы ее не чем другим, как только телом Господним... Ибо верные, через сию кровь, уже живут жизнью во Христе, истинно соединены с тем Главою и облечены сим телом” (Кавасила)... Жить в Церкви и значит врати в эту таинственную, но подлинную действительность Тела Христова, — жить как член этого тела... Жить в Церкви значит нечто несоизмеримое и большее, чем только помнить и хранить “постановления” и “заветы” Церкви. Ветхий Завет кончился. Закон преобразился пришествием Благодати, нет разных пределов в христианском подвиге. Все призваны к одному, и дана единая и недробимая заповедь: “*Будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный*” (Мф.5:48). Это было сказано ко всем, на горе блаженств, в начале проповеди. Это есть первое и начальное, — начинать необходимо именно с этого сознания, что нет другого и меньшего задания для человека, как “*уподобиться Богу.*” В этом исполнение того сыновства, которое для нас начинается в крещении, в “купели усыновления.” И в меру этого “уподобления” возрастает и наше дерзновение призывать Бога и именовать Его, как Отца нашего... Нет двух путей и нет двух целей — для совершенных и для несовершенных. Нельзя разделить и разграничить “заповеди” и “советы.” Есть различие и разнообразие *типов* христианской жизни, но во всех типах остается единая цель. И это — высшая цель. Самое опасное — в лже-смирении обречь себя на некое полу-христианство, и двусмысленно освободить себя от многих обязанностей и заповедей. Единственное и самое важное — жить во Христе и быть с Ним. Да, это — путь и предел святости. Но к святости призваны все, и только в святости спасение. Святость не есть какой-то особый венец, предназначенный “для немногих.” Это есть общее христианское призвание. Да — для преуспевших. Но все призваны и должны преуспевать и преуспеть, чтобы войти в радость Господа Своего. Во всяком случае, необходимо переступить за порог брачного чертога, и для того нужно облечься в брачную одежду и иметь светильник полон елея и горящий, — “да не смерти предана будеши и Царствия вне затворишися.” И если кто в своей жизни никогда и не входил в брачный чертог, в том и не было христианской жизни.

Христианство есть отречение от мира, но не отрицание мира. Отречение от того, что в мире, от зла и соблазна, но ради спасения и сохранения того, что в мире от творчества Божия. Потому и нет неизбежности в уходе из мира, чтобы быть христианином. Христианином можно быть и в миру. И в миру выполним весь максимализм христианских заповедей, вся полнота христианского дела. Первохристианский подвиг был подвиг в миру — подвиг апостольский, подвиг благовестия и подвиг мученический. И первая система аскетических предписаний была сформулирована для жизни в миру, среди мира, не в одиночестве пустыни, — имею в виду Климента Александрийского (конец II века) и его образ совершенного христианина. Церковь ублажает кровь мучеников и венчается в ней, как в царственной багрянице. Но мученики умели не только умирать во Христе, но и жить во Христе. Они не бежали из мира, хотя и жили в миру, как не от мира сущие. Они жили в трудной и запутанной жизненной среде и обстановке, во всей двусмысленности языческой жизни и службы, и не торопились внешне выйти из нее. Мученичество есть для нас пример подвига среди мира. И этот подвиг в суете мира всегда остается возможен. Невозможность внешнего выхода из суеты не может быть обращена в повод снизить для себя задачу и ослабить подвиг. Скорее, напротив, в тишине пустыни меньше соблазнов. Однако все это очень неточные критерии. Ибо главный источник соблазнов внутри. И в пустыню можно унести с собой целый мир суетных воспоминаний. И в житейской суете можно

к ней духовно оглохнуть. Ибо главное — в избрании сердца. Если кто действительно возлюбит Бога своего всем сердцем своим и сознает, что некуда ему больше идти, ибо у Господа глаголы вечной жизни, — ему и в миру уже не опасны приращения суеты... Важно, чтобы мы, не могущие выйти из мирского делания, поняли, что и для нас не смягчается абсолютизм и максимализм христианского подвига, что возможна и еще более необходима “духовная жизнь” и “умное делание” в миру... Церковь не только оазис в миру, но и подлинное утверждение мира... Нет общей и единой программы христианской жизни или деятельности для всех. У каждого в жизни своя неповторимая и неделимая “программа.” И каждый ее должен узнать и разгадать, обрести ее в молчании и безмолвии молитвенного подвига. Это и значит найти самого себя. Понять о себе волю Божию, почувствовать над собою Его любовь и волю. И принять ее: *“да будет воля Твоя”*...

