

# Из книги

## “Традиция, Догмат, Обряд”

Диакона Андрея Кураева.

Местами этот труд исправлен и сокращен Епископом Александром.

---

### Содержание:

#### **Предисловие.**

Три течения. Изменение значения духовных терминов. Ценность Православия.

#### **Предмет Предания.**

Старец, отец духовный. Два уровня бытия.

#### **Предание и Евхаристия.**

Предание — воплощение веры. В центре Предания — Евхаристия. Причастие — не символ, а реальность. Живое соединение со Христом. Связь преданий с Литургией. Литургия — источник духовной силы.

#### **Предание и Писание.**

Вопрос первичности. Предание — не формулы, а дух. Развитие предания. Дух Святой Действует в Церкви и по сей день. Живой опыт Богообщения. Писание неотделимо от Предания. Вопрос канона Библии. Предание обеспечивает правильность понимания Писания. Протестантское искажение Писания. Православный принцип толкования Писания.

#### **Христос Церковного Предания.**

Личность Христа в центре апостольской проповеди. Человечность Христа. В центре учения, не моральные правила, а именно Христос. Христос в первую очередь проповедует веру в Себя. Сущность христианства — общение с Христом. Протестантизм не понял главного в христианстве. Христос и Будда. Христианство — не религия книги. В центре Литургии — благодарение за пришествие Спасителя. Сила таинства крещения — в личности Бога воплотившегося.

#### **Догмат.**

Забота апостолов о чистоте учения. Необходимость вероучительных формул. Цель догмата оградить истину. Преодоление языческого миропонимания. Соборы вырабатывают точную терминологию. Преодоление языческих идей. Попытки умиротворения через компромисс. Догматы — фундамент для развития мысли.

#### **Ересь.**

Допустимость теологуменов. Сущность ереси. Полнота истины — в познании Христа.

#### **Пример расхождения: Православие и Католичество.**

Несовместимость путей духовного опыта. Поощрение фантазии. “Прелесть.” Поощрение ложной мистики. Главное условие — признать Папу. Наша сила — в хра-

нении чистоты веры. Умаление Святого Духа. Стремление к порабощению Православия.

### **Искушения традиции.**

Искушение традиционализмом. Искушение личностью. Опасность мифов. Восстановление древнерусского язычества. Консерватизм и фундаментализм. Путь современного священника. Наплыв сектантства. Наши “книжники и фарисеи.” Поиск “золотого” века. Покаяние, как путь к обновлению.

### **Обновление традиции.**

Дорогое хранится. Побуждения к реформам. Стремления изменить сущность Православия. Верность вечному.

### **Обряд.**

Значение действий и жестов. Священные формы помнятся всю жизнь. Молитва “чужими” словами. Храм — иной мир. В помощь молящимся.

### **Икона и иноки.**

Смысл второй заповеди. Спаситель — явил миру Неводимого. Седьмой Вселенский собор. Несостоятельность протестантизма. Чудотворные иконы. Символика иконы. Монашеское искусство. Преодоление субъективности. Икона и Литургия. Одухотворение мира. Различие антропологических воззрений.

### **Post scriptum.**

---

## **Предисловие.**

**В**опрос о сути церковной Традиции<sup>1</sup> никак не отнести к числу академически-отвлеченных. Разлом исторического пути России поставил нас в такое уникальное положение, при котором то, чем станет Россия и чем станет российское православие завтра — зависит от нашего сегодняшнего выбора. Реальный разрыв всех традиций позволяет свободно решить: какие ниточки стоит сопрячь, какие — оставить в исторических описаниях. “Какой ты хочешь быть Россией — Россией Ксеркса или Христа?” (В. Соловьев). Промыслом нам дарована великая свобода. Но там, где свобода — там и искушения. Из того, что нечто имело место в русском прошлом, никак не следует, что это нечто историей освящено и христианизировано и что в качестве святыни православной или национальной оно должно быть восстановлено. С Традицией Церкви было переплетено немало таких местных обычаев и преданий, которые фактически чужды православию. Нередко сегодня православно-русскими традициями называются те языческие предрассудки, с которыми Церковь веками боролась.

Вот типичный “православный гороскоп” наших дней: “В Великую среду собирали по оврагам снег, натаившую воду солили прошлогодней “четверговой” солью и этой водой обливали всю скотину на дворе. Считалось, что обряд предохраняет двор от всякой напасти на целый год... Великая Суббота. Христос во гробе. Красильная суббота — красили яйца. Заклинали морозы-утренники, чтобы они не избили льна.” О Великом Четверге

---

<sup>1</sup> Слова “Предание” и “Традиция” я буду употреблять как синонимы. Эти слова, написанные с прописной буквы, надо отличать от “традиций” или “преданий” — с маленькой буквы или во множественном числе. Принцип такого различения будет пояснен ниже.

сказано, что в этот день надо мыться, еще — “чтобы водились деньги, их принято считать в четверг утром.” То, что в это самое утро все христиане исповедуются и причащаются — автор публикации обошел молчанием.<sup>2</sup> А вот — Пасха: “Вообще с Пасхой связаны очень интересные суеверные обычаи, обряды и приметы. В пасхальную ночь, говорят, можно беседовать с умершими. Для этого надо после заутрени прийти на кладбище, помолиться Богу, совершить три земных поклона, лечь на землю и громко крикнуть: “Христос воскрес, покойнички!” На это покойники ответят: “Воистину воскрес!”<sup>3</sup> Много ли есть в России массовых светских газет, которые к каждому значимому церковному празднику помещали бы проповедь православного священника? А много ли есть таких газет, которые не помещали бы по тем же самым поводам бреда, подобного только что приведенному? Давно известно, что “газета — это коллективный организатор.” Так какое же это “православие” собрались сорганизовать на Руси газетчики-этнографы? Поистине, нужно иметь совсем уж сожженную религиозную совесть, чтобы после таким образом преподанного “православия” не уйти к баптистам.

Подделок под православные традиции очень много. Как отличить их от подлинного Предания Церкви? Здесь не повод для исторического исследования, культурологических сопоставлений и феноменологических опытов. Богословие сегодня — это не отвлеченность и не предмет занятий узкого круга профессионалов. Богословие — это вопрос духовной безопасности, вопрос просто духовного выживания.

Ереси и культы, как будто давно погребенные в истории, под лучами “перестройки” оттаяли и вышли наружу. Для России коммунизм оказался своеобразной “машиной времени”: религиозная история вернулась вспять. Сегодня, не выезжая за пределы Москвы, можно изучить все верования, когда бы то ни было бывшие на Земле. Желаете приобщиться к “эзотерическим знаниям” язычества? — Общества Рерихов к вашим услугам. Хотите увидеть живых богомилов, альбигойцев или хлыстов? — Пожалуйте на собрания “Богородичного центра.” Дворцы культуры приглашают на камлания шаманов. В университетских общежитиях создаются кришнаитские и буддистские ашрамы.

Как будто из полузабытых учебников истории пришли к нам иезуиты и анабаптисты, кальвинисты и мормоны. Уверенность нынешнего россиянина в том, что любая дорога ведет к Храму, что любая “духовность” — это благо, делает его беззащитным перед любым гуру, который подойдет к нему с каким бы то ни было “писанием” в руке. А, значит, пора изучать уже не “историю религии,” а сравнительное богословие. Пора не просто заявлять о своей симпатии к “духовным сокровищам Православия,” а приложить усилия к действительному ознакомлению с ними.

### Три течения.

Положительное изложение православного миропонимания сегодня невозможно без сравнения его с иными версиями христианского и нехристианского решения религиозных вопросов. Поэтому мы сразу обозначим **три идеологии**, в сопоставлении с которыми будет разворачиваться повествование.

1. Первым постоянным оппонентом моих рассуждений будет **протестантизм**. В Россию сегодня хлынули самые бескультурные, богословски и философски наиболее примитивные и нигилистические (по отношению к православию) группировки протестантского мира. У англикан или немецких лютеран хватает такта, чтобы не разворачивать свои

<sup>2</sup> Впереди — Страстная неделя. // Советская Башкирия. 1994. 23 апреля.

<sup>3</sup> Как на этой на неделе. // Советская Башкирия. 1994. 30 апреля.

миссии в России, духовно искореженной десятилетиями государственного атеизма. Но сотни американских и корейских сект бесцеремонно занимаются мародерством на глазах обессиленной Православной Церкви.

По вопросу об отношении к Преданию у всех протестантов позиция в общем единая, поэтому, чтобы не перечислять каждый раз — “по мнению баптистских, пятидесятнических, адвентистских, харизматических богословов” — в данной работе я буду обобщать их словом “протестанты,” несомненно, тем самым сужая смысл этого термина, приложимого к весьма многообразным духовным движениям. Какой конкретный смысл имеет слово “протестантский” в этой книге, можно определить “остенсивным”<sup>4</sup> способом — через указание на сам предмет. Это — те христианские некатолические группы, которые развернули активную прозелитскую деятельность на территории России, занимая при этом антиправославную позицию.

2. Второй оппонент — это **окультурно-эзотерические** трактовки церковного Предания, полагающие, что Христос завещал апостолам некоторые тайные доктрины, которые теперь необходимо обнародовать. Предстоящее повествование даст нам несколько поводов для предметной полемики с идеологией оккультизма. Пока же замечу лишь, что строится она на исходном, вполне очевидном, а потому — просто глупом противоречии. “Эзотеричность” теософии объясняется необходимостью скрывать “тайные знания” от религиозно невежественной толпы. Но можно ли сказать, что толпы сегодняшних американцев или жителей постсоветской России более духовно просвещены, чем носители античной или средневековой культуры? От людей, чей быт и образ жизни был всецело пропитан религией — “эзотерику” надо было скрывать. А вполне стандартных атеистов можно приглашать в “дома культуры” для выдачи им “сверхсекретных знаний”! Итак, что именно составляет предмет христианского Предания и допускают ли раннехристианские свидетельства о Предании оккультную интерпретацию — об этом тоже пойдет речь в этой книге.

3. И, наконец, третья идеология, в постоянной полемике с которой будет разворачиваться повествование — это **атеистически-светское** гнушение церковной “обрядностью” и “догматикой,” полагающее, что “главное — иметь в сердце какую-нибудь веру.” Нашей задачей будет доказать, что многовековое развитие христианской церковной жизни всецело следовало учению Иисуса Христа.

### **Изменение значения духовных терминов.**

Наш разговор тем сложнее, что в Новое время произошла порча того языка, на котором говорит Церковь. Литература христианского средневековья для современного светского читателя в значительной мере “иероглифична.” Ключевые слова **благодать, искушение, подвиг, грех, спасение, смирение, страсть, прелесть** для современного читателя изменили свой прежний смысл и иногда воспринимаются в противоположном значении. Слова **ортодоксальный, догматический, традиционный** приобрели отрицательную окраску. В слове “обряд” также стало слышаться что-то холодное и мертвое. Напротив, слово **еретик** вдруг стало уважаемым, превратившись в синоним “свободомыслящего,” творческого человека.

В Церкви же понимание этих слов осталось прежним. Но именно тождество слов мешает заметить различие стоящих за ними смыслов, а, следовательно, мешает вести диалог. Те смыслы, которые вкладывает в эти слова современная журналистика, известны

---

<sup>4</sup> ОСТЕНСИВНЫЙ — визуально-жестовый способ дескрипции мира.

каждому, учившемуся в светской школе. Одна из целей настоящей книги — выяснить и объяснить, как Церковь понимает эти слова. Но это будет не филологическая работа, не историческое исследование источников, и предстоит нам не спор о словах. Почему столь упорна Церковь в отстаивании своей веры? Почему несмотря на прошедшие тысячелетия она повторяет одни и те же мысли? Почему несмотря на свою неизменность, она все же не осталась в “средневековом” прошлом? — вот некоторые из тех вопросов, о которых пойдет речь в этой книге.

## Ценность Православия.

Вопрос о церковной традиции и религиозном консерватизме находится в числе тех вопросов, которые вызывают наиболее резкие дискуссии среди светских людей, всматривающихся в религиозную жизнь. У каждого есть свои страхи и свои надежды. Одних пугает фундаментализм, других страшит модернизм. Кого-то радует кажущаяся неизменность внешних форм духовной традиции (понимаемая как этнографическая самоидентичность), а другого она беспокоит.

Не надо стыдиться Православия и считать, что его надо перекраивать в угоду мистическим, интеллектуальным или политическим модам. Историки отказались от плоского европоцентризма, каким он был в 19 веке. Сегодня индеец получил право быть индийцем, и его отличительность от итальянца не воспринимается как некая ущербность. И в том, что японец не похож на немца, уже не усматривают отсталость и недостаток. Осталось сделать еще один шаг и признать, что **русский имеет право быть русским, и православный имеет право быть православным христианином.**

Сегодня в России Православие — непонятная религия. Русские люди больше знают об у-шу или карма-йоге, чем о Православии. Книжные лотки забиты пропагандистскими изложениями самых диких языческих или протестантских вероучений. Позвольте же и мне предложить опыт **Православной апологетики**. Именно: не ученого богословского исследования, а апологетики.

Разговор о Предании важен и помимо всякой полемики со “внешними.” Он важен и для нас самих, для людей, уже вошедших в православие. Для Церкви необходим разговор о том, как воплощать свое Предание в нехристианском мире.

## Предмет Предания.

**К**огда Бог касается человека, тот меняется. Под коростой внешнего благополучия, за активизмом внешнего делания жизненно важно заметить “внутреннего человека,” которому тем тяжелее дышать, чем суетливее человек исполняет свои социальные роли.

Чтобы раскрыть в себе “человека, который может верить в Бога,” надо стяжать такие внутренние качества, которые сделали бы сердце прозрачным для проникновения в него света Божественной благодати. Тогда в душу входит опыт несравненной новизны, опыт, несопоставимый ни с чем из того, среди чего привык жить человек внешний. Традиция сталкивает человека с недостижимым “другим,” равнозначным безбрежному полю опыта. Всякое сообщение о традиции сообщает с неведомым. Свежий ветер традиции не задерживается в казематах позитивистского сознания, он возвращает человеку интимное соединение с миром. Традиция говорит каждому, кто хочет знать и быть воистину: мало

человеком уродиться, надо еще родить в себе человека.<sup>5</sup> Человек Традиции — это человек, измененный религиозной реальностью. Человек научается быть таким, каким он еще не был.<sup>6</sup> Вхождение в духовную Традицию приносит опыт новизны. “И найдет на тебя Дух Господень... и ты сделаешься иным человеком” (1 Цар. 10:6), — говорит Писание.

О Сауле древний священный писатель сказал, что при помазании “Бог дал ему иное сердце” (1 Цар. 10:9). В евангельскую “полноту времен” Христос брал таможенника — и делал его Евангелистом, встречал рыбака — и претворял его в Богослова.<sup>7</sup> Но и спустя тысячу лет, видя людей, вновь и вновь обретающих Христа, “ум постигает вечную новизну этого таинства, никогда не стареющего.”<sup>8</sup> И как бы поздно в своей собственной жизни человек ни подошел к церковному порогу, тем не менее, “Церковь юнеет во всех приходящих в нее,”<sup>9</sup> в том числе и в престарелых.

Традиция — это не повторение одного и того же. Христос пришел, чтобы разбудить уснувших живых, Он сошел в область смертную, чтобы преобразить смерть уже ушедших людей в такой сон, который может прейти и однажды растаять в новой жизни. Предание говорит о **Вечном**, а не о прошлом. Оно не порабощает человека прошлому, а вырывает из-под тотального засилья настоящего.

Человек по природе своей служителю. Это не некая аксиома, вычитанная из Писания, это просто антропологический факт. Человек не может “успокоиться,” пока не найдет в своем мире такой ценности, которую он мог бы поставить выше себя и посвятить себя служению ей. Этой ценностью может быть ребенок и семья, работа и искусство, служение людям и, главное, — Богу.

Жизнь человека, конечно, никогда нельзя свести к чему-то одному. Она всегда сложнее. Сложнее, впрочем, не значит — богаче. И если во мне борются ветхий человек и благодать Христова — это несомненно означает, что моя жизнь сложна и неоднообразна. Но это же значит и то, что моя жизнь ущербна, ибо не вмещает в себя вполне богатство жизни во Христе.

Грех не разрешает дышать вполне. Он не позволяет долго вглядываться Ввысь. Он мешает идти. Традиция же не позволяет нам оставаться неподвижными, требуя нашего движения к Богу и вхождения в Него. “Бог есть Бог того, кто желает приобрести большее, если при этом принуждает себя ко всему,” — говорит старец “Древнего Патерика.”<sup>10</sup>

Задача человека, как она опознается в Традиции, — вырасти за пределы мира. Бог призывает человека к “большему”; и, напротив, погрязая в грехе, человек отказывается стать большим, чем он есть сейчас.

И открывается странная вещь: Православие, самая консервативная из христианских конфессий, в своем ригоризме и исключительном почитании монашества сохранило более молодое восприятие Евангелия, нежели конфессии, более успешно ведущие “диалог с современным миром.”

О том, сколь сердцевиное место занимает в православии созидание именно внутреннего облика человека, мы можем вспомнить словами преподобного Серафима Саровского, напомнившего, что пост, молитва, милостыня — не главное в духовной жизни, а

<sup>5</sup> Малявин В. В поисках традиции. // Восток-Запад. М., 1988, С. 34-36.

<sup>6</sup> “Я стал тем, чем не был” - преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. - Сергиев Посад, 1917. С. 84.

<sup>7</sup> Святой Василий Великий. Творения. М., 1846. Т. 4. С. 263.

<sup>8</sup> Преподобный Максим Исповедник. Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 258.

<sup>9</sup> Зелинский В. Приходящие в Церковь. // Журнал Московской Патриархии. 1992, N. 2, С. 10.

<sup>10</sup> Древний Патерик. М., 1899, С. 287.

лишь средства для стяжания Духа Святого. Мы можем обратиться и к мысли святого Феофана Затворника: “внешний строй Церкви и все порядки — богослужебные, освятительные и дисциплинарные, не суть главное, а служат только к выражению, воспитанию и ограждению внутреннего нравственно-религиозного строя христиан.”<sup>11</sup>

Но где берет начало этот самый “строй”? Где найти чертеж, материалы и силы, необходимые для возведения той внутренней храмины, о которой русская поговорка говорит: “храм не в бревнах, а в ребрах.”

Человеку не дано воссоздать Церковь апостолов, он может лишь присоединиться к ней. Но для этого он должен прежде всего ее увидеть. Хомяков однажды определил Церковь как “единство Божией благодати, обитающей во множестве разумных творений.” Мысль по сути и верная и красивая, но слегка тавтологичная (Божия Благодать ведь и так едина) и слегка монофизитская (“Церковь есть благодать,” то есть Дух, тогда как на деле она как раз есть историческая, земная плоть — даже если вслед за апостолом Павлом Церковь понимать как “тело Христово”). Оставаясь с рамках хомяковских терминов, корректнее было бы сказать о Церкви как единстве разумных творений, свободно приемлющих действие Божией Благодати...

Но, следовательно, увидеть Церковь — значит увидеть людей, в которых сила Божия действует. “По тому узнают все, что вы Мои ученики... .”

### Старец, отец духовный.

Древний монашеский афоризм говорит, что никто никогда не стал бы монахом, если бы однажды не увидел на лице другого человека сияние вечной жизни.

“Люди объезжают кругом весь свет, чтобы увидеть разные реки, горы, новые звезды, редких птиц, уродливых рыб, нелепые расы существ и воображают, будто видели нечто особенное. Меня это не занимает. Но знай я, где найти рыцаря веры, я бы пешком пошел за ним хоть на край света,” — признавался С. Кьеркегор.<sup>12</sup>

Предание, как уже говорилось выше, есть антропологический феномен. И совершается он в отношениях между людьми. Значит, первое, с чего начинается Предание — со встречи с человеком. В “Духовном луге” рассказывается о святом старце, который совершал Литургию с употреблением еретического Символа веры, но в сослужении ангелов. Встретив возражение со стороны православного, старец спросил ангелов — почему они сами не предупредили его об опасности. “Видишь ли, Бог так устроил, чтобы люди научались от людей же,” — был ему ответ. И поистине — “*Как призывать Того, в Кого не уверовали? как веровать в Того, о Ком не слышали? как слышать без проповедующего?*” (Рим. 10:14).

Так что же именно передавалось от учителя к ученику в ходе проповеди и научения? “Главной целью было воспроизводство не текста, но личности учителя, новое, духовное рождение от него ученика. Именно это — живая личность учителя как духовного существа — и было тем содержанием, которое передавалось из поколения в поколение,” — резюмирует В. С. Семенцов.<sup>13</sup>

Итак, рождение — вот то слово, которое вбирает в себя и неслыханную новизну переворота, происходящего в человеке, принимающего в себя новый опыт бытия, и ту

<sup>11</sup> Святой Феофан Затворник. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1892, С. 221.

<sup>12</sup> Кьеркегор С. Страх и трепет. Ленинград, 1991. С. 28.

<sup>13</sup> Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы “Бхагаватгиты”. // Восток-Запад. М., 1988. С. 8.

неавтоматичность и негарантированность передачи духовного опыта, которая слишком хорошо видна и в истории Церкви, и в ее сегодняшнем дне. И если мы говорили о том, что, входя в Традицию, человек становится таким, каким он еще не был, то в своем максимальном выражении это и есть не что иное, как перевоплощение: “Стать тем, чем не был — своего рода смерть и рождение” (блаженный Августин<sup>14</sup>).

Рождение бесконечно далеко отстоит от просто научения. Здесь мы видим не ученика, конспектирующего лекцию профессора, а послушника, живущего вместе с духовным учителем и впитывающего в себя его образ душевного устройства. Когда Лев Толстой в Оптиной недоуменно спрашивал Константина Леонтьева, как он, образованный человек, мог поверить, тот ответил просто — “Поживи здесь, так сам уверуешь.”<sup>15</sup>

В монастыре у старца действительно надо жить, а не просто обращаться к нему как в справочную службу. Вот одно драгоценное свидетельство о встрече с “батюшкой”: “Когда, кончив молитву, батюшка благословил меня и начал говорить, всем сердцем я стал внимать ему, но не словам, а тому новому и необычному, что рождалось в душе в его присутствии, что обновляло, возрождало, делало сильным” (Это — о московском духовнике отце Алексии Мечеве).<sup>16</sup>

Рождение не может произойти само собой, “просто так.” И не случайно в христианской литературе время от времени прорывается признание: “мы страдали, рождая тебя покаянием, мы породили тебя великим терпением, сильною болью и ежедневными слезами, хотя ты ничего об этом не знал. Иди сюда, мое чадо, я отведу тебя к Богу.” Так пишет преподобный Симеон Новый Богослов своему духовному сыну. Является ли кощунством сказать такому духовнику — “отче!?” Протестанты запрещают называть пастырем этим словом. Что ж, — “они никогда, наверное, в своей жизни не знали людей, которых знали мы, никто не показал им в живом дыхании — что такое Святая Церковь, никто не прижимал их голову к своей груди, на которой холодок старенькой епитрахили, никто не говорил им: “чадо мое родное” — этих огнеобразных слов, от которых тает все неверие, и что еще удивительнее — все грехи.”<sup>17</sup>

И апостолам заповедь Христа “никого не называйте отцом, кроме Отца вашего, который на небесах,” наверное, тоже не представлялась столь однозначной, как нынешним протестантам. Апостол Иоанн во всяком случае обращается к своим ученикам — “детушки,” и встречное обращение, очевидно, было соответственным. И апостол Павел не скрывает своей родовой боли: “*ибо, хотя у вас тысячи наставников во Христе, но не много отцов; я родил вас во Христе Иисусе благовествованием... Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!*” (1 Кор. 4:15; Гал. 4:19).<sup>18</sup> В Церкви мучеников мы видим те же отношения духовного родства. Папилу, пергамского мученика, судья спрашивает: “Есть ли у тебя дети?” Мученик отвечает: “Слава Богу, много.” Голос из толпы поясняет: “Он называет своими детьми христиан!” Проконсул возмущается: “Почему же ты лжешь и говоришь мне, что у тебя есть дети?” И вот ответ Па-

<sup>14</sup> Августин. Исповедь. С. 184.

<sup>15</sup> О религии Льва Толстого. М., 1912, С. 203.

<sup>16</sup> Отец Алексей Мечев. Воспоминания. Проповеди. Письма. Париж, 1989. С. 57.

<sup>17</sup> Фудель С. И. У стен Церкви. // Надежда. Христианское чтение. Франкфурт-на-Майне, 1979. Вып. 2. С. 375.

<sup>18</sup> И здесь еще есть странное слово - "снова". Первые "роды" оказались малоуспешными, ибо обращенные вновь вернулись ко грехам, а потому Павел понуждается "родившихся и возросших недоносков снова зачать и преобразовать" (святой Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. кн. 1. - СПб. , 1896 С. 307).



пилы: “Пойми, я не лгу, я говорю правду. В каждой области, в каждом городе я меня есть дети в Боге.”<sup>19</sup>

И в девятнадцатом веке мы слышим то же самое: “Матерью будь, а не отцом к бра-тии” — советует преподобный Серафим Саровский новопоставленному игумену.<sup>20</sup>

Итак, нет кощунства в именовании священника “батюшкой” и “отцом.” Человек должен понимать, что единственный источник его жизни — в Боге. И в этом смысле православие понимает слова Христа “*И отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец, Который на небесах*” (Мф. 23:9). Вообще же духовный отец порождает не своего сына, а чадо Божие. Не себе он рождает сына, но Богу. И все же — эти роды происходят не без участия проповедующего и вразумляющего.

Несмотря на кажущуюся однозначность только что приведенных слов Христа, я дерзаю предположить, что даже самый убежденный баптист-евангелист у себя дома называет своего родителя отцом и не возражает, если его собственный сынишка говорит ему “папа.” Здесь, как и по отношению к иконе: поклоняться и служить можно лишь Единому Богу. Но можно и нужно чтить то, через что и через кого мы узнаем о Боге и получаем дар жизни. “Богу одному поклоняйся,” но — “чти отца твоего и мать твою,” и, конечно же, не забывай о своем духовном родстве.

Никого нельзя понудить обращаться к тому или иному человеку со словом “отец” (и, кстати, только упадком сословной этики можно объяснить, что сегодня некоторые священники представляются не “священник Александр,” а “отец Александр”). Но и нельзя запретить проявления любви.<sup>21</sup> Нельзя запретить брата называть братом и духовного отца — батюшкой (между прочим, замечу, что обращение к священнику “святой отец” не принято ни в православии, ни в католичестве, и родилось оно в кругах духовно ленивых настолько, что не удосужились научиться даже нормальному христианскому этикету).

А сам этот маленький пример, связанный с пониманием новозаветных текстов, да научит осторожности. На нем хорошо заметна та пропасть, которую протестанты вырыли между своим библейским буквализмом и духовной практикой Церковной жизни...

В религиозности святые были гениальны — и совсем не обязательно они понимали другие стороны человеческой жизни столь же просветленно и глубоко. В их трудах возможны ошибки и исторические и научные, и даже богословские (хотя и по периферийным вопросам). Ведь, как сказал о Благодати святой Иустин Философ, — “эта сила не производит поэтов, не делает философов, ни знаменитыми ораторами; но своим влиянием подлежащих смерти делает бессмертными, людей — богами, на земле переносит выше Олимпа” (Речь к эллинам:5).

В своем рождении друг от друга наставники сохраняют тот образ внутреннего устройства, который впервые явил создатель духовной традиции. “*Подражайте мне, как я Христу*” (1 Кор. 4:16) — призывает апостол Павел. А от Апостола начинается следующее преемство — например, святого Игнатия Богоносца, который, по слову святого Иоанна Златоуста, “близко общался с апостолами, имел с ними общение и в речах, и в неизреченном”...<sup>22</sup>

Но Христос — не только человек, а Богочеловек. И, значит, подражание Ему возможно лишь через преодоление собственно человеческих горизонтов бытия. Может ли че-

<sup>19</sup> Leclercq H. Les Martyrs. Paris, 1903. t. 1, p. 79.

<sup>20</sup> Житие старца Серафима Саровской пустыни иеромонаха пустынножителя и затворника. Муром., 1893. С. 189.

<sup>21</sup> Как сказал некто, “Мы не называем наших священников отцами, а они суть наши отцы.”

<sup>22</sup> Цит.: свящ. Сергей Мансуров Очерки из истории Церкви. // БТ. М., 1971. №7. С. 36.

ловек лишь своими силами сделать это? Нет. Но это новое, уже вечное, свое бытие он может принять как дар (в конце концов и наш приход в эту жизнь тоже есть именно дар: никто из нас не сделал ничего, чтобы родиться).

## Два уровня бытия.

Православное предание, таким образом, имеет онтологическую структуру, акт, соединяющий два уровня бытия. Важнейшие уровни христианской онтологии — Творец и тварь. Суть Предания в том, что “Бог, избравший меня и призвавший благодатью Своей, благоволил открыть **во мне Сына Своего**” (Гал. 1:15-16). И хотя Бог открывается именно в сокровенной глубине души, Его никак нельзя отождествлять с самой этой глубиной: “Бог больше сердца нашего” (1 Ин. 3:20). Очевиднейшая черта православной Традиции на редкость легко ускользает от сегодняшних газетных проповедников “духовности”: христианское понимание благодати в принципе анти-имманентистское.<sup>23</sup> Не из себя и не своей силой человек порождает переживание Божественного. Огромная пропасть лежит между евангельской “благодатью” и рериховским “самосовершенствованием.” Не раздувание “искорки божества” в себе предстоит христианину, а раскрытие себя для приятия того Дара, который мир не имеет. Хотя и “в нас” Царство Божие, но оно — не мы. В нас самих входит не то, что мы сами.

Преподобный Макарий Великий однажды говорит очень неожиданно — что апостолы даже и не догадывались, зачем Господь призвал их к Себе и зачем нужно было Его распятие: “они не знали, как Божественная сила и пребывает, и действует в сердце; не знали, что сами они возродятся духовно, и сделаются новой тварью.”<sup>24</sup>

Предание возможно лишь потому, что Сам Бог прикасается к сердцу человека. Немощь чисто человеческой проповеди передал блаженный Августин в своем трактате “О внутреннем Учителе”: “Я говорил ко всем. Однако те, в которых не говорит внутреннее помазание, те, кто внутренне не научен Духом Святым, всегда уходили так и не наученными. Только действие Христово в сердце позволяет сердцу не пребывать в одиночестве. Обучает один только Внутренний Учитель. Там, где нет Его помазания, внешние слова лишь напрасно ударяют в слух.”<sup>25</sup>

Для святого Ипполита Святой Дух передается (paradofen) в Церкви.<sup>26</sup> Святой Ириной говорит о передаче Святого Духа через апостолов: “Этот Дух они получили от Господа, и разделяя и раздавая Его верующим, образовали они эту Церковь” (Показание:41). По его классической мысли, “где Церковь — там и Дух Святой; и где Дух Святой, там Церковь и вся благодать” (Против ересей, 3-24-1). По мере того, как новые люди входят в Церковь — они получают дары того же Духа. Именно Церковью таинство Христа проявляется в мире.

---

<sup>23</sup> ИММАНЕНТНОСТЬ, - ый — означает пребывание в чем-нибудь, внутреннюю связь в противоположность внешней. Для религиозной философии важен вопрос об И. божества миру. Она решительно отвергается деизмом и безусловно признается чистым пантеизмом (спинозического типа); другие точки зрения признают ее с различными ограничениями и различных смыслах. — К иному значению этого слова относится поднятый Кантом вопрос об имманентном и трансцендентном употреблении нашего разума, т. е. об употреблении его в пределах, данного в опыте мира явлений, или же вне пределов его и безотносительно к опыту. Только первое (имманентное) употребление признается законным (см. Кант). Вл. Соловьев.

<sup>24</sup> Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. М., 1880, С. 133.

<sup>25</sup> Цит.: В. Лосский. Вера и богословие. // Вестник РСХД. 1979. С. 105.

<sup>26</sup> Цит. Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai historique. Paris, 1960, p. 52.

Мы привыкли, что люди самыми разными способами стараются изобразить Христа (в своих произведениях или в себе). Христос в этом случае выступает как “объект” человеческого творчества, а человек, естественно, оказывается субъектом творческого акта. Но у преподобного Макария это привычное субъектно-объектное соотношение переворачивается: он видит Христа как иконописца, Который пишет в нас Свой образ. И если мы отвернем от Него свое лицо, то тяжело Ему писать — как портретисту тяжело писать портрет, если человек не смотрит на него: “Если кто не устремлен к Нему непрестанно и не презрел все прочее, то Господь не пишет в нем образа Своего светом Своим.”<sup>27</sup>

Исток Предания — в Боге. “*Мое учение не Мое, но пославшего Меня Отца*” (Ин. 7:16). В той мере, в какой посланник верен своей миссии, Пославший являет Себя как исток и основание служения посланника, как начало традиции.

Традиция исходит от Бога Отца через Христа, чтобы Христом вернуться обратно — вместе с миром, вместе с нами. Значит, у Предания есть не только прошлое и не только настоящее, но ему предстоит свершиться в будущем. Вообще христианское Предание, таким образом, обращено не к событию прошлого, а к событию будущего, к предельной точке мировой истории. Предание эсхатологично.

Главное событие в православном предании — это Литургия. И чрезвычайно устойчиво она называется в патристических книгах “таинством будущего века.” Протестантский подход, видящий в “преломлении хлебов” лишь “воспоминание,” простые поминки — замыкает нашу веру в прошлом. Православный традиционализм — прорывается в будущее.

Итак, **истинный субъект Предания — Сын Божий, ставший Сыном Человеческим.** Суть Предания описывается срединными словами Литургии: “Ты еси Приносяй и Приносимый, Приемляй и Раздаваемый.” Присутствие Бога может открыть только сам Бог. Поэтому Традицию можно определить как передачу и воспроизводство “ситуаций,” в которых Бог приходит и остается с людьми.

## Предание и Евхаристия.

**Но** что же тогда становится предметом евангельской передачи и как? Понятно, что не книга. Когда Христос посылает Своих учеников: “*идите и проповедуйте Евангелие всей твари*” (Мк. 16:15) — книга еще не была написана.

Мы говорили, что Предание — это онтологический акт, совершающийся в людях. И в качестве такового он и не может быть вмещен в книги. То, что сделал Христос, словами невыразимо, а значит, и не может передаваться лишь словами.

Перед нами стоят два вопроса — что оставил Христос апостолам, и — каков способ передачи этого дара от апостолов к следующим поколениям?

“Христианство есть уподобление Божеству,” — так выразил суть апостольского предания святой Григорий Нисский.<sup>28</sup> Просто слышание рассказа о некогда происшедших в Палестине событиях не способно произвести такой эффект. Значит — надо искать в ином месте способ трансляции Предания Богочеловечества.