Христианский путь есть путь и подвиг молитвы. Это единственный путь к Богу. Молитва, в широком смысле и в своей предельной глубине, есть именно предстояние пред Богом. Предел молитвы — чтобы стала она непрестанной. Иначе сказать, — чтобы всегда бодрствовать и трезвиться, и в этом бдении стоять пред Богом. Конечно, это уже предел и вершина молитвы, и уже, собственно, не молитва, — “уже не молитвою молится ум” на таких высотах, как замечает преп. Исаак Сирий. Однако и на низших ступенях в молитве всего важнее именно эта обращенность или устремленность к Богу, этот ее теоцентризм. И всякий трепет пред Богом есть уже молитва. Не прошения есть главное в молитве. Просим на низших ступенях. А после вручаем свою жизнь Богу, который лучше нашего знает, что нужно и полезно для нас, который и нас вразумляет в нашем искании и творчестве. Не о чем просить. Кто просит, как будто не уверен, что получит без просьбы. И это было бы недостатком христианской надежды. На высотах подвига становится так очевидно, что все благое Бог уделяет в безмерности Своей любви. *“И молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что во многословии своем будут услышаны. Не уподобляйтесь им. Ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него”* (Мф.6:7-8). Не так важно просить, сколько недрогнувшим сердцем верить и надеяться, что Бог не изгоняет приходящего к Нему. Это есть высшая верность... В меру духовного восхождения молитва становится все более молчаливой и односложной. Выше прошений надежда и жертва хвалений. Еще выше молчание пред Богом. Это уже есть предчувствие и “гаинство будущего века” (слова преп. Исаака Сирина). Ибо сам Дух тогда глаголет и свидетельствует в сердце... Об этом и говорил сам Спаситель, устанавливая закон тайной молитвы. *“Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь, помолись Отцу твоему, который втайне”* (Мф.6:6)... Здесь речь идет не только о внешнем уединении, но всего больше о внутреннем. О собирании души. О вхождении во внутреннюю клетку своего сердца. О бдении и откровении пред Богом. “Который в тайных,” — ибо Бог живет в глубинах чистого и пламенного сердца, где Его и видят чистые... Великие учителя молитвенного подвига всегда говорят прежде всего и больше всего об этой молитве, об этой тайне восхождения каждой души наедине с Богом... И возникает недоумение: не говорят ли они об отдельной, уединенной, одинокой душе... Нет, — ибо Бог есть любовь. И чем ближе кто к Богу, чем неотступнее предстоит он пред Богом, тем напряженнее и в нем становится любовь. И любовь к ближним своим, ибо все с большей очевидностью созерцает он распятую любовь Спасителя, истекающую за всех. Уподобиться Христу нельзя иначе, как приобщившись Его состраждущей любви ко всякому человеку. Уподобиться Богу нельзя, не войдя в дух и в силу Его любви, не хотящей смерти для грешника, но обращения и жизни. Невозможно преуспевать в любви к Богу, и не возрастать тем больше в

любви к ближнему. Ибо Бог есть самая Любовь, Любовь к ближним... И темною потаенной молитвы остается эта любовь. Достаточно вспомнить замечательное свидетельство преп. Исаака Сирина о тайне “милующего сердца”... Однако есть и другая молитва. И здесь, напротив, отрицается уединение. *“Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их”* (Мф.18:19-20)... Здесь не только расширение молитвенного кругозора, но именно *общение в молитве*... И здесь не простая двойственность в молитве, и не только удвоение... Здесь есть некий антиномизм в молитве. И он только повторяет общий антиномизм христианского подвига и делания, вообще поляризованного в противоположности “отшельничества” и “общезития.” Уйти из среды человеческой в затвор или в пустыню, чтобы там предстоять Богу в безмолвном трепете и радости, и входить и вникать в Его неисчерпаемую любовь к миру, и в молчании молитвы загораться этой любовью, и воспламеняться в ней до нестерпимо-жгучей тоски о всякой твари, страждущей в неведении и грехе... Или остаться в миру, чтобы в нем “согласиться” о имени Христовом, и стяжать от Него дар “общей и согласной молитвы,” которая только о Христе и возможна. Остаться с людьми, и стремиться “совместно” осуществить истину Христову... Здесь два пути, здесь две правды... И эти две правды так трудно слить и пережить в их неделимом единстве... Не следует смягчать напряжение между этими двумя путями... Высшее в христианской жизни есть Евхаристия, этот торжествующий собор, — Христос в братии Своей. И от этого высшего, в каком-то недоведомом смирении и унижении, отшельники уходят и отделяются, точно обособляются. В этом есть что-то недоведомое. И эта уединенная молитва на высотах своих становится соборной не только по теме своей, но еще и потому, что сама личность духоносного молитвенника расширяется. И наедине он уже не одинок. Ибо он со Христом, и через Него в соборности Церкви. Молитва преп. Серафима на вержении камня не менее соборна, чем наша храмовая молитва, — но более соборна... Уединение может стать соблазном и опасностью, когда отравляется аристократической брезгливостью, психологизмом, когда братья и ближние начинают мешать в молитве, когда одолевает эгоцентризм и эгоцентрическая самовлюбленность, когда храм кажется слишком шумным и общенародным. Это есть мнимое отшельничество, мнимый затвор. Или, если угодно, и подлинный затвор, — но не наедине с Богом, но наедине с самим собою, без Бога, — и Бог не зрит в самолюбивые души, брезгующие о братолюбии... Но есть соблазны и опасности и в “общественном богослужении.” И, во-первых, иногда возникает мысль: да нужна ли личная молитва, в клети сердца и в клети дома своего, если бываешь в храме, и на крыльях общей молитвы уносишься в небесный океан. Нужна ли после этого еще немощная отдельная молитва... Здесь снова недоразумение и подмена... Без личного напряжения и собирания нельзя и “согласиться” в соборной молитве, которая срастается именно из личных молитв... “Согласиться” в молитве не значит только заразиться общим настроением. Согласие в молитве не есть единство настроения... Этот эстетический психологизм есть упадок молитвенной трезвости и реализма. Для него противоядием нужно с понуждением употребить келейные упражнения, умное делание, “молитву Иисусову,” — нужно научиться бодрствовать и трезвиться. Без этого “соборная молитва” непосильна, и немощный брат отравляется ею, и еще радуется о своем отравлении. Потому и положено к Евхаристии готовиться в покаянном искусе, — не только для того, чтобы получить очищение и разрешение грехов, — но еще и для того, чтобы в покаянии собрать свою душу, помыслы и чувства, и стяжать способность молиться “едиными усты и единым сердцем.” В соборной молитве не нужно