Для этого не нужно уходить далеко. Церковь стоит перед ищущими и свидетельствует: “Предание — это я.” Имеет ли она право на такое заявление?

<sup>27</sup> Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. С. 302.

<sup>28</sup> Святой Григорий Нисский. Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 217.

В самом Новом Завете слово “церковь” упоминается 110 раз.<sup>29</sup> Значит, она не есть нечто “исторически-примешавшееся” к чистому “евангелизму.” Но если Церковь не создается Писанием, а сама созидает его, то откуда же берется она сама? Чем руководствуется и что воплощает в своем письменном свидетельстве о себе самой и своей Главе? Если не Писанием, значит... — Преданием.

### Предание — воплощение веры.

Прежде всего посмотрим, — чем Церковь восполняет Писание. — Тем, чем **практика восполняет теоретическое описание**. Плоть Предания восполняет Слово Евангелия. Практика религии — молитва. Церковные предания во всех своих формах в конце концов говорят о молитве и Причастии, то есть о том слове **к** Богу, без которого никакое, даже апостольское слово **о** Боге не может оживить душу.

Религия — это связь с Богом. Понятно, что суть религии — в акте молитвы. “Бог человеколюбив,” проповеданный апостолами, пришел для всех людей и на все времена. Последние слова Христа на земле — “Я с вами во все дни до скончания века.” “С вами” — только ли с апостолами (которые явно не дожили до “скончания века”), или же и с нами, со всеми живущими в пространстве от Воплощения до Парусии?

Последнее возможно лишь в том случае, если у тех, кто наследует апостолам, будет возможность войти в Завет, заключенный преломлением хлеба в Сионской горнице и исполненный посланием Духа. Это означает, что Христос должен был оставить нам возможность становиться соучастниками как Тайной Вечери, так и Пятидесятницы. Это означает, что действием Святого Духа, которое мы испрашиваем на Литургии, истончается стена времени и пространства, отделяющая нас от Сионской горницы, и мы вместе с апостолами присутствуем на Той же Жертве и вкушаем те же Дары.<sup>30</sup>

Открытие этой возможности и составляет мистериальность христианского Предания.

### В центре Предания — Евхаристия.

Что же известно нам о предании ранней Церкви? — Вот ключевой текст апостола Павла, трижды говорящий о Предании: “*Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус Христос в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб...*” (1 Кор. 11:23).

Таинство Церкви — это Евхаристия, участие в Тайной Вечери. Им Церковь живет, и — его скрывает. Им живет, потому что только в таинстве Тела Христова Церковь создает себя: “*Он поставил одних апостолами, других пророками, иных пастырями и учителями, на дело служения, для созидания Тела Христова, дабы мы истинною любовью все воз-*

<sup>29</sup> Иларион (Троицкий), архиеп. Христианства нет без Церкви. — Монреаль, 1986. С. 32.

<sup>30</sup> З анафематизм Константинопольского Собора 1157 г. вошедший в Синодик чина Торжества Православия: “Слышащим Спасителя о преданном Им священнодействии Божественных Таин, говорящего: “Сие творите в Мое воспоминание”, но не понимающим правильно слово “воспоминание” и дерзающим говорит, что оно (то есть воспоминание) обновляет мечтательно и образно Жертву Его Тела и Крови, принесенную на Честном Кресте Спасителем нашим в общее избавление и очищение, и что оно обновляет и ежедневную Жертву, приносимую священнодействующими Божественные Тайны, как предал Спаситель наш и Владыка всех, и поэтому вводимым, что это иная жертва, чем совершенная изначала Спасителем и возносимая к той мечтательно и образно, как уничтожающим неизменность жертвы и таинство страшного и Божественного священнодействия, которым мы принимаем обручение будущей жизни, как это изъясняет Божественный отец наш Иоанн Златоуст во многих толкованиях великого Павла, анафема трижды” (Успенский Н. Д. Византийская литургия. // БТ. N. 26. М., 1985, С. 15-16).

вращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого... все тело получает приращение для созидания самого себя в любви” (Ефес. 4:11-16). Это и есть то таинство, которое дает соединение с Богом, ибо “Не духом одним угодно было Христу соединиться с верующим, но и телом и кровью.”<sup>31</sup>

И именно это Общение христиане соделали таинством и скрывали от поругания язычниками. Таинства нельзя было давать в руки языческих мистиков, которые с готовностью стали бы повторять их внешние формы сами, истолковывая святыню по-своему, со свойственной им “широтой.” Апостолы проповедовали в мире, настроенном весьма плюралистично. Грек или римлянин, узнав о новой мистерии, с радостью принял бы в ней участие, а после этого с не меньшей радостью пошел бы “подзарядиться” в мистериях Диониса или Митры. Этот мир был готов подхватить любую молитву, чтобы использовать ее в очередном “заговоре” (как это и делают нынешние знахари).

И поэтому мы видим, что вся проповедь апостолов сводится к трем тезисам. Первая керигма<sup>32</sup> — пасхальная. Вторая — нравоучительная (участие человека в Церкви и ее таинствах не дает ему права на безнравственность) и третья — запретительная: не может быть общения Чаши Христовой с чашей бесовской.

Отсюда в древней Церкви развилась литургическая дисциплина, которая с самого начала исключала возможность присутствия при евхаристии лиц, не возрожденных в таинстве Святого Крещения. “Никто же не вкушает, ни пьет от вашей Евхаристии, кроме крещенных во имя Господне” (Дидахе:9).

Не могло быть и речи о широком распространении “служебников” и текстов “Литургий” — ибо “молчанием охраняется святыня таинства.”<sup>33</sup> Единственное подробное и полное описание раннехристианской Литургии содержится в “Апостольских постановлениях” святого папы Ипполита, но сам автор так говорит о своей книге: “Это же мы передали вам вкратце о святом крещении и о святом приношении, ибо вы уже наставлены о воскресении плоти и о прочем, как написано.”<sup>34</sup> Итак, в том, что “написано,” то есть в истинах Евангелия, читатели “Апостольского предания” уже наставлены. Поэтому им можно уже открывать Таинство. Им можно доверить Предание.

И позднее, хотя храмы стали открыты для всех, перед самым совершением таинства из храма просили удалиться непосвященных: “Целуйте друг друга лобзанием святым, и те из вас, которые не могут причаститься сего Божественного таинства, да выйдут за двери” — предупреждает диакон на Армянской литургии,<sup>35</sup> а в нашей он и поныне возглашает: “Оглашенные изыдите.”

<sup>31</sup> Хомяков А. С. Сочинения... С. 42.

<sup>32</sup> КЕРИГМА (греч. *kerigma* — провозглашение, проповедь), новозав. термин, близкий по смыслу к понятию Евангелие (не как книга, а как Благая Весть; ср. Рим 14:24; 1 Кор 1:21). Этимологически слово К. восходит к слову, имеющему значение — публично проповедовать, возвещать к.-л. важное учение. В Септуагинте глашатай К. понимался обычно как светское лицо, вестник царской воли, хотя там встречаются и исключения (напр., Ион 1:2). Согласно НЗ, К. есть не просто изложение истин веры, а один из аспектов сотериологич. процесса, совершаемого через харизматич. посланников Слова. В их лице действует Дух Христов, ставя человека перед тайной спасения и выбором пути. Обычное человеческое слово не может породить веры, но керигматич. проповедь обладает особой силой, к-рая способна преобразить душу («вера, — говорит апостол, — от слышания», Рим 10:17). На этой сверхчеловеч. силе К. зиждется и авторитет проповедующего (1 Фес 2:13). Он есть «сороботник у Бога» (1 Кор 3:9) и, т.о., его К. входит в искупительный замысел Божий.

<sup>33</sup> Каноны или книга правил. Монреаль, 1974, С. 273.

<sup>34</sup> Святой Ипполит Римский. Апостольское Предание. // БТ. М., 1970. №5, С. 290.

<sup>35</sup> Цит. Воронов Ливерий, протоиерей. К вопросу о так называемом “тайном” чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной Литургии. // БТ. М., 1968. №4. С. 172.

Первые священные книги христиан появились около 20-ти лет спустя после Вознесения Господня, тогда как Вечеря Господня совершалась с первых же дней после сошествия Святого Духа на апостолов. Не все апостолы оставили после себя писания. Остались ли их проповедь и их труд бесследны и бесплодны? Если нет — то как и что было передано бесписьменными апостолами их ученикам? И можно ли при изучении истории христианства не принять во внимание факта существования апостольских литургий — апостола Иакова, апостола Марка, апостола Петра и других?

Тексты этих Литургий, очевидно, подвергались позднейшим обработкам, но с древнейших времен они связывались именно с этими именами. Не придать значения апостольскому литургическому преданию — значит не расслышать прямых слов Христа: “Я хлеб живой, сшедший с небес, ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира” (Ин. 6:49-51).

Древние Литургии — несомненный голос Предания. Отрицание их оценивается святым Василием как повреждение Евангелия “в главном,” как “сокращение” христианской жизни до христианских словес.<sup>36</sup>

Но вот что удивительно: тексты древних Литургий мало в чем согласны между собой. Святой Ипполит, приведя образ молитвы римской Церкви, тут же говорит: “Нет никакой необходимости, что бы он повторял те же самые слова, которые мы говорили раньше и заучивал их наизусть, вознося благодарение Богу.”<sup>37</sup> Значит, Предание и не в словах Евхаристического канона, но в самой Евхаристии. Общее всех древних Литургий — это их плод. Разнятся молитвы. Но едина реальность Таинства — и потому едино восприятие евхаристического Хлеба как Хлеба Жизни, как соединения со Христом.

Больше всего искушений в народе вызвали слова Христа о преломлении Его плоти (Ин. 6:52). Апостол Павел видел источник многих бед в недостойном, “без рассуждения,” причащении Плоты Христа. Болезни и даже смерти христиан апостол приписывал недостойному Причащению (1 Кор. 11:28-30).<sup>38</sup>

Так не дает ли вновь это наблюдение нам повода к заключению о том, что именно о Евхаристии и созидании Церкви как Тела Господня шла речь в тех беседах Воскресшего Спасителя, о которых столь скупое говорит Писание: “В продолжение 40 дней являясь им и говоря о Царствии Божиим” (Деян. 1:3). Не литургические формулы Он передавал им — но говорил о самой реальности Богообщения, о тайне причастия Богу.

Совершение Литургии и есть главное содержание Предания. А, значит, “только тот понимает Церковь, кто понимает Литургию.”<sup>39</sup>

Предание, догмат — это именно и есть тайна православия. Некрещеного можно научить вере в Троицу и во Христа; его нельзя научить лишь самому главному — правильной молитве ко Христу и жизни во Христе. Недаром самые радикальные различия православия и протестантизма, выпавшего из предания — в построении молитвы, в ее интонации и напряжении...

### **Причастие — не символ, а реальность.**

Те секты, которые сейчас активно борются с Православием в России, отрицают реальность Литургии. Для них “хлебопреломление” — просто “воспоминание.” “Мы не при-

<sup>36</sup> Каноны или книга правил. Монреаль, 1974, С. 272.

<sup>37</sup> Святой Ипполит Римский. Апостольское Предание. // БТ. М., 1970. №5, С. 286.

<sup>38</sup> Опять же, если бы в понимании апостола Евхаристия была бы лишь “символом”, лишь “воспоминанием” — мог бы он столь радикально оценивать последствия безрассудного Причастия?

<sup>39</sup> Хомяков А. С. Сочинения. С. 49.

знаем таинства превращения хлеба в Тело Христа и виноградного вина в Кровь Спасителя, и того, что верующие якобы вкушают не хлеб и вино, но истинное Тело и Кровь Христа” — утверждает баптистский учебник догматики.<sup>40</sup> Баптистские же комментарии к Евангелию со всей решительностью настаивают: “Не заблуждайтесь и не думайте, что жизнь вечную можно приобрести через вкушение хлеба и вина в Вечере Господней! Слова “Ядущий,” “есть,” “пища” в стихах 50-58 Евангелия от Иоанна просто изображают веру, принимающую Господа Иисуса Христа как личного Спасителя. Уверовавшему в Господа Иисуса Христа как в своего личного Спасителя, надлежит постоянно участвовать в Вечере Господней (1 Кор. 11:23-34), в общении с другими верующими, но не для получения спасения, а в силу того, что спасение уже получено, а также и вообще во исполнение заповеди Господней.”<sup>41</sup> Итак, отказ от онтологического понимания Таинства Евхаристии приводит баптистов к чистому юридизму: зачем Христос установил столь странное таинство своей Крови — мы не знаем, но раз уж нам повелено, то мы будем его изображать.

Но если причастие есть лишь символ, то разрушается сам смысл Тайной Вечери. Дело в том, что в своей полемике с православным почитанием икон протестанты говорят: зачем вам нужен символ, если можно прямо обратиться к Богу Живому?! Раскрытие богословия иконы сейчас не входит в мою задачу. Но неужели протестанты не чувствуют, как их иконоборческий запал разрушает их же понимание Хлебопреломления?! Ведь если там, в Сионской Горнице, Чаша была лишь символом, и вино, находившееся в ней, никак не было причастно Крови Христовой — то зачем Христос, в то время непосредственно стоявший перед учениками, предлагает им еще и символ Своего присутствия?! Если Чаша — лишь символ, то я привожу протестантский же аргумент: в непосредственном и живом Присутствии Христа символ богообщения излишен. Поэтому и не могу я найти оправданий для аллегорического умягчения резких и ясных слов Спасителя: “Сие есть Тело Мое... Сие есть Кровь Моя... .”

Если Причастие — лишь символ, то не растворяется ли в символизме вообще весь смысл Евангелия? Если уже здесь, в нашей земной жизни мы не можем встретиться со Христом и соединиться с Ним онтологически и реально — значит, “Евангелие было бы только пророчеством, а Христос пророком,”<sup>42</sup> но не Спасителем и Обновителем нашей жизни.

А если Причастие только символ — как объяснить поведение абилитинских мучеников? В гонение Диоклетиана в Абилинте (город в Африке) была замучена группа христиан, которые на суде показали, что они знали, что за ними следят имперские сыщики и что они будут обнаружены и казнены, но они, из-за долгого отсутствия их епископа, так истосковались по Евхаристии, что решились больше не прятаться, вызвали пресвитера, который и совершил им Евхаристию. За это они заплатили жизнью.<sup>43</sup> Неужели за воспоминание они так заплатили?! Неужели лишь по проповеди они так соскучились? — Или по Самому Христу? По действительному Таинству?

Тем-то и отличается вера Церкви от всех других вер, “что она конкретно, физически причастна своему объекту.”<sup>44</sup> К этой Личности, составляющей предмет всего христи-

<sup>40</sup> Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. Москва, 1970. С. 262.

<sup>41</sup> Евангелие от Иоанна с пояснениями. Ответы на вопросы о спасении. The Bible league. South Holland. б. г. С. 33.

<sup>42</sup> Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон... С. 267.

<sup>43</sup> Успенский Н. Анафора. // БТ. М., 1975. №13. С. 69.

<sup>44</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. Париж, 1989. С. 416.

анского упования, и обращена главная, евхаристическая молитва Церкви: “Ты еси воистину Христос... сие есть Тело ТВОЕ”...

Христос преобразует верных в Себя. Верующий приводится не к созерцанию и не к убежденности, не к озарениям, передаваемым небесной иерархией, но к Самому Христу.

Когда Христос сказал *“ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне”* (Ин. 6:56) — многие соблазнились и отошли. Но Христос не бросился увещевать отошедших: понимайте символически, а не буквально — но обратился с жестким вопросом к оставшимся ученикам: *“Не хотите ли и вы отойти?”* Как жаль, что протестанты оказались в числе “отшедших,” в числе не вместивших этой главной тайны Евангелия.

*“В тайне сей для язычников, которая есть Христос в вас, упование славы, Которого мы проповедуем, вразумляя всякого человека”* (Кол. 1. 27-28). Здесь мы видим и уже знакомое нам — “тайна... есть Христос в вас,” но еще видим и удивительное сочетание: “тайна,” которой мы “вразумляем всякого.” Это не таинственность в смысле малопонятности, тайна христианства не относится к виду “неясного и нерешенного,” и любителю экзотических дурманов нечем от нее поживиться. В сути своей она предельно ясна, ибо предлагает однозначный выбор: ты со Мною или против Меня; ты приемлешь Мою Чашу или желаешь подменить ее другой, более понятной и рукотворной?

### **Живое соединение со Христом.**

Недостаточно просто рассказывать людям о Христе, не допуская их в Сионскую горницу. В ту горницу, в которую вводит нас церковная Литургия, чтобы дать нам место рядом с апостолами и вместе с ними подойти к той точке, с которой начинается Церковь и ее Предание: “Иисус, взяв хлеб и благословив, преломил, и, раздавая ученикам, сказал: примите ядите; сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов.”

Баптисты, отведа “хлебопреломлению” место изредка совершаемого символического обряда, по своей важности бесконечно уступающего значению проповеди, не приблизились к древнехристианскому образу жизни, а удалились от него. В древней Церкви, как известно, считалось необходимым **ежедневно** приобщаться Святым Дарам. Тертуллиан, увещая христианку не выходить замуж за язычника, предупреждает, что в присутствии неверующего мужа вряд ли она сможет ежедневно причащаться: “Неужели муж не заметит, что ты тайком съедаешь перед каждым приемом пищи? А когда он узнает, что это всего лишь хлеб, то что он в своем невежестве подумает о тебе?” Кстати, этот трактат Тертуллиана доносит до нас одно из самых ранних свидетельств об употреблении первохристианами крестного знамения: “Сможешь ли ты тайком крестить постель и свое тело?”<sup>45</sup> Нынешняя православная практика тоже далека от первоначальной, но, по крайней мере, в своем богословии и богослужении Церковь не перестает видеть в проповеди не более чем приглашение к Трапезе Господней, а участвовать в этой Трапезе предлагает как можно чаще. Баптисты же и в богословии своем утратили евхаристическое измерение духовной и церковной жизни. Однако проповедь и научение не может быть важнее мистической Реальности. Протестанты оставили литургию оглашенных и устранили литургию верных — то есть то, подготовкой к чему и является все остальное. Это все равно, как у беспоповцев: остался суточный круг богослужений, который есть не более чем путь к Литургии, а цель убрали... По сути через сведение Таинства просто к учению и проповеди, протестантизм

---

<sup>45</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения. - М., 1994, С. 342.



возрождает один из видов древнего гностицизма. Религия сведена к чисто словесной (в данном случае — проповеднической) деятельности.

Впрочем, виноваты тут не только протестанты. Они просто не заметили подмены, произошедшей в церковном лексиконе за много лет до Реформы. Эта подмена заключалась в замене слова “керигма” словом “догмат.”

“Иное догмат и иное проповедь. Догмат умалчивает, а проповедь обнародывает” — писал святой Василий Великий.<sup>46</sup> Керигма — это область публичности, та сфера духовной жизни Церкви, о которой можно говорить “внешним.” Догмат — это внутреннее правило веры. Даже для святого Григория Паламы, в его свидетельстве о различии в Боге сущности и энергии, естественно было признаться, что он высказывает эту тайну лишь по необходимости, понуждаемый невежественным вторжением в нее Варлаама.<sup>47</sup> Догмат есть некое правило Богообщения (в этом едины и “догматы” святого Василия и догмат святого Григория Паламы), и из этой несказанной сферы оно воплощалось в слова лишь при опасности лжетолкования, возникшего в самой Церкви.

То, что происходит в традиции, нетехнологично. Здесь нет некоего набора действий, которые могли бы быть изложены в инструкции и гарантировать, что человек духовно родится в определенное число шагов.

### **Связь Преданий с Литургией.**

Для нашей темы очень важно отметить, что все предания, открытые древними церковными писателями, относятся к литургической жизни Церкви. Для святого Иринея Лионского пример устного апостольского Предания — запрет на коленопреклонения в день Пасхи.<sup>48</sup> Для Оригена устное предание — это крещение детей (На Левит 8:3); обращение в молитве на Восток, чинопоследование крещения и Евхаристии (На Числа 5:1). Для святого Киприана неписаное предание — в том, что в чашу с вином на Литургии добавляется вода (Послание 63:9-13). Для святого Василия Великого также устное предание говорит не о вероучении, а о литургической жизни: крестное знамение, обращение на восток, нестояние на коленях в воскресные дни. И самое главное — эпиклеза: “Мы не довольствуемся теми словами, которые упомянули Апостол или Евангелие, но и прежде и после них произносим другие как имеющие великую силу к совершению таинства, приняв их из не изложенного в Писании учения...” (О Святом Духе, 27). Кроме того, святой Василий тут же пишет: “Из сохраненных в Церкви догматов (dogmaton) и проповеданий (kerugmaton) некоторые мы имеем от письменного наставления, а некоторые приняли от Апостольского Предания по преемству в тайне.”

Образу благочестия и молитвы был по сути посвящен уже 1 Апостольский Собор, отменивший ветхозаветную ритуальность. Литургический вопрос стал главным и на 2 Апостольском соборе 69 года: Иерусалимский собор 69 г. (о нем упоминает Евсевий Кесарийский) рассматривал вопрос о преемстве апостольского служения в связи с кончиной апостола Иакова Праведного (избрали Симеона, дядю Спасителя). Святой Ириней сказал об этом Соборе: “Поступающие согласно со вторыми распоряжениями апостолов знают, что Господь в Новом Завете установил новое приношение. Приношение евхаристии есть не плотское, но духовное.” Святой Климент Римский суть соборных решений передает так: “И апостолы наши знали через Господа нашего Иисуса Христа, что будет раздор о

<sup>46</sup> Святой Василий Великий. Творения. СПб., 1911. Т. 1. С. 632.

<sup>47</sup> См. Лосский В. Н. Спор о Софии. Париж, 1936, С. 34.

<sup>48</sup> См. Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai historique. Paris, 1960. p. 106.

епископском достоинстве” — и по этой причине установили епископское преемство.<sup>49</sup> Здесь надо учесть, что епископское служение в ранней Церкви было не административно-властным, а чисто литургическим — значит и вопрос о преемстве, то есть основной вопрос 2 Апостольского собора был вопрос не дисциплинарный, а литургический: кто будет совершать таинство, кто будет на Трапезе священнодействовать на месте Иисуса.

В утверждении особых полномочий епископа на Вечери Любви видит “апостольский догмат” и святой Игнатий Богоносец (конец 1 века). В его Послании Магнезийцам (гл. 13) мы видим одно из самых ранних в христианской литературе упоминаний слова “догмат”: “старайтесь утвердиться в учении Господа и апостолов” (*en tois dogmasin*). Суть же послания в отстаивании прав епископа: “некоторые на словах признают епископа, а делают все без него” (4), а ведь на евхаристическом собрании “епископ председательствует на месте Бога, пресвитеры занимают место собора апостолов.” На эту — тему пять глав из пятнадцати. Остальные — против гностицизма; ибо увещание принять участие в Евхаристии немислимо без утверждения со всей силой физической, телесной реальности Христа. Структура послания понятна: борьба с гностицизмом была борьбой за Литургию, за Евхаристию. А апостольский “догмат” — созидание Церкви Литургией.

Святой Златоуст в полемике с гностиками,<sup>50</sup> как и Василий, обращается к Преданию и прежде всего к таинству Евхаристии: “Когда они говорят: откуда известно, что Христос принес Себя в жертву? — то мы, кроме других свидетельств, заграждаем уста их и самыми таинствами. Если Иисус не умер, то символом чего же служат таинства?”<sup>51</sup>

В третьем веке святой Ипполит Римский скажет: “мы подошли к самому истоку предания”<sup>52</sup> именно перед тем, как рассказать о посвящении епископа, а затем — о совершении самой Евхаристии. Аналогично и святой Киприан Карфагенский к надлежащему исполнению епископского служения применяет характеристику: “Божественное предание и апостольское смотрение” (Послание 67:5).

Почему столь важна апостольская преемственность для послеапостольского века? Дело в том, что Предание не есть сумма знаний, которые можно усвоить, прочитав книжку когда-то жившего человека. Предание — это введение человека в Церковь, которая является “Телом Христовым.” Как может ввести сюда постороннего кто-то, кто сам чужд ему?

Таким образом, не только Церковь хранит Предание, но и Предание сохраняет Церковь. В молитве эпиклесиса молится священник: “ниспосли Духа Твоего Святого *на нас* и на подлежащие Дары сия.” Люди, собравшиеся в храм на Литургию, на “общее дело,” и есть первый предмет, подлежащий освящению. Через причастие Телу Господню они сами преобразуются в живое Тело Христово. Именно так апостол Павел именуется Церковь (Кол. 1:24). Животворящий Дух Божий, Дух Предания через вкушение Хлеба присоединяет нас к Телу Христа. “И уже не я живу, но живет во мне Христос”...

Христос назвал Церковь не “духом Своим,” но “телом Своим.” “Дух” может быть невидим, “тело” же — весомая и зримая характеристика. А потому и протестантское попытка оправдать неисчислимость собственных расколов через теорию “невидимой единой Церкви” — позднейший вымысел. Люди же, близкие апостольскому веку, считали иначе: “Никто да не обольщается! Кто не внутри жертвенника, тот лишает себя хлеба Божия”

<sup>49</sup> См. Поснов М. Э. Гностицизм 2 века и победа христианской церкви над ним. Киев, 1917. С. 613-614.

<sup>50</sup> Гностики отвергали страдания Христа - они полагали, что Логос покинул сына Марии прежде страданий или же вместо него был распят Симон Кириянин.

<sup>51</sup> Святой Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. М., 1993. Ч. 2. С. 821.

<sup>52</sup> Святой Ипполит Римский. Апостольское предание. // БТ. N. 5, М., 1970. С. 283.

(святой Игнатий Богоносец. Ефес. 5). По “Учению 12 апостолов” именно открытое, совместное причащение видимому таинственному хлебу и созидает и являет единство христиан, единство Церкви: “Как этот хлеб был рассеян по холмам, и будучи собран, сделался единым, так да соберется Церковь Твоя от концов земли в Царствие Твое” (гл. 9).

Следовательно, там где нет Литургии — нет и Церкви. “Одна только Церковь приносит Создателю чистое приношение, и все сонмища еретиков не делают приношения Богу. Наше же учение согласно с Евхаристией, и Евхаристия, в свою очередь, подтверждает наше учение” — свидетельствует святой Ириной (3 век).<sup>53</sup> В этой перспективе необходимость апостольской преемственности уясняется опасностью уклонения в раскол. Можно унести с собою из Церкви Библию. Можно унести учение. Нельзя унести подлинную Евхаристию. А потому — не может быть self-made-Church, самодельной Церкви, воссозданной энтузиастами из исторической и онтологической пустоты. “Один хлеб, и мы многие одно тело, **ибо** все причащаемся от одного тела” (1 Кор. 10:17).

### Литургия — источник духовной силы.

Итак, Церковь создается Литургией и Таинствами. “Не потому Церковь имеет истинное вероучение, что она берет его из Писания и Предания, а только потому, что она есть именно Церковь Бога Живого как руководимая Духом Святым”.<sup>54</sup> Раз Таинства действительны — значит действительна и Церковь. Раз факт благодатности Церкви дан нам опытно и неопровержимо<sup>55</sup> — то законны и ее происхождение и ее установления. Литургия у нас та же — и, следовательно, наше свидетельство о нашем литургическом опыте значит не меньше, чем свидетельство древних.

В Библейском мышлении субъект неотделим от его атрибутов. Христос отождествил Себя с тем, конкретным собранием (экклесией). И далее к Церкви можно только *присозидаться*. К этому уже рожденному Телу можно прививаться, но его нельзя создать заново вне него и помимо него. Живое тело не может начать где-то расти второй раз, оно не может начать новую, отдельную жизнь, разорвав физическую связь с тем телом, которое было дано при рождении. Это верно не только в отношении к человеческому телу. Тело Христово также не растет из пустоты, и отсечение от тела Церкви есть потеря связи с ней. Апостольское преемство — не просто каноническая, но онтологическая реальность, онтологическое требование, условие бытия Церкви как Христова имени, как инобытия Бога.

Иисус был инициатором исторического движения. Он пришел в историю, чтобы приобщить людей к Себе. Протестантизм утверждает, что христианская история не состоялась, христианские общины утратили чистоту учения Христа еще при апостолах или чуть позже. Поэтому в истории действие Иисуса заглохло. Бог расточил Свое тело. Он не смог сохранить Свою воплощенность в человеческой истории (которую Он пытался сделать Своей собственной). Но то, что не смог сделать Он, то могут сделать “реформаторы,” ибо

---

<sup>53</sup> Святой Ириной Лионский. Цит.: Успенский Н. Анафора. // БТ. М., 1975. №13. С. 73.

<sup>54</sup> Иларион (Троицкий), архимандрит. Священное Предание и Церковь. // Голос Церкви, 1914, N. 3, отд. отт. С. 16.

<sup>55</sup> А тому, кому этот факт и этот опыт не даны - тому и неуместно рассуждать о Церкви и ее природе. Молчание моих восприятий по тому или иному поводу не есть достаточный аргумент для отрицания той или иной полноты самого бытия. Опыт моей личной слепоты не может отрицать наличие Солнца в мире. Моя неспособность видеть Солнце Правды сияющим в потире не есть достаточный аргумент для громогласных заявлений о пустоте самой Чаши.

они знают, как из пустоты и без исторического Христа создать “ново апостольскую церковь.”

В отличие от протестантских утопий, Православие — это доверие к Богу, Который сохраняет Свой Завет сквозь человеческие немощи и ошибки. Мы знаем, что мы держимся в Церкви не столько своею верностью, сколько Бог удерживает нас в Завете. Заключение Завета — это Его, а не наша, инициатива. Мы даже не смели надеяться на *такое*, поэтому расторгнуть Завет может только Он. Но Бог терпит нас. Мы знаем себя, знаем собственную невеликость и неверность — а потому и Бога мы познали как “долготерпеливого и многомилостивого.” Бог согласился взять нас как Свое тело, чтобы оживить нас *Своею* Кровью. Цена за это Его решение, которое Он проводит в истории. А потому те, кто пытаются вырвать христианство из истории, остаются один на один не с Богом Завета, а с безбрежным морем произвольных фантазий. И именно как богословское оправдание онтологической пустоты своих общин родилось у них “символическое” понимание Литургии. Слова Христа о чаше с Его Кровью, с Кровью Вечности — “пейте от нее все” — они подменяют своим призывом: “вспоминайте о ней все.” “Вспоминайте” — ибо связь между Голгофой, Тайной Вечерей и новыми хлебопреломлениями не более чем символическая, “воспоминательная.” “Вспоминайте” — ибо мы уже не чувствуем себя Телом Владыки. “Вспоминайте” — ибо лишь человеческим собранием мы ощущаем себя.

Однако душа чувствует, что одними воспоминаниями ее голод не может быть утолен. Не поэтому ли умирающий Лютер — первый протестант, но все же протестант, признававший реальность Евхаристии — свою последнюю “Песнь Любви” посвятил Церкви: “Пусть никто не думает, что он в должной мере узнал Писание по той причине, что читал его... Без Церкви мы — нищие.” Это были последние строки, написанные рукой Реформатора...<sup>56</sup>

## Предание и Писание.

**П**о слову апостола Павла, “Никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос” (1 Кор. 3:11). Основание Церкви и христианской жизни — именно Христос, а не Библия. Протестанты не без оснований отмечали, что некоторые стороны церковных преданий при чрезмерной увлеченности ими могут заслонить собою живого Христа.<sup>57</sup> Но не произошло ли с самим протестантством чего-то подобного? Не заслонила ли Библия им живого Христа? Пишет же баптистский учебник догматики: “Священное Писание достаточно для полноты духовной жизни человека.”<sup>58</sup> Это в корне неверно: для полноты духовной жизни нужен живое общение с Христом, а не слово о Нем.

Есть ли Писание единственная форма присутствия Христа в Церкви, в людях, в истории? Что толкуют подлинно христианские богословы? Писание — или Опыт? Экзегета-

<sup>56</sup> См. Кречмар Г. Предание древней Церкви в Церкви Евангелической. // БТ. М., 1968. №4. С. 227.

<sup>57</sup> “Проповеди посвящались главным образом таким несерьезным и ненужным делам как перебиранию четок, почитанию святых, монашеской жизни, паломничеству, правилам о постах, церковным праздникам, братствам и т. д. ” — Аугсбургское исповедание, Артикул 20. Вообще-то это и не столь уж “несерьезные и ненужные” вещи, но действительно говорить о них нужно, лишь когда Евангелие уже проповедано и усвоено.

<sup>58</sup> Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. М., 1970. С. 10.

ми чего они являются? Текста или сердечной глубины, обновленной Христом в них самих? Поколения протестантских проповедников обречены век за веком только пересказывать прочитанное? Но ведь при каждом повторном пересказе Весть все более тускнеет... Что же способно вновь и вновь зажигать сердца? Ответ один: Дух Святой. Значит, чтобы апостольская проповедь — даже в том виде, в каком она записана в Писании — вновь и вновь звучала, апостолы должны были оставлять в учениках нечто некнижное: Дух и Радость Христову. Предание не только пояснение Писания. Оно является новым и живым опытом присутствия Христа в Церкви. Опыт жизни в Нем рождает новое и новое свидетельство — *“О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни, — ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам”* (1 Ин. 1:1-2). Только потому, что Предание берет исток в живом общении с Богом, оно несет вечно новую и радостную весть. Где собраны двое или трое во имя Христа — там Он посреди них. Просто религиозные или культурные традиции сами собой не реставрируются. Здесь требуется возвращение к тому, откуда берет свое начало всякая традиция, то есть не к навыкам сложившейся культуры, а к живому духовному опыту.

Чтобы понять сказанное — человек должен уже прикоснуться к этому Несказанному. А Оно-то не может быть втиснуто в страницы текста. Чтобы человек Предания мог приступить к толкованию его главной Книги, Предание должно свершаться в его сердце. *“Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, и не может разуметь. Но духовный судит обо всем. Ибо кто познал ум Господень? А мы имеем ум Христов”* (1 Кор. 2:14-16). Библия боговдохновенна — значит, понять ее и расслышать ее основную весть о Слове, ставшем плотью, о Любви Отца, явленной в Сыне, может лишь человек, уже коснувшийся Духа.

Предание — это непрерывный с апостольских времен опыт Богообщения. Святой Василий Великий в девятой главе своей книги “О Святом Духе” снова касается темы предания: “исследуем теперь, каковы наши общие понятия и о Духе, как собранные нами о Нем из Писания, так и занятые из неписаного предания отцов — *ek tois agrafon paradoseos ton pateron.*”<sup>59</sup> Предание, которое итожит святой Василий, говорит **о действии Духа на человека, об опыте “обожения”** (это небиблейское слово прямо употребляет святой Кесариец): “Освоение же Духа с душою есть устранение страстей. Отсюда — предведение будущего, разумение таинств, раздаяние дарований, пребывание в Боге, уподобление Богу и крайний предел желаемого — **обожение.**”

В его ссылках нет речи об эзотерическом учении, якобы составляющем суть предания, а идет речь о подлинно таинственном Таинстве христианства — “Таинстве обожения,” “Таинстве нашего спасения.” “Таковы наши понятия о Святом Духе, какие из самых словес Духа научились мы составлять.”<sup>60</sup> И вновь мы видим, что Предание — это не чело-веческая прибавка к Божественному Писанию, но непрерывавшееся действие Духа в Церкви.

Это значит, что “незаписанный” опыт Отцов, о котором говорит святой Василий Великий, записан был не в книгах, но в сердцах христиан. Теперь понятными становятся слова святого Иоанна Златоуста, которыми он начинает свое толкование Евангелия от Матфея: “По настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благо-

<sup>59</sup> Святой Василий Великий. Творения. СПб. 1911. Т. 1. С. 595.

<sup>60</sup> Святой Василий Великий. О Святом Духе... С. 596.

дать Духа, и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом.”<sup>61</sup>

Вопрос о соотношении Писания и Церкви возник раньше реформаторских споров 16 века. Учеником апостола Иоанна Богослова был святой Поликарп Смирнский. Духовным чадом последнего был святой Папий Иерапольский, чей опыт церковной жизни сказался в его словах, сохраненных первым церковным историком — Евсевием Памфилом: “Я полагал, что книги (ta ek ton biblion) не принесут мне столько пользы, сколько живой, остающийся в душе голос.”<sup>62</sup>

Уже тогда попадались поддельные “книги.” Чем же должно было различаться церковное Евангелие от его гностической подделки? — Только “живым и вечным голосом,” — учил Папий, — то есть тем живым преданием, которое он искал у апостолов, учеников самого Господа.

Церковь живет в Предании — ибо она хоть и стремится жить **по** Евангелию, но жить **в** Евангелии не может просто потому, что жить нужно в Боге, но не в книге. Проводя это различие, надо, однако, помнить, что соотношение Предания и Писания не сводится к противопоставлению.

### Вопрос первичности.

Во-первых, противопоставление Писания и Предания, укоренившееся в протестантской литературе (а отсюда — и в нашей школьно-семинарской), возможно только в том случае, если они в чем-то едины. Этот закон диалектики напомнил, применительно к данному вопросу, Владимир Лосский: если не найдено что-то общее, единящее Писание и Предание, полемика о первичности бессмысленна. И, значит, устное предание и записанное — лишь различные способы выражения одного и того же Откровения.

Кроме того, вопреки достаточно распространенному мнению, устное предание **исторически первично** по отношению к Писанию. Церковь могла бы существовать, если бы никогда не были написаны Павловы послания, но она не могла бы существовать, если бы не было устной и живой апостольской проповеди.

Но самое главное — Предание не сводится ни к устной, ни к письменной проповеди. По выражению Владимира Лосского, “учение изменяет Преданию, если хочет занять его место: гностицизм — поразительный пример попытки подмены.” Евангельское слово не вмещается в слова.

Отсюда два вывода важны для нас. Первый: поскольку христианство есть образ Богопричастия, а не просто “вероучение,” перспективы экуменического движения безнадежны. Удивительна легкость, с которой некоторые православные сторонники экуменизма утверждают, что единство всех христиан в наличии — раз перечень догматических определений общий для всех. Таковую богословскую позицию можно охарактеризовать словами из “Постановления об экуменизме” 2-го Ватиканского Собора: “ложный иренизм” (гл 2. пар. 11). Это — стремление к такому “миру,” который жертвует полнотой истины. По мнению сторонников экуменизма надо лишь признать, что все христианские деноминации одинаково спасительны, поскольку содержат одинаковое учение о Христе. Поистине надо очень сильно верить в то, что христианство есть некая философская система, чтобы уверять, что вся духовная разница христианских конфессий ничего не значит по сравнению с единством нескольких догматических формул. И так легко кажется достичь соединения:

<sup>61</sup> Святой Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Матфея. М., 1993. Ч. 1. С. 5.

<sup>62</sup> Цит. Евсевий Памфил. Церковная история. 3, 39. // БТ. N. 24. С. 117.

“Подавляющее большинство христиан не принимает близко к сердцу (а многие даже не знают) деталей догматического **учения**, свойственных их Церкви. Основа христианского **учения** для всех едина, а **вероучительные** отличия остаются уделом богословов.”<sup>63</sup> Но откуда все же такая ошибочная уверенность, что христианство — это всего лишь набор теоретико-учебных формулировок?

### Предание — не формулы, а дух.

Во-вторых, Предание нельзя отождествлять с теми или иными конкретными формулировками или действиями, почерпнутыми из него.

Именно на этом отождествлении строится полемика протестантов и католиков. 2-й Ватиканский Собор так определил католическое понимание Предания: “Священное Предание — слово Божие, вверенное Христом Господом и Духом Святым апостолам” (О Божественном Откровении гл. 2, пар. 9).

К сожалению, и в нашем школьном богословии утвердилось представление о том, что Предание — это некие устные наставления, которые потом время от времени Церковь вспоминает и излагает письменно. Десять, апостолы записали не все свои проповеди, но память о них оставалась, и “вот это-то Божественное учение, которое осталось не записано и передавалось апостолами устно, и называется Священным преданием” — говорит один преподаватель Московской семинарии.<sup>64</sup> Соответственно, он убежден, что Предание содержится в таких-то позднейших книгах. Но действительно ли Предание — некоторое параллельное знание, идущее рядом со свидетельством Писания? Не ограничивает ли такое понимание пространство нашей возможной встречи со Христом лишь пространством текста? Есть ли Предание — лишь “источник вероучительных формул” или же оно — живая реальность, струя животворящего опыта? Состоит ли призвание богословия в том, чтобы обратить человека к тексту (евангельскому или святоотеческому) — или к Богу?

А потому вполне справедливо упомянутому преподавателю возразил проф. Н. Успенский: “У Талызина чувствуется склонность кодифицировать Предание в исторических документах. Не следует все сводить к документам Предания, — все внимание надо обратить на его сущность.”<sup>65</sup> Вопреки католической формулировке, Предание — это не слова.

Если бы Предание можно было вместить в книгу — оно рано или поздно было бы исчерпано. Предание было бы канонизировано и четко определено. Но Предание не есть второе, дополненное издание Нового Завета. Это не слова, которые добавляют к словам же. Священное Предание нельзя кодифицировать; его содержание нельзя определить и исчерпать.

В. Сарычев пишет: “Под водительством Духа Церковь извлекает из сокровищницы Апостольского Предания то, что нужно для ее пребывания в тех или иных исторических условиях.”<sup>66</sup> Это верно, но эта формула не отвечает на вопрос: кто и где хранит это нечто, что спустя века можно при необходимости извлечь?

Сначала не было нужды обосновывать иконопочитание. Затем появилась иконоборческая ересь. Как и чем воспротивилась ей Церковь? Что, защитники икон нашли секретные апостольские поучения? Или перелистали творения древних Отцов? Но там нет чет-

<sup>63</sup> Русская мысль, 2. 9. 1993.

<sup>64</sup> Талызин В. И. Церковное предание. // БТ. М., 1968. №4. С. 222.

<sup>65</sup> Успенский Н. Д. Реплика на богословских собеседованиях между членами РПЦ и Евангелической Церкви Германии. // БТ?М., 1968. №4. С. 205.

<sup>66</sup> Сарычев В. Д. К критике и продолжению... С. 267.

кой аргументации преподобного Феодора Студита! Значит, Предание из сокровенного переходит в керигму и догму не через воспоминание, а через творчество. Человек с помощью Того же Духа вновь и вновь ищет слова и формы для своего выражения. А где хранится этот Дух?

### Развитие предания.

Только одно есть в церковном Предании нерукотворное Действие — Литургия. **Развитие Предания — устройство жизни вокруг Литургии.** Это все! Правда, в своем историческом воплощении в местные предания, Предание принимает признаки местных национальных и культурных условий. Но само Предание есть суть того, что воплощается, а не форма воплощения.

Что же входит в состав Предания? Только Библия? Или еще и догматы, а, может, еще и каноны и церковные установления, писания Отцов? Все ли, или только некоторые? Или весь церковный быт вообще? — спрашивает протестантский богослов Шлинк.<sup>67</sup> Если искать ответ на него в сфере информатики, если полагать, что Преданием транслируется лишь некое знание, то это поведет дискуссию по неправильному пути.

Предание не есть ни пересказ апостольских слов (ибо тогда оно есть лишь повторение Писания), ни четкая традиция их толкования, ни добавочные сведения к новозаветному кодексу. Предание — это усвоение **каждому** человеку того всечеловеческого дара Спасения и обожения, который был дан человечеству в евангельскую “полноту времен.” Предание — это Христос, в Таинствах **возвращающийся** к людям. Так и говорит об этом последний византийский богослов Николай Кавасила: “Таинства — вот путь, вот дверь, которую Он открыл. Проходя этим путем, и этой дверью, **Он возвращается к людям.**”<sup>68</sup>

Апостольское наследие состоит не только из посланий и учений. Данный Тимофею залог апостол Павел увещает Тимофея “хранить духом Святым, живущим в нас” (2 Тим. 1:14). Какой же залог, нуждающийся в постоянной синергии, оставил Павел Тимофею? — **Рукоположение:** “Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение” (2 Тим. :1:7). Священство, в которой человек входит через апостольское рукоположение — это литургическое служение. Возможность нести это служение здесь, на земле — величайший дар. Итак, “Держись вечной жизни” (1 Тим. 6:12) — той жизни, которая **дана** нам. “Ибо **дал** нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия” (2 Тим. 1:7). Бог, любящий мир, **отдал** Сына Своего Единородного нам. Напомню, что и ныне при рукоположении священника епископ, вручая ставленнику дискос с частицей литургического Агнца, частицей Тела Христова, говорит ему: “Приими **залог** сей...”

Отец Софроний (Сахаров) писал: “Предание как вечное и неизменное пребывание Духа Святого в Церкви есть наиболее глубокая основа ее бытия, и потому Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм ее... Писание не глубже и не важнее Предания, но одна из его форм... Если предположить, что по тем или иным причинам Церковь лишается всех своих книг, то есть, Ветхого и Нового Заветов, Творений святых отцов и богослужебных книг, то Предание восстановит Писание, пусть не дословно, пусть иным языком, но по существу своему, и это новое Писание будет выражением той же веры, единожды преданной святым (Иуд. 1:3), выявлением все того же Единного Духа, неизменно действующего в Церкви, являюще-

<sup>67</sup> Шлинк Э. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания. // БТ. М., 1968. №4. С. 245.

<sup>68</sup> цит. Evdokimov P. L'Orthodoxie. - Desclee de Brouwer. 1979. p. 196.



гося ее основой, ее сущностью. Но если бы Церковь лишилась своего Предания, то она перестала бы быть тем, что есть, ибо служение Нового Завета есть служение Духа, написанное не чернилами, но Духом Бога живого, не на скрижалях каменных, но на плотяных скрижалях сердца (2 Кор. 3:3).<sup>69</sup>

### **Дух Святой Действует в Церкви и по сей день.**

Писание содержит все знания, необходимые для нашего спасения, но оно недостаточно для того, чтобы мы познали смысл этих знаний. Писание должно читаться через дар того же Духа, который вдохновил сами Писания. Дух внес смысл в человеческое слово. Кто же может вынести этот смысл из слов и донести их до сердца читающего человека? Бог дает постижение Своего слова. Благодаря новому действию Бога мы познаем смысл Его Откровения. Так были открыты глаза эммауским путникам и на Христа, и на смысл Моисеева закона... Иисус один может снять покрывало с наших глаз, чтобы мы могли понять написанное.<sup>70</sup> Чтобы понять слово Господа к апостолам, надо почувствовать действие Духа в нас. Писания никогда не было единственным источником, через который Церковь познавала Свою Главу. Скорее Церковь использовала Писания лишь как способ оправдания своей проповеди, проповеди о своем опыте. Тот же Дух, который говорил в пророках, который есть “автор” Писания, живет и оживляет Церковь — и потому церковная экзегетическая традиция однородна с Писанием.

Современный библиист о. Михаил Дронов писал: “Если вместе с Писанием не передать опыт богопознания, то невозможно понять, что написано, потому что написано как раз об этом богопознании. Слепому, если он никогда не имел зрения, невозможно объяснить, что такое “красное” или “зеленое.” Все, что написано, обращено к уже имеющемуся опыту, переданному путем Таинств, в которых человек опытно переживает богопознание. В Таинствах передается тот ключ, который откроет смысл написанного, передается то “подобное,” которым человек сможет измерить “подобное” этому в Писании... Особо важно отметить, что это правило веры передается как объективное знание, а не как субъективное ощущение, потому что оно объективно передается в Таинствах Церкви.”<sup>71 72</sup>

Итак, одно Писание не исчерпывает духовной жизни христианина. Предание не сводится к повторению апостольской проповеди, к “правилу веры” или даже к адекватной экзегезе Писания. Оно объемлет одновременно чувства, мысли, надежды и действия. По

<sup>69</sup> Софроний (Сахаров), иеромонах. Старец Силуан. Париж, 1952, С. 39.

<sup>70</sup> Ориген. *Entretien avec Heraclide*. // *Sources chretiennes*. vol. 67, Paris, 1960, p. 91. - Ориген. *Entretien avec Heraclide*. // *Sources chretiennes*. vol. 67, Paris, 1960, p. 91.

<sup>71</sup> Дронов Михаил, протоиерей. Писание и Предание. // ЖМП, 1994, N. 1. С. 21.

<sup>72</sup> Кстати, эти слова о. Михаила мне кажутся не вполне согласными с его же утверждением, что "Предание есть способ прочтения, истолкования Писаний" (с. 18). Как нельзя сводить христианство к тексту Евангелия, так нельзя и Предание редуцировать к герменевтической школе. Выработка герменевтической традиции и даже благодатная помощь Духа в постижении Писания суть лишь проявления Предания, но они не тождественны "Преданию Таинств", о котором в согласии со святым Василием Великим так же свидетельствует о. Михаил. Отождествление же Апостольского Предания с герменевтикой, заявленное в цитированной фразе о. Михаила, может быть подкреплено авторитетом прот. Георгия Флоровского: "Апостольское Предание, как оно хранилось и понималось в Древней Церкви, не было скреплено сводом сложных и обязывающих предложений (то есть не принимало вид логической структуры, текста), оно было, скорее видением смысла и силы события Откровения, Откровения о Боге, Который действовал и действует" (прот. Георгий Флоровский. Писание и Предание с православной точки зрения. // *Вестник Русского Западноевропейского патриаршего экзархата*, 1964, № 45, С. 60). И все же мне представляется, что Предание — онтологическая, а не герменевтическая реальность.

прекрасному выражению И. Конгара, “Предание — это всё, что нам было дано, чтобы мы могли жить в Завете.”<sup>73</sup>

Писание говорит о Завете, но осуществляет себя этот Завет не в книге, а в таинстве обожения. Служение Духа, составляющее онтологическую суть Предания — это осуществлять в конкретном человеке, в конкретном времени и пространстве то, что для всего человечества было совершено Христом. Традиция осуществляет то объективное обновление человеческой природы, которое дает Христос. Дух усваивает нам плоды Крестной Жертвы.

### **Живой опыт Богообщения.**

Насколько недостаточно протестантское противопоставление Писание дальнейшей жизни Церкви видно из слов апостола Павла к Тимофею: “*Держись образца верного учения*” (2 Тим. 1:13). *Образец* здесь — *Υποτιπoσις*: набросок, эскиз, общее начертание. Это слово прилагалось к картинам, над которыми еще предстоит работать, к скульптурам, еще не вполне явившим замысел скульптора о себе, к литературным записям, формулирующим лишь самую общую идею задуманного произведения.<sup>74</sup> Апостольский дар должен был расти, шириться и преображать человеческое общество. В притче о талантах Христос говорит о дарах Своего Царствия, принятие которых предполагает дальнейшую работу, усовершенствование.

Протестанты говорят, что предание есть не что иное как пересказ Писания, пересказ апостольской проповеди.<sup>75</sup> Древнецерковное понимание Предания говорит о нем, как об опыте Богообщения, который впервые пережили не только апостолы, но и последующие поколения христиан, людей, возрожденных Духом Святым. Их свидетельство, как свидетельство опыта, если оно являет и подтверждает свою идентичность с опытом апостолов — достойно того, чтобы Церковь с доверием относилась к сказанному ими и через них.

Логическое первенство так понятого Предания по отношению к Писанию как одной из форм фиксации опыта Богообщения подтверждается и исторически. Церковь исторически первичнее Евангелий. Сам факт существования четырех Евангелий, различных и по стилю, и по языку, и по богословскому замыслу, и по совокупности сообщаемых сведений о Христе, говорит о том, что у людей должно быть еще и некое средство правильного истолкования разноречий евангелистов. Интерпретация расхождений — того, что свойственно одному из них и остается несказанным в другом — оставлено Церкви, вспомоществуемой Духом. А вне этого Духа книга, предоставленная личному пониманию, становится цитатником, которым легко злоупотреблять, выделяя в нем одни тексты и замалчивая другие, как это делают сектанты.

### **Писание неотделимо от Предания.**

Вне Церкви и ее Духа Библия теряет (как показывает история протестантской “библейской критики” 19 века) свою святость. Реформаторы похитили у Церкви ее Библию. Однако, оказалось, что унесенная, она по дороге превратилась просто в “книги,” в старинные записи или “письмена,” разной относительной ценности и достоверности. Но признание того, что “историческая Церковь” 3-4 веков была единомышленна с апостолами, внушает

<sup>73</sup> Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai théologique. Paris, 1963. p. 75.

<sup>74</sup> см. Spicq C. Les Epîtres pastorales. Paris, 1947, p. 158-159.

<sup>75</sup> Богословские труды. 1968. №4. С. 206.

доверие к сделанному ею в этот период окончательному отбору новозаветных книг. “Подобное познается подобным,” — гласит древний принцип познания. Если протестанты утверждают, что с началом Константиновской эпохи историческая Церковь утратила первоапостольские дары — то с помощью чего же смогла она отличить апостольские писания от апокрифов? Только святая Церковь могла узнать книги, завещанные ей Духом Святым.

Фундаментальный факт церковной истории свидетельствует в том, что книги Нового Завета включены в Библию на вне библейской основе. В самой Библии мы не найдем указаний на то, что Боговдохновенность Ветхозаветных книг распространяется и на апостольские тексты. Действительно, когда апостол Павел говорит “*все Писание Богодуховенно*” (2 Тим. 3:16), — то он имеет в виду ветхозаветные книги, и мы не видим, чтобы в конце каждого своего послания он утверждал: “включите и это мое письмо в Священное Писание.”

Так почему же апостол Павел читается наряду с Моисеем, почему он даже считается авторитетнее его? Почему послания Павла читались и в тех общинах, к которым они не были направлены? Почему частное письмо (например, Послание к Тимофею) должно считаться общецерковным? Это — акт самой Церкви, а отнюдь не непосредственное следствие самого текста. Это — решение Предания, а не требование записанного Откровения.

Протестантский проф. Э. Шлинк говорил на одном экуменическом собрании: “Апостол Павел писал свои послания не с целью создания новозаветной Библии, а исключительно в качестве замены своего присутствия... Лишь около 200 года *устанавливается* значение такого же авторитета Новозаветного Писания, как и авторитет Ветхозаветного Писания.”<sup>76</sup> Слово “устанавливается” здесь, похоже, исполняет ту же роль, что ходячий эфемизм советских архитектурных искусствоведений: “Храмовый ансамбль такого-то монастыря не сохранился.” Вот, так сам взял — и не “сохранился” (может быть, в знак протеста против советской власти?). За безличным оборотом Э. Шлинка исчезает собственно автор такого установления. Сами ли собою канонические Евангелия вытеснили апокрифы? Или канон был установлен конкретным субъектом? А кто же автор этого канона?

Искони церковные апологеты в полемике с ересями указывали на первичность Церкви по отношению к Евангелию. Уже Тертуллиан спрашивает: кому принадлежит Писание?<sup>77</sup> Если Библия — книга Церкви, то люди, отвергшиеся Церкви, теряют право на апелляцию к Евангелию. Хотите по-новому толковать Евангелие — вопрошает сектантов Тертуллиан — что ж, “пусть докажут, что они — новые апостолы: пусть возвестят, что Христос снова сошел, что снова учил, что снова распят, снова умер, снова воскрес...” Впрочем, если какие-нибудь ереси осмелятся отнести себя ко времени апостольскому, дабы выдать себя тем самым за апостольское предание, то мы можем ответить: но тогда пусть покажут основания своих церквей, раскроют нам чреду своих епископов, идущую от начала через преемство — так, чтобы первый имел наставником и предшественником своим кого-либо из апостолов (или таких, которые постоянно пребывали с апостолами).<sup>78</sup> Итак — “если, верно, что Церковь получила Правило Веры от апостолов, апостолы — от Христа, а Христос — от Бога, то сохраняется и смысл нашего утверждения, что еретиков не должно допускать к прениям о Писании, ибо мы и без Писания доказываем, что они не имеют отношения к Писанию.”<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Шлинк Э. Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания. // БТ. М., 1968. №4. С. 244-245.

<sup>77</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения. - М., 1994. С. 114

<sup>78</sup> Там же, С. 121.

<sup>79</sup> Там же, С. 124.

Именно Церковь восприняла Писание и отстояла его от теософских фантазий, от сонма гностических сект и более поздних еретиков. Более того, Писание формируется именно в Церкви. Такие люди, как Марк или Лука, пишут Евангелия как члены новой общины, нового народа Божия. Не Иисус призвал их к этому — но Церковь. И пишут они не просто частные “воспоминания о пережитом,” но выговаривают тот опыт восприятия таинства Христа, который хранила в себе апостольская община. Бог заключил некогда Завет не с Моисеем, но с *народом* Израиля. Христос заключает Новый Завет не с Иоанном, Петром, или отдельными людьми — но с *новым Израилем* (“некогда не народ, а теперь — народ...”). Прежде, чем записать слово Божие на пергаменте, его надо было воспринять сердцем. Библия — это Слово Бога, услышанное людьми. Отделять Библию от Церкви — значит отдирать это Слово от людей, принявших Святого Духа и родивших Писание. Так вот, по удивительно точному замечанию митр. Антония, “Библейский народ — это не тот народ, который читает Библию, верно хранит ее и возвещает ее. Подлинный народ Божий, народ библейский, подлинный народ евангельский должен быть такой общиной, которая могла бы сама написать Священное Писание, из собственного духовного опыта дать ему начало, родить его. Если мы — не такая община, то Библия и Евангелие чужды нам.”<sup>80</sup>

В истории израильского народа подобная утрата Библии однажды произошла: книги Моисея были забыты и восстановлены лишь после вавилонского плена, “обретены” Ездрой. Слушая Ездру, народ “вспомнил” Моисея. Духовная память народа, память Израиля воссоздала Тору. Если протестант не доверяет Церкви Новозаветной — то тем меньше у него оснований для доверия Церкви Ветхозаветной. Вот и ставит он себя перед неприятной дилеммой: или он соглашается с элементарными доводами разума и признает, что библейский текст имел свою историю, — но при недоверии к духовному опыту Ветхозаветной Церкви он неизбежно скатывается в беспредельность критицизма, все более и более отнимая святость (десакрализуя) и профанируя Священное Писание. Или же для того, чтобы избежать пропастей “библейского критицизма,” ему приходится исповедовать, что Библия как бы “пришла с небес” в библиотеку какого-нибудь уважаемого пастора. Если же, подобно православным, исходить из первичности народа Божия по отношению к священному Тексту, то при признании духовной подлинности Церкви разных эпох сама собой отпадает проблема историчности Откровения.

При последнем выборе протестантам-фундаменталистам затруднительно ответить на вопрос: почему, бунтуя против Церкви, они сохраняют созданную ею Книгу? Вот адвентисты логично поступили, когда откололись от баптистов под лозунгом антицерковной последовательности: раз мы отвергаем всё учение исторической Церкви, то мы должны перестать праздновать воскресный день и вернуться к соблюдению ветхозаветной субботы. Почему бы не последовать этим путем дальше — вплоть до отвержения вообще всего новозаветного кодекса, раз произошел он от “полуязыческой” Православной Церкви?! Ведь Библейский канон есть часть Предания.

Там, где нет доверия к Церкви — неуместно и доверие к составленной ею книге. Без церковного авторитета канон Библии не существует.

### **Вопрос канона Библии.**

Еще одна особенность вытекает из отрицания протестантами церковного Предания: при определении библейского канона они больше доверяют иудеям, чем христианам. Ведь

---

<sup>80</sup> Антоний, митр. Сурожский. Проповеди на темы Нового Завета. // Альфа и Омега. Ученые записки Общества по распространению Священного Писания в России. N. 2, 1994. С. 6.

именно иудейский канон ветхозаветных книг они признали как границу Ветхого Завета. Книги, которыми не пользовались евреи средневековья, но которые считали Боговдохновенными античные христиане, протестанты вычеркнули из Библии. Сегодня по рукописям Кумрана достоверно известно, что “неканонические” ветхозаветные книги употреблялись в дохристианских израильских общинах. Пишет о них и святой Афанасий Великий в своем знаменитом послании, определяющим библейский канон IV века: “Для большей точности присовокупляю, что кроме этих (общепринятых) книг есть и другие, не внесенные в канон, которые однако же установлено Отцами читать вновь приходящим и желающим огласиться словом благочестия.”<sup>81</sup> Обидно поэтому, что протестанты, которые весь упор делают на миссионерство, отринули именно те ветхозаветные книги, которые так полезны новообращенным христианам... И еще более обидно, что авторитет средневековых раввинов оказался для них важнее авторитета древнецерковных Отцов Церкви.

По слову Хомякова, без признания Церкви “Библия превращается в сборник сомнительного состава, которому люди приписывают авторитет только потому, что не знают, как без него обойтись.”<sup>82</sup>

Надо отметить, что в серьезной протестантской литературе встречается признание неразрывности церковной традиции и Библейского канона. О. Кульман (O. Cullmann), однако, он так толкует роль Церкви в этом вопросе: “Установив принцип канона, Церковь признала, что с этого момента традиция перестала быть критерием истины. Этим актом смирения Церковь подчинила свою традицию высшему критерию апостольской традиции, кодифицированной в священных Писаниях. Выработать канон значит признать: отныне наша церковная традиция нуждается в том, чтобы быть контролируемой, и этот контроль будет осуществляться — с помощью Святого Духа — апостольским преданием, фиксированным в текстах.”<sup>83</sup>

Это уже не просто попытка отделить Писание от Церкви, а дерзкая попытка отделить церковную традицию от Церкви. Замечательно, кстати ее полное методологическое соответствие одному из основных постулатов псевдо-православного фундаментализма: эпоха вселенских соборов и догматического, богословского и канонического творчества Церкви остались позади, завершившись 7 Вселенским Собором. Если 8 Собор и будет — то это будет собор антихриста... Здесь также предполагается, что в какой-то исторический момент Церковь потеряла дар различения духов и дар формулирования истины и “смирилась” перед однажды и окончательно кодифицированной ею истиной. Любая попытка замкнуть живое Предание в прошлом (апостольском или святоотеческом) оборачивается мертвящим книжничеством.

Является неправильным из даров Святого Духа, которые Господь обещал в Своей прощальной беседе, приведенной в Евангелии от Иоанна, исключать Церковь, предполагая, что это обещано только апостолам. В 14 и 16 главах Евангелия от Иоанна многократно говорится “вы,” “вам.” Входят ли в это “вы” люди послеапостольских поколений? Церковь — это и есть то “мы,” которое получило Дары, обещанные Христом “вам.”

Христос все совершил единожды: единожды воплотился, единожды пострадал, единожды освятил и послал апостолов. Заглохло ли это движение в истории? Христос заключил с человечеством Новый Завет. Из истории Ветхого Завета мы познаем, что неверность людей не уничтожает верности Бога. Бог готов терпеть непокорных детей. Завет не

<sup>81</sup> Святой Афанасий Великий. Творения Т. 3. М., 1994. С. 372.

<sup>82</sup> Хомяков А. С. Сочинения. Богословские и церковно-публицистические статьи. Пг., б. г., С. 100.

<sup>83</sup> La Tradition. Probleme exegetique, historique et theologique. (Cahiers theologiques. 33) Paris, 1953, p. 44.

теряет своей силы от неверности и непостоянства человеческой стороны. Лишь Бог властен разрушить или дополнить Свой Завет. Протестанты, полагая, что христианская Церковь как новый народ Божий изменила Христу, расточилась в песках истории и испарилась в “невидимую Церковь,” свидетельствуют о своем поверхностном представлении о Божией любви. Бог — Тот же. Он — верен. А потому и Завет не разрушен, и Дух Господень, обещанный нам в этом Завете Крови, продолжает дышать в Церкви.

Кульман говорит: “определить канон это значит сказать: мы отныне отказываемся рассматривать как норму другие предания, не зафиксированные письменно апостолами.”<sup>84</sup> Однако мы не видим ничего подобного в церковной литературе эпохи установления “канона.” Мы, напротив, видели, что святой Василий видит и иные, литургические апостольские предания, отнюдь не зафиксированные в новозаветном кодексе. Кульман постулирует идентичность апостольского предания и апостольских писаний. Он отождествляет высшую норму с единственной нормой. О том, что существовали и иные нормы веры, нам часто напоминает святой Василий Великий: будем веровать так, как мы крещены; правило молитвы да будет правилом веры. Наша молитва обращена к Троице — Отцу, Сыну и Духу Святому — так и признаем как апостольскую веру Их единосущность и равнобожественность.

Хорошо, Церковь установила Писание как правило веры. Но разве означает это, что после этого она должна была потерять свой голос? Разве издание учебника русской грамматики налагает вето на появление стихов Пушкина или романов Достоевского? Нельзя противоречить канону. Но нельзя противоречить и правилам русского языка. Делает ли установление правил речи излишним последующее развитие литературы? Разве признание посланий Павла богодухновенными позволяет пренебрежительно отнестись к творениям святых Отцов, обогащенных множеством благодатных даров, о чем свидетельствует церковная история.

Именно верный “духовный инстинкт Церкви”<sup>85</sup> отобрал канон Писания. Протестанты (например, К. Барт), говорят, что сами Писания заставили Церковь признать себя. Их внутренняя убедительность была такова, что Церкви не оставалось другого выбора. Однако если предположить, что при определении канона Церковь руководствовалась не внутренним ощущением святости, а чисто доктринальными соображениями, если предположить, что не веяние Духа, уже знакомое ей по собственному опыту, опознавала она в Писаниях, а лишь удостоверяла с помощью апостольского авторитета свое вероучение — то и книги многих других христианских писателей можно было бы включить в состав Писания. Они ведь тоже правильно говорят о Христе! Не истинность, а святость почувствовала Церковь в канонических книгах. А ощущение святости — это уже отнюдь не дело разума только.

Только исторический нигилизм и отсутствие соборного измерения в протестантском сознании делает неизбежным их постоянное дробление — и именно по вопросам библейской экзегетики.

### **Предание обеспечивает правильность понимания Писания.**

Как расплывается понимание Писания вне комментирующей его традиции — сегодня можно и не говорить особо: пример сотен сект, настаивающих на чистоте своего “евангелизма,” а в то же время утверждающих прямо противоположные вещи — у всех

<sup>84</sup> La Tradition. Probleme exegetique, historique et theologique. (Cahiers theologiques. 33) Paris, 1953, p. 45.

<sup>85</sup> Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai theologique. Paris, 1963. p. 175.

налицо. Протестанты уверяют, что они живут точно по Писанию и ясно понимают Слово Божие. Но если бы это было так — не было бы сотен сект, настаивающих на своем евангелизме и проповедующих противоположные вещи. Адвентисты отрицают бессмертие души (а баптисты, ссылаясь на ту же Библию, его признают). “Свидетели Иеговы” (в отличие от адвентистов) не считают Христа Истинным Богом. Пятидесятники не признают за христиан всех тех, кто не приходит вместе с ними в состояние экстаза... Феномен, известный во всех религиозных традициях мира: единство текста определяется исключительно единством традиции его толкования. И нет никакого “конфессионализма” в словах Хомякова: “Ты понимаешь Писание поскольку ты хранишь Предание.”<sup>86</sup>

И здесь — в заключение разговора о соотношении Предания и Писания — стоит отметить, что понимать Предание как способ толкования Писания хоть и недостаточно, но тоже полезно.

Библия исторична. Это история народа Божия, а не отдельных пророков. Новый Завет — история Церкви (от ее рождения в тихом призыве Христа до ее завершения в бурном огне Апокалипсиса), а не сборник проповедей Иисуса. Этого-то исторического дыхания и доверия к действию Бога в истории людей и лишен протестантский фундаментализм. Он говорит: незачем всматриваться в дыхание Духа в людях, в истории, давайте изучать только слово Бога. Но слово Божие обращено именно к человеку...

Когда человек пытается толковать или просто пересказывать Евангелие, его речь более говорит нам о нем самом, чем о Евангелии. Выбор комментируемых мест и сам комментарий, интонация разговора и конечные выводы — все это зависит от опыта и культуры человека. И тот факт, что у нас есть не одно Евангелие, а четыре, и называются они — “Евангелие от...” — уже само это говорит о том, что любой пересказ Благой Вести Христа неизбежно интерпретативен. Можно даже сказать с большим усилением: если бы кто-то мог ежедневно прочитывать Евангелие целиком, то он каждый день читал бы его с несколько новым пониманием, ибо под воздействием Богодухновенного текста сам читающий меняется, растет, умудряется. Вот почему Церковь призывает всех регулярно читать Священное Писание.

Однако важно еще учесть насколько близко понимание данного читателя собственно Божию, Авторскому Замыслу Священного Писания. Ведь искусство механического переконструирования классического текста известно давно. В эпоху поздней античности появился даже особый жанр “гомероцентонов”: желающие из поэм Гомера выдергивали отдельные строки и с их помощью составляли вполне негомеровские сюжеты. Из Вергилия некий Осидий Гета смастерил собственную трагедию “Медея.” Соорудить внешне эффектный самодел из Библии тоже не составляет труда. Уже святой Ириной сравнивает еретиков с создателями гомероцентонов или с людьми, которые составляют образ собаки или лисы из кусочков мозаики, которая представляет царя (Против ересей, 1-9-4 и 1-8-1).