теряться, — нужно радоваться о расширении своей личности, а не об утрате ее... И есть другой соблазн в общественной молитве: соблазн обрядового благочестия. Иногда Типикон заслоняет самую аскезу. Всего более опасен не грубый законнический ритуализм, рабская запуганность дисциплинарными предписаниями устава, когда даже не остается времени для молитвенной свободы. Гораздо опаснее эстетический ритуализм. Типикон не так опасен в руках начетчика, как в руках эстета. Всего опаснее разложить богослужение в артистические ритмы переживаний. Это будет прямым покушением на лице человека... И здесь снова вскрывается та же антиномия... Подобаает блюсти благолепие храма и украшать его... Художественная строгость уставной службы, песнословие, богатство лампад, дым кадильный, лики святых икон, — в этом бесспорная религиозная ценность и красота. Это уже некое предварение преображаемого мира... И, однако, есть другой полюс. Великие подвижники часто не любили пышных и рукотворных храмов, драгоценных сосудов и облачений, богатства лампад... На Руси преп. Сергей, еще более преп. Нил Сорский... Им больше по сердцу было служить Богу в бедности и скудости, в простоте, распространяя неимение и смирение на самые храмы... А в древней Церкви таков был Златоуст. Его нужно читать и перечитывать. Сейчас достаточно одной цитаты. “Церковь не для того, чтобы в ней плавить золото, ковать серебро, — она есть торжествующий собор ангелов... Не серебряная тогда была трапеза, и не из золотого сосуда Христос преподавал питье, — кровь Свою ученикам... Хочешь почтить тело Христово? Не презирай, когда видишь Христа нагим... Что пользы, если трапеза Христова полна золотых сосудов, а сам Христос томится голодом... Ты делаешь золотую чашу, но не подаешь в чаше студеной воды”... Так Златоуст говорил не однажды. И эти слова звучат каким-то торжественным ограничением всего благолепия христианских храмов, — не только в их роскоши и богатстве, но и в самой их рукотворной красоте... Во всяком случае, еще важнее красота нерукотворного храма — каждой души христианской... Неверно опрощать слова Златоуста в филантропическую и моралистическую максиму... И есть своя неснимаемая правда в храмосоздательстве... Но есть и предел для этого все же *только рукотворимого* делания... И опасно становится, когда слишком много рукотворится... Не призрачается ли душа к этим вещным символам и подобиям больше допустимой меры...

В личной жизни и в личном правиле жизни нужно найти свою личную меру, — и совместить в цельности подвига и келейное безмолвие, и торжество соборных песнословий. Путь всегда среди опасностей. Есть опасность уединиться в сектантском умилении и одиночестве, в нетрезвости самолюбования. И есть опасность настолько потеряться и раствориться в коллективе церковном (что есть частая пародия неудавшейся соборности), что утратится и самое умение предстоять Богу в личном ответственном искусстве... И то же можно сказать и о жизненном пути вообще... Здесь по-прежнему стоит непримиренное недоумение о “личном спасении” и “общественном делании”... Это очень не новое недоумение. Мы найдем его в древних житиях и патериках. Одни бегали от людей, чтобы спастись. Другие искали людей, чтобы было кому помочь и послужить. Одни строили здесь Град Божий, чтобы уже сейчас райскими цветами поросла Божья земля. И другие помнили и напоминали, что только Грядущего взыскуем. Снова два пути: путь творчества и путь бдения... Каждый разрешает эти недоумения в подвиге жизни и разумения... И на известном уровне духовной жизни в противоречиях открывается созвучие... Да, ждем Второго Пришествия, и для него собираем елей, и стоим наготове с препоясанными чреслами и с горящими свечами... Но ждем в бдении, не в безделии... Не строим здесь пребывающего Града Но уже дано собирать нерукотворные и живые камни для Грядущего... И самое де-

лание в миру уже становится новой пустыней... А высшая правда — в любви. Это есть превосходнейший путь...

ⁱ Рождений и умираний (*греч.*).

ⁱⁱ *Филарет (Дроздов Василий Михайлович)* (1782-1867) — церковный деятель, с 1826 г. Московский митрополит; участник составления Манифеста 1861 г. об отмене крепостного права (подробнее см. статью Флоровского, посвященную Филарету Московскому, в наст. изд.).