На какие строки Библии обращает внимание проповедник или богослов — зависит от его личной установки и духовного опыта. Особое значение этот опыт (то есть степень внутренней христианизации сердца и ума проповедника) приобретает при сопоставлении ветхозаветных предписаний и евангельских заповедей. Какие из ветхозаветных установлений остались в силе после пришествия Благодати — классический предмет богословских споров (можно напомнить хотя бы требование адвентистов седьмого дня отказаться от

---

<sup>86</sup> Сколь несамодостаточно Писание, показывают искушения Христа в пустыне: диавол ведь искушает Его именно цитатами из Писания. “Диавол и теперь, как и при искушении Христа, прибегает к помощи Писаний, чтобы доказать возможность отделения христианства от Церкви” - архиеп. Иларион (Троицкий). Христианства нет без Церкви. - Монреаль. 1986, С. 64

празднования воскресенья ради соблюдения субботы). Потому и наставляет апостол Петр, что *“никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою”* (2 Петр. 1:20).

В семинарском фольклоре ходит рассказ о нерадивом ученике, которому на экзамене по латыни предложили перевести с латыни слова Христа: *“Дух бодр, плоть же немощна”* (*spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*). Ученик, который, очевидно, грамматику знал лучше, чем богословие, предложил следующий перевод: *“Спирт хорош, а мясо протухло”!* Итак, как перевод, так и истолкование текста всегда зависят от духовного опыта человека.<sup>87</sup>

И нетрудно догадаться, что грек, еврей или египтянин третьего века слышали в Евангелии нечто иное, чем, скажем, американец двадцатого века. А если эта разница неизбежна — то как выбрать интерпретацию, которая и исторически и духовно была бы адекватна вере первых христианских общин?<sup>88</sup>

Православие сквозь века пронесло то осмысление проповеди Иисуса из Назарета, которое они почерпнули от первых поколений христиан. Конечно, этот изначальный опыт обогащался и дополнялся, что-то в нем временами слабело, а другое вспыхивало ярче — но эта непрерывность понимания сохранена.

И человек, который возьмет в руки беседу *“О смысле христианской жизни”* святого XIX века Серафима Саровского или сборник речений преподобного Силуана Афонского (XX век), и сравнит их с беседами преподобного Макария Египетского (IV век) или Игнатия Богоносца (II век), согласится с замечанием О. Мандельштама о том, что *“у каждой истинной книги нет титульного листа.”* Православный может читать Златоуста — и даже не догадываться о том, в каком веке жил этот учитель; он будет читать Ефрема Сирина и не осознавать, что держит в руках труд не грека и не русского, а сирийца... Вообще это действительное чудо, что православная экзегетика смогла сохранить свою самоидентичность на протяжении двух тысячелетий и на пространстве десятков народов и культур. Чудо состоит в том, что, будучи образом миропонимания, возвращенным в совершенно определенной и специфичной культурной среде (Восточная Римская Империя), правосла-

---

<sup>87</sup> При желании у святого Василия Великого можно вычитать почти Веберовский призыв к тому, чтобы *“углубляясь в теологию не оставляли в пренебрежении экономики”* (в русском переводе, конечно, стоит богословие и домостроительство). - святой Василий Великий. Письма. // Творения. Ч. 6. С. 30.

<sup>88</sup> В. Бибахин рассказывает случай бессознательного искажения смысла Евангелия одним современным переводчиком. Он решил дать свою интерпретацию евангельским словам: *“Исходящее из уст выходит из сердца, и это загрязняет человека. Потому что из сердца исходят злые размышления, убийства, ложные доносы, сквернословие”*. И так, *“переводчик решил исправить не текст - текст здесь не имеет разночтений, и он одинаковый у Матфея и у Марка - а мысль: наверное, говоривший имел в виду, что из сердца исходят все же не сами убийства, непристойности, скверна, а злые помыслы об убийстве и т. п. Переводчик соответственно вклинил в текст слово “помыслы”*. Для современного сознания мысль и слово - это всего лишь мысль и слово; мало ли что *“вышло из уст”*; до убийства еще далеко. Однако Христос сказал то, что сказал. Не будущие поступки, а сами злые сердца в себе и своим словом делают все это - убивают, крадут, блудят. Движение сердца и языка есть поступок. Средневековье, конечно, читало это место именно так, как стоит в Евангелии, без разжигания. Было ясно, что у самых корней слова притаился убийца человека, он готов прокрасться в слово, и тогда оно выйдет в мир вредоносным” (Бибахин В. В. Философия языка. - М., 1993, С. 329). Конечно, это вряд ли пример именно профессионального искажения смысла Евангелия. Скорее здесь искажение, идущее просто от *“духа времени”*. Но ведь чем менее укоренена та или иная христианская конфессия в традиции - тем меньше ее способность сопротивляться этому *“духу”*. Чем менее внимательно ее богословы вглядываются во всевековой соборный церковный опыт слышания Евангелия, тем больше они - незаметно, быть может, даже для самих себя - навязывают свои стереотипы, свои предпочтения, опасения и упования древним людям Библии.



вие не закоснело в ней, а смогло вдохновлять совершенно разные народы и порождать новые культуры. Византия осталась в прошлом. Церковь живет и ныне.

### Протестантское искажение Писания.

Традиция ежедневного прочтения Евангелия и исторически древнее и духовно плодотворнее, чем попытки реконструкции, предпринимаемые американскими миссионерами на стадионных “Фестивалях Иисуса” и телеэкранах. Это — именно их видение Евангелия. Решил однажды Джимми Свагерт в телепроповеди пересказать евангельскую притчу о безумном богаче (Лк. 12:13-20). Кульминационный момент в его интерпретации выглядел так: “Тогда Господь похлопал его по плечу и сказал: “Глупец, сегодня ночью ты умрешь!”<sup>89</sup> Услышав такое — невольно задумаешься: американские ли протестанты живут и учат “строго по Евангелию” или Евангелие они читают “строго по-американски.”

Америка, всюду ищущая развлечений, сделала из религии Распятия повод для “чувства глубокого удовлетворения”: “ты только признай, что долг уже за тебя заплачен, и продолжай твой бизнес, ибо местечко на Небесах тебе уже обеспечено!” Может ли быть более чудовищная подмена смысла Христианства? Ведь это уже выдача не частной, как некогда у католиков, а тотальная индульгенция за счет “заслуг Христа”!

Такого рода проповедники возвещают не подлинное Евангелие, а предлагают собственные удешевленные средства спасения! Им нужно такое христианство, которое избавляло бы от надобности борьбы со страстями, несения своего креста и необходимости духовного роста.

Даже употребление одних и тех же евангельских слов передает очень разные смыслы в протестантизме и в православии. “Грех,” “спасение” — два фундаментальных термина библейского богословия. Но западное христианство склонно описывать драму грехопадения и искупления в терминах юридических, а восточное христианство — в терминах органических. Для православия грех — не столько вина, сколько болезнь. “Грех делает нас более несчастными, нежели преступными” — говорил преподобный Иоанн Кассиан,<sup>90</sup> а преподобный Исаак Сирийский сравнивал грешника со псом, который лижет пилу и не замечает причиняемого себе вреда, пьянея от вкуса собственной крови...<sup>91</sup> И в чине исповеди священническая молитва увещевает: “пришел еси во врачевницу, да не неисцелен отыдеши”... Первородный грех это, во-первых, первородное бедствие.

В “юридической” теории западного богословия Бог, приемля жертву Христа, за нее прощает людей. Но православие упор делает на духовном преображении личности. В протестантизме человек “уведомляется” о своем спасении, но не участвует в нем. У протестантов заслуга Христа — событие постороннее, не имеющее связи с внутренним бытием отдельной личности. Поэтому и следствием этого акта может быть только перемена отношений между Богом и человеком, сам же человек не меняется...

Верно замечание кн. Е. Н. Трубецкого, что, по ощущению нашей совести, “человеческая природа, поврежденная изнутри, может быть и спасена только изнутри, а не внешним актом купли или ритуала, который оставляет нетронутым ее внутреннее содержание. А, значит, неприемлема и банковская процедура перевода “заслуг” Христа на спасаемых Им людей.”<sup>92</sup>

<sup>89</sup> Передача “Целительное слово” на телеканале “Санкт-Петербург”. 12. 06. 1994.

<sup>90</sup> Преподобный Иоанн Кассиан. Писания. М., 1892. С. 599.

<sup>91</sup> Преподобный Исаак Сирийский Творения. Сергиев Посад, 1911. С. 582.

<sup>92</sup> Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин, 1922, С. 198.

Баптистский учебник догматики рисует такую картину: “Единственный путь спасения состоит в том, чтобы невинный и безгрешный добровольно согласился умереть, приняв на себя наказание за грех и стал бы заместителем грешников перед Богом. Христос своей смертью внес достойную плату для освобождения грешников от греха.”<sup>93</sup>

Задолго до Вольтера и Толстого, повторявших подобные хулы, святой Григорий Богослов в четвертом веке возмущался подобным искажением христианского учения: “Для прощения людей как мог требовать крови собственного Сына Тот, Кто не принял жертву Авраама?!”

И, значит, нельзя пренебречь разницей между тем, как “спасение” понимается в православии и в протестантизме. По мысли преподобного Макария Египетского, Христос пришел, чтобы “Исцелить человека.”<sup>94</sup> У святого Василия Великого “главное в спасительном домостроительстве — это привести человеческое естество в единение со Спасителем и, истребив лукавое рассечение, восстановить изначальное единство, подобно тому, как наилучший врач целительными средствами связывает тело, расторгнутое на многие части”...<sup>95</sup>

Протестантский способ толкования Писания метко определил святой Григорий Богослов: “Апостольское слово, только не по-апостольски понимаемое и изрекаемое.”<sup>96</sup> Как многое зависит от того, каким образом люди прочитывают и понимают Библию — показывает еще разница судеб Латинской и Северной Америк. Северная Америка заселялась выходцами из Северной Европы — протестантами. И индейцы в ней почти исчезли. Латинская Америка была колонизована выходцами из южной, католической Европы. Индейцы выжили и смешались с пришельцами. Католические миссионеры в Латинской Америке их защищали и обратили к Евангелию. Объяснение нынешней “расовой чистоте” Северной Америки простое: сектанты, убежавшие из Европы с новыми воодушевлениями, себя считали “Новым Израилем,” Европу — “новым Египтом,” папу — фараоном, а Америку — “землей обетованной.” Какая же роль в этом случае доставалось туземцам? — Естественно, роль ветхозаветных хананеян. В те давние, доевангельские времена Израилю было поручено уничтожить туземцев, захватить их города и земли. И вот новые евангелики решили, что аналогичная заповедь дана и им.

Церковная традиция экзегетики знает, что понимание Божественных заповедей углубляется по мере духовного роста людей.<sup>97</sup> Необходимость выяснить отношение к Завету, ставшему Ветхим, вынудила обратиться к истории христианских мыслителей. Протестанты, в своей антикатолической полемике настаивая, например, на актуальности ветхозаветного запрета на священные изображения, естественно склонились к такому принятию Библии, при котором Ветхий Завет не преображался в Новом, а механически соеди-

<sup>93</sup> Догматика. Заочные библейские курсы ВСЕХБ. М., 1970, С. 56 и 58.

<sup>94</sup> Преподобный Макарий Египетский. Новые духовные беседы. С. 107.

<sup>95</sup> Святой Василий Великий. Творения. Издание 4-ое. Ч. 5. С. 360.

<sup>96</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 2. СПб. б. г. С. 17.

<sup>97</sup> Святой Иоанн Златоуст, например, подчеркивает, что не следует судить прошлое по меркам настоящего. Илия был прав, сводя огонь с неба на грешников, ибо эта кара была необходима для того, чтобы поразить воображение народа, еще не вышедшего из поры детства, однако Иаков и Иоанн, желающие подражать пророку, были осуждены Спасителем. “Теперь, когда они отменены, не спрашивай, как могли быть благами предписания Ветхого Завета. Спрашивай лишь о том, хороши ли они были для времени, для которого были созданы. Внемли же тому, что сегодня на то они и нужны, чтобы выявить свою недостаточность. Если бы они не сделали нас способными к восприятию лучших предписаний, то не постигли бы мы того, чего им не хватает. Видишь ли, как одно и то же, смотря по времени, хорошо, а после представляется не таковым?” (Творения. — СПб., 1901. Т. 7. Ч. 1. С. 199-200).

нялся с ним. Соответственно, война с индейцами получила у американских протестантов религиозную санкцию.

### Православный принцип толкования Писания.

Понимание Евангелия предполагает истолкование его. Если бы Писание было понятно само по себе — апостолу Павлу не пришлось бы его толковать с большими подробностями. Без его помощи — понятно ли было бы духовное значение истории Сарры и Агари? (Римл. 9). Буквы мало — нужен Дух. А Дух обитает в Церкви. Вот почему смысл имеет в букве только отправную точку, свое же раскрытие он получает в Предании. Подлинный адресат Откровения — Церковь.

А раз истолкование неизбежно, и никакого прямого и абсолютно-достоверного “отражения” быть не может — значит, надо думать о том, на каких путях и в чем можно ступить в ту “землю святую,” о которой мы предупреждены, что ступить туда можно лишь *сняв обувь* (Исх. 3:5), и где Господь Сам, Своим действием откроет в сердце человека смысл того, о чем Он говорил в Евангелии... “Познавательное стяжавший в себе Бога уже не будет более нуждаться в чтении книг. Потому что имеющий собеседником Того, Кто вдохновил написавших Божественные Писания, сам будет для других богодухновенной книгой,” — писал в X веке преподобный Симеон.<sup>98</sup>

Православие, таким образом, четко определяет принципы библейской герменевтики. Здесь, прежде всего, необходим известный духовный опыт, озаренный тем Источником, который вдохновлял авторов Библии. Людей, у которых этот опыт в значительной полноте, именуют святыми.

При сравнении людей, чье мнение определяется как наиболее важное для истолкования Евангелия в православии и в протестантизме, нельзя не заметить следующих различий: Профессора богословия в протестантизме — единственный церковный авторитет: они вероучители и хранители церковной традиции. Протестантизм есть в этом смысле профессорская религия. С точки зрения выбора тех авторитетов, чьи толкования приемлются как наиболее веские, то придешь к следующему заключению, что Православие — это религия монахов и святых, а протестантизм — религия профессоров.

Заметив это различие, Константин Леонтьев решил: “Буду верить в Евангелие, объясненное Церковью, а не иначе.”<sup>99</sup>

## Христос Церковного Предания.

**Н**аше Предание сконцентрировано на личности Христа, с Которым мы таинственно общаемся и благодаря этому духовно растем. Справедливость этого утверждения вытекает из литургического опыта Церкви. Еще в эпоху арианских споров (начало 4-го века) защитники Православия настаивали, чтобы правило веры соответствовало правилу молитвы, и чтобы Таинства служили истоком богословских заключений. Например: раз мы крещены во имя Отца и Сына и Святого Духа — то и богословие должно учить единственности Трех Лиц.

<sup>98</sup> Цит.: архиеп. Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон... С. 160.

<sup>99</sup> Леонтьев К. Н. Египетский голубь: Роман, повести, воспоминания. М., 1991, С. 502.

Эта христоцентричность церковного учения, основанная на евхаристической традиции, не была нечто новым в христианстве. Личность Христа занимала центральное место еще с времен апостольской проповеди. Тот факт, что Евангелия были написаны не раньше большинства апостольских посланий, помогает понять, чем являлся Христос для ранней Церкви: первично было Его мистическое присутствие, вторично — учение; первичным был факт Его Воскресения, вторичным — другие обстоятельства Его земной жизни. И даже о событии Воскресения Христова Апостолы проповедуют не как о факте лишь Его жизни, но как о событии в жизни тех, кто принял пасхальное благовестие — потому что *“Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас”* (Рим. 8:11); *“Если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем”* (2 Кор. 5:16).

### **Личность Христа в центре апостольской проповеди.**

Апостолы постоянно повторяют главное: Христос умер за наши грехи и воскрес для жизни нашей. Не цитируя дословно отдельные фразы из наставлений Спасителя, апостолы говорят о факте Христа и Его Жертвы и о Его воздействии на человека. В центре веры христиан не столько учение, сколько личность Христа. Апостолы проповедуют не Христа Учащего, а Сына Божия воплощенного и распятого. Если бы их проповедь излагала систему учения, то она не могла быть соблазном для эллинов и безумием для иудеев (1 Кор. 1:23).

В свою очередь, Евангельские рассказы центрированы вокруг пасхальных событий: на страдании, смерти и воскресении Иисуса Христа. Эти описания поучительно сопоставить с описанием казни первого христианского мученика — диакона Стефана. Евангелия говорят, что Христос боялся смерти в своем Гефсиманском борении. А вот апостол Стефан встретил свою смерть без колебаний и даже с радостью (Деян. 7:55-60). Из этого сопоставления у мунитов и иеговистов получается аргумент в пользу не божественности Иисуса. Может ли быть, — спрашивают они, — чтобы человек был более тверд, чем Бог?

Если человек никогда не вчитывался в Новый Завет и не представляет себе ту духовную среду, которой оппонировали апостолы, этот довод кажется логичным. Но при внимательном знакомстве апостольские тексты поражают следующей особенностью: если бы это были обычные фольклорные воспоминания учеников о любимом и обожествляемом ими учителе, их тексты всячески подчеркивали бы именно Божество Иисуса. Однако у апостола Павла и апостола Иоанна полемические интонации появляются не столько тогда, когда надо доказать, что Иисус — Бог, сколько, когда надо убедить читателя в том, что Иисус — человек. Море гностицизма и теософии, разлитое вокруг проповедников Нового Завета, отказывалось признать именно возможность воплощения Бога. Божественность Христа гностики готовы были допустить — но при условии, что телесность Он воспринял лишь *кажущимся* образом, как бы для педагогических целей. Апостолы возражают: утверждать иллюзорность телесности Иисуса значит утверждать и иллюзорность Его страданий и воскресения из мертвых, ибо то, что не умерло, не могло и воскреснуть. Если Христос умер и воскрес иллюзорно, а не реально, то иллюзорно и дело нашего искупления. Вот почему раннехристианская проповедь так решительно борется с докетизмом (иллюзорностью тела Христа).

### **Человечность Христа.**

Отсюда понятно, сколь значимы были для евангелистов предсмертные борения Христа. Они — доказательство Его подлинной человечности, Его сопричастности нам.

“Христос боится смерти, но не трепещет, чем ясно обнаруживает свойства своих обоих естеств” (преподобный Иоанн Лествичник<sup>100</sup>). “Страх страданий составляет принадлежность человеческой немощи” (святой Григорий Нисский<sup>101</sup>). Православие подчеркивает, что, приняв нашу природу, Господь “усвоил наши немощи”<sup>102</sup> — в том числе и неприязнь к страданию и смерти... “Страх смерти — это природный страх: никто не хочет своего уничтожения, потому что смерть ... есть нечто Богопротивное,” — поясняет В. Болотов.<sup>103</sup> Это не выбор между “да” и “нет,” а да — сквозь нет. Это как борьба со штормом: несогласие с ним требует битвы. “*Отче! избавь меня от часа сего. Но на сей час Я и пришел*” (Ин. 12:27).

Итак, евангелистам было важно утвердить в сознании верующих человечность Христа, засвидетельствовать, что благодаря тому, что Бог стал человеком, мы приобщились к Его Божеству и отныне можем без страха и с надеждой на вечную жизнь пройти сквозь врата смерти. Из описания мученической смерти Спасителя, видно, сколь уникально было это событие в сознании Его учеников.

### **В центре учения, не моральные правила, а именно Христос.**

Изменила ли Церковь “учению Иисуса,” сосредоточив все свое внимание в личности Спасителя? А. Гарнак считает, что — да, изменила. В подтверждение своей идеи о том, что в проповеди Христа важнее этика, чем Его Личность, он приводит логику Иисуса: “*Если любите Меня, заповеди Мои сохраните,*” и из нее заключает: “делать христологию основным содержанием Евангелия является извращением, о чем ясно свидетельствует проповедь Иисуса Христа, которая в основных своих чертах очень проста и ставит каждого непосредственно перед Богом.”<sup>104</sup> Но ведь, как видно из приведенного текста, само исполнение заповедей обуславливается любовью ко Христу.

Можно привести другую морализирующую логику Спасителя — но и в ней мы увидим подобное соотношение: “*По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою.*” Что следует из этого, каков первейший признак христианина? Нет, не “иметь любовь,” а “быть Моим учеником.” Например, “потому узнают все, что вы студенты, что у вас есть студбилет.” Что является здесь главным вашим атрибутом — имение студбилета или сам факт студенчества? Другим важнее всего понять, что вы — Мои! И вот вам — Моя печать. Я вас избрал. Мой Дух на вас. Моя любовь в вас да пребывает.

Та важнейшая заповедь Христа, которую Он сам назвал “новой,” также говорит о Нем самом: “*Заповедь новую даю вам, да любите друг друга, как Я возлюбил вас.*” А как Он возлюбил нас — мы знаем: до смерти, и смерти крестной!

Фактически многие заповеди Христа, как, например, любовь к врагам, неисполнимы без сверхъестественной помощи, без духовной силы, исходящей от Христа. Поэтому мораль Евангелия нельзя отделить от церковной христологии.

---

<sup>100</sup> Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад, 1908, С. 85.

<sup>101</sup> Святой Григорий Нисский. Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 127.

<sup>102</sup> Святой Григорий Нисский. С. 127-128.

<sup>103</sup> Болотов В. В. История древней Церкви. Спб., 1917, Т. 4. С. 480.

<sup>104</sup> Гарнак А. Сущность христианства. М., 1907. С. 168.

## Христос в первую очередь проповедует веру в Себя.

Если же мы внимательно прочитаем Евангелия, то увидим, что главным предметом проповеди Христа является Он Сам. “Я есмь путь, и истина, и жизнь” (Ин. 14:6), “Веруйте в Бога, и в Меня веруйте” (Ин. 14 :1). “Я — свет миру” (Ин. 8:12). “Я — хлеб жизни” (Ин. 6:35). “Никто не приходит ко Отцу, как только Мною” (Ин. 14. 6); “Исследуйте Писания, ибо они свидетельствуют обо Мне” (Ин. 5:39).

Какое место Писания избирает Иисус для проповеди в синагоге? — Не древние призывы к любви и чистоте, а пророчество о Себе: “Дух Господень на Мне, ибо Господь помазал Меня благовествовать нищим. . . проповедовать лето Господне благоприятное” (Ис. 61:1-2).<sup>105</sup>

Нагорная проповедь Спасителя, как и последующие Его наставления, напоминая это мессианские предсказания древних Пророков, одна за другой пробуждали одну и ту же невероятную мысль: “День пришел, Мессия — с нами!”

В Своих проповедях Господь постепенно приоткрывал тайну богообщения через таинственное соединение с Ним. Полнее и яснее он раскрыл эту истину на Тайной Вечере. “Пребудьте во Мне, и Я в вас. Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне... Без Меня не можете делать ничего” (Ин. 15:4-5).

**Итак, лишь непосредственное, евхаристическое соединение со Христом, буквально — причастие Ему, делает возможным исполнение Его новых заповедей. Без Его помощи Евангельское учение неосуществимо.**

Еще в Ветхом Завете возвещалось, что лишь пришествие Бога в сердце человека может помочь ему преодолевать житейские несчастья: У Бога существуют как бы два места пребывания: “Я живу на высоте небес, а также с сокрушенным и смиренным духом, чтобы оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных” (Ис. 57:15).

И все же одно дело — утешающее помазание Святого Духа, что ощущается в глубине сердца, а другое — соединение с Богом воплотившемся ...

Каждая этическая или религиозная система предлагает свой путь, следуя которому человек может прийти к “цели.” Христос указывает нам высочайшую цель. Он говорит о жизни, истекающей от Бога к нам, а не о наших усилиях, которые возносят нас до Бога. Для чего другие работают, то Он дает даром. Другие учителя начинают с требований, Этот — с Дара: “Достигло до вас Царство небесное.” “Прежнее прошло” — с момента Воплощения пришло другой эон, новая эра, когда Бог стал “обитать с нами.” Естественно, что закон “прежнего эона,” отдельной жизни Бога и людей переходит вместе с прежним противостоянием “неба” и “земли.”

Христос возвещает новый “закон,” и чтобы раскрыть слушающим его необходимость, перед этим, в проповедях Блаженств, Он и возвещает им конец эры закона. Не только Павел — любой иудей того времени мог сказать, что “закон был для нас детоводителем ко Христу” (Гал. 3:24). Предосущение временности, преходящести закона, его служебности — лишь до Христа — сорастворено Ветхому Завету.

## Сущность христианства — общение с Христом.

Христос пришел основать Царство, а не школу. Сущность доктрины состоит в общении с Ним. Где и когда существовал учитель или пророк, который обязывал бы людей к

<sup>105</sup> Замечательно, что обычай предписывал читать минимум три стиха. Но Христос остановился на середине второго и не стал читать его продолжения - "и день мщениа Бога нашего".

такой полной самоотдаче лично себе? Все основоположники других религий выступали не как предмет веры, а как ее посредники. Не личность Будды, Магомета или Моисея были содержанием новой религии, а их учение. В каждом случае можно было отделить их учение от них самих. Но Христос сказал: *“Блажен, кто не усомнится обо Мне.”*

Христос спрашивает учеников не о том, как люди воспринимают Его проповеди, но о том — *“за кого люди почитают Меня?”* Здесь дело не в принятии системы учения — а в принятии Личности. Евангелие Христа раскрывает себя как Евангелие о Христе, оно несет Весть о Личности, а не о концепции.

И в общении со Своими учениками Христос не приводит доказательств, не требует от них умственного напряжения, не начертывает перед ними системы мироздания или религиозного общества. Он проповедует не убеждения, а Себя Самого.

В святоотеческом видении Евангелия *“Господь, телесно явившись людям, прежде всего требовал от нас познания Себя и этому учил, и к этому всех привлекал; даже более: ради этого чувства Он пришел и для этого Он делал все: “Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине” (Ин. 18:37). А главной истиной был Он Сам, Который “есть путь, и истина, и жизнь” (Ин. 14:6).*

Итак, главным делом Иисуса было не столько Его слово, сколько Его бытие с людьми.

### **Протестантизм не понял главного в христианстве.**

Напротив, для протестанта Бультмана *“главным оружием Иисуса было слово”*<sup>201</sup>. Это вполне конфессионально-протестантское суждение. Даже того беглого анализа, который мы сделали, достаточно, чтобы заметить, что приведенное утверждение Бультмана оперирует не евангельскими данными, а теоретической установкой самого исследователя: *“предметом моего исследования является не жизнь и не личность Иисуса, а только его “учение,” его провозвестие.”*<sup>106</sup>

Об этой аберрации богословского модернизма еще в прошлом веке ясно указал православный философ В. Несмелов: *“Христианствующие иудеи не в состоянии понять, что религия Христа заключается в Нем Самом, что самое Его дело служит истинным содержанием религии, и что Сам Он является истинным предметом религиозного поклонения.”*<sup>107</sup>

Впрочем, хоть и не соглашаясь с евангельским видением Иисуса, Бультман не может отрицать, что Евангелия свидетельствуют о Нем не просто как об одном из вдохновенных раввинов, полезным для того, чтобы брать с него пример, но как об абсолютно уникальном Спасителе: *“Новый Завет говорит о событии, в котором Бог даровал спасение людям. Новый Завет возвещает Иисуса в первую очередь не как учителя, который сообщил людям нечто принципиально новое, за что мы всегда будем благоговейно чтить его, но чья личность вообще-то безразлична для человека, воспринявшего его учение. Напротив, именно эту **Личность** Новый Завет возвещает как решающее событие спасения.”*<sup>108</sup>

Трагично, что модернизм не приемлет то главное в евангельском свидетельстве о Иисусе, за что Он был осужден синедрионом. Если свидетельство учеников вызывает со-

<sup>106</sup> Бультманн Р. Иисус. С. 8.

<sup>107</sup> Несмелов В. Наука о человеке. Казань, 1906, Т. 2.

<sup>108</sup> Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. // Вопросы философии. 1992, N. 11. С. 94.

мнение у модернистов, то почему бы им не прислушаться к свидетельству врагов Христа? Ведь приговор Ему гласил: **“Он объявил Себя Богом!”**

Показательно, что на суде над Христом первосвященник даже разодрал свои одежды, когда услышал ответ, который ему показался богохульным. Первосвященник спросил: “Ты ли Христос, сын Благословенного?” — остерегаясь сказать “Сын Божий,” чтобы лишний раз не упоминать имя Бога. На это Христос решительно ответил: “Аз есмь!” (Ego eimi). Ответ был не по-гречески, а по-еврейски, где слова “Я есть” — звучат “Ягве,” т.е. Я — Иегова. (В Септуагинте: *Ego eimi o on*). Не это ли было тем богохульством, которого не вытерпел первосвященник — название Себя тем священным Именем, которое сам первосвященник мог произнести лишь в великий праздник раз в год?

Те же слова мы слышим из уст Христа в Гефсимании — и видим столь же выразительную реакцию. Почему храмовая стража, пришедшая арестовывать Иисуса, в шоке отступила от Него на шаг и упала ниц перед арестантом (Ин. 18:6)? Евангелист нам поясняет вполне ясно: “И когда сказал им: “Это — Я” (Ego eimi), они отступили назад и пали на землю.” Очевидно и здесь было произнесено священное Имя. То, что было сказано Моисею в купине неопалимой, ныне говорится стражникам во тьме Гефсиманской ночи. Нужны ли еще доказательства, что Иисуса судили не за то, чему Он “учил,” а за то, **Кем Он Себя называл!**

Для исторической критики, для Гартмана и Ренана, Иисус — лишь “символ” вечных истин. Но именно историческому духу Библии такой антиисторизм, нигилизм, растворяющий историческую конкретность в аллегориях — чужд. Евангелие перестает быть вестью об уникальном и конкретном действии Бога в человеческом мире. Исторический Иисус как бы растворяется в мире “высших ценностей,” иллюстратором которых Он был.

Церковное свидетельство о Нем было вполне конкретно и исторично. Даже в самые сжатые изложения своей веры оно включало упоминание о Понтии Пилате, об исторической вехе, соотнесенной с единичным и уникальным событием Истории. И оно же в этой конкретной точке пространства увидело **воплощенную Вечность.**

## **Христос и Будда.**

То, что Христос проповедовал о Себе и то, что Предание именно во Христе видит средоточие своего возвещения, никак нельзя примирить с теософской выдумкой, уравнивающей Христа с Буддой. Это теософское уравнение — чисто произвольный акт, насилующий не только христианство но и буддизм.

Да, и Будда и Христос называются спасителями. Но Будда своим учением “спасает” от незнания. Христос Своим Крестом спасает от смерти. Цель Будды — в исчезновении человеческой индивидуальности, в растворении в Нирване — этом конечном развоплощении человека. Цель Христа — в увековечивании личности каждого конкретного человека.

Поэтому, быть христианином — значит верить в Христа, а не только в Его учение, быть христианином — значит исповедовать тайну Спасения, совершенную Крестом и Воскресением Господним, а не просто соблюдать заповеди.

В конце концов, Рерихи и индуисты искушают тем же, чем и сатана: они борются с Крестом, который им мешает. Христос Нагорной проповеди в известной мере им приемлем, а Христос Голгофы — нет. Голгофа воспринимается ими или обидной случайностью, или спектаклем, призванным выдавить слезу покаяния из людей, совершающих преступление. Любая система, которая не принимает подлинный смысл Креста, является антихри-



стианской. Ее проповедник может говорить комплименты в адрес “Учителя Иисуса,” даже утверждать его “божественность,” в индуистском смысле, — но все его реверансы в адрес “махатмы Иисуса” будут ничем иным, как пощечиной, нанесенной Христу первосвященническим слугой (Ин. 18:22).

Лишь полностью противореча Евангелию, можно, подобно Елене Рерих, утверждать, что “заветы Христа имеют гораздо больше значения, чем Его происхождение”<sup>206</sup>. Сам Христос Своё служение не сводил к роли Учителя. Не перед выходом на проповедь Христос говорит “*на час сей Я и пришел в мир,*” и не после окончания беседы Он воскликнул: “*Совершилось!*”<sup>109</sup>

В конце концов, если Христос — только Учитель и Проповедник — то почему Он так мало сказал? Вот, если бы Он не поссорился с фарисеями, то избежал бы Креста. Тогда Он смог бы еще больше приобрести Себе учеников и еще многому научить человечество. А так — Распятие — это досадная ошибка, слишком рано прервавшая Его вдохновенный полет.

### **Христианство — не религия книги.**

У К. С. Льюиса есть богословская сказка, где разыгрывается этот сюжет: во время автобусной экскурсии следующей из ада в рай, пассажирам предлагается навсегда остаться в Раю. Находившийся среди обитателей преисподней один весьма известный богослов отказывается от такого приглашения. Он желает вернуться вниз, чтобы в тамошнем довольно-таки представительном богословском кружке сделать доклад. “Я хочу осветить одну неточность. Люди забыли, что Христос умер довольно молодым. Поживи он подольше, он бы перерос многое из того, что сказал. А он бы жил, будь у него побольше такта и терпимости. Я предложу слушателям прикинуть, какими были бы его зрелые взгляды. Поразительно интересная проблема! Если бы он развился во всю силу, у нас было бы совершенно другое христианство. В завершение я подчеркну, что в этом свете Крест обретает совсем иной смысл... Только тут начинаешь понимать, какая это потеря”...<sup>208</sup>. Думается, что содокладчиком этого богослова в том “представительном богословском кружке” вполне могла бы выступить Елена Блаватская.

Если бы Христос желал цивилизовать мир, как легко Он мог бы родиться от императора, окружить себя свитой помощников, опираться на государственный аппарат! Если бы Христос направил свое служение на решение внешних, социальных и материальных проблем, то Он установил бы отменные законы. Но этого Он не сделал, что ставится Ему в вину: этот Богочеловек всё важнейшее упустил.

Люди, знакомящиеся с литературой, направленной к разрушению Библии, предпринятых “библейской критикой,” подспудно исходят из мусульманского видения христианства как одной из “религий Книги.” Собственно, “библейская критика” в своей антицерковной борьбе перенесла в христианство критерии, почерпнутые из ислама и иудаизма. Но ведь даже иудаизм строится не столько на некоем вдохновленном Свыше учении, сколько на историческом событии заключения Завета с Богом у подножия Синайской горы. Тем более христианство — это не вера в книгу, упавшую с неба, но в Личность и в то, что Она сказала и сделала.

Подлинное христианство никогда не было книжной религией. Христос ничего не писал — в отличие от Моисея и чрезвычайно словоохотливого Будды. Далеки от книжно-

---

<sup>109</sup> С этими словами Христа никак не увязать заявления Е. Рерих о том, что “Ни один Учитель не считал свою работу конченной” — “Агни-йога”. Сост. Мовчанюк А. А., Базлов Н. В. — СПб., 1992, С. 112.