ⁱⁱⁱ *Иоанн Златоуст* (между 344 и 354 — 407) — один из отцов Церкви, византийский церковный деятель, епископ Константинополя (с 398 г.), представитель греческого церковного красноречия. Борьба за осуществление аскетического идеала и критика общественной несправедливости сделали Иоанна Златоуста популярным, но восстановили против него влиятельные круги двора и высшего клира; в 403 г. он был отправлен в ссылку, из страха перед народом возвращен, но снова в 404 г. низложен и сослан. Способствовал изгнанию готов из Константинополя в 400 г. В Византии и на Руси был идеалом проповедника и неустрашимого обличителя; канонизирован Русской Православной Церковью.

^{iv} *Иринеи Лионский* (ок. 130 - ок. 200) — христианский богослов, мученик, епископ г. Лиона. Ученик Поликарпа Смирнского и пресвитеров, видевших еще апостола Иоанна Богослова. Главное сочинение “Обличение и опровержение лжеименного знания” (на греческом языке) — полемика с еретическими учениями гностицизма.

^v изложение веры (*лат.*).

^{vi} *Болотов Василий Васильевич* (1854-1900) — известный историк церкви. Его “Лекции по истории Древней Церкви” (т. 1-4, СПб., 1907-1918) Флоровский часто использует в своих трудах.

^{vii} Некоторые последователи Вл. Соловьева на основе его “софиологии” предполагали возможность создания новой христианской церкви, в которой центральную роль должен был играть образ Св. Софии.

^{viii} *Несторианство* — течение в христианстве, основано в Византии Несторием, Константинопольским патриархом в 428-431 гг. Несторий утверждал, что Иисус Христос, будучи рожден человеком, лишь впоследствии воспринял божественную природу; осуждено как ересь на Эфесском соборе 431 г. Пользовалось значительным влиянием вплоть до XIII в. в Иране и от Средней Азии до Китая. Несториане ныне имеются в Иране, Ираке, Сирии.

^{ix} Недостижимое здесь выполнено! (*нем.*).

^x *бафометическое крещение огнем* — от имени демона Бафомета.

^{xi} *Ультрамонтанство* (от *лат.* ultra montes — за горами, т.е. в Риме) — направление (с XV в.) в католицизме, отстаивающее идею неограниченной верховной власти римского папы, его право вмешиваться в светские дела любого государства. С XVI в. активными поборниками ультрамонтанства стали иезуиты.

Этализм (от *фр.* état — государство) — направление общественной мысли, рассматривающее государство как высший результат и цель общественного развития.

^{xiii} *Хилиазм* (от *греч.* χίλιας — тысяча) — вера в “тысячелетнее царство” Христа и праведников на земле (провозглашенное в Откровении Иоанна Богослова, глава 20), т.е. в осуществление мистически понятого идеала справедливости еще до конца мира. Термин обычно применяется к раннехристианским учениям, осужденным Церковью в III в., но возрождавшимся в средневековых народных ересьях и позднейшем сектантстве. Некоторые мотивы хилиазма повлияли на развитие утопического мышления.

Идеология “Священного союза” — представление о способности нескольких наиболее могущественных государств обеспечить мир и спокойствие в Европе (см. прим. 43 к предыдущей статье).

Масонство (франкмасонство) (от *фр.* franc maçon — вольный каменщик) — религиозно-этическое движение, возникшее в начале XVIII в. в Великобритании и распространившееся во многих странах, в том числе в России; масоны стремились создать тайную всемирную организацию с утопической целью мирного объединения человечества в религиозном братском союзе (на основе христианства). Почитая Бога как великого архитектора Вселенной, масонство допускало исповедание любой религии.

Под *национальным религиозным мессианизмом* Флоровский имеет в виду учение русских славянофилов и аналогичное течение в польской общественной мысли, полагавшие, что только одна нация обладает великим будущим в европейской истории и призвана “повести” за собой все европейское человечество.

^{xiii} *Левиафан (библ.)* — огромное морское чудовище, воплощение первобытного хаоса; в переносном смысле — нечто огромное и чудовищное.

^{xiv} *Иулиания Лазаревская, Муромская* (ум. 1604) — православная святая; происходила из дворянского рода Недюровых; прославилась благотворительностью и подвижнической жизнью в миру.

Тихон Задонский (в миру Тимофей Савельевич Соколов) (1724-1783) — русский православный подвижник, духовный писатель, богослов, епископ с 1761 г.; основные сочинения — “Об истинном христианстве” (1770-1771), “Сокровище духовное, от мира собираемое” (1777-1779).

^{xv} *Юлиан Отступник (Julianus Apostata)* (331-363) — римский император с 361 г. Получил христианское воспитание, но, став императором, объявил себя сторонником языческой религии, реформировав ее на базе неоплатонизма. Издал эдикты против христиан, за что и получил от христианской Церкви прозвище “отступник.”

^{xvi} понтифик, верховный правитель (*лат.*).

^{xvii} гражданское право (*лат.*).

^{xviii} сверхсложное действие (*лат.*).

^{xix} действие из действий (*лат.*).

^{xx} Град Божий (*лат.*).