сти и апостолы. Христианство хотело быть не словом, а делом. Оно не чувствовало призывания ни к философии, ни к книжной мудрости — в отличие от изначально книжного и философичного буддизма.

С другой стороны, христианство не стало и религией аскетизма. Характерно, что при всей важности монашества, “правила Василия Великого” не вытеснили Евангелия и не читаются в храмах. В буддизме же именно правила для монахов являются авторитетнейшей и наиболее читаемой книгой — “Патимокша.”<sup>110</sup>

### **В центре Литургии — благодарение за пришествие Спасителя.**

Все споры Древней Церкви, споры первого тысячелетия — это не споры об “учении Христа,” а споры о Личности Христа: **Кто** пришел к нам?

Иисус — не древний учитель, чьи слова следует бережно хранить и передавать. Напротив, Он жив, управляет Церковью и живет в ней, вдохновляя и укрепляя верующих. Именно поэтому “учения Иисуса” и учение Церкви не различаются. У нас есть свидетельство первой Церкви о словах Христа, которые Церковь запомнила, поняла и запечатлела.

Именно Церковь — та среда, где хранятся, слышатся и резонируют слова Иисуса. Но за что благодарит Бога древняя Церковь? Известно достаточно много древних Литургий. Таинство, совершавшееся на **Литургии**, называется *Евхаристия* — Благодарение. О чем же это благодарение? “Благодарим ли Тебя за закон, Который Ты нам напомнил?” “Благодарим ли Тебя за проповеди и красивые притчи, за мудрость и наставления?” “Благодарим ли Тебя за общечеловеческие нравственные и духовные ценности, проповеданные Тобою?” — Ничего подобного.

Вот, например, “Постановления апостольские” — памятник, восходящий ко второму веку: “Благодарим, Отче наш, о жизни, которую Ты открыл нам Иисусом, отроком Твоим, за Отрока Твоего, Которого и послал для спасения нашего как человека, Которому и соизволил пострадать и умереть. Еще благодарим, Отче наш, за честную кровь Иисуса Христа, пролитую за нас и за честное тело, вместообразы которых мы предлагаем, как Он установил нам возвещать Его смерть.”<sup>111</sup>

Вот “Апостольское предание” святого Ипполита: “Мы благодарим Тебя, Боже, через возлюбленного Отрока Твоего Иисуса Христа, Которого в последние времена Ты послал нам Спасителем, Искупителем и Вестником воли Твоей, Который есть Слово Твое, неотделимое от Тебя, Которым все сотворено по желанию Твоему, Которого Ты послал с небес в утробу Девы. Исполняя волю Твою, Он простер руки, чтобы освободить от страданий тех, кто в Тебя верует... Итак, вспоминая Его смерть и воскресение, приносим Тебе хлеб и чашу, вознося Тебе благодарение за то, что ты удостоил нас предстать перед Тобой и служить Тебе”...<sup>112</sup>

И во всех последующих Литургиях — вплоть до Литургии святого Иоанна Златоуста, донныне совершающейся в наших храмах, благодарение воссылается за Крестную Жертву Сына Божия — а не за мудрость проповеди.

### **Сила таинства крещения — в личности Бога воплотившегося.**

И в совершении другого величайшего Таинства Церкви — **Крещения**, мы обретаем подобное же свидетельство. Когда Церковь вступала в самую страшную свою битву — в

<sup>110</sup> См. Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Пг., 1916, Т. 1. С. 132.

<sup>111</sup> Цит. Успенский Н. Анафора. // БТ. М., 1975, ?13. С. 58.

<sup>112</sup> Святой Ипполит Римский. Апостольское предание. // БТ. М., 1970, ?5. С. 284.

очное противоборство с духом тьмы, она призывала на помощь своего Господа. Но — опять же — Каким она видела Его в эту минуту? До нас дошли молитвы древних экзорцистов, которые почти не изменились за тысячелетия. Приступая к таинству Крещения, священник читает уникальную молитву — единственную церковную молитву, обращенную не к Богу, а к сатане. Он повелевает духу противления оставить нового христианина и не прикасаться отныне к нему, ставшему членом Тела Христова. Так каким же Богом заклинает священник диавола? — “Запрещает тебе, диаволе, Господь пришедый в мир, вселившийся в человецех, да разрушит твое мучительство и человеки измет, Иже на древе сопротивные силы победы, Иже разруши смертию смерть и упраздни имущаго державу смерти, сиречь тебе, диаволе...” И почему-то нет здесь призыва: “Убойся Учителя, повелевшего нам не противиться злу силою”...

Все это чуждо многим современным сектам. Но как в первом веке, так и ныне христианство продолжает ясно и недвусмысленно свидетельствовать о своей вере в Единого Господа, Воплотившегося, Распятого и Воскресшего — “нас ради человек и нашего ради спасения.”

Уже 2000 лет Предание не только живет Христом, но и хранит память об уникальности Его Жертвы.

## Догмат.

**И**менно с уникальностью личности Христа связан один из центральных парадоксов христианства: религия, основанная на проповеди любви и свободы, одновременно является и самой догматической религией мира.

В других религиях есть ортопраксия, но нет ортодоксии. Есть свод нормативных действий и ритуалов, но нет развернутого символа веры. Исламу нечего сказать о Всевышнем, кроме чистой апофатики;<sup>113</sup> в буддизме Гаутама демонстративно отказывается отвечать даже на вопрос — “есть Бог или нет”; в даосизме Бог настолько неотличим от мира, что чисто теологические суждения, которые не были бы при этом и космологическими, просто невозможны; в иудаизме представление о Боге и о других предметах веры не выражены ясно, так, что в сущности каждый еврей может верить, как хочет. Лишь в христианстве всегда существовал круг обязательных суждений о Самом Боге. Богатство и глубина христианского догматического богословия, открывают нам путь к стяжанию духовной мудрости и духовному росту.

Христианская Традиция знает три основных служения слов и форм. Это

- те слова, которые человек обращает к Богу (молитва);
- те, что служат для проповеди “внешним,” и
- догматы, раскрывающие глубины веры.

---

<sup>113</sup> АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ (от греч. *apophatikos* — отрицательный), стремится выразить сущность абсолютного потустороннего бога путем последовательного отбрасывания (“отрицания”) всех относящихся к нему определений как несоизмеримых с его природой. Разрабатывалась Григорием Нисским и в “Ареопагитиках,” в средние века — Николаем Кузанским. Часто дополнялась катафатической теологией, однако считалась более совершенным путем познания бога.

## Забота апостолов о чистоте учения.

Слово проповеди (“керигма”) — это та часть вероучения, которая наиболее настойчиво возглашается Церковью. Это возвещение сути христианской веры применительно к жизни и поведению верующего человека.

Догмат — это выражение веры Церкви в точных формулировках, которые исключают ложные интерпретации.

От первых дней своего существования Святая Церковь Христова неустанно заботилась о том, чтобы дети ее, члены ее, твердо стояли в чистой истине. “Для меня нет большей радости, как слышать, что дети мои ходят в истине,” — пишет святой апостол Иоанн Богослов (3 Иоан., ст.4). “Кратко написал, чтобы уверить вас, утешая и свидетельствуя, что эта истинная благодать Божия, в которой вы стоите,” — пишет, заканчивая свое соборное послание, святой апостол Петр (1 Петр. 5:12).

Святой апостол Павел рассказывает о себе, что он, пробыв в проповеди 14 лет, ходил в Иерусалим, по откровению, с Варнавой и Титом и предложил там, и особо знаменитейшим, благовествование, проповедуемое им, не напрасно ли он подвизается и подвизался (Гал. 2:2). “Завещаю тебе соблюсти заповедь чисто и неукоризненно... Держись образа здравого учения,” — неоднократно наставляет он своего ученика Тимофея (1 Тим. 6:13-14; 2 Тим. 1:13).

Истинный путь веры, всегда тщательно оберегаемый в истории Церкви, искони назывался прямым, правым, православием (ортодоксией). Апостол Павел поучает Тимофея представить себя перед Богом “достойным делателем неукоризненным, верно преподающим слово истины” (прямо режущего резцом, 2 Тим. 2:15). В первохристианской письменности постоянно говорится о соблюдении “правила веры,” “правила истины.” Самый термин “православие” широко употреблялся еще в эпоху до вселенских соборов, в терминологии самих вселенских соборов и у Отцов Церкви как восточных, так и западных.

Наряду с прямым, правым путем веры, всегда бывали инакомыслящие (по выражению святого Игнатия Богоносца), мир больших или меньших заблуждений среди христиан, а то и целых неправильных систем, стремившихся вторгнуться в среду православных. Из-за искания истины произошли разделения среди христиан.

Знакомясь с историей Церкви, а равно наблюдая современность, видим, что заблуждения, враждующие с православной истиной, появлялись и появляются под влиянием других религий, под влиянием философии, по слабости и влечениям падшей природы, ищущей права и оправдания этим своим слабостям и влечениям.

Заблуждения укореняются и становятся упорными чаще всего по гордости людей, их защищающих, по гордости мысли.

## Необходимость вероучительных формул.

Чтобы охранять правый путь веры, Церкви предстояло выковывать строгие формы для выражения истины веры, возвести крепость истины для отражения чуждых Церкви влияний. Определения истины, объявленные Церковью, от дней апостольских называются **догматами**. В Деяниях Апостольских читаем об апостолах Павле и Тимофее: “Проходя же по городам, они передавали верным соблюдать определения, постановленные Апостолами и пресвитерами в Иерусалиме” (Деян. 16:4; здесь разумеются постановления Апостольского собора, описанного в 15 гл. Кн. Деяний). У древних греков и римлян “догмата” назывались распоряжения, подлежащие точному исполнению. В христианском понимании “догматы” противоположны “мнениям” — неустойчивым личным соображениям.

По сути догмат “стесняет” свободу мысли не более чем любая иная истина. “Разве положение “сила света обратно пропорциональна квадрату расстояния” не стесняет свободы мысли? — спрашивает профессор Московской Духовной академии С. Глаголев. — Мысль хотела бы предположить простую пропорциональность или придумать что-либо еще, но формула физики совершенно уничтожает имевшуюся раньше в ее распоряжении неограниченную сферу предположений. Бездогматизм есть бессодержательность. Он не вреден, потому что небытие не может быть вредным, бездогматизм есть проповедь незнания, но человечество ищет знания, ищет истины.”<sup>114</sup>

Бунт против “догматичности” на деле есть бунт против разума, есть попытка запретить человечеству всерьез относиться к объективным истинам. Появление догматического богословия не есть результат окостенения мысли (дескать, “догмы пришли на смену свободе, проповеданной Евангелием”). Догмы — плод встречи разума и веры. Это — Евангелие, из сердца поднявшееся к разуму. Короче говоря, “догма — это понятая вера.”<sup>115</sup>

Догмат есть некая “умная” икона. **Икона**, как и любой образ, существует для того, чтобы через себя отсылать к первообразу. Икона инициирует движение молитвы. Седьмой Вселенский собор, поясняя принципы иконопочитания, разрешил иконы ставить даже на уличных перекрестках — чтобы они, попадая в поле зрения верующих, напоминали им о Боге, о Небе и вызывали в них желание молиться. Значит, икона — при всей своей кажущейся статике — побуждает человека к совершению внутреннего движения. Но, значит, и догмат как умная икона не “кладет предел” поиску и мысли, а, напротив, ждет от человека усилия, направленного к пониманию и жизненному усвоению обозначенного догматом духовного пространства. Догмат — не колючая проволока, запрещающая выходить за очерченные пределы, это скорее дверь, через которую можно войти в просторы, обычно недосягаемые и даже незамечаемые.

Для того, чтобы отстоять икону, Седьмому Вселенскому Собору пришлось прежде всего пояснить — чем икона **не** является: она не является предметом поклонения, но лишь — почитания.

### Цель догмата оградить истину.

Аналогично, чтобы выяснить, что такое догмат, сначала уясним — чем он не является. Прежде всего он не исчерпывает содержание той или другой истины, а скорее **ограждает** истину от искажения. Догматические определения (*оросы*) — это именно *определения*, вехи, пределы, стоящие на границах традиции, но не исчерпывающие ее глубину. Как дорога в Иерусалим не есть сам Иерусалим. Дорожные указатели принадлежат шоссе, но не являются частью дороги или движения. Наша цель — это Христос, а путь к Нему есть Церковь с ее богооткровенным учением и благодатными таинствами. Догматы Церкви — это своего рода дорожные знаки. Разница между Православием и другими формами христианства не есть только разная интерпретация Евангелия, но разница между путем, который ведет в гавань и путем, который удаляет от нее.

Православие преимущественно говорит о пути, который ведет к спасению. Иногда Церкви приходится “спорить о словах.” “Мы стояли за один слог... Потому что мы стояли

<sup>114</sup> Глаголев С. Задачи русской богословской школы. // Символ. Париж, 1983. №10. С. 238.

<sup>115</sup> Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в 12-13 веках преимущественно в Италии. Пг., 1915. С. 170.

за Бога” — излагает святой Григорий Богослов суть арианской смуты.<sup>116</sup> Действительно, формально разница в православном и в арианском понимании Христа обозначалась одной греческой буквой: “омоусиос” (Православные) или “омиусиос” (ариане) — единосущен Христос Отцу или только подобно-сущен Ему. Почему мы одно слово предпочитаем другому? — Потому, что они выражают разные понятия, одно точно, а другое — нет. Вот почему Церковь всегда боролась за точность слов.

### **Преодоление языческого миропонимания.**

Человек может быстро внутренне переродиться. Однако, хотя его сердце интуитивно прикоснулось к тайне, рассудку необходимо время, чтобы осмыслить эту тайну, усвоить ее, в соответствии с нею направить свой деятельность.

Переступая церковный порог, человек, далекий от веры, проносит с собою многие стереотипы, о существовании которых он даже и не догадывается. А потому подсознательно он начинает — даже в том случае, если ему кажется, что он никак не занимается богословием — перетолковывать опыт своего сердца и опыт Евангелия в привычных схемах прежней идеологии. Вот здесь и нужно слово церковного богословия, слово догмата, чтобы предупредить: “вдумайся глубже!” История всех ересей — это рассказ о том, как непреодоленные стереотипы языческого мировидения навязывались Евангельскому учению. И сегодня люди, впервые открывшие для себя существование духовного мира через сомнительные практики йоги и восточных медитаций, придя затем в Церковь (как правило, духовно уже весьма израненными), нередко пытаются опыт Церкви и ее богословие переложить на жаргон более знакомых им языческих терминов. Если церковное богословие будет молчать — свои непреодоленные языческие предрассудки эти люди передадут следующим поколениям уже в качестве собственно “церковного” предания. И тогда уже останется полшага до той катастрофы, которую О. Шпенглер называл “псевдоморфозой”: когда во внешние формы как будто бы архаичной культуры вливается на самом деле совершенно иное содержание — с той разницей, что в случае гностико-теософских подделок под христианство, старое мироощущение языческого космизма, подмолодившись, пытается выдать себя за дитя Нового Завета.

Итак — в таких случаях Церковь должна четко и настойчиво свидетельствовать о своей вере, ибо “молчанием предается Бог” (святой Григорий Богослов).<sup>117</sup>

### **Соборы вырабатывают точную терминологию.**

Сама парадоксальность христианской веры по сравнению с установками обыденного опыта несет в себе опасность упрощенного, ложного понимания веры — и тем самым порождает острую потребность в точном и ясном фиксировании нюансов евангельского исповедания. Здесь неуместен метафорический или аллегорически-притчевый язык, а нужен ясный язык логики и философии. Логика бессильна выразить всю полноту православия — но она вполне в состоянии выявить противоречия в тех богословских моделях, которые предлагают еретики.

Что есть Православие само по себе — не позволяет адекватно выразить сама апофатическая природа Богочеловечества. Но невозможность однозначно выразить всю глубину истины не означает невозможности определить ее границы.

---

<sup>116</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 2. - СПб., б. г. С. 191.

<sup>117</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 319.

Инакомыслящие пути — это беспутье, а не свобода. Поэтому разговоры о том, что “догматы сковывают свободу мысли” не убедительны для умственно дисциплинированного разума. Догматы охраняют чистоту Евангельского учения, как забор охраняет поле. Вспомним, что первое употребление слова **догмат** принадлежит апостолам: “Проходя же по городам, они передавали верным соблюдать *определения*, постановленные апостолами и пресвитерами в Иерусалиме” (Деяния 16:4). Определения здесь — “*ta dogmata.*”<sup>118</sup> Это “определение” защитило свободу христиан от ига иудейского ритуала — с сотнями его предписаний и запретов.

Нечто подобное мы увидим и позднее, в центральном догмате православия — в халкидонском оросе, который описывает образ соединения двух природ — Божественной и человеческой — во Христе сугубо апофатически: “**неслитно, неизмененно, нераздельно, неразлучно.**”

На протяжении 4-8 веков (“эпоха Вселенских Соборов”) мы видим, как догматические определения раз за разом ограждали тайну Личности от антично-философских попыток имперсонального восприятия Бога и человека. Чтобы это было понятнее, напомним, что же именно говорят основные православные догматы.

Догмат Первого Собора (325) — включен в знаменитый “Символ веры,” где впервые ясно проведено различие между Природой (или сущностью) Бога и Его Личностью. У Отца и Сына одна и та же природа (“единосущны”), но Они — различны как ипостаси, как личности.

Второй Собор (381) подобный принцип приложил к Святому Духу. Будет утверждено антиплатоновское учение о телесном воскресении, а не просто о бессмертии души, что заложит основу целостной христианской антропологии, в которой телесность человека перестанет восприниматься как ущербность и недостаток.

Третий Собор (431) отстаивал возможность для человека быть причастным Высшему Бытию — Богу. Между человеком и Богом возможен не только “нравственный” союз, но и реальное соединение. Вновь в центр дискуссий поставлена тайна Личности. Мария — “Богородица” или “Человекородица”? Поскольку Бог существовал прежде Марии — вроде бы неправильно говорить, что Она родила Бога. Если поставить вопрос “**что** родила Мария”? — ответ может быть один: тело Иисуса. Но вопрос надо ставить: “**Кого** Она родила”? И тогда ответ будет: Она по плоти родила Того, Кто всегда был и есть Сын Божий.

Четвертый Собор (451) принял уже цитированный нами догмат о способе соединения двух природ в единой Личности Богочеловека. “*Неслитно*” — это означает, что человек не растворяется в Боге (восточный имперсонализм, зовущий к растворению в нирване, таким образом, решительно отвергнут). “*Нераздельно*” — это означает, что, хотя и две природы во Христе, но субъект действия (то есть Личность) — только один, который сохраняет обе Свои природы. “*Неизменно*” — это утверждено вопреки ереси Аполлинария, который полагал, что, раз Сын есть Премудрость Божия, то человеческий ум Ему как бы уже ни к чему, и природа человека воспринята Богом при воплощении в ущербленном виде (без разумной души). Четвертое определение халкидонского догмата — “*Неразлучно*” — означает, что Сын Божий навсегда воспринял человеческое естество, а не как бы “напрокат.” В греческой мифологии, например Зевс иногда пользовался телом лебедя.

Пятый Собор (553). Ему предшествовал острый приступ неоплатонического ренессанса: начали активно распространяться сочинения крайних последователей древнего

---

<sup>118</sup> И для святого Иоанна Златоуста эти определения прямо являются “догматами” — См. — Святой Иоанн Златоуст. Творения. СПб., 1896, Т. 2. Кн. 1. С. 195.

церковного писателя Оригена, “обогащавших” христианскую мысль рассказами об иных планетах, зонах и переселениях душ. Достаточно посмотреть “Тайную Доктрину” Блаватской, чтобы понять, сколь страшную оккультную угрозу отстранил Пятый Собор от новых философских течений в христианстве.

Шестой Собор (681). Осуждена ересь “монофелизма” и “моноэнергизма,” полагавших, что Христос, хотя и воспринял человеческую природу, но желал и действовал только своей Божественной. Собор выступил против антропологического минимализма. Если человеческая природа во Христе бездействует и не имеет свободной воли — то Христос не был полным человеком, и потому не совершил никакого подвига, ибо божество бесстрастно, следовательно Он не может быть примером для нас. Собор разъяснил, что во Христе обе Его природы обладали полнотой своих свойств, то есть Он имел божественную и человеческую волю. Как человек, Он боялся смерти, но личным усилием покорился воле Своего Отца. К сожалению, позднейшие европейские философы по своему богословскому невежеству не поняли этой истины, и тайну КТО вновь и вновь пытались выразить через ЧТО (волю, разум, самосознание).

Седьмой Собор (787) разбирал вопрос почитания икон. Изобразим ли Бог? По природе — несомненно нет. Но что общего у портрета (фотографии) человека и самим человеком? — Имя. Увидев Николая и увидев фотографию Николая, мы говорим одно и то же: “Это — Николай.” Имя личности соединяет личность с его образом. Во время молитвы происходит именно соединение образа с первообразом: “глазами взирая на образ, мы умом восходим к Первообразу.” Догмат Седьмого Собора вновь спас европейское искусство — и Рублева, и Рафаэля — от восточной безликости. Только потому, что Сын **единосущен** (“омоусиос”), а не подобносущен (“омиусиос”), Отцу, можно утверждать, что именно Бог, а не некий ангел стал человеком. А, значит, возможно сакральное искусство: раз Христос, будучи Богом, был видим и осязаем, значит, незримый Бог обрел видимые, человеческие черты. И этого Бога с человеческим лицом — можно изображать, ибо что видимо, то, конечно, и изобразимо. Бог — изобразим. Ислам, борясь с идолопоклонством, запретил делать любые изображения животных, человека, а тем более — Бога. Это крайность, которая не оправдывается Священным Писанием, которое повелело сделать изображение Херувимов на крышке Ковчега завета и на занавеси, отделяющей Святое Святых от Святилища (Исх. 25:18-22 и 26:1-37; 3 Цар. 6:27-29; 2 Парал. 3:7-14).

При всей многочисленности соборов, число церковных догматов совсем невелико — настолько невелико, что по знакомстве с богословием возникает даже неудовлетворенность: веков в церковной истории так много, а определенного, познанного и выраженного — так мало! “Издали, из внешней тьмы, кажется, словно Церковь очень скупой и сжато определила Истину — хочется новых догм и новых откровений” (Л. Карсавин<sup>119</sup>). Из этой “внешней тьмы” может даже казаться, что нагромождение “откровений” и космологических конструкций в оккультизме предпочтительнее целомудренной скромности церковной мысли.

## Преодоление языческих идей.

При ближайшем знакомстве с христианским догматическим богословием обнаруживается, что ни одна ересь средневековья и поздней античности не дала миру чего-то действительно “нового.” Все они порождены тем духом **языческого безличного космизма**, который старше христианства и не в состоянии дать что-либо новое и вдохновляющее.

<sup>119</sup> Карсавин Л. П. Малые сочинения. Спб., 1994. С. 366.



Не следует думать, что позиция Церкви — это позиция консервативной мысли, которой противостоят “богословы-новаторы.” Первый Собор предпринял “новаторский” шаг: он смело ввел небиблейский, философский термин “единосущный” в самую сердцевину вероучения. Арий же опирался на богословскую схему, привычную для александрийской богословской школы. До-афанасиевское богословие рассматривало отношения Сына и Отца почти исключительно в космологическом ключе. Сын — это Логос, Которым Отец творит мир и спасает его. Это мысль вполне верная, но недостаточная для выражения богатства *внутри*-Троической жизни. Оригену понадобилось в рамках именно такой космологически ориентированной схемы обосновать вечность Сына. Для этого он постулировал вечность мироздания: Бог непрестанно, от века творит новые и новые миры, и потому *всегда* имеет посредником Логос. У Оригена, как и в античной философии, Бог и мир принципиально связаны: если Творец вечен, то и Его творение — вечно. Поэтому Сын совечен Отцу.

Прошел век. Христианское богословие окрепло и уже воздерживалось от не критического восприятия языческо-философских стереотипов. Арий уже однозначно отстаивает общецерковную и библейскую точку зрения: наша Вселенная уникальна, мир единожды сотворен Единым Творцом. У мира есть начало во времени. Но, утверждая православную космологию, Арий не смог внести необходимые поправки в оригеновское богословие. Продолжая на Бога смотреть сквозь призму космологических аксиом, Арий пришел к выводу, вполне логичному именно в оригеновской богословской парадигме: раз мир не совечен Богу, Богу не нужен совечный инструмент для созидания мира. Отец во времени рождает Сына-Логоса для сотворения мира. Вывод, однако, оказался поразительный: нецелесообразно считать Сына совечным Отцу, а, значит, нет оснований утверждать существование Троицы. Отец и Сын — разной природы, утверждал Арий

Итак, александрийский священник и катехизатор Арий был скорее продолжателем местной богословской традиции, чем творчески новатором. Истинное творчество — и духовное, и философское — потребовалось от защитников Православия. Святой Афанасий Великий первый ясно отделяет собственно богословское видение от решения космологических задач и утверждает, что любовь Отца и Сына может быть извечной, не понуждаемой внешними креационистскими задачами. Следом за ним святой Василий Великий и святой Григорий Богослов с новыми аргументами отстаивают изначальный христианский опыт: во Христе мы встретились именно с Богом. Отец и Сын — единосущны и потому совечны.

Ересиарх, пришедший на смену Арию — Аполлинарий — тоже был вполне “традиционен.” Он полагал, что, раз во Христе воплощен Божественный Логос, Иисусу не было нужды иметь рядом с Умом Божественным еще и ограниченный человеческий ум. Эти мысли Аполлинария также не были свежи: ранее они уже были высказаны вполне тогда авторитетным Оригеном (“О началах”, 2:8-5). Ориген греческое слово душа (psihe) производил от холода (psihos). По его представлению, Бог создал только духов. Но однажды эти чистые духи, единственным занятием которых было созерцание Бога, решили рассмотреть что-то иное. Отвернувшись от Бога в сторону небытия, они охладели в любви к Богу — и пали, в своем падении леденя и превращаясь сначала в души, а потом и в тела. Поскольку Христос безгрешен, у него нет души. А значит Аполлинарий, отрицая во Христе жизнь человеческой души, был традиционалистом: он продолжал традицию, идущую от учителей Оригена. Защитникам и творцам православной **догмы** надо было прочесть Евангелие свежими глазами, не заслоненными авторитетом Оригена. Кроме того, на примере право-

славной полемики с Апплинарием, хорошо можно увидеть, как именно логико-философские приемы размышления и дискуссии используются Отцами. Святой Григорий Богослов: “Но если в Нем плоть без ума, то я обманут — кожа моя, но чья же душа?”<sup>120</sup> “Видно, надобно одной моей коже получить спасение, а все прочее во мне, как бесчестное, оставлено Богом!”<sup>121</sup> “По Аполлинарию Господь лишен ума.”<sup>122</sup> “Он вводит какого-то неумного Бога.”<sup>123</sup> Когда ссылаются на “слово стало плотью” — то стоит уж сказать, что отцы наши пришли в Египет бесплотными и невидимыми, ибо сказано: “В 75 душах пришли отцы твои во Египет, а ныне Господь Бог твой сделал тебя многочисленным как звезды небесные” (Втор. 10:22).<sup>124</sup> В таком же стиле вступил в эту полемику и святой Григорий Нисский: “Каков небесный, таковы и небесные, говорит апостол, а никто из приявших веру не лишен ума.”<sup>125</sup> Как видно, эта полемика во всех смыслах не лишена остроумия, равно как и трезвости и свежести мысли.

И позднее, на соборе в Константинополе в 533 г. во время диспута с монофизитами православный епископ Ипатий Ефесский говорит оппонентам: “Во всяком новшестве есть элемент странности, но не всякое новшество вредно. Какое же новшество вы усматриваете в учении о двух естествах? Оно ново или еще и вредно?”<sup>126</sup>

В монофелитских спорах отстоять Православие удалось лишь через философию. В библейской перспективе воля однозначно связывалась именно с личностью, “я” — это центр воли. Из единства ипостаси Христа (Божественной) поэтому вполне привычно было вывести единственность Его воли. Лишь смена “менталитета” библейской образности на тип точных философских формулировок сделала возможной победу Православия. Суть спора на уровне философских аргументов не все были способны уловить — но каппадокийская школа начала приносить свои плоды. Богословие уже в значительной степени созрело и выросло из пеленок античной философии, оно научилось творчески пользоваться терминологией светской мудрости. Тем не менее монофелизм оказался единственной восточной ересью, которую принял Запад: его философская неграмотность не дали ему возможности защитить христианство от новой опасности.

### **Попытки умиротворения через компромисс.**

Для защиты Православия надо было отстаивать права человеческой мысли. Константинопольские императоры, для которых единство империи было важнее вопросов богословия, многократно делали попытки запретить богословские споры по тем вопросам, которые вызывали смуту. Уже в арианскую смуту православным было предписано примириться с еретиками через отказ от употребления спорных терминов — “единосущный” и “подобносущный.” В 647 г., в разгар споров с монофелитами, император Зенон издает эдикт, в котором повелевал, чтобы его подданные не заводили споров друг с другом ни об одной воле, ни о двух: нужно держаться того *status quo*, которое было в церкви раньше. Виновникам споров объявлялась амнистия, и было запрещено порицать и осуждать друг друга за прошедшее. Но тем, которые станут спорить впредь, эдикт угрожал низложением,

<sup>120</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 131.

<sup>121</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. М., 1848. Ч. 6. С. 90.

<sup>122</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Ч. 6. С. 135.

<sup>123</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Ч. 6. С. 24.

<sup>124</sup> См. Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 13.

<sup>125</sup> Святой Григорий Нисский. Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 79.

<sup>126</sup> Цит. Болотов В. История древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. С. 376.

отставкою от должностей, конфискацией имущества, телесным наказанием и ссылкой.<sup>127</sup> Такого рода запреты, конечно, ничего не давали: богословие, как и любая другая человеческая мысль, естественно стремится к максимальной ясности. Отметим, однако, характерную черту “экуменической практики,” проявившуюся уже в униональной политике византийских императоров: цена “объединения” — запрет богословской дискуссии, то есть запрет на свободное развитие богословской мысли. “Минимум веры” — вот предмет поисков всех унионально-экуменических проектов.

Для этих проектов характерно также прикрытие своего маловерия флёрот апофатического богословия. Отказ от содержательной богословской дискуссии оправдывается ссылкой на непознаваемость божественных тайн, на их невыразимость. Сторонники унии с монофизитами как в 7 веке, так и ныне, стараются отменить ясность халкидонской формулы псевдо-апофатическими формулами. Именно так обосновывает, например, Н. Заболотский возможность объединения с монофизитами — в обход решений 4, 5 и 6 Вселенских соборов: “По-видимому, формулирование христологической истины халкидонским собором не составит препятствия для единства Церкви, если в основу диалога будут положены предпосылки непостижимости Божественной тайны и реальности образа Христова и если формалистическая приверженность местной традиции уступит место живой верности непрерывности Церкви Христовой.”<sup>128</sup> Беда в том, что и поныне этому профессору поручается действовать от имени Русской Православной Церкви. В качестве такого представителя в ноябре 1993 г. он подписал соглашение об объединении с монофизитами. Решения трех Вселенских соборов от лица крупнейшей православной церкви мира было поручено отменить<sup>129</sup> этому новому “богослову.”

Слишком раннее бегство в область “божественного мрака” — это прием, который использовался и варлаамитами в полемике со святым Григорием Паламой. Также и пропагандисты унии, чтобы убедить византийцев в приемлемости *Filioque*, ссылались на “непознаваемость божественной тайны” (этот же аргумент и по этому же поводу высказал о. Александр Мень в одной из наших бесед).

## Догматы — фундамент для развития мысли.

Эти примеры приводятся здесь, чтобы вновь и вновь подтвердить: догматическое богословие, хоть и не сводится только к работе разума, но оно не может быть и чуждо ей. Пастырь, проповедник, полагающий, что личным благочестием он сможет восполнить свой недостаток богословских и философских знаний, рискует оказаться бессильным перед лицом новых и древних возрожденных ересей.

Пока Церковь жива — ее мысль развивается. Важно лишь, чтобы она развивалась именно из своих, из церковных, а не из иных начал: “*Смотрите, братья, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением по преданию человеческому по стихиям мира, а не по Христу*” (Кол. 2:8). Для святого Григория Нисского образ отношения церковных людей к светской мудрости — это повеление Моисея забрать все золото египтян в день Исхода (золото, заработанное народом Израиля за века его рабства в Египте). Святой Григорий видит в этом повеление “заготавливать богатство внешнего образования, которым украшаются иноплеменники по вере. Ибо нравственную и естественную филосо-

<sup>127</sup> См. Болотов В. История древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. С. 483.

<sup>128</sup> Заболотский Н. К диалогу о Халкидонском Соборе. // ЖМП. 1970, N. 1, С. 41.

<sup>129</sup> “Никакое осуждение прошлого в отношении друг друга, синодальное или персональное, не должно применяться” - цит. : Заболотский Н. А. Да будут все едино. // ЖМП. 1994. № 4. С. 137. Перевод, кстати, вполне лукавый: слово “синодальное” должно было бы быть переведено как “соборное”.

фию, геометрию и астрономию, и словесные произведения, и все, что уважается пребывающими вне Церкви, наставник добродетели повелевает, взяв в виде займа у богатых и употреблять во благо верующих, когда должно будет божественный храм таинства украсить словесным богатством ... Многие внешнюю ученость, как некий дар, приносят Церкви Божией. Таков был и великий Василий, прекрасно во время юности купивший египетское богатство, принесший его в дар Богу.”

Но брать с собой в странствие следует лишь самое ценное — то, что, как золото, не ржавеет от времени. Вряд ли стоит с собой через Синайскую пустыню нести египетский песок. Кроме того, не безопасно все подряд усваивать. Живой организм может перестроить в себя инородное ему питание, но ему не удастся сделать этого с ядом. Христианин может усвоить платоновскую диалектику. Но культ “платоновской любви” не приблизит его к истине.