^{xxi} *Тысячелетнее царство Христа* — пророчество, содержащееся в “Откровении Иоанна Богослова” (Откр.20:4-6), о “первом воскресении” святых, которые будут царствовать с Иисусом Христом в течение тысячи лет, до Страшного суда, пока будет скован сатана. В еретических интерпретациях (например, у Иоанна Флорского) это пророчество воспринималось как возможность наступления блаженной жизни еще в земном бытии мира. Подробнее см.: *Булгаков С. Н.* Апокалиптика и социализм//Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 417-427.

^{xxii} божественный цезарь (*лат.*).

^{xxiii} государства Христа (*фр.*).

^{xxiv} даю, чтобы ты дал (*лат.*).

^{xxv} *Пятидесятница* (*библ.*) — сошествие Св. Духа на апостолов вскоре после вознесения Христа (Деян.2:1-4), в день праздника пятидесятницы — праздника жатвы первых плодов (Исх.23:16).

^{xxvi} *Филарет* (в миру Дмитрий Григорьевич Гумилевский) (1805-1866) — русский православный богослов, историк Церкви, епископ (с 1841 г.), с 1859 г. архиепископ Черниговский. Профессор и ректор Московской Духовной академии, основал журнал “Творения св. отцов в русском переводе.” Основные труды — “История Русской Церкви” (1847), “Православное догматическое богословие” (1864).

^{xxvii} *Феофан Затворник* (в миру Георгий Васильевич Говоров) (1815-1894) — епископ Владимирский; богослов, духовный писатель. С 1872 г. жил в затворе.

^{xxviii} *Халкидонский догмат* — один из основных догматов христианской Церкви, гласящий о “неслиянности и нераздельности” божественной и человеческой природ Христа; сформулирован на Халкидонском соборе 451 г. в борьбе против последователей Нестория, учивших о том, что Христос был рожден человеком и лишь позже принял божественную природу.

^{xxix} третий род (*лат.*).

^{xxx} *Давид* — царь Израильско-Иудейского государства в конце XI в. — около 950 г. до н. э. Провозглашенный царем Иудеи после гибели Саула, Давид присоединил к ней территории израильских племен и создал государство.

^{xxxi} “*Послание восточных патриархов*” — послание, в котором изложены основы православной веры.

^{xxxii} *Иоанн Дамаскин* (ок. 675 — ок. 749) — византийский богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греческой патристики; ведущий идейный противник иконоборчества; автор философско-теологического компендиума “Источник знания.”

^{xxxiii} *Феодор Студит* (759-826) — византийский церковный деятель, с 798 г. настоятель Студийского монастыря (в Константинополе); возглавил борьбу с иконоборчеством.

^{xxxiv} *Докетизм* (от *греч.* δόκειν — казаться) — учение, по которому Христос не имел действительного тела и лишь казался человеком.

^{xxxv} *Григорий Нисский* (ок. 335 — ок. 394) — церковный писатель, теолог и философ-платоник; епископ г. Ниса (Малая Азия); брат Василия Великого. Разрабатывал теоретические основы христианской экзегетики; в антропологии исходил из органического единства человечества как некоей коллективной личности.

^{xxxvi} *Макарий Великий, или Египетский* (ок. 300 — ок. 390) — христианский монах-отшельник, отец Церкви; монашествовал в отдаленной пустыне Египта; оставил сочинения нравственно-аскетического и нравоучительного характера.

^{xxxvii} *VII Вселенский собор* — 2-й Никейский собор 787 г., на котором было осуждено иконоборчество.

^{xxxviii} *Кондак* (от греч. контакіон) — род церковного песнопения. Родился на основе одного из жанров ранне-византийской церковной поэзии и музыки, представлявшего собой поэму — гимн на религиозный сюжет и отличавшегося диалогической драматизацией повествования, строфическим членением, наличием рефрена и акростиha, силлабической метрикой (после расцвета в VI в. (Роман Сладкопевец) был вытеснен в VIII-IX вв. каноном).

^{xxxix} *Исаак Сирин (Исаак Ниневи́йский)* (ум. в конце VII в.) — христианский писатель, монах-отшельник, отец Церкви. В 661 г. был епископом Ниневии, затем удалился в монастырь Раббан Шабор. Его сочинения (на сирийском языке) на темы аскетичеки и мистического самоуглубления получили широкую известность в восточно-христианском мире, были переведены на арабский, греческий, славянский и другие языки.

^{xl} Один христианин — не христианин (*лат.*).

^{xli} *Сергий Радонежский* (ок. 1321 — 1391) — один из величайших подвижников Русской Православной Церкви, основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря. Инициатор введения общежитийного устава в русских монастырях. Активно поддерживал объединительную и национально-освободительную политику князя Дмитрия Донского, к которому был близок. Канонизирован Церковью.

^{xlii} *Серафим Саровский* (в миру Прохор Мошнин) [1754 (по др. данным — 1759) - 1833] — один из наиболее почитаемых в Русской Православной Церкви святых. Приняв в юношеском возрасте постриг, провел жизнь в Саровской пустыни (Тамбовская губ., ныне Нижегородская обл.); отличался подвигами благочестия, даром прорицания.

^{xliii} *Монтанисты* — представители раннехристианской секты (II в.), основанной жрецом Монтаном (см. прим. 15 к статье “Хитрость разума”).

^{xliv} *Киприан (Cyprianus) Фасций Цецилий* (ум. 258) — христианский писатель и богослов, епископ Карфагенский; мученик, отец Церкви; казнен в гонение Валериана. В полемике с карфагенскими и римскими раскольниками по вопросу о “падших” (т.е. отрехшихся от христианства во время гонений) написал сочинение “О единстве кафолической Церкви” (251).

^{xlv} *Максим Исповедник* (ок. 580-662) — византийский богослов, главный оппонент монофелитов (сторонников компромисса между ортодоксальной догмой и монофизитами, признававшими, что Христос обладал двумя природами, но одной волей и “энергией”). В 653 г. арестован, подвергнут мучениям, сослан. Комментатор “Ареопагитик” (сочинений Дионисия Ареопагита). Задача человека в мистической концепции Максима Исповедника — восстановить целостность своей природы и космоса. Оказал сильное влияние на Иоанна Скота Эриугену и средневековую мистику.

^{xlvi} *Василий Великий* (ок. 330-379) — христианский мыслитель и церковный деятель, отец Церкви, старший из каппадокийских богословов.

^{xlvii} *Фаворский свет* (*библ.*) — божественный, нетварный свет, который окружал воскресшего Иисуса Христа при его явлении апостолам на горе Фавор.

^{xlviii} *Второй Адам* (*библ.*) — идеальный прообраз человека, Христос.

* Впервые: Путь (Париж). 1929. № 19. Ноябрь. С. 3-22. Печатается по первому изданию.

^{xlix} *Кавасила Николай* (ум. 1371) — византийский церковный писатель-мистик, архиепископ Фессалоникский; основные сочинения — “О жизни во Христе” и “Толкование божественной литургии.”

ⁱ *Игнатий Антиохийский* (ок. 35 - ок. 107) — христианский мученик, епископ Антиохийский; отец Церкви; казнен в Риме. Послания Игнатия Богоносца проникнуты мыслью о единстве Церкви, внешним выражением которого он считает епископат и церковную иерархию.

ⁱⁱ *Кирилл Иерусалимский* (ок. 315-386) — христианский церковный деятель и писатель, епископ с 315 г., отец Церкви; автор 24 огласительных поучений.

ⁱⁱⁱ *Кирилл Александрийский* (ум. 444) — христианский церковный деятель и богослов, главный оппонент несторианства, отец Церкви. Племянник Феофила Александрийского и его преемник в качестве епископа г. Александрия (с 412 г.). В борьбе с ересью Нестория сформулировал принципы православной христологии (учение о боговоплощении как реальном соединении в личности Христа двух природ — божественной и человеческой).

ⁱⁱⁱⁱ *Симеон Новый Богослов* (949-1022) — византийский духовный писатель, поэт, философ-мистик. Развивал тему самоуглубления и просветления личности; приближал поэтический язык к живым речевым нормам.

* Рим.8:15.

* Против ересей, III, 10, 2.

* Кол.3:3.

* 1Кор.15:45.

* 1Кор.15:20-22.

* Еф.2:4-6.

* Еф.1:23.

* In Ephes. Not. 3, 2//Migne. PG. XII. С. 26.

* Разъяснение Послания к Ефесянам. М., 1893. Ч. 2. С. 93-94. Подобная точка зрения — см. труд покойного свящ. А. Робинсона “Послание ап. Павла к Ефесянам,” с. 44-45,1,403; в кратком изд. с. 57-60 (по-английски).

* Еф.2:16.

* Кол.2:19.

* Еф.4:3.

* Ин.17:21-23.

* “Мнения и утверждения Филарета, митрополита Московского относительно Православной Церкви на Востоке” (СПб., 1886), с. 53.

* Игнатий Смирн<ский>, 8. 2.

^{liv} Слово 18, 23//PG. XXXIII. С. 1044.

^{lv} Ср.: *Batiffol Pierre*. Le Catholicisme de St. Augusti. Paris, 1920. P. 1; P. 212: “Напомним, что наименование кафолическая (соборная) употреблялось в отношении Великой Церкви в противоположность еретикам... Наименование это, вероятно, народного происхождения и появляется на Востоке во втором веке. Писатели IV века, ищущие в нем его этимологическое и учебное значение, хотя и видят в нем выражение либо всецелого совершенства веры Церкви, либо того, что Церковь не считается с лицами высокого положения и культуры, либо, наконец и главным образом, то, что Церковь распространяется по всему миру, от одного конца до другого. Августин признает только это последнее значение.” Ср. также <слова>епископа Лайтфута в его издании св. Игнатия, V, II (Лондон, 1889, с. 319, сноски).

История христианского и дохристианского употребления терминов (εκκλησία καθολική) и вообще καθολικός в разных контекстах, заслуживает тщательного изучения. Из работ на русском языке можно сослаться на очень ценную, хотя и не исчерпывающую и не безошибочную статью профессора М. Д. Муретова в дополнении к его книге “Древние еврейские молитвы, приписываемые св. Петру” (Сергиев Посад, 1905). См. также епископа Лайтфута, св. Игнатий, V, II (Лондон, 1889, с. 310, сноски).

^{lvi} *St. Jo. Crys.* In Eph. hom. XI, 1//PG. LXII. С. 79.