Исследованию вопроса о том, как происходит развитие догматических формулировок в Церкви, посвящена классическая работа В. Соловьева “Догматическое развитие Церкви ...” Приведу лишь центральный ее тезис — “Есть охранение и сохранение. Иначе охраняется сундук с деньгами, иначе охраняется душа от искушений, иначе охраняется истина в борьбе с заблуждениями. Охраняя свою душу от зла, мы развиваем ее нравственные силы; чтобы охранить истину от ложного понимания, мы должны развить ее настоящий смысл. В силу обязанности, когда возникают новые и новые заблуждения, угрожающие христианской истине с новых и новых сторон, Церковь укрепляет именно эти вновь затронутые стороны божественной истины посредством новых догматических определений. Такие определения не суть новые откровения, а лишь новые обнаружения одной и той же неизменной истины с тех ее сторон, которые прежде не представлялись вполне ясно и определенно церковному сознанию.”<sup>130</sup>

Вот как выглядит путь догматического развития у одного из раннехристианских авторов святого Илария Пиктавийского: “Злоба еретиков вынуждает нас совершать вещи недозволенные, восходить на вершины недостижимые, говорить о предметах неизреченных, предпринимать исследования запрещенные. Следовало бы довольствоваться тем, чтобы с искренней верой выполнять то, что нам предписано, а именно: поклоняться Богу Отцу, почитать с Ним Бога Сына и исполняться Святым Духом. Но вот мы вынуждены пользоваться нашим слабым словом для раскрытия тайн неизреченных. Заблуждения других вынуждают нас самих становиться на опасный путь изъяснения человеческим языком тех Таин, которые следовало бы с благоговейной верой сохранять в глубине наших душ” (О Святой Троице. 2:2).

Уже апостола Варнава говорил об умении не давать чрезмерных ответов: “Душа моя надеется, что я объяснил сколько мог и как мог просто, и ничего не упустил из того, что служит к вашему спасению и что относится только к предметам настоящего времени.”<sup>131</sup> По мысли святого Иринея Лионского Церковь могла бы проповедовать без Писания. Но Писание незаменимо для опровержения еретиков. То есть сама Библия возникает как бы по полемической необходимости. Сам евангелист Лука приступает к написанию своего Евангелия с целью уточнить то, что говорили о Иисусе Христе или приписывали Его словам: “Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, то рассудилось и мне по тщательном исследовании всего сначала,

<sup>130</sup> Соловьев В. С. Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении Церквей. // Символ. Париж, 1985, №14. С. 191.

<sup>131</sup> Послание Варнавы. 17. // Настольная книга священнослужителя. М., 1988. Т. 8. С. 762.

по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен” (Лк. 1:1-4).

На Вселенских Соборах не ставилось целью систематизировать христианское учение. Задача Собора всегда понималась конкретнее и скромнее: епископ как представитель своей епархии, своего верующего народа должен был засвидетельствовать — как его Церковь мыслит тот или иной вопрос. Вселенская истина устанавливалась не столько дискуссией, сколько опросом участников. Святой Феофан Затворник исторически вполне корректно реконструирует ход 1-го Вселенского Собора: “Истина в общности исповедания: что всеми всегда всюду было исповедуемо, то истинно. 318 святых Отцов собрались на собор для утверждения главного христианского догмата. И что же делали? Философствовали? Пускались ли в диалектические исследования? — Нисколько. Они только расспрашивали друг друга, где и как, верующие исповедуют Господа Спасителя. И когда они удостоверились, что все всюду и не слыхивали другого учения о Спасителе, как то, что Он есть Бог, тогда единодушно утвердили, что богоборец тот, кто учит иначе.”<sup>132</sup> При этом в таком опросе учитывалось не только мнение ныне живущие христиане — но и высказывания отцов Церкви прежних времен: к их трудам также апеллировали участники Собора. Учение, которое не подтверждается вселенской полнотой Церкви, то есть как прошлым Церкви, так и нынешней ее верой, не имело шансов на соборное утверждение. Эту особенность соборной работы очень важно помнить, встречаясь с оккультными утверждениями о том, что-де 5-й Вселенский собор “отменил” догмат о реинкарнации. Ни один Собор — даже Вселенский — не пытался что-либо менять в сути апостольской вере. Если бы Собор дерзнул отменить ранее существовавшее правило веры — церковный народ не принял бы решения иерархов.

Неизменность догматов, не отменяет элемента новизны и жизненной энергии христианской проповеди. Ведь содержание проповеди в значительной мере определяется тем, к кому она обращена и к чему она призывает слушателей. Меняются люди и обстоятельства — соответственно должна меняться проповедь — не в своей сути, а в своей форме и аргументации. Действительно, Евангелие обращается к той глубине человека, которая не может быть исчерпана сменой общественных отношений, вкусов и мод. И Христос тоже — “вчера, и сегодня и вовеки Тот же” (Евр. 13:8).

## Ересь.

**Но** что же есть тогда ересь? В собственно церковном смысле ересь есть искажение известной христианской истины. От ереси отличаются внецерковные учения, с которыми борется апологетика, а не догматическое богословие.<sup>133</sup> В самом же церковном богословии, кроме догматов, имеют место частные богословские суждения, а также “теологумены.” Разницу между ними следующая: Догматы можно сопоставить с законами природы, тео-

---

<sup>132</sup> Святой Феофан Затворник. О православии с предостережениями от погрешений против него. М., 1991, С. 29.

<sup>133</sup> Единственное исключение — ислам. Преподобный Иоанн Дамаскин, например, в своем перечне бывших и современных ему ересей лишь на 101 месте ставит магометанство. Это значит, что несколько столетий христианам казалось, что возникший на их глазах ислам не есть новая религия, а лишь одна из частных ересей, которая имеет практически то же самое Писание, но, подобно арианству, не может вместить тайны Троицы и Богочеловечества...

логумены — с общепринятыми теориями, а частные богословские мнения — с гипотезами... Наличие частных, пусть даже противоречивых богословских мнений в той или иной Поместной Церкви говорит о том, что мысль в этой Церкви не замерла, что она является плодом искренних усилий и добрых намерений познать истину в более широком объеме.

### **Допустимость теологуменов.**

Частное богословское мнение — это суждение церковного писателя, богослова, прямо не противоречащее соборно принятым догматам. Это — личная позиция, плод личных мыслительных и духовных усилий христианина.

Теологумен — это богословская мысль, высказанная одним или несколькими отцами Церкви, однако не получившая соборной санкции. В силу этого теологумен не обязателен для верующих, но в любом случае — как мысль Святого — он требует внимательного отношения к себе. Теологумен не есть любое суждение Отца Церкви. Например, исторические, филологические или натурфилософские высказывания (скажем, преподобного Иоанна Дамаскина) не являются теологуменами. Теологумен — это интерпретация той или иной вероучительной истины. Как плод духовного опыта подвижника, святоотеческий теологумен нельзя отвергать во имя моего частного богословского мнения, моих личных философских пристрастий или предпочтений. Теологумен может быть сопоставлен только с теологуменом же — то есть с суждением другого Отца по тому же духовному вопросу.

Технику богословской работы с теологуменами крупнейший русский академический богослов начала века В. В. Болотов описывает так: “Никто не властен воспретить мне в качестве моего частного богословского мнения держаться теологумена, высказанного хотя бы одним из отцов Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным. Но с другой стороны, никто не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал теологумену, высказанному несколькими отцами Церкви, коль скоро этот теологумен не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня доступной и моему разумению державной мощью своей аргументации. Одно, в данном случае, для меня ясно: если этого теологумена не держусь я сам, я все же не имею права осуждать тех, которые ему следуют.”<sup>134</sup>

Не все, высказанное святыми, является предметом обязательной веры. Труды Отцов не безгрешны. И даже более того — некоторые их взгляды прямо осуждались Соборами (теория апокатастасиса святого Григория Нисского, христология преподобного Исаака Сирина, антропология Евагрия Понтийского).

“Какая нужда была бы во вселенских соборах, если бы каждый из учителей не мог бы ни в чем отступать от истины” — восклицает святой Марк Ефесский.<sup>135</sup> Тот же святитель говорит: “Человеку, хотя бы он и достиг верха святости, невозможно не погрешать, и особенно в таких предметах, о которых прежде не было исследования и не было дано отцами общего, соборного решения.”<sup>136</sup> Преподобный Варсонуфий объясняет ошибки у святых влиянием их прежнего окружения и образования. Каждый человек — даже святой — остается человеком своего времени и несет в себе некоторые предрассудки своего века, иногда не замечая их расхождения с Евангелием. Поскольку и пока это расхождение не замечено — оно и не может вмениться во грех. Однако, поясняет собеседник Варсонуфия

<sup>134</sup> Болотов В. В. К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 31-32.

<sup>135</sup> Цит. Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. Париж, 1989. С. 345.

<sup>136</sup> Цит. святой Григорий Нисский. Творения. М., 1868. Ч. 7. С. 535, примечание.

преподобный Иоанн, если бы такие Отцы помолились, чтобы Господь просветил их ум и по этим вопросам — неточностей удалось бы избежать: “они не просили Бога, чтобы Он открыл им, истинно ли сие учение, и потому Бог оставил их при собственном их разумении”<sup>137</sup> <sup>138</sup>. Итак, “Православная Церковь никогда не ставила знака равенства между святостью и непогрешимостью” (Л. Успенский).<sup>139</sup>

Отсюда, кстати, следует, что не каждая богословская ошибка или неточность есть ересь. В трудах раннехристианских писателей 1-3 веков немало таких суждений о Христе или Троице, которые — будь они сказаны богословом 7 века — были бы несомненно еретичны. Но пока Церковь соборно не сформулировала взвешенную православную позицию и не противопоставила ее формулировкам, искажающим апостольское предание уже в современном Собору контексте, для церковного писателя простительны неточности, допущенные им на периферии той конкретной полемики в защиту веры Церкви, которую он вел в своем веке.<sup>140</sup>

Уже в третьем веке Ориген поясняет, что в самом богословии есть ясные свидетельства Писания и Предания, а есть то, что не сказано явно. Различение собственно церковного Предания и частных богословских упражнений прочно вошло в богословие. Например, святой Василий Великий при пояснении первой главы Бытия пишет, что Библия не объясняет подробностей мироздания — “чтобы приучить наш ум к самостоятельности.”<sup>141</sup> А вот святой Григорий Богослов: “Поелику как гадаю я сам и как слышу от мудрых, душа есть Божественная некая струя и приходит к нам свыше или вся или правитель ее — ум.”<sup>142</sup> И святой Григорий Нисский так говорит о своем поиске: “Что касается нас, ищущих истину путем догадок и образов, то мы излагаем то, что пришло нам на ум, ничего не утверждая безусловно, а как бы упражняясь.”<sup>143</sup>

Чуть позже замечательно скажет о своем поиске блаженный Августин: “Пусть же читатель, одинаково со мною уверенный, идет со мною дальше, одинаково колеблющийся — спрашивает вместе со мною, заметивший свою ошибку — возвращается ко мне; заметивший мою — отзывает меня. Пойдем же вместе дорогой любви. Если кто-нибудь, читая, скажет: “Это плохо сказано” — то он упрекнет меня за мой язык, но не за мою веру...

---

<sup>137</sup> Преподобных отцев Варсонофия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников. Спб., 1905. С. 387-388 и 385.

<sup>138</sup> Небесполезно, кажется, привести продолжение этой фразы: “Впрочем, судить об этом не мое и не твое дело. Время дано нам для того, чтобы исследовать *наши* страсти”.

<sup>139</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. С. 345.

<sup>140</sup> Современный петербургский патролог В. М. Лурье очень тактично применил это правило церковной мысли к А. С. Хомякову: “С обычной сегодня начитанностью в Отцах Церкви — в 19 веке немислимой - легко указать Хомякову его уклонения в объяснении важнейших вопросов: о твари, грехе, о спасении и даже Самом Спасителе... Перспектива, в которой находится богословие Хомякова, непривычна для исследователя патристики. Чтобы разделить между главным и второстепенным, между тем, что говорится в точном логическом выражении опыта, и что — расплывчато, наугад, без наведения на концептуальную резкость, нужно найти столь же своеобразный подход, сколь специфично, скажем, изучение доникейских Отцов... Богословие Хомякова неловко, но твердо говорит “нет” всем теософско-мистическим попыткам, в обход грехопадения, приписывать тварной природе такое единство с Богом, которое нам будто бы достаточно распознать в себе. Его крен нужно отсчитывать не от Православия, а от мистического, равно как и рационалистического человекопоклонства. Все богословие его сфокусировано на мысли, что тварь сама по своей природе, без обращения к Богу, не спасется, у нее один Спаситель - Христос. То же, что осталось вне фокуса - всегда нечетко, зато там и грязь, и помехи не так страшны” (частное письмо).

<sup>141</sup> Святой Василий Великий. Творения. М., 1845. Ч. 1. С. 24.

<sup>142</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Спб., б. г. Т. 2. С. 178.

<sup>143</sup> Святой Григорий Нисский. Творения. М., 1861. Т. 1. С. С. 137 и 143.

Пусть не думает, что я обязан молчать из-за того, что не говорю так просто и ясно, как те, кого он понимает. Полезно, чтобы многие писали, разнствуя в стиле, а не в вере, дабы и самый предмет достиг до большинства тем или иным путем.”<sup>144</sup>

Спустя века о тех же упражнениях будет говорить тот самый западный писатель, который более всего испытал на себе влияние православного Востока. В одной из схолий Иоанна Скота Эриугены на “Вопросо-ответы” преподобного Максима говорится: “Никто из благочестиво объясняющих Священное Писание не должен определять что-либо так, словно оно по иному не может быть понято.”<sup>145</sup>

## Сущность ереси.

Собственно же **ересь** возникает тогда, когда богослов, зная ясно выраженное учение Церкви, противопоставляет ему своё. Ересь — это бунт против учения Церкви. Это обстоятельство делает понятным случай, происшедший с аввой Агафоном: Желая испытать смирения старца, к нему пришли монахи и обвинили в тяжких грехах. Пока о нем говорили как о блуднике или ленивце, старец соглашался и лишь просил помолиться о нем, грешном. Но вот один из испытующих добавил “А еще говорят, что ты — еретик.” “Ну, нет — только не еретик” — вдруг слышит он в ответ резкое возражение. Братия, пояснив старцу истинную цель своего прихода, спросила старца — почему он многие грехи за собою признал, а обвинение в ереси сразу отверг. Старец же ответил, что все грехи человеческие — от слабости, и нет человека, который хоть в какой-то мере не поддавался им. “Ересь же не от слабости, а от упорства воли.”<sup>146</sup>

Как мы видели, число собственно “догматов” Церкви — невелико. Свидетельства Писания и Отцов неизбежно нуждаются в осмыслении и толковании. Мир православного богословия отнюдь не есть замкнутый, беспроблемный и завершённый космос. Но при этом Православие есть все же вполне определённый образ мироощущения и система мысли.

Есть явные ереси — противоречащие тому или другому догмату Церкви (скажем, если сказать, что Христос не воскресал).

Есть ереси по недоразумению, когда некое суждение само по себе или правильное, или религиозно-безразличное выпадает из своего контекста и заносится в контекст богословский. Это происходит по причине духовной незрелости. Скажем, печально знаменитый конфликт богословов с астрономами на заре Нового времени возник из-за переноса физических суждений в метафизический контекст (справедливости ради скажем, что “первыми начали” не инквизиторы, а астрономы в лице Дж. Бруно, использовавшего гелиоцентризм для пропаганды языческой религиозной системы). Булгакова никто не стал бы обвинять в ереси, если бы он мирно занимался своей софиологией в рамках онтологических конструкций, а не захотел бы “дополнить” Троицу своей нетварной Софией.

Ересь есть искажение Церковной Традиции, происходящее от чрезмерного увеличения одной частной стороной вероучения за счет других истин, произвольное избрание чего-то одного, части вместо целого, т.е. именно односторонность. Ересь — это ограничение, это слишком прямолинейное выведение одной из тех тональностей, которые в Церкви слагаются в целостную симфонию. Зачастую такого рода ересь отвергается Церковью не на основании того, что там есть, а на основании того, чего в ней нет, чего недоста-

<sup>144</sup> Августин. О Троице. // БТ. М., 1989. №29, С. 262.

<sup>145</sup> См. Преподобный Максим Исповедник. Творения. М., 1993. Кн. 2. С. 198.

<sup>146</sup> Святой Игнатий Брянчанинов. Отечник. Брюссель, 1963. С. 754-755.



ет ей, чтобы быть православной. К этому типу ересей принадлежит и протестантство. Если спросить баптиста, чем его вера отличается от православной — он не сможет сказать: “у нас вот это есть, а у православных этого нет” (если вести речь не о недостатках церковной жизни, а о сути вероучения). Напротив, он скажет, что, — в отличие от православных, — у протестантов нет икон, нет храмов, нет постов, нет крещения детей, нет священников, нет молитв за усопших, нет почитания святых, нет Литургии. Нет Предания. Помнится, некий персонаж Михаила Булгакова в подобных случаях говорил: “Что же это за страна у вас такая, чего нихватишься — ничего нет!”

Паскаль же о таких людях сказал, что “ошибка их не в том, что они следуют лжи, а в том, что не следуют иной истине.”<sup>147</sup> Для сектанта истина только то, что ему нравится.

Чрезвычайно важно, что наше различие как раз и пролегает в области **литургических преданий**, то есть в самом важном, что только есть в религии и что так недооценивали схоластические учебники богословия.

Методика создания ереси прекрасно показана в статье Льва Толстого “Как читать Евангелие.” Он советует взять в руки сине-красный карандаш и синим вычеркивать места, с которыми ты не согласен, а красным подчеркивать те, что по душе. По составленному таким образом своему личному Евангелию и надлежит жить. Сам Толстой обкорнал начало и конец Евангелия (Воплощение и Воскресение). И в середине Христос был понужден на каждое свое слово смиренно просить разрешение яснополянского учителя всего человечества. Всего — включая Иисуса, которого по сути Толстой берет к себе в ученики. Творить чудеса Лев Николаевич вообще запретил Иисусу...

Или вот еще другой образец работы ересиарха. Теософка Безант,<sup>148</sup> чтобы убедить читателя в том, что Бог есть высшее “Я” каждого человека, приводит слова апостола Павла: “разве вы не знаете, что Дух Божий живет в вас” и поясняет, что следовательно, Дух воплощен в каждом человеке. Но в этом же послании коринфянам Павел пишет, что “Святого Духа имеете вы от Бога” (7:19), “мы приняли Дух от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога” (2:12).

Мусульмане признают, что Иисус — пророк. В этом утверждении христианин согласен с Кораном, добавив, что, кроме пророка, Иисус был еще и воплощенным Сыном Божиим. Весьма характерно именование арианской ереси (отрицавшей единосущие Сына Отцу и тем самым оставлявшей Бога Отца в одиночестве) в православной полемической литературе: “арианская (или иудейская) скудость.” По выражению святого Григория Богослова, Арий “сократил понятие о Боге в одну ипостась.”<sup>149</sup>

Основное значение слова *airesis* — это отделение, выбор. Если *airesis* как выбор может быть положительным в политической жизни или среди философских учений, то в области религиозной он ведет к отделению от общего. Уже в Римл. 16:17 и Гал. 5:20 ереси есть нечто отрицательное. Предосудительна попытка отнестись к религиозному факту как к философскому мнению.

## **Полнота истины — в познании Христа.**

Христос позвал апостолов — и можно было или принять Его как Личность, или же Его отвергнуть. “Не вы Меня избрали, а Я вас избрал” (Ин. 15:16). Именно потому, что апостолы избраны Христом, они не могут выбирать что-то в Нем. Из жизни Христа, из

<sup>147</sup> Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1905. С. 225.

<sup>148</sup> Безант А. Братство религий Т., 1911. IV, 5.

<sup>149</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. СПб., б. г., Т. 1. С. 301.

единого и цельного феномена Боговоплощения — нельзя “выбирать” нечто по вкусу: здесь мне нравится “мой друг Иисус,” а вот здесь Он впал в крайность.

В этом связана и та особенность церковной истории, что в спорах с еретиками и гностикami Церковь “людям противопоставляла не людей, а Богочеловека, людским домыслам — Богочеловеческую Истину, в ней, в Церкви, живую. Церковь не состязалась с “совопросниками века сего,” но — в этих спорах — раскрывала себя” (Л. Карсавин).<sup>150</sup> В христианстве “истина” — это не набор суждений о реальности, а сама Реальность. “Я — Путь, Истина и Жизнь.” Раз Христос есть Истина — то выбирать что-то свое и частное из полноты Истины, предупреждении апостола Павла о том, чтобы не увлекаться философией “по стихиям мира сего, а не по Христу,” есть важное пояснение: “ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно, и вы имеете полноту в Нем” (Кол. 2:9).

Язычников возмущала эта самоуверенность христиан — как они имели дерзость утверждать, что познали Истину, когда даже великий Сократ не притязал на это?! “Итак, — передает христианский апологет Минуций Феликс возмущение язычников — всем следует возмущаться и скорбеть, что люди, при этом самые невежественные, без всякого образования, ничего не смыслящие даже в житейском, осмеливаются высказывать твердое суждение о самом важном и великом, о чем в течение стольких столетий, вплоть до нашего дня, спорят философы разных школ.”<sup>151</sup>

В том-то и дело, что обладание Истиной было Божиим даром, который берегли и которым дорожили христиане.

Если бы Церковь была своего рода философской школой — в ней можно было бы вести себя как в лавке, где каждый берет только то, что ему больше нравится. Но одно из важнейших призваний богословия — это борьба с мифами и суевериями. Церкви — есть, что сказать, свой духовный опыт она ограждает догматами, отражая ветры ересей.

## Пример расхождения: Православие и Католичество.

**Ж**изнь в Церкви дает чувство причастности к истории. Вопрос об отношениях католиков и православных потому не может быть “второстепенным” для нас, что **тысячу** лет мы были вместе. Что изменилось потом? И почему вопрос о нашем воссоединении, возбуждая в некоторых радостные надежды, в других вызывает чувство опасения?

На воссоединении с римо-католиками настаивают люди далекие от Церкви — те, кому кажется, что католичество “прогрессивнее” православия. Проповедь унии сегодня в России ведется не столько ради того, чтобы “обогатить” православие богословским опытом католической культуры, сколько ради того, чтобы через унию сделать православие более “либеральным,” “космополитичным” и “открытым.”

### Несовместимость путей духовного опыта.

Учебники богословия обычно сосредоточиваются на сличении догматических формулировок разных церквей. Берется один катехизис и сличается с другим. Редко сопостав-

<sup>150</sup> Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. Париж, б. г. С. 47.

<sup>151</sup> Минуций Феликс. Октавий. // БТ. М., 1981. ?22. С. 141.

ляются различия духовного и мистического опыта. Однако, именно **в практике молитвы** заключается огромное различие между православием и латинством. Духовные авторитеты Запада настойчиво рекомендуют тот путь духовного делания, который категорически запрещают духовные учителя Востока — еще со времен церковного единства.

Восточная традиция с предельной осторожностью допускает принятие в уме образов духовного мира— но ни в коем случае не во время молитвы. “Как воображать Господа? сидящим на престоле или распятым? — отвечает на вопрос святой Феофан Затворник. — Когда размышляете о Божественном, тогда можно вообразить Господа, если нужно. Но во время молитвы никаких образов держать не следует.”<sup>152</sup> Не виды, а смыслы делаются здесь предметом рассмотрения. “Вообрази истину и молись о ней, или ее во время молитвы вращай в уме, и молитвы составляй из нее же. Придет момент, когда истина сия войдет в сердце и обьет все существо души, питая ее и обвеселяя.”<sup>153</sup> Эта интеллектуальная медитация православия ближе к еврейским истокам христианства.

### Поощрение фантазии.

Католическая медитация, напротив, предлагает вызывать в уме и удержание в памяти разные зримые образы. Игнатий Лойола, основатель ордена иезуитов и почитаемый католический святой, советует:<sup>154</sup> “Представить мысленно огромные языки пламени и души как бы заключенные в раскаленные тела. Услышать упреки, плач и вопли, предание проклятию Иисуса Христа и святых Его. Почувствовать запах дыма, серы, разложения и гнили. Представить, что мы сами осязаем этот огонь. Вспомнить души, пребывающие в аду, благодарить Господа за то, что Он не попустил мне окончить жизнь здесь”<sup>155 156</sup> ... Это упражнение рекомендуется делать за час до ужина.

Существуют у римо-католиков множество различных предметов для медитаций. Можно представить себя воспринимающим благоухание Девы Марии в раю. Можно поставить себя рядом с апостолами на горе Преображения. Можно представить себя следующим Via Dolorosa следом за Христом.

Блаженная Анджела (сконч. в 1309 г.) особо остро представляет себе страдания Христа. “Стояла я однажды на молитве, и Христос показал мне Себя наяву яснее. И тогда позвал Он меня и сказал мне, чтобы я приложила уста к ране на боку Его. И мне казалось, что я приложила уста и пила Его кровь, истекающую из бока Его и давалось мне понять, что этим Он очищает меня. И с этих пор начала я испытывать великое утешение, хотя от созерцания страстей Его испытывала печаль.”<sup>157</sup> “И кровь Его казалась мне такою красною

<sup>152</sup> Святой Феофан Затворник. Письма. М., 1898, Вып. 1. С. 182.

<sup>153</sup> Святой Феофан Затворник. Письма. М., 1898, Вып. 2. С. 159.

<sup>154</sup> Впрочем, свои “Духовные упражнения” он составляет еще и до принятия монашества, и до принятия священства, и даже до поступления в Университет - на больничной койке после ампутации ноги. - См. Martin M. Les Jesuites. Paris: Ed. du Rocher, 1989. P. 124.

<sup>155</sup> Игнатий Лойола. Духовные упражнения. // Символ. N. 26, С. 39.

<sup>156</sup> Заметим, что не только Лойола находит некоторое удовольствие в созерцании чужих мук. “Серафический доктор” Фома Аквинский также полагал, что “как противоположное поясняется сопоставлением, так блаженные в раю увидят мучения осужденных, дабы больше радоваться своему блаженству”. (Цит. по: о. С. Желудков, К. Любарский. Христианство и атеизм. Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. С. 206. - прим. Ред.) Это суждение Аквината, кстати, понудило Бердяева сказать доброе слово в адрес православия (не столь уж чуждое у него): “Из недр Православия не могли бы раздаться слова Фомы Аквината, который сказал, что праведник в раю будет наслаждаться муками грешников в аду”. - Бердяев Н. А. Истина Православия // Православная община. 1992. № 2. С. 48.

<sup>157</sup> Откровения бл. Анджелы. Перевод и вступительная статья проф. Л. П. Карсавина. М., 1918. С. 75-76.

и текущую из ран, как будто только сейчас начала изливаться она из открытых ран. Явственно было тогда в связках благословенного тела такое разъединение связи и единства в связках всех членов тела, происшедшее от свирепого и жестокого растяжения на древе креста девственных членов, что жилы и связки между костями, казалось, совсем растянулись и отступили от должной гармонии всего тела. Однако на коже не было заметно разрушения единства тела. И при виде жестокого разрешения связей тела и растяжения членов его, отчего все жилы казались растянутыми и разъединенными, а кости могли быть сосчитанными, боль сильнее пронзала меня, чем при виде открытых ран. И вид так распятого тела благого и возлюбленного Иисуса, истинно, вызывал такое сострадание, что не только внутреннее мое, но и все кости и связки мои, как казалось, чувствовали новую боль и вызвали новые стенания и ужасное чувство страдания в пронзенных так духе и теле.”<sup>158</sup> “Однажды взирала я на крест с Распятием на нем и, когда взирала я на Распятого телесными очами, вдруг зажглась душа моя такою пламенной любовью, что даже члены моего тела чувствовали ее с великою радостью и наслаждением. Видела же я и чувствовала, что Христос обнимает душу мою рукою, которая пригвождена была ко кресту, и радовалась я величайшею радостью... И иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов.”<sup>159</sup>

Интенсивность такого рода созерцаний такова, что, например, мистический собеседник Анджелы говорит ей: “Был Я с апостолами и видели они Меня очами телесными, но не чувствовали Меня так, как чувствуешь ты.”<sup>160</sup> Сама же Анджела столь живо переживает картины Страстей, проходящие перед ее глазами, что убеждена, что даже Дева Мария, стоявшая у креста своего Сына, не могла бы рассказать о них подробнее Анджелы.<sup>161</sup>

Православный мистик преподобный Симеон Новый Богослов так описывает путь такого рода медитаций и их итог:

“Он возводит к небу руки, глаза и ум, воображает в уме своем Божественные совещания, небесные блага, чины святых ангелов, селения святых, короче, собирает в воображении своем все, что слышал в Божественном Писании, рассматривает это во время молитвы и всем этим возбуждает душу свою к Божественному желанию и любви, иногда проливает слезы и плачет. Таким образом мало помалу кичится сердце его, и он мнит, что все, совершаемое им, есть плод божественной благодати к его утешению, и молит Бога, чтобы всегда сподобил его пребыть в этом делании. Это признак прелести.”<sup>162</sup>

## “Прелесть.”

Святой Игнатий Брянчанинов предостерегает, что такой метод молитвы ведет к “*прелести*” [от слова прельщать].

Человек, искусственно вызвав в себе некие психические переживания, приписывает их благодатно-благородным происхождением и почитает себя Боговидцем.

Разница православия и католичества — это различное проведение границы между душевным и духовным: у нас она пролегает в разных сферах. То, что в православии считается воображаемым или бесовским состоянием, в католической мистике воспринимается

<sup>158</sup> Откровения бл. Анджелы. С. 140-141.

<sup>159</sup> Откровения бл. Анджелы. С. 150-151.

<sup>160</sup> Откровения бл. Анджелы. С. 96.

<sup>161</sup> Откровения бл. Анджелы. С. 135.

<sup>162</sup> Добротолюбие. Т. 5. С. 329-330

как благодатное. Западная картина и восточная икона зримо показывают эту разницу. Лосев проявление этих внутренних различий видит в том, как “отличается вселенско-ликующее умозрение колокольного звона от сдавленно-субъективного торжества универсально-личностной самоутвержденности органа, как простота и умная наивность византийского купола от мистических капризов готики, как умиленное видение иконного лика от нескромного осязания и зрительной стимуляции статуи.”<sup>163</sup>

И в богословии, и в мистике, и в музыке<sup>164</sup> многое из того, что Запад представляет как “духовно-благодатное,” Восток оценивает как “душевное” и сентиментальное. Это есть состояние “мнения” или **прелести**. Не только святой Игнатий Брянчанинов и святой Феофан Затворник чувствуют привкус прелести в высших проявлениях западной мистики, но и тот же Лосев пишет о “явной и принципиальной прельщенности католического опыта.”<sup>165</sup>

Характерно при этом, что зримое и эмоционально окрашенное представление предмета религиозного опыта приводит некоторых западных подвижников к таким состояниям, которые заставляют усомниться в целомудрии их переживаний.

Приводим ниже несколько примеров.

Вот характерный случай с Терезой Авильской. “Часто Христос мне говорит: Отныне Я — твой и ты — Моя. Эти ласки Бога моего погружают меня в несказанное смущение. В них боль и наслаждение вместе. Это рана сладчайшая... Я увидела маленького Ангела. Длинное золотое копьё с железным наконечником и небольшим на нем пламенем было в руке его, и он вонзал его иногда в сердце мое и во внутренности, а когда вынимал из них, то мне казалось, что с копьем вырывает он и внутренности мои. Боль от этой раны была так сильна, что я стонала, но и наслаждение было так сильно, что я не могла желать, чтобы окончилась эта боль. Чем глубже входило копьё во внутренности мои, тем больше росла эта мука, тем была она сладостнее.”<sup>166</sup> Приводя эти откровения Терезы, Д. Мережковский комментирует: “Если бы нечестивая, но опытная в любви женщина увидела Терезу в эту минуту, то поняла бы, или ей казалось бы, что она понимает, что все это значит и только удивилась бы, что с Терезой нет мужчины.” Если переживание Терезы воспринимать как религиозное — то к нему придется приложить известное православной мистике состояние “блудной прелести.”<sup>167</sup> Это — резкое слово. Но еще Алексею Хомякову при-

<sup>163</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, С. 866.

<sup>164</sup> Опять впечатление В. Печерина: “В музыке все тот же ложный вкус. В папской капелле в Ватикане поют еще кое-как сносно. Но во всех других местах везде оперная музыка: им недостает только пригласить Штрауса проиграть вальс во время обедни. К чести греческой церкви должно сказать, что она сохранила вместе с древними обрядами и древнее величавое благолепное песнопение. На Западе оно совершенно потеряно” (Печерин В. С. Апология моей жизни. С. 273.) Надо, впрочем, отметить, во-первых, что замечание Печерина относится именно к греческой православной церкви, а не русской, а во-вторых, что сегодня и на Западе немалый интерес вызывает грегорианская музыка - западный средневековый аналог византийского пения.

<sup>165</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 858.

<sup>166</sup> Цит. Мережковский Д. С. Испанские мистики. Брюссель, 1988, С. 72-75.

<sup>167</sup> Вот характерное описание этого состояния: “36-летняя домохозяйка и мать двоих детей Бодил Моргенсен... посещает центр медитации, где ей открывается доступ к мантре, которая, по словам учителя, “явилась ему через инспирацию” (из последнего ясно, что речь идет об имени индусского божества). Почти сразу же она испытывает внутреннее переживание. “Внезапно моя голова наполняется сияющим светом. Он истекает из неиссякаемого источника и охватывает меня. Я чувствую, что этот свет любит меня, я чувствую себя погруженной в любовь”. Бодил Моргенсен уверена, что пережила встречу с Богом. Она начинает все больше интересоваться религией. Но при этом она внезапно теряет способность заботиться о своих детях. Она становится к ним более или менее равнодушной. Однажды появляется следующее изменение в ее состоянии. В

шлось сказать: “Да не оскорбляются наши западные братья жестокостью моих выражений. Я не властен в выборе слов.”<sup>168</sup>

Если же рассматривать свидетельство Терезы как просто психический документ — то оно будет достоверно и правдиво, как достоверно и без мистики признание Цветаевой, открывающей “тайну жен,” Тайну Евы от дерева — вот: Я не более чем животное, кем-то раненное в живот.

Впрочем, у Терезы всю ее жизнь возникали проблемы с ее духовниками — ее опыт смущал и их.<sup>169</sup> Тени сомнения мелькали и у самой Терезы, но она вполне искусно их отгоняла: “Только не смущайтесь и не бойтесь, — советует она сестрам, — если видения и не от Бога, то при смирении и доброй совести они вам не повредят. Господь умеет извлечь добро из зла, и на пути, которым бес хотел вас погубить, вы только приобретете. Думая, что Бог так одарил вас, вы постараетесь угодить Ему и постоянно о Нем помнить. Один ученый человек говорил, что бес — искусный художник, и если бы тот показал ему въяве образ Господа, он бы не огорчился, ибо это возбудило бы в нем благоговение и бес был бы побежден своим же оружием. Ведь как ни дурен художник, мы все равно этот образ чтим.”<sup>170</sup>

И даже сегодня католический богослов, безусловно защищающий подлинность мистического пути Терезы, вынужден признать, что не так уж трудно интерпретировать некоторые моменты душевной жизни Терезы в терминах иного, небогословского языка: “Экстатические переживания сопровождаются иногда явлениями левитации, каталепсии, нечувствительности, которые есть отражения на теле насыщенности божественных даров, сообщаемых душе. Эти необычные феномены могут ставить жизнь в опасность, обычно они ухудшают здоровье... К этому могут добавляться патологические проявления. Тереза говорит о шуме в голове...”<sup>171</sup>

И комментарий Мережковского не случаен. Так вообще с Востока видится западный мистический сентиментализм: “Ярче всего и соблазнительнее всего это — молитвенная практика католицизма... — говорит А. Ф. Лосев. — Блаженная Андже́ла находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений, крест Христов представляется ей брачным ложем... Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и целомудренному подвижничеству, как не эти страстные взирания на крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены тела Его, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле и т.д. и т.д.?”