* *Idem.* In 1 Cor. hom. 33, 3//PG. LXI. С. 280.

^{lvii} 1Пет.2:5.

^{lviii} “Пастырь” Ермы, Видение III, 2, 6, 8.

^{lix} округлый и шарообразный (*лат.*).

^{lx} *Иларий Пиктавийский (Hilarius Pictaviensis)* (ум. 367) — христианский церковный деятель и богослов, епископ г. Пуатье (с 353 г.), учитель Западной Церкви; защищал православное вероучение в борьбе с арианством, за что получил прозвище “Афанасий Запада” (имеется в виду Афанасий Александрийский); способствовал созданию латинской богословской терминологии. [Для святоотеческих цитат, хорошо подобранных и объясненных см.: *E. Mersch S.J.* Le Corps Mystique du Christ. Etudes de Theologie Historique. T. I-II. Louvain, 1933.]

^{lxi} *Архиепископ Антоний (Храповицкий)*. Нравственная идея догмата Церкви//Труды. СПб., 1911. Т. II. С. 17-18.

^{lxii} Там же. Нравственная идея догмата о Святой Троице. С. 65.

^{lxiii} Святое Причастие (*лат.*).

^{lxiv} Россия и английская Церковь. С. 198.

^{lxv} Против ересей, I, 10, 2.

^{lxvi} Там же, IV, 26, 2.

^{lxvii} *Very Reo. W. R. Inge.* The Platonic Tradition in English Religions Thought. 1926. P. 27.

^{lxviii} *Мелиоранский Б. М.* Лекции по истории древнехристианских Церквей. “Странник,” 1910. <Лекция> 6. С. 931.

^{lxix} *Викентий Леринский (Vincentius Lirinensis)* (ум. ок. 450) — церковный писатель, монах с острова Лерин. В сочинении “Первое предостережение, или Трактат в защиту древней и вселенской кафолической веры против всех безбожных еретических новшеств” сформулировал критерий истинности церковного предания: “во что верили повсюду, всегда, все.”

^{lxx} несомненная свобода (*лат.*).

^{lxxi} Логическая ошибка: “то же” определяется через “то же самое.”

^{lxxii} Число епископов (лат.).

^{lxxiii} *St. Paulinus Nolan*. Epistol. XXIII, 25//PL. LXI. С. 281.

* См. более подробно в моих статьях: *The Work of the Holy Spirit in Revelation//The Christian East*. 1932. N 2. V. XIII; *The Sacrament of Peutecost//The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius*. 1934. N 23. March.

* *Groche Robert*. Pilgernde Kirche. Freiburg im Breisgau, 1938. P. 27.

* *Bulgakov Sergius*. The Orthodox Church. 1955. P. 12; *Zankow Stefan*. Das Orthodoxe Christentum des Ostens. Berlin, 1928. P. 65; англ. пер. д-ра Лаури, 1929, с. 6 и след.

* См.: *Coster M. D*. Ecclesiologie im Werden. Paderborn, 1940.

^{lxxiv} В английском оригинале статьи Флоровский использует латинскую кальку греческого слова “церковь.”

* Лк.12:32: “малое стадо,” похоже, относится именно к “остатку,” восстановленному, искупленному и вновь освященному.

^{lxxv} Это слово означает “собрание народа.”

* См. Лк.6:13: “иже и назва апостолы.”

^{lxxvi} общение, общее (греч.).

^{lxxvii} бытие, существо (лат.).

* Ср.: *Greg. Nyss*. De oratione Dominica, 3//PG. XLIV. С. 1156-1160.

* *S. Athanas*. I ad Serapem//PG. XXVI. С. 576.

* *St. Jo. Crys*. In Coloss. hom. VII//PG. LXII. С. 375.

* *St. Jo. Crys*. In Ephes. hom. III//PG. LXII. С. 29.

* *St. Augustini* In Ev. Joannis tract, XXI, 8//PL. XXXV. С. 1568; ср.: *St. Jo. Crysostom*. In I Cor. hom. XXX//PG. LXI. С. 279-283.

* *St. Augustini* In Ev. Ioannis tract//PL. XXVIII. С. 1622.

* *St. Augustini* In Ps. CXXVII, 3//PL. XXXVII. С. 1157.

* *St. Augustini* In Ps. XC enarr. I, 9//PL XXXVII. С. 1157.

* *St. Augustini* In Ps. LXXXV, 5//PL. XXXVIII. С. 1083.

* *Nygren A*. Corpus Christi, in En Bok om Kyrkan, av Svenska teologer. Lund, 1943. P. 20.

* *St. Hilarii* In Ps. CXXV, 6//PL. IX. С. 688.

* *Adam Karl*. Das Wesen des Katholizismus. 4. Ausgabe. 1927. S. 24.

^{lxxviii} в личности Церкви (лат.).

^{lxxix} в личности Христа (лат.).

* См.: *E. Mersch S.J. Le Corps Mystique du Christ*. Etudes de Theologie Historique. Louvain, 1936. 2 vols., 2nd edition.