---

свете, вызванном медитацией, вдруг появляется черное пятно, которое она переживает как "черное солнце". "Странное ощущение возникает в половых органах, не неприятное, однако беспокоящее. Что-то начинает двигаться в моем позвоночнике, как будто бы вверх и вниз ползает змея". Это чувство преследует ее постоянно и вызывает сильное жгучее ощущение. Когда возникает жажда сексуального удовлетворения, эти феномены становятся почти невыносимыми. Она ищет помощи у разных людей. Учитель, который сообщил ей мантру, бессилен и ищет помощи у своего собственного учителя (махариши). Но и тот не знает, чем помочь. Ей дают успокоительные таблетки. Она начинает лучше спать. Однако последствия пережитого продолжают. Она пытается покончить жизнь самоубийством". (Франс Карлгрен. Антропософский путь познания. М. : Центр Вальдорфской педагогики при Российском открытом университете, 1991. С. 143-144. ) Интересные, однако, перспективы у российской педагогики...

<sup>168</sup> Хомяков А. С. Сочинения. С. 104.

<sup>169</sup> "Духовники не могут этого видеть" - лейтмотив наставлений Терезы. См. , например: *Тереза Авильская. Внутренний замок.* Брюссель, 1992. С. 124.

<sup>170</sup> Святая Тереза Авильская. Внутренний замок. Брюссель, 1992, С. 125.

<sup>171</sup> Renault E. Ste Therese d'Avila et l'experience mystique. Paris, 1970, p. 114.

Это, конечно, не молитва, и не общение с Богом. Это — очень сильные галлюцинации на почве истерии, то есть *прелесть*. И всех этих истериков, которым, якобы, является Богородица и кормит их своими сосцами,<sup>172</sup> всех этих истеричек, у которых при явлении Христа радостный озноб проходит по всему телу и между прочим сокращается маточная мускулатура, весь этот бедлам эротомании, бесовской гордости и сатанизма — можно, конечно, только анафемствовать. Замечу, что здесь приведено не самые яркие примеры “молитвенных экстазов,” потому что те и кощунственны и противны. Именно в молитве опытно ощущается вся неправда католицизма...

Православная молитва пребывает в верхней части сердца, римо-католический — внизу... Молитвенным и аскетическим опытом познано на Востоке, что привитие молитвы в каком-нибудь другом месте организма есть всегда результат состояния *прелести*.<sup>173</sup> Католическая эротомания связана с насильственным возбуждением и разгорячением нижней части сердца. “Старающийся привести в движение и разгорячить нижнюю часть сердца приводит в движение силу вожделения, которая, по близости к ней половых органов, приводит в движение эти части. Какое странное явление! По-видимому, подвижник занимается молитвой, а занятие порождает похоть, которая должна была бы умерщвляться занятием,” — приводит А. Лосев в заключение слова святого Игнатия Брянчанинова.<sup>174</sup>

Чтобы столь резкая реакция А. Ф. Лосева стала понятнее, приведу несколько мест из откровений “истерички” Анджелы, которая писала: “Когда же низойдет она (остия причастия), дает мне чувство весьма утешающее. Во вне же, в теле заметна она потому, что *заставляет меня очень сильно дрожать*, так что лишь с большим трудом могу я принять чашу.”<sup>175</sup> “И вопила я без всякого стыда: “Любовь моя, еще не познала я Тебя! Почему так оставляешь меня?” Но не могла я сказать больше, а только, восклицая это, хотела произнести и сказать слово и не могла произнести: так голос и крик стесняли мое слово. Вопль же этот и крик приключился мне при входе в притвор церкви святого Франциска, где по отшествии Божиим сидела я, томясь и крича перед всем народом, так что пришедшие со мной и знакомые мои стояли поодаль, краснея и думая, что иная тому причина. Я же от сладости Его и от скорби об отшествии Его кричала и хотела умереть. И все связки тела моего тогда разъединились.”<sup>176</sup>

Во всех видениях Анджелы постоянно проскальзывает эротический элемент. В Кресте она видела брачное ложе.<sup>177</sup> Она пожелала видеть Христа телесно и — “увидела Христа, склоняющего голову на руки мои. И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекраснейшей и сладчайшей.”<sup>178</sup> И снова, уже в храме: “Видела же я и тело Христова часто под различными образами. Видела я иногда шею Христову, столь сияющую и

---

<sup>172</sup> Я не знаю, какие тексты имел в виду А. Ф. Лосев, но Тереза во всяком случае тоже говорила о “Божественных сосцах”: “Когда богатейший Супруг желает обогатить ее и ласкает ее еще больше, Он так вовлекает ее в себя самого, что подобно человеку, который лишается чувств от чрезмерного удовольствия и радости, она ощущает себя как бы несомой на этих Божественных руках, прилепившейся к этому священному боку и к этим Божественным сосцам”. - *Тереза Авильская*. Размышление о “Песни Песней” // Символ. Париж, 1985. № 14. С. 154.

<sup>173</sup> Заметим, что в языческом платонизме со всего организма все ощущения собираются в глазах - в видении света. Мистический экстаз локализуется в голове. Третий глаз йогов - там же.

<sup>174</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 868-869.

<sup>175</sup> Откровения блаженной Анджелы. С. 157.

<sup>176</sup> Откровения блаженной Анджелы. С. 101.

<sup>177</sup> Откровения блаженной Анджелы. С. 118.

<sup>178</sup> Откровения блаженной Анджелы. С. 137.

прекрасную, что исходящее из нее сияние было больше сияния солнца. И из такой красоты дается мне с несомненностью уразуметь, что там Бог. И хотя дома в том горле или шее видела я еще большую красоту, такую, что не утрачу, как верю, радости об этом видении шеи или горла впредь.”<sup>179</sup> Сам Христос делает Анджеке любовные признания: “Я не на шутку полюбил тебя.”<sup>180</sup>

Впечатления, подобные лосевским, остаются от такого рода мистического анатомизма и у Б. П. Вышеславцева: “В этих слащавых изображениях пронзенного сердца есть некий религиозный барок, некая сентиментальная поза, неприемлемая для народов с иным религиозным и эстетическим воспитанием. Неприемлема также эта мистика мучений (не трагизма!), превращающаяся в самомучительство, столь характерное для католичества и ярко выраженное в литургических образцах культа *Sacre Coeur*; но всего более неприемлемы, конечно, эти щедрые отпущения грехов за известную сумму молитв, произнесенных перед изображением *Sacre Coeur*... У Маргариты-Марии Алакок (видения которой и легли в основу почитания *Sacre Coeur*) мистика сердца весьма примитивна: это любовное страдание вместе с божественным Женихом, эротическое самомучительство. Особенно характерны ее песнопения, представляющие собою настоящие любовные сонеты и дающие классический материал для психоанализа. Сублимация здесь не удается.”<sup>181</sup> “Прелесть есть неудача в сублимации, введение таких образов, которые не сублимируют, а “профанируют.” И таких неудач можно действительно найти множество в католической аскетике и мистике. Schjelderup приводит бесчисленные примеры в своем *Asketismus*,”<sup>182</sup> — добавляет философ в другой своей работе.

Вспомним и переживания человека, стоявшего у истоков русского экуменического движения — о. Сергия Булгакова. В юности переживший религиозное потрясение у Сикстинской Мадонны в Берлине, оказавшись около нее снова уже в эмиграции и уже не юношей-нигилистом, а священником, он испытал новое потрясение: “Здесь — красота, лишь дивная человеческая красота, с ее религиозной двусмысленностью, но... безблагодатность. Молиться перед этим изображением? — это хула и невозможность! Почему-то особенно ударили по нервам эти ангелочки и парфюмерная Варвара в приторной позе с кокетливой полуулыбкой... Какая-то кощунственная фамильярность: ну можно ли после видения Божией Матери брать такой тон? Это не икона, это картина. Грядет твердой человеческой поступью по густым, тяжелым облакам, словно по талому снегу, юная мать с веющим младенцем. Нет здесь Девства, а наипаче Приснодевства, напротив, царит его отрицание — женственность и женщина, пол... Я наглядно понял, что это она, ослепительная мудрость православной иконы, обезвкусила для меня Рафаэля, она открыла мне глаза на вопиющее несоответствие средств и заданий... Красота Ренессанса не есть святость, но то двусмысленное, демоническое начало, которое прикрывает пустоту, и улыбка его играет на устах леонардовских героев...”

Подобным образом и Лев Карсавин, всю жизнь посвятивший изучению западной средневековой религиозности, не может обойти молчанием “эксцессы сексуального характера,” приключаящиеся при той “мистической любви к Богу, которая часто сопровождается сексуальными аффектами.”<sup>183</sup> По его выводу, “католичество — религия человеческая, слишком человеческая,” и его мистика “вносит в отношения к Божеству человеческую

<sup>179</sup> Откровения блаженной Анджели. С. 159.

<sup>180</sup> Откровения блаженной Анджели. С. 138.

<sup>181</sup> Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике. // Вопросы философии. 1993, N. 4, С. 75.

<sup>182</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994, С. 73.

<sup>183</sup> Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности... С. 231.



“прелесть,” земную эротику.”<sup>184</sup> Обращает он внимание и на то обстоятельство, что после своих видений Мехтхильда, Гертруда, Анджела настолько убеждены в своем спасении, что полагают, что даже предсмертная исповедь им уже не нужна. И более того, столь тесно соединенный с Богом человек становится — в своем собственном восприятии — неспособным вообще ни к какому греху: “Бог-человек не может грешить. Человек не грешит не потому, что творит только добро, а потому что греха нет. Все, что он творит, с человеческой точки зрения, может быть, и грешно, а на самом деле, как акт Бога, божественно и свято.”<sup>185</sup>

Католический монах Печерин, воспитанный на Иоанне Златоусте, за 25 лет, проведенных в католических монастырях, так и не смог стать единомысленным с Терезой Авильской. “Католическое благочестие часто дышит буйным пламенем земной страсти. Молодая дева млеет перед изображением пламенеющего, терниями обвитого, копьем пронзенного сердца Иисуса. Святая Тереза в светлом видении видит прелестного мальчика с крыльями: он золотой стрелой пронзает ей сердце насквозь... Вот женщина в полном смысле слова! Итак, столетия прошли напрасно: сердце человеческое не изменилось, оно волнуемо теми же страстями и тех же богов зовет себе на помощь, и древний языческий купидон в том же костюме и с теми же стрелами является в келье кармелитской монашески 16 столетия.”<sup>186</sup>

Проф. Л. Успенский, всю жизнь проживший в католической Франции, также отмечал существенное расхождение именно духовного опыта восточного христианства и католичества. Различие картины и иконы — не просто различие двух художественных школ. В нем сказывается существенное расхождение именно молитвенного опыта. По мнению Л. Успенского, перед “реалистически-сентиментальными” картинами можно молиться не благодаря, но лишь — вопреки им...

### **Поощрение ложной мистики.**

Да, конечно, каждый искушается лишь сам собою. И внешняя картина лишь вызывает наружу собственную неизжитую нечистоту. Но смысл сакрального искусства не заключается ли в том, чтобы умиротворять душу и вести ее к горнему?

Искушения и падения случались везде — и на Востоке, и на Западе. Вопрос в другом: где падение с болью оплакивается, а где оно рекламируется?

Подвижник переживает и сам дает первичную рефлексию своего опыта. Окончательная рецепция его опыта Церковью произойдет по благословению иерархов. Но между переживаниями мистика и каноническим суждением иерарха неизбежно стоит интерпретирующее и согласовывающее усилие богословия. Справедливо предостерегал Габриэл Марсел: “Мы не можем позволить себе ныне ‘сократовский’ поиск истины, свободное и необязательное блуждание по метафизическим пространствам. В религиозной системе “свобода мысли” опасный путь: слишком важные вопросы здесь решаются. Ошибка теолога может погубить души тысяч людей. Христианский призыв к благодати несовместим с сократовским стилем мышления.”

Расхождение традиций начинается именно в этом месте: некий духовный опыт того или другого подвижника, хотя и принимается некоторыми его учениками, отвергается остальной общиной. Если благословляется опыт такого духовного руководителя — значит

<sup>184</sup> Карсавин Л. П. Достоевский и католичество. // Карсавин Л. П. Сочинения. М., 1993. С. 132-133.

<sup>185</sup> Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности... С. 233.

<sup>186</sup> Печерин В. С. Замогильные записки. С. 242.

одобряется и путь его молитвы, которым он дошел до своих состояний. И если этот подвижник находился в прелести — то и его ученики в том случае, если всерьез займутся молитвой, подвергаются опасности, поднявшись на ту же “вершину,” сорваться в ту же пропасть. Можно согласовать догматические формулировки. Но как сказать — вот этот духовный подвиг ведет к духовной катастрофе? Католики никогда не согласятся отдалиться от “докторов” церкви Терезы или Игнатия Лойолы, а православные не могут принять губительных для души рецептов римо-католической мистики.

Розанов верно определил: “Русская Церковь уязвима в своих слабостях, немощах; и менее заслуживает упреков в своих высотах, в порывах. Ее страдание — углубления, рытвины, тогда как в католичестве патологичны именно горы.”<sup>187</sup>

Русский эмигрант, в предвоенные годы принявший католическое священство, о. Всеволод Рошко заметил, что “чисто католическое душеполезное чтение для нас не назидательно, а скорей отвратительно, а потому и соблазнительно. В “Цветочках” святого Франциска читаешь в 44-й главе, что степень духовного совершенства — в зависимости от степени страдания, которое праведник испытывает, размышляя о распятии. Тогда именно соображаешь, что путь святой Франциска для нас закрыт. Тут большая опасность для русского, находящегося среди католиков: те обряды, те мысли, которыми, питаются католики, нам чужды. Неподготовленная душа впадает в уныние, в томление, и потом в равнодушие. Из рожденных русских, кроме пяти-шести среди нашего католического духовенства, о других лучше не спрашивать: в лучшем случае, они стали неврастениками. Тут массовый факт, с которым неблагоприятно было бы не считаться... После 40 лет моего общения с латинскими подвижниками их молитвенный путь мне остается чуждым.”<sup>188</sup>

Московское католическое издательство распространяет книжку с видениями гречанки Вассулы из Александрии, которую отказались признавать православные, но настоятельно рекомендуют католики. Эта женщина однажды обнаружила, что карандаш в ее руках вдруг начал писать самостоятельно. Автор астрального послания сначала представился как “Ангел-хранитель,” через некоторое время — как Христос. Затем она попросила своего собеседника явиться ей зримо. Он оказался симпатичен (я бы сказал — “чертовски привлекателен”) и “с ямочками на щеках, когда он улыбался”...

“Византийско-московское целомудрие” лучше всего можно представить по беседе преподобного Серафима Саровского с Мотовиловым.

Сколько мудрости, книжного опыта и трезвости в словах преподобного Серафима: “Молитвою мы с Ним Самим, Богом и Спасом нашим беседовать удостоиваемся. Но и тут молиться надобно только до тех пор, пока Бог Дух Святой не сойдет на нас в известных Ему мерах Своей благодати. И когда благоволит Он посетить нас, то надлежит уже перестать молиться. Чего же и молиться тогда Ему: “Прииди и вселися в ны,” когда уже пришел Он к нам. Я вам поясню это примером: вот, хоть бы вы меня в гости к себе позвали, и я бы по вашему зову пришел и хотел бы побеседовать с вами. А вы все-таки стали бы меня приглашать: милости-де просим, пожалуйста, дескать, ко мне. То я поневоле должен был бы сказать: что это он? Из ума что ли выступил? Я пришел к нему, а он все-таки меня зовет. При нисшествии Духа душе надлежит быть в полном безмолвии, слушать явственно и вразумительно все глаголы живота вечного, которые Он тогда возвестить соизволит.

<sup>187</sup> Розанов В. Религия и культура. Т. 1. С. 346.

<sup>188</sup> Рошко Всеволод, священник. Письма о. Александру Меню. // Вестник РХД. Париж, 1992, ?165. С. 45.

Надлежит при этом быть в полном трезвении и души и тела и в целомудренной чистоте плоти.”<sup>189</sup>

### Главное условие — признать Папу.

Вот книжка, которую бесплатно раздавали в московском магазине католической книги. О. Луиджи Орионе, канонизованный Иоанном-Павлом 2, проповедует в ней: “Нам нужны священники просвещенного духа, имеющие непримиримый характер, преданные Папе. Священники действия, молитвы, самопожертвования! Души и Души! Священники, жаждущие спасения душ, которые отдают все Христу, душам и Папе. Священник этого типа... он борется, он выходит на линию огня, высоко поднимая католическое знамя и готов пасть за священные права Божьей Крови и за свободу Церкви. Враги сплачивают свои ряды и клянутся разрушить камни Ватикана, последнего оплота цивилизации и веры. А мы? Победители в борьбе за Христа, сплотимся у Престола, который более всего подвергается нападкам, и будем бороться до последней крови! Победа будет за нами! Триумф — наш! С нами — Бог! Самопожертвование и победа. Победа Папы и для Папы: вот наш клич, вот путь, вот триумф. Вперед, всегда вперед!” Это он пишет в июле 1892.

Есть священнослужители, формально принадлежащие к православию, которые уверяют своих, что разница между римской церковью и православием — лишь обрядовая, этнографическая. Однако наши отличия более существенны.

Многие сотрудники Отдела внешних церковных сношений Московского патриархата говорят, что они православные просто потому, что родиться им выпало не во Франции, а в России. Крайности, кажется, действительно сходятся. И националисты и крайние церковные либералы заявляют, что они православные только потому, что они — русские. Обе крайности не видят в православии его надэтнографического содержания.

Честная полемика предполагает честное обозначение своей позиции. Католичество должно быть названо католичеством, униатство — униатством, а не “открытым христианством.”

Экзарх католиков восточного обряда в России о. Леонид Федоров так определял задачи католической миссии в нашей стране: “Прозелитизм и обращение отдельных лиц не должны составлять главной задачи нашей миссии, так как это мало поможет униии. Главной целью мы считаем распространение и популяризацию самой идеи Унии, распространение здравых идей о католичестве и сближение с православным духовенством. Не осветивши российскую тьму настоящим пониманием католичества, нечего и думать о крупных успехах. Путем прозелитизма можно приобрести тысячи душ, но эти тысячи будут только новым препятствием между нами и теми десятками миллионов, которые мы должны привести в “единое стало.” Поэтому, когда приходится нам выбирать между эфемерным успехом в приобретении новых душ и основными задачами миссии, мы, не колеблясь, жертвуем первыми для второй цели.”<sup>190</sup> Итак, “главная цель” католической миссии в России — подчинение миллионов русских римскому папе. Для этого надо убедить эти миллионы в том, что католичество как минимум ничуть не хуже православия. Для достижения же этой цели, в свою очередь, надо подружить с католичеством элиту российского общества. Так

<sup>189</sup> Деяние Святейшего Синода (1903 г.) по прославлении преподобного Серафима Саровского. Беседа преподобного Серафима с Н. А. Мотовиловым о цели христианской жизни. “Отечник” или краткое собрание изречений святых отцов о жизни христианской, составленное на основании трудов еп. Игнатия (Брянчанинова). М., 1991. С. 13-14.

<sup>190</sup> Экзарх Леонид Федоров. Глава русских католиков восточного обряда. // Логос. Брюссель-Москва 1993, N. 48, С. 24-25.

действовали и иезуиты, создавая училища для боярских детей. Так действуют и некоторые из современных “миссионеров для племени интеллигенции.”

Римо-католики нам говорят: “Вы слишком слабы, соединяйтесь с нами.”

### Наша сила — в хранении чистоты веры.

Но мы и не рассчитываем на всемирную победу православия в рамках земной истории, которая, как известно любому человеку, читавшему Евангелие, кончится не всемирным православным царством, но глобальным господством антихриста. Нам не дано, чтобы истина восторжествовала во всем мире, но наша обязанность — это свидетельствовать о ней. Во-вторых, мы уже видели, сколь “усилила” уния православный мир: от заключения унии до падения Константинополя, ради спасения которого уния, собственно, и заключалась, прошло 13 лет. Византия же в награду за отречение от православия получила от Рима помощь в количестве 300 солдат и двух галер!

От Византии мы унаследовали ответственность за судьбы Вселенского Православия — Вселенского не в смысле всемирного, но и в смысле — **всевекового**, ибо соборность Церкви осуществляется не только в пространстве, но и во времени. Семен Франк однажды написал, что при важнейших референдумах о судьбах России надо было бы спрашивать не только живых, но и усопших — тех, кто Россию собирал и строил.<sup>191</sup> Так же и при решении судеб всей Православной Церкви надо интересоваться не мнением только своего поколения, но спросить тех, кто прежде нас жил и создал нашу Церковь: верно ли мы понимаем, не слишком ли большое место в нас занимают те наши настроения, которые возникли по причине нашей утраты духовности. “Не передвигай межи давней, которую провели отцы твои” (Притч. 22:28).<sup>192</sup>

---

<sup>191</sup> “Мертвые молчат. Бесчисленная их армия не встает из могил, не кричит на митингах, не составляет резолюций. И все же эта армия мертвецов есть великая политическая сила всей нашей жизни, и от ее голоса зависит судьба живых, быть может, на много поколений. Для слепых и глухих, для тех, кто живет лишь текущим мгновением, не помня прошлого и не предвидя будущего, для них мертвых не существует, и напоминание о силе и влиянии мертвых есть для них лишь бессмысленный бред суеверия. Но те, кто умеет видеть и слышать, кто сознает настоящее не как самодовлеющую, отрешенную от прошлого жизнь сегодняшнего дня, а как преходящий миг живой полноты, насыщенной прошлым и чреватой будущим, знают, что мертвые не умерли, а живы. Какова бы ни была их судьба там, за пределами этого мира, они живут в наших душах, в подсознательных глубинах великой, сверхличной народной души... Их души внятно говорят об одном - о родине, о защите государства, о чести и достоинстве страны, о красоте подвига и позоре предательства. В этой глубине народного духа они глухо ропщут против умышленных и неумышленных измен, против демократизированного мародерства, против бессовестного пира на их кладбище, против расхищения родной страны, обгащенной их кровью. Мертвые молчат. Но наш долг - чутко прислушиваться к таинственному, то благодетельному, то грозному смыслу их молчания”. Франк С. Л. Мертвые молчат // День, 1992. № 19. Аналогичная мысль посетила однажды и Г. Честертон. Он по этому поводу подметил, что могильные кресты очень похожи на крестики, которые надо проставить в бюллетене для голосования. Наконец есть одно четверостишие, уже из послереволюционного времени, откликающееся на слова Франка, сказанные им в августе 1917 года: “Нам пращурьы работу дали, Собравши Русь своим горбом: Они Россию собирали - А мы Россию разберем” (Стихи Муретова, цит. по: Алпатов М. А. Огонь и дым. - Париж, 1927. С. 35. )

<sup>192</sup> В истории нашей Церкви уже была подобная ошибка. 16 декабря 1969 года Синод Русской Православной Церкви принял решение о восстановлении евхаристического (то есть собственно церковного общения) с католиками. “В порядке разъяснения уточнить, что в тех случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними святых таинств, это не возбраняется” (ЖМП. 1970. № 1. С. 5. ) Это постановление московского Синода вызвало законное недоумение Вселенского Патриарха, и из Константинополя попросили разъяснений. Ответ Синода поразителен: “Поскольку этот вопрос относится ко внутренней церковной жизни Московского Патриархата и не имеет отношения к компетенции Константинопольского Патриаршего Престола, синодально отклонить настоящий вопрос” (ЖМП. 1960. №10. С. 1. ) Что

## Умаление Святого Духа.

Поставь Восток в IX или даже XI веке вопрос о Filioque всерьез — у него хватило бы интеллектуальных и духовных сил переубедить Запад (при условии, что Запад признавал бы за собой возможность ошибки).<sup>193</sup> Иоанн Скот Эригена (самый яркий западный мыслитель IX века и единственный западный богослов этого времени, действительно хорошо знавший восточное богословие), как сын Западной Церкви полагал, что отказываться от Filioque не стоит — но лишь в надежде, что отцы, внесшие эту прибавку в символ, смогли бы вполне разумно обосновать свое новшество, будь они об этом спрошены. “Может быть, они и были спрошены, а только нам не удалось встретить их ответ,” — говорит Эригена, свидетельствуя тем самым, что доводы Августина и его учеников в пользу Filioque он не смог признать удовлетворительными с точки зрения тех требований к богословской работе, которые предъявляло классическое греческое богословие.<sup>194</sup>

А ведь — насколько мы можем судить уже задним числом — Filioque действительно не просто “частность.” Владимир Лосский в своих лекциях выводит все болезни западного общества и все особенности католичества из Filioque (в чем Оливье Клеман, французский православный богослов, бывший учеником Лосского, видит, однако, лишь “блестящую систематизацию, которая совершенно не выдерживает кропотливого и тщательного экзамена истории”<sup>195</sup>). А. Лосев также вполне радикально пишет о различиях католичества от православия: “я настаиваю, что все они имеют своим основанием Filioque.”<sup>196</sup>

---

касается вопроса отношений Московской Патриархии с русскими старообрядцами - это действительно преимущественно наш внутренний вопрос (хотя и в нем есть законный повод спросить мнение Константинополя: самый многочисленный толк русских раскольников - "белокриницкое согласие" - получил свое начало от епископа Константинопольского Патриархата, который к моменту перехода к старообрядцам был уже запрещен своим Синодом в священнослужении). Но раскол с католиками официально начался с того, что папские легаты анафематствовали именно Константинопольского Патриарха. И споры православных и католиков - это споры, разделившие не Москву и Рим, но все восточные Церкви и римского епископа. Утверждать, что вопрос соединения с католиками может быть решен на уровне одного лишь Московского Синода (семь членов которого, кстати, и не подумали посоветоваться при принятии столь важного решения хотя бы с другими епископами Русской Церкви), или же считать, что разделение многомиллионных Церквей может быть преодолено вообще частным решением одного человека (скажем, церковного публициста) - значит забыть о всякой церковной соборности. Спустя 15 лет (после кончины ленинградского митрополита Никодима) московский Синод исправил свою ошибку и отменил прежнее странное решение. Кстати, II Ватиканский Собор предупреждает об опасностях слишком поспешного восстановления "интеркоммюниона" на уровне частных инициатив: "Общение в таинствах, наносящее ущерб Церкви и предполагающее формальное присоединение к заблуждению или опасность заблуждения в вере, соблазна или безразличия, запрещается Божественным законом" (Декрет о восточных католических церквях, 26).

<sup>193</sup> Сомнение в непогрешимости своих предшественников, кажется, только однажды проявило себя в действиях римских пап: через четыре года после официального разрыва только что избранный папа Стефан IX, сопровождавший кардинала Гумберта в той печальной поездке 1054 года, направил в Константинополь посольство, которое "было, как кажется, выражением сознания самого папы Стефана, что кардинал Гумберт жестоко оскорбил греческую Церковь и что, во всяком случае, если на ком, то на папе, личном свидетеле горестного разрыва между двумя половинами христианского мира, лежит обязанность возобновить прерванные между ними отношения" (*Катанский А. История попыток к соединению Церквей греческой и латинской в первые четыре века по их разделению. СПб., 1868. С. 44.*) Впрочем, пока посольство еще было на пути в Константинополь, папа Стефан скончался и послы были отозваны...

<sup>194</sup> Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898., С. 279.

<sup>195</sup> Clement O. Orient Occident. Deux passeurs. Vladimar Lossky, Paul Evdokimiv. - Geneve. 1985. p. 82.

<sup>196</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 866.

Действительно в глубине многих наших разноречий с Западом обнаруживается умаление им Святого Духа. Отсутствие эпиклезы в латинской Литургии, совершаемой по католическому средневековому учению: не схождение Духа, а силою полномочий священника. Закрытая антропология схоластики, считающая природной нормой человеческого бытия жизнь вне Бога, а Святой Дух относящая к числу “сверх природных даров” в отличие от православной “открытой антропологии,” считающей, что вне Бога, вне веяния Духа заболевает и искажается сама человеческая природа. Паламитский спор, латинофильствующие участники которого полагали, что непосредственное прикосновение к Божеству и познание Его невозможны, а “благодать,” касающаяся человека, есть нечто “тварное.”<sup>197</sup> Юридическое понимание первородного греха, в котором по православной терминологии мы потеряли Богонаполненность, а по католической — приобрели виновность. Понимание папы, а не Святого Духа в качестве викария, заместителя Христа (который все-таки обещал послать ученикам Утешителя, а не папу).<sup>198</sup> Догмат папской непогрешимости, который обязывает Духа (“дышащего где хочет”) пребывать в некоем человеке только в силу его должности: “Бог излил Дух на тех, кому Он даровал должность” (Эразм Роттердамский).<sup>199</sup> Наконец, по интересной мысли Лосева, “в силу Filioque существует догмат о беспорочном зачатии Девы Марии: рождение Христа Девой от Духа Свята для католиков мало обоснованно, в виду приниженного значения Духа Святого, для восполнения чего требуется позитивно-эмпирическое очищение человеческого естества Девы Марии (причем лже-догматическое ослепление не видит тут дурной бесконечности: чтобы был вполне чист Христос, надо признать непорочное зачатие Его матери; чтобы признать непорочное зачатие Его Матери, надо признать непорочное зачатие ее родителей и т.д. и т.п.).”<sup>200</sup>

И даже Лев Карсавин, наиболее симпатизирующий католичеству русский философ (Владимир Соловьев не в счет — по большому счету ни православия, ни католичества Соловьев глубоко не знал и католичество принимал ровно настолько, насколько оно укладывалось в его утопии<sup>201</sup>) — настаивает на внимательном отношении к проблеме Filioque.

<sup>197</sup> Филиоквистская триадология исходила из понимания личности как отношения - по формуле Фомы Аквинского "persona est relatio". Отсюда естественно было заключить, что любое сущностное отношение, возникающее в Боге, есть личность. Если Божественная природа проявляет себя как-то помимо Трех Лиц - значит число лиц Троицы умножается с каждым новым сущностным проявлением Божества. Отсюда вывод: благодать не может считаться сущностной энергией Божества, ибо иначе придется признать, что каждая Божественная энергия есть новая Божественная Личность. Говоря строго, у Бога с миром вообще не может быть "отношений", "реляций". А, значит, нет благодати собственно божественной, а есть лишь "тварная благодать". С точки зрения западного понимания личности утверждение православных исихастов о том, что через Божественные энергии человек может приобщиться к самой сути Божества, не могло не восприниматься как ересь. "В филиоквистской теологии действительно было трудно обосновать реальное участие в Божественной жизни, потому что Бог представлен в ней как природа, *внутри* которой находятся личности как "природные отношения". Личный Бог не может выйти за пределы своей "субстанции", чтобы сообщить нам Свою славу" (O. Clement. Orient-Occident... P. 86. )

<sup>198</sup> Даже для Тертуллиана "Викарий Христа" - Дух. см. Congar Y. La Tradition et les traditions. Essai historique. Paris, 1960. p. 52.

<sup>199</sup> Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 227.

<sup>200</sup> Лосев А. Ф. Очерки античного символизма... С. 866-867.

<sup>201</sup> Может, и в излишне резких словах, но в принципе верно В. Ключевский выразил основную интуицию Соловьева времен его теократических мечтаний: "Дон Кихот христианства, который, желая повернуть человечество на христианскую стезю, новых язычников жалует в христианство... Хочет догматизировать и канонизировать свои социалистические и просто служебные похоти. Навязывает христианские основы социализму. Соловьев хочет спасать гуртом, не поодиночке, как доселе" Цит. по: Гулыга А. В. Ключевский и русская литературная традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 219-220.

Карсавин убежден, что из богословской небрежности, допущенной западными богословами при введении дискутируемой поправки к Символу Веры выросли последствия, негативно сказавшиеся именно на духовной жизни Запада. “Если же ‘хула на Духа Святого’ произнесена и Он признан ипостасью второго порядка, хотя бы и ценой противоречия с другими положениями исповедуемого символа веры, не может осуществлять полноту божественности и Его деятельность. А деятельность Его, по авторитетнейшим богословским толкованиям, заключается (поскольку речь идет о мире и людях), в усовершеннии дела Христова, в полном и окончательном обожении (абсолютировании) мира.”<sup>202</sup>

И все же вопрос о Filioque, занимающий столь серьезное место в сегодняшних книгах по сравнительному богословию, как ни странно, в полемической литературе рубежа тысячелетий мало обсуждался. Остальные обвинения той полемики (субботный пост, вид хлеба, употребляемого для Литургии и др.<sup>203</sup>) тем более кажутся несоответствующими последствиям... Но чем дальше, тем больше видны расхождения именно духовных основ восточного и западного христианства,<sup>204</sup> так что сегодня именно практические книги и духовные наставления римо-католических авторитетов вызывают у православных чувство отторжения.

Кто стал другим? Все же Феофана Затворника и Игнатия Брянчанинова можно представить в Фиваиде; их книги можно представить благодарно читаемыми в библиотеке Студитского монастыря... Но Тереза вряд ли нашла бы общий язык с матушкой Синклитикией...

### **Стремление к порабощению Православия.**

От нашего разделения трудно не испытывать боли. Доходят ли наши “перегородки” до Неба — вопрос не из тех, на которые легко можно дать ответ. Даже такой великий, решительный и открытый ум как митр. Филарет (Дроздов) находил необходимым осаживать как тех, кто видел в Западе лишь безблагодатную пустыню, так и тех, кто проявлял слишком легковесные униональные стремления.<sup>205</sup>

<sup>202</sup> Карсавин Л. П. Сочинения М., 1993. С. 186.

<sup>203</sup> Восприятие папы в качестве безошибочного источника вероучительных истин еще не было догматизировано на Западе, и православные полемисты видели в утверждающемся папском примате скорее болезненную страсть, нежели догмат (о болезни можно сожалеть, но с ней - в отличие от ясного вероучительного догмата - нельзя спорить). Впрочем, как уже было сказано, самоощущение папства и было главной причиной разрастания раскола.

<sup>204</sup> Образная медитативность католического благочестия, чуждая для христианского Востока, сказала и в установлении ряда столь странных для православного вкуса “анатомических праздников” - “тела Христова”, “сердца Христова”, культа “пяти ран” и “сердца Марии”, и в молитвах к “крови Христовой” и т. п. “Мы поклоняемся тебе, драгоценная Кровь Иисуса Христа, приносим тебе наше покаяние и просим о прощении через сердце Твоей святейшей Матери”, - характерный пример такого рода молитв из брошюры “Мистическая роза”, кстати, самой первой католической книжки, распространенной в Москве в начале “перестройки”.

<sup>205</sup> В книге преподавателя Московской Духовной Академии Н. Руднева, посвященной ересям и расколам, митр. Филарет повелел заменить то место, в котором “говорилось о разделении соборной и апостольской церкви в XI веке на восточную и западную (а не об отделении от соборной и апостольской церкви - церкви западной)”. - *Ключевский В. О.* Отзыв о книге С. Смирнова “История Московской Духовной Академии до ее преобразования” // *Ключевский В. О.* Отзывы и ответы. Третий сборник статей. М., 1914. С. 436. При этом в “Разговоре между испытующим и уверенным о православии Вселенской католической Церкви” (М., 1821) владыка Филарет пишет: “Поелику я не знаю, многие ли из христиан Запада и глубоко ли проникнуты особыми мнениями, обнаруживающимися в Церквах Запада, и кто из них так твердо держится веры, краеугольного камня Вселенской Церкви Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к мнению Восточной Церкви никак не составляет моего суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви. По самим законам церковным я предаю частную Западную Церковь всю суду Церкви Вселенской, а души христианские

Не будем забывать также, что соединение с латинской церковью неизбежно означает деканонизацию десятков святых и мучеников, пострадавших за православие. Более того, это соединение будет означать, что вслед за католиками и мы должны предать анафеме многие поколения православных. Л. Федоров, экзарх католиков восточного обряда в России, человек прямой и стремящийся мыслить логично, однажды спросил своего иерархического начальника, митр. Андрея Шептицкого — может ли католик восточного обряда молиться русским святым: преподобному Сергию Радонежскому, святому Александру Невскому, преподобному Серафиму? На прямой вопрос он получил прямой ответ: нельзя молиться тем русским угодникам, которые жили после “разделения Церквей” и не канонизированы Римом.<sup>206</sup>

Такая позиция униатского митрополита — более, чем его частное мнение. Это — логичный вывод из латинской догматики. Ведь католики — это не просто люди, которые со странным воодушевлением относятся к римскому епископу. Католическое вероучение анафематствует всех тех, кто не разделяет этих чувств. Чтобы не быть голословным, приведу полную формулировку Ватиканского догмата:

Если кто скажет, что блаженный апостол Петр не поставлен Господом Иисусом Христом князем всех апостолов и видимой главою всей воинствующей Церкви, или же что он получил прямо и непосредственно от того же Господа нашего Иисуса Христа только первенство чести, а не истинного и подлинного первенства власти, да будет анафема.

Если кто скажет, будто не является на основании установления самого Господа нашего Иисуса Христа, то есть по Божественному праву, что блаженный Петр имеет в своем первенстве над всей Церковью непрерывных преемников, или что римский первосвященник не есть преемник блаженного Петра в этом первенстве, да будет анафема.

Если кто скажет, что римский первосвященник имеет только полномочия надзора или направления, а не полную или высшую власть юрисдикции во вселенской Церкви не только в делах, которые относятся к вере и нравам, но даже и в тех, которые относятся к дисциплине и управлению в Церкви, распространенной во всем мире; или что он имеет только важнейшие части, но не всю полноту этой высшей власти; или что эта его власть не есть ординарная и непосредственная, как на все и на каждую церковь, так и для всех и для каждого пастырей и верных, да будет анафема.

Верно следуя преданию, принятому от начала христианской веры, мы учим и определяем, что нижеследующий догмат принадлежит к истинам Божественного откровения. Римский первосвященник, когда говорит с кафедры, то есть когда он, во исполнение служения пастыря и учителя всех христиан силою высшего своего апостольского авторитета, определяет учение о вере или нравах обязательное для всей Церкви, пользуется помощью Божией, обещанной ему в блаженном Петре, той непогрешимостью, которою Блаженный Искупитель благоволил наделить Свою Церковь в отношении определения учения о вере и нравах; и, таким образом, определения римского священника, сами по себе, а не на основании согласия Церкви, не

---

суду или наипаче милосердию Божию”.

<sup>206</sup> См. Карсавин Л. П. Малые произведения. Спб., 1994. С. 396.



подлежат изменению (*irreformabiles*). Если же кто решится противоречить этому нашему определению, да будет анафема.”<sup>207</sup>

Понятно, что соединение католиков с православием не сможет состояться без отмены этих анафем. Анафемы Первого Ватиканского собора, касающиеся всех православных и носящие вероучительный характер, отнюдь не отменены Ватиканом — в отличие от анафемы 1054 года, касавшейся лично константинопольского патриарха Михаила и всех, находящихся с ним общении. Перетолковав догмат о папской непогрешимости лишь в частный теологумен, — значит как раз признать догматическую ошибку тех пап, которые и ввели и поддерживали сей догмат. Так что приходится лишний раз убеждаться в правоте Хомякова: папство приковано к тяжкому наследию своих вековых притязаний и именно потому неспособно к соединению с православием.

Нельзя также не отметить, что какое бы уважение ни вызывали имена П. Чаадаева, Вл. Соловьева, Вяч. Иванова, труды ряда богословов “никодимовской” школы и старания многочисленных журналистов, направленные на “замирение” православных с католичеством, голос православных святых в данном вопросе все же важнее. Свят. Феофан Затворник, святой Игнатий Брянчанинов, святой праведный Иоанн Кронштадтский, оптинские старцы предостерегали от участия в католической духовной практике. Для примера приведу признание великого православного миссионера, святого Николая Японского. “Не был ли я счастлив каждое утро в Японии — возвращаясь с класса догматики в катехизической школе? Душа тоже согрета и расширена, и хотелось бы говорить и говорить, хотелось бы поразить все зло, всю ложь, неправду, католицизм, протестантизм, все, что против Христа!”<sup>208 209</sup>

В житиях святых известен случай в жизни Преподобного Сергия Радонежского, который поддержал тех русских участников Ферраро-Флорентийского Собора, которые, не приняв навязанную на этом соборе унию, убежали из Флоренции. Он явился во сне беглецу (пресвитеру Симеону), взял его за руку и спросил его: “Благословился ли ты от следовавшего апостольским стопам Марка, епископа Ефесского? Благословен от Бога человек сей, потому что никто из суетного латинского Собора не преклонил его ни дарами, ни ласками, ни угрозами мук. Ты сие видел, не склонился на прелесть, и за то пострадал. Проповедуй же заповеданное тебе от святого Марка учение, куда ни придешь, всем православным, и человек, имеющий истинный разум, да уклонится от сего.”<sup>210</sup>

В наши дни многие увлекаются католичеством и неправославной мистикой. Подобное увлечение наблюдалось и в 19 веке, в котором жили и были воспитаны большинство цитированных мною в этой главе русских авторов. Вопреки давлению среды, вопреки воспитанию святой Игнатий избрал путь защиты Православия. Его слова о западной мистике — это не слова анахорета, ничего не знающего и ничего не читавшего, кроме устава своего монастыря. Ему была предоставлена возможность выбрать, и обстоятельства склоняли петербургского студента к принятию скорее западного, нежели восточного понимания христианства, почему и пишет Николай Лесков в своей повести об Игнатии Брянчанинове — “Из различных путей, которыми русские образованные люди подобного настроения в

<sup>207</sup> Цит.: Зандер Л. Папство. // Вестник РСХД N. 84. С. 30.

<sup>208</sup> Святой Николай Японский. Письмо от 28. 9. 1879. Публ.: Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. - Л.-д., 1989, С. 201.

<sup>209</sup> Справедливости ради, однако, отмечу, что тот же святой Николай на проскомидии вынимал частицу за усопшего католика - с одобрения Петербургского митрополита Исидора (там же. С. 215 и 221).

<sup>210</sup> Цит. Амвросий, архим. Святой Марк Ефесский и Флорентийская Уния. Jordanville. 1963. С. 362.

то время стремились к достижению христианского идеала, наибольшим вниманием и предпочтением пользовались библейский пиетизм и тяготение к католичеству, но Брянчанинов и Чихачев не пошли вослед ни за одним из этих направлений, а избрали третье, которое тогда только обозначалось в обществе: это было Православие в духе митрополита Михаила.”<sup>211</sup> Также и сегодня: чтобы защищать Православие — надо иметь немного больше внутренней свободы и независимости от мнений “общества” и западных “спонсоров,” чем для того, чтобы вести пропаганду унии.

В вопросе сближения православия с римо-католичеством речь действительно идет не об “объединении,” а о **подчинении**. Действительно, 7 августа 1873 г. папа Пий 9 в письме императору Вильгельму написал: “Всякий принявший крещение принадлежит более или менее — я не могу изъяснить в подробности почему — принадлежит, говорю, более или менее папе.”<sup>212</sup> Почему же стремление Православной церкви отстоять свою “непринадлежность папе,” отстоять свою свободу должно считаться предосудительным?

Многочисленно католиками утверждалось, что наша разница лишь в обрядах. А всякому человеку понятно, что обряды действительно могут различаться. И тогда православные выглядят как кондовые “старообрядцы,” отказывающие христианскому миру в праве на естественное национально-культурное разнообразие. Эта тактика униональной пропаганды достаточно лукава, ибо в католичестве есть именно догматы, которые не может принять как православное, так и протестантское сознание, но католические богословы не могут ее не использовать. Дело в том, что, признай католики наличие догматических расхождений между православием и их верой — и они тем самым осудят само католичество. Осудят, ибо признают, что вера древней, “неразделенной” Церкви, без изменений сохраненная Православием, отлична от их собственной веры. А потому и вынуждены католики заявлять, что у них нет претензий к православному вероучению. Готовы они и наше богослужение сохранить неизменным. Одно признайте — настаивают они — признайте власть папы и его право изменять по своему усмотрению вероучение церкви через введение новых догматов без санкции Вселенских Соборов. Католическая “терпимость” на деле — лишь обратная сторона их авторитаризма. Все может быть “терпимо” — лишь бы подчинялось папе.<sup>213</sup>

А потому сегодня и самого католичества как целостного феномена уже не существует. Католическая церковь раздроблена на множество богословских школ, традиций, кружков. Есть группы людей и богословов, с симпатией и ностальгией оглядывающихся на Восток и на времена Неразделенной Церкви. Но еще больше людей, озабоченных поиском примирения с протестантским миром, да и с другими религиями.

Последний вопрос: “Спасутся ли католики?” В качестве “католиков” — вряд ли. В качестве просто христиан — возможно. Их спасет не то, что есть в латинстве “специфического,” их спасет не вера в папскую непогрешимость, в чистилище или Filioque. Их может

---

<sup>211</sup> Лесков Н. С. Инженеры -бессребренники. // Собрание сочинений. Т. 8. М., 1958. С. 236.

<sup>212</sup> цит. Карсавин Л. П. Сочинения. М., 1993. С. 142.

<sup>213</sup> А допустимость разницы в богослужбном укладе, в обрядовой стороне жизни Церкви признает и православие. Сегодня мало кто знает, что в 30-годы нашего века было “униатство наоборот”: были православные западного обряда. Тогда под влиянием богословского свидетельства русской диаспоры несколько приходов во Франции и в ее африканских колониях перешли в православие. Я не знаю дальнейшей судьбы этих приходов. Но один из этих “униатов” запомнился по тому, как он представился в 1937 г. на торжественном собрании в Сергиевском Богословском институте в Париже, посвященном 100-летней годовщине со дня смерти А. С. Пушкина: “Я, - сказал он, - совсем как ваш Пушкин. Я и негр, и православный”.

спасти то, что осталось в западной церкви от древнего ее православного наследия. То есть — западный христианин может быть спасен именно вопреки тому, что он “римо-католик.”

## Искушения традиции.

**Н**аше пребывание в православном Предании не есть гарантия нашей защищенности от ошибок и затмений. Страсть везде найдет для себя пищу — в том числе и в церковной жизни. Иногда в нашем восприятии Предание из слова, обращаясь к Богу, сводится к свидетельству о себе самом. Иногда оно становится непрозрачным, и сквозь него не видно ни Евангелия, ни Христа...

Как поражает нас эта болезнь слепоты?

Первое искушение — это **поверхностное восприятие Церкви**. Характерный пример такого восприятия описал Юрий Самарин: “Вообще, можно сказать, что мы относимся к Церкви по обязанности, по чувству долга, как к тем почтенным, престарелым родственникам, к которым мы забегаем раза два в год, или как к людям, с которыми мы не имеем ничего общего, но у которых, в случае нужды занимаем деньги. По нашим обиходным представлениям, Церковь есть учреждение — божественное, но все-таки учреждение. Это понятие грешит тем самым, чем грешат почти все наши ходячие представления о предметах веры: не заключая в себе прямого противоречия истине, оно недостаточно. Есть книга, называемая Уголовным кодексом, а есть книга, называемая Священным Писанием.”

Некоторые соприкасаются с внешней оболочкой церковной Традиции в поисках **национальной идентичности** или культурного наследия. Последнее выражение замечательно выдает структуру восприятия Церкви “культуро-поклонниками”: ведь наследие — это то, что остается после умершего. И разговоры о “культурном наследии русского православия” по большей части ведутся людьми, которые так никогда и не причастились Живому Богу. Ищут “энергий,” здоровья, гарантий, успехов, ищут подтверждения своим представлениям — скажем, по книжкам Рерихов составляют представление о “русской духовности.”

И, конечно, самое распространенное — “это наш русский обычай такой.” Среди нынешних разговоров об “отеческой вере,” о возвращении к “вере отцов” как-то забылось, что в древней Церкви подобного рода суждения не принимались. Святой Григорий Богослов предлагает “избегать служения отечественным богам.”<sup>214</sup> Не менее неуместны они и сегодня, когда те же аргументы предлагают и “русские язычники.” Во всяком случае, апелляция к “древности” не должна быть самодовлеющей. И в каждом храме сегодня не помешало бы вывесить слова Тертуллиана: “Христос назвал себя **истиной**, а не обычаем.”<sup>215</sup>

Иначе все это “второе крещение Руси” кончится повторением гневных ангельских слов, сказанных небесным вестником мученику Петру. Во время эпидемии в Александрии многие крестились из страха, а не от веры. О тех из них, кто после этого все же умирал, и сказал Ангел священнику: “доколе вы будете посылать сюда пустые, без всякого содержания мешки?”<sup>216</sup>

<sup>214</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. СПб., б. г., Т. 1. С. 177.

<sup>215</sup> Цит. Рацингер Й. Введение в христианство. Брюссель, 1988, С. 97.

<sup>216</sup> Иоанн Мосх. Духовный луг. Сергиев Посад, 1915. С. 246.

В конце концов Традиция, завещанная нам “Святой Русью,” это не освящение куличей и не катание яиц, **а всецелого принятия Христа в своем сердце.** Если мы не слышали этого, самого главного ее увещания — к нам относится предупреждение Жана Дюшена: “От посещения храма по воскресеньям не становишься христианином.”<sup>217</sup> В христиане не “записываются,” ими становятся через труд духовного перерождения.

### Искушение традиционализмом.

Но есть свои искушения и у людей, всерьез принявших веру, но которые так плотно застряли в слоях православных преданий, кто никак не дошли до Евангелия. В богатстве наших преданий мы можем потерять из виду Того, к Кому они нас ведут. Об этом предупреждал митр. Антоний: “Что мне кажется еще страшнее, это то, что можно называться христианином и прожить всю жизнь, изучая глубины богословия, — и никогда не встретить Бога. Участвуя в красоте богослужения, будучи членом хора или участником служб — никогда не прорваться до реальности вещей... Вот мне всегда поражает душу наше богослужение на Страстной. Вместо креста, на котором умирает живой Человек — у нас прекрасное богослужение, которым можно умиляться, но которое стоит между грубой, жуткой трагедией и нами... В каком-то смысле красота, глубина нашего богослужения должна раскрыться, надо прорвать его, и через прорыв в нашем богослужении подвести каждого верующего к страшной и величественной тайне того, что происходит.”<sup>218</sup>

У. Джеймс, описывая многообразие религиозного опыта, приводит историю одного обращения: “Я увидел, что нагромоздив перед Богом мои благочестивые подвиги, посты и молитвы, я за это время ни разу не подумал искренне о Боге”<sup>219</sup>...

Вот православный священник: “Так легко навстречу мятущейся и кричащей от боли душе человека, живой и подвижной, выдвинуть стену закона, камень обряда и высоту отвлеченной истины, и отойти, и даже не смотреть, как будет биться душа о холодные, твердые камни. Обряд и закон удобнее, чем человек, они бесстрастны и безжизненны. Тогда нет нужды жалеть человека, уходящего от церкви, тогда незачем считать себя ответственным за этот уход, тогда можно верить в Бога и искренне считать себя христианином, не исполняя учения Господа. И мы преклонились перед обрядом и законом; около них движется наша мысль, наша борьба. Мы чутки к обидам, которые им наносятся. К обидам же, наносимым человеку, слепы и глухи” (свящ. С. Щукин).<sup>220 221</sup>

Суть церковной жизни проста: Бог Сам приходит и дает Себя в дар. Традиция помогает расслышать стук в дверь и подготовить “вечерю.” Однако одно из самых болезненных и распространенных искажений Традиции — это забвение в хлопотах по приготовлению вечери, о том, Кто должен прийти и о том, что Он желает встретить человека и его сердце, свободно тянущееся к истине, а не фарисея, гордого тем, что он исполнил некую ритуальную функцию.

<sup>217</sup> Дюшен Жан // Логос. 1979, №9-10. С. 23.

<sup>218</sup> Антоний, митрополит Сурожский. О встрече. СПб., 1994, С. 76.

<sup>219</sup> Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 202.

<sup>220</sup> Щукин Сергей, свящ. Современные думы. // Вестник РСХД, №22. С. 207.

<sup>221</sup> Возможно, эти мысли о. Сергия появились не без влияния слов известнейшего церковного историка В. Болотова: “Греки умели стоять за догматические идеи, которые не умирают и могут храниться в глубине сознания до их торжества целые десятилетия, но им не доставало выдержки в борьбе за людей, которые умирают, и за права, которые выходят из употребления вследствие нарощения фактов противоположного характера”. - Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1913. Т. 3. С. 235.

Очень легко забыть о том, что обряд ведет человека к Богу, а не к своему исполнению, и что ведет он именно человека.

Только ли в силу общего закона редкости таланта в наших священниках далеко не часто встретишь искреннего и зажигающего проповедника или даже просто сочувствующего и понимающего пастыря? Или же наше молчание, столь громогласное и скандальное сегодня, в дни, когда Россия ждет слова пастырского, а слышит лишь призывы сектантов, есть следствие каких-то непреодоленных наших собственных искушений, каких-то особенностей нашей церковной жизни? Причину нельзя указать лишь в “политическом” или “культурном” климате. Здесь сказались — усиленные историческими обстоятельствами — внутренние искушения традиции.

На каждой службе человек слышит прошение, которое завершает собою каждую ектению: “Весь живот наш (всю жизнь нашу) Христу Богу предадим.” Когда я только пришел в Церковь, это церковнославянское прошение я на свой язык переводил просто: “Господи, помоги мне поступить в семинарию!” Но вот человек переступает порог семинарии. Вот позади и посвящение и монашеский постриг. И эта, главная, молитва становится все более и более непонятной уму: чего Тебе еще надо от меня, Господи? Я и так всю жизнь уже отдал Тебе, я стал церковнослужителем, я работаю только для Твоей Церкви! Что же еще могу я принести Тебе?

Те дела благочестия, которые помогали расти душе в пору ее мирской жизни, оказываются уже недостаточны. Студент, соблюдающий пост в университетской столовой, каждый раз совершает выбор и упражняет волю. Для семинариста, вкушающего постные обеды в своей столовой, пост почти теряет свое духовное значение, становясь лишь полезным физиологическим подспорьем. Молитва и Литургия становятся частями привычного и обязательного распорядка дня. Евангелие из книги жизни превращается в учебник и источник цитат...<sup>222</sup> В общем, именно внешнее благополучие духовной жизни может исподволь готовить внутренний обвал.

Не случайно среди монахов почти не бывает детей духовенства. Для последних Церковь и Литургия слишком привычны, радикализм Евангелия притерт. И в житиях святых не так уже часто встретишь основателя нового монастыря, выросшего в священнической семье. Преподобный Серафим приходит из купцов, преподобный Сергей — из бояр, среди оптинских старцев можно было встретить бывших офицеров... Если на эти “детали” обратить внимание — нетрудно заметить, что чаще всего монашеский аскетизм обновлялся в истории Церкви воспитанниками мирских, а не священнических семей. Из среды мирян вновь и вновь вставали те “неучи,” что, по слову Августина, “похищали Небо.”<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> “Не нужно при чтении Евангелия задаваться какими-либо необычными, хотя и приличными целями, например, отмечать важные места для сочинения, превращать в материал для уроков и лекций и т. п... Только начал я заниматься этим прикладным делом (подбирать цитаты про Царство Божие), мгновенно свет евангельский потух. Я пробовал повторять, гнаться за двумя целями и на другой день, и на третий. Увы! Бесплодно. Евангелие было мертво... И пришлось отказаться от второй задачи, а, попросив у Господа прощения, я смирился и начал читать по-прежнему, “для спасения души”... И мертвец ожил” (митр. Вениамин (Федченков). О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 64-65.)

<sup>223</sup> “Главный поток нового аскетического учения, “апостольского” или “евангельского”, шел не из недр иерархической церкви, а из мира. Клир слишком был для этого связан традиционными формами жизни, обычными уставами. Он слишком склонен был “символически” понимать и толковать само подражание Христу и апостолам. Простые миряне подходили к проблеме, поставленной перед ними самой же церковью в борьбе за обновление, проще и непосредственнее. Они стремились к точному до наивности выполнению слов Христа”. - Карсавин Л. П. Аскетизм и иерархия // Минувшее. Исторический альманах. XI. М.-СПб., 1992. С. 229.

Есть большой профессиональный риск у служителей Церкви и особенно у ее руководителей. Этот риск в некоторых случаях сродни риску... большевистской морали. Это не оценочное сопоставление: просто некоторые структуры сознания здесь действительно похожи. Большевизм был обречен на террор. Самое дурное в его практике было следствием самого высокого в его проповеди. Слишком уж велика была поставленная цель — счастье всего человечества на все будущие века. Эта цель — абсолютна в сознании ее служителя. Но абсолют именно потому и абсолют, что ни с чем не соотносим. В сиянии абсолюта растворяются все “частности” “великого пути.” Все средства малы для столь великой цели — и потому ни одно из них не может быть однозначно плохо. Это Император Николай II мог задуматься: а стоит ли ради сохранения своей власти или власти династии проливать кровь сотен людей? А Ленину над такими вопросами даже смешно было бы размышлять: по сравнению с безмерным счастьем миллионов, прыгнувших-таки “из царства необходимости в царство свободы,” что значит жизнь нескольких тысяч, сломавших свои шеи в этом всемирно-историческом прыжке?! “Наша цель — оправдать наши средства.”

Что-то похожее искушает и церковнослужителя: благо Церкви — это абсолют, и ради него, кажется, можно... Можно смолчать, можно поддакнуть, можно подписать, можно подтвердить, можно приговорить... В христианстве есть противовес этим искушениям — Евангелие, молитва к Распятому за нас, традиция ежедневного покаянного труда. Но это все так легко забывается в суете нужных, еще более нужных, совсем неотложных дел...

### **Искушение личностью.**

Все может стать поводом для искушения. Даже любовь к духовному наставнику, даже подражание ему. Григорий Богослов говорит, что после кончины святого Василия “увидишь многих василиев по наружности; это — изваяния, представляющие тень Василиеву, эхо. Эхо же повторяет только окончание речений... Многое маловажное в Василии, даже телесные его недостатки, думали обратить для себя в средство к славе. Таковы были бледность лица, отращение волос, тихость походки, медленность в речах, задумчивость и углубление в себя. У него это делалось не по намерению, но просто и как случилось... Эти люди более отстоят от Василия, нежели сколько желают к нему приблизиться.”<sup>224 225</sup>

Сегодня что-то очень похожее происходит во все ширящемся сообществе “духовных детей отца Александра Меня.” Они даже не понимают, что своей активностью и умеренным изъявлением своих чувств хулят память о. Александра. Их мемуарная деятельность твердит: был один хороший батюшка в России — и того убили (это основная мысль книги Зорина “Ангел-чернорабочий”). Без раздражения они не могут говорить о Православии — и неужели о. Александр научил их этому? Сам же о. Александр видится им так: “Миссия отца Александра состояла и в том, чтобы евангелизировать полуязыческую Россию и тем самым повернуть ось мировой истории. Отец Александр продолжил дело Христа: он исцелял Россию и тем самым — все человечество. Я видел перед собой идеального человека, наделенного всеми дарами земными и небесными. Это был самый живой человек из всех. Он впитал в себя мудрость веков. Христос отобразился в нем с необычайной

<sup>224</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 652.

<sup>225</sup> Но, конечно, осталось после преставления святого Василия и иное предание: святой Богослов пишет святому Григорию Нисскому, младшему брату и ученику святого Василия после кончины последнего: “Какое время или слово доставит мне утешение, кроме твоей дружбы, которую блаженный оставил мне взамен всего, чтобы в тебе, как в прекрасном и прозрачном зеркале, видя его черты, оставаться в той мысли, что и он еще с нами?” (Творения. М., 1848. Ч. 6. С. 176.)

полнотой. Гениальная интуиция, могучий интеллект, мыслитель вселенского масштаба. Отец Александр — это вселенский человек в его развитии, в каком он, может быть, явится через тысячу лет. Отец Александр вслед за Христом войдет в историю как победитель...” (статья Владимира Илюшенко, председателя общества “Культурное возрождение” имени Александра Меня, озаглавлена “Сын человечества”<sup>226</sup>). Через два года, узнав, что я не согласен с рекламой книг о. Александра как полного и адекватного изложения христианства (из моей статьи об о. Александре в “Независимой газете” 18. 3. 93), В. Илюшенко резко заявил: “Не знаю, кто утверждает такое: я подобной рекламы не видел.”<sup>227</sup> В зеркало, наверно, недосуг было посмотреть...<sup>228</sup>

Конечно, даже подражание учителю служебно. “Я чувствую темноту святоотеческих текстов, которые не могу понять, — пишет Иван Киреевский в пору своих занятий святоотеческими переводами своему духовнику оптинскому старцу Макарию, — и в этих случаях обыкновенно решаю мои недоумения предположением просить объяснения у Вас, хотя в то же время чувствую, что даже и Ваши объяснения могут только указать, куда смотреть, но не дадут глаз, которыми видеть.”

Учитель может указать направление взгляда и поиска, направление движения человеческого духа, но увидеть Предмет поиска может лишь сам ищущий. Задача здесь предстоит двоякая: сначала научить человека видеть Бога и различать действия Его Благодати, а затем научить человека видеть самого себя уже в перспективе увиденного, что неизбежно связано с императивом обновления и покаяния.

### Опасность мифов.

Очень важно в мире церковных суждений уметь различать православное богословие от “православной” мифологии.

К области мифологии относится, например, представление о том, что “часто причащаться — грех.” Увы, даже авторитета святого Феофана Затворника и святого Иоанна Кронштадтского не хватает, чтобы убедить людей чаще приступать к Таинству Евхаристии. Что нам святые, если баба Аксинья сказала, что причащаться чаще раза в году — “большой грех.” “О обычай, о предрассудок! Напрасно приносится ежедневная жертва, напрасно ежедневно предстоим мы пред алтарем Господним! Никто не приобщается” — (святой Иоанн Златоуст.)<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Илюшенко В. Сын человечества. Книжное обозрение, 1991, N. 36.

<sup>227</sup> Илюшенко В. Комплекс Сальери. // Вокруг имени отца Александра. М., 1993. С. 118).

<sup>228</sup> Я же вновь повторю свое мнение: книги отца Александра - не более чем введение в христианство; они не предлагают нового видения и решения богословских или философских проблем. Кстати, в конце 1991 г. Карла Кристиана Фельми, лютеранина, профессора Эрлангенского университета, изучающего православное богословие, спросили - по чьим книгам стоит начать знакомство с православием не неофитам и любителям, а профессиональным молодым богословам. После того, как он назвал имена Лосского, Шмемана, Афанасьева, Мейендорфа, Флоровского, Флоренского и Булгакова, его попросили пояснить - видит ли он интересных богословов среди тех, кто жил не в эмиграции, а в Советской России. Проф. Фельми резко отказался присоединить к этому списку хоть одного богослова из России, хотя и подчеркнул, что с уважением относится к о. Ливерию Воронову, о. Виталию Боровому, Петру Гнедичу. А затем добавил: "Рекомендую читать и труды о. Александра Меня. Он является больше популяризатором, чем творческим богословом" (Беседа с Е. М. Верещагиным в Регенсбурге 30 декабря 1991 года). Впрочем, он отметил, что для него как евангелического деятеля, филокатоллическое, "никодимовское" направление в русском богословии вообще малопривлекательно.

<sup>229</sup> Святой Иоанн Златоуст. 3 Беседа на Пославие к Ефесеям. // Вестник РСХД. N. 31. С. 2.

Сколько апокрифов возникло в первые века христианства и как много затруднений и боли они причинили Церкви! Но сегодня все это “псевдонимное знание” вновь с огромной охотой и творится, и распространяется. Конечно, это творчество на любимую тему — о конце света. И издаются православные “романы ужасов” — типа “Россия перед вторым пришествием.” Истинные и давно зафиксированные в церковном предании суждения и пророчества здесь перемежаются с явными апокрифами типа “один старец сказал.” Я помню, как многие из этих предсказаний пересказывались в Лавре 10 лет назад, и вижу — как сейчас. Произошла явная политизация этих суждений, их подгонка под желаемую политико-идеологическую модель. Но в Церкви не видно желания противостоять “негодным и бабьим басням” (1 Тим. 4:7). “Журнал Московской Патриархии” как-то робко заметил (в воспоминаниях проф. Козаржевского), что в Москве 20-х годов было немыслимо распространение священниками брошюр типа “Какому святому от какой болезни молиться.” Но в нынешних храмах стараниями “некоторых из числа чрез меру у нас православных” (святой Григорий Богослов<sup>230</sup>), эти языческие списки стали обязательным атрибутом.

Поразительно распространение в храмах (и даже в Отделе религиозного образования!) двухтомника о русской нечистой силе — пособия по заговорам и гаданиям. Но вершинным памятником нашему богословскому и нравственному одичанию останется издание Валаамским монастырем воспоминаний князя Жевахова. В них утверждается, что Бог Ветхого Завета — это Сатана.<sup>231</sup> Даже это Богохульство издатели готовы простить товарищу обер-прокурора, равно как и призыв к объединению с католичеством (т. 2, с. 236) и созданию “Христианского Интернационала” (с. 317), и утверждение, что слова Христа о Церкви, которую не одолеют адовы врата, не относятся к Православию (с. 200-203). Ставропигальный монастырь готов издавать книги, в которых есть пассажи, начинающиеся со слов: “Христианская совесть никак не может согласиться с мнением апостола Павла... Апостол Павел смотрел односторонне... Апостол Павел упустил из виду... “ (с. 268). Все это можно оставить за скобками — ради центральной идеи книги: в школах и университетах главным предметом должно стать “жидоведение” (с. 62).

### **Восстановление древнерусского язычества.**

Национализация православия, превращение его в “русскую идеологию” открывает дорогу новому антихристианству. Серьезнейшая угроза православию в сегодняшней России — не протестантизм, а язычество. Усилия протестантских миссионеров имеют весьма относительный успех по сравнению с оглушительным успехом “целителей” и оккультистов. Стратегия неоязычества (New Age) во всем христианском мире строится на использовании фольклорных символов, на максимальной паганизации народных преданий, былин, легенд, мифов. Ведущий оккультист (точнее — сатанист) России Отари Кандауров уже заявил, что “русский язык — самый эзотеричный язык в мире.” “Голубиная книга” и тому подобная продукция старорусских оккультных сект активно пропагандируется. Под

---

<sup>230</sup> Святой Григорий Богослов. Слово 2. // Творения. Ч. 1. С. 36.

<sup>231</sup> “Еврейский бог Яхве, бог-ревнитель, не удовлетворявшийся скромной ролью бога евреев, а именовавший себя богом богов и претендовавший на мировое господство... за этим еврейским богом стоит сам диавол, который и назвал евреев своим избранным народом” (с. 119). В Евангелии “товарищ обер-прокурора” видит поддельные главы (с. 201). Первые пять книг Библии, “якобы откровения самого Яхве, приписаны полубогатырю Моисею” (с. 316), да и пророческие книги полны подлогов. Жевахов возлагает большие надежды на возрождение оккультизма, ссылаясь, кстати, на Столыпина (с. 252-253), и роняет мимоходом поразительные характеристики типа “ленивые умы наших иерархов, начиная с Филарета Московского” (с. 268).



вывеской “Град Китеж” уже действует оккультный кружок. Христианство же объявляется “еврейской религией.”

Однако православная проповедь и публицистика чаще предупреждают об опасностях американского протестантизма, чем о пропастях русского язычества.<sup>232</sup> Духу мира сего все равно, с какой стороны размывать православие: слева или справа. Но вот именно соблазны справа современное церковное сознание плохо умеет различать и еще меньше умеет от них защищаться. Не гремит церковный глас: “Лжемудрствующим яко же Жеванов или Емельянов — да будет анафема.” Наше церковное сознание поражено “болезнью правизны,” которая ничуть не лучше приступов энтузиазма обновленчества.

Национальная церковь не может бороться с национальной религией. Язычество есть религия нации, “языка.” Только Вселенской Церкви, отстаивающей над-утилитарную Истину, Истину Единую и Единственную для всех людей — по силам найти средства, необходимые для отвращения целого народа от созданной им душевно-комфортабельной идеи.

Может ли быть “русская религия”? Если эта религия обращается к специфически “русским” духам — к Перуну и Велесу — да, она будет отчасти русской (отчасти — потому, что духи, с которыми такая религия вступает в связь, одинаково охотно отзываются на любые имена и клички). **Христианство — это религия покаяния, это вера прощенных грешников.** Чтобы оно стало специфически русским в своей сути, надо признать, что мы научились как-то специфически по-русски грешить и специфически по-русски каяться. Но ни в каком “Добротолубии” не