* Образ невесты и ее мистического брака с Христом (Еф.5:23 и след.) выражает теснейшую связь. Даже образ дома, строящегося из множества камней, при краеугольном камне Христе (Еф.2:20, ср. 1Петр. 2:6), имеет ту же цель: многие становятся единым, и башня представляется сделанной из единого камня (ср.: *Hermans Shepherd*. Vis. III. II, 6). И снова “народ Божий” должен рассматриваться как органическое целое, нет никакой причины смущаться различиями в употребляемых словах. Во всех случаях основная идея и цель, несомненно, одна и та же.

* Ср.: *Флоровский Г.* Соборность Церкви, в наст, сборнике <см. в наст. издании>.

* Как у Хомякова или в кн.: *Moehler*. Die Einheit in der Kirche.

^{lxxx} в состоянии пути (лат.).

^{lxxxi} из положения отцов Церкви (лат.)

* Ср.: *St. Augustini* In Ev. Joannis tract. CXXIV, 5 // PL. XXXV. С. 19f, 7).

* См.: *Хомяков А. С.* О Церкви (англ, пер.: *Birbeck W. J.* Russia and the English Church (впервые опубли. 1895). Ch. XXIII. P. 193-222).

* Более подробно см. в статье: *Флоровский Г.* Антиномии христианской истории (будет опубликована в Собр. соч. Георгия Флоровского (Collected Works of Georges Florovsky)).

^{lxxxii} Имеется в виду признание христианства официальной религией Римской империи императором Константином Великим (ок. 285-337, принципат с. 306 г.).

^{lxxxiii} *Феодосии I*, или *Великий (Theodosius)* (ок. 346-395) — римский император с 379 г. В 380 г. Феодосии утвердил господство ортодоксального христианства, преследовал ариан и приверженцев язычества; при нем

отменены Олимпийские игры (как языческие), сожжены Александрийская библиотека и многие языческие храмы.

Юстиниан I (482 или 483-565) — византийский император с 527 г.; завоевал Сев. Африку, Сицилию, Италию, часть Испании; провел кодификацию римского права (Корпус юрис цивилис), стимулировал большое строительство (храм св. Софии в Константинополе, система крепостей по Дунайской границе).

^{lxxxiv} **Феодор Студит** (759-826) — византийский церковный деятель, с 798 г. настоятель Студийского монастыря (в Константинополе); возглавил борьбу с иконоборчеством; оставил в основном богословские сочинения и письма.

^{lxxxv} **Иконоборчество** — религиозное движение в Византии в VIII — 1-й половине IX в., которое отвергало почитание икон как идолопоклонство, основываясь на ветхозаветных заповедях (“не делай себе кумира и ника кого изображения того, что на небе вверху... не поклоняйся им и не служи им,” Исх.20:4-5). Против иконоборчества выступил Иоанн Дамаскин. Торжественное восстановление в 843 г. иконопочитания празднуется Восточной Церковью в 1-е воскресенье Великого поста (“Торжество Православия”). Иконоборчество было характерно также для радикальных направлений протестантизма (прежде всего кальвинизма) в ряде стран Западной Европы в эпоху Реформации XVI в. (Нидерланды, Германия, Франция); в результате иконоборчества были уничтожены тысячи памятников искусства (мозаики, фрески, статуи святых, расписные алтари, витражи, иконы и др.).

^{lxxxvi} **Политическая уния Империи с Римом во Флоренции** — см. прим. к статье “Патриарх Иеремия II и лютеранские богословы.”

^{lxxxvii} **Афон** (Айон-Орос, святая гора) — полуостров, восточная оконечность полуострова Халкидики на северо-востоке Греции, центр православного монашества; включает 20 монастырей, в том числе греческий Карейский (резиденция монашеского управления Афон-Протатон), Лавра Св. Афанасия (X в.), сербский — Хиландар (XII в.), болгарский — Зограф (XI-XIII вв.), грузинский — Иверский (X в.), русский монастырь св. Пантелеймона (1169). В XIV-XV вв. именно Афон стал центром исихастского движения.

^{lxxxviii} **Антоний Великий** (ок. 250-356) — основатель христианского монашества, отшельник в Египте.

^{lxxxix} **Амвросий Медиоланский** (*Ambrosius Mediolanensis*) (ок. 340-397) — епископ Милана с 374 г., проповедник, богослов, отец Церкви.

^{xc} См. примеч. статье “Памяти проф. П. И. Новгородцева.”

^{xci} В данном случае под схизмой (*греч.* σχίσμα — раскол) подразумевается отделение Протестантской Церкви от Католической.

^{xcii} **Апологеты** (от *греч.* ἀπολογία — защищаю) — собирательное название раннехристианских писателей, главным образом II-III вв., защищавших принципы христианства от критики нехристианских философов, среди них выделяются Юстин Мученик, Ориген, Тертуллиан. *Ранние александрийцы* — главным образом Климент и Ориген.

^{xciii} Имеется в виду вся эллинская философия, воплощением которой была платоновская Академия.

^{xciv} “О прескрипции [против] еретиков” — сочинение Тертуллиана.

^{xcv} “Апологетика — сочинение Тертуллиана (первый вариант этого трактата носит название “К язычникам”).

^{xcvi} Известное определение Платона.

^{xcvii} “О кругообращении небесных сфер” (*лат.*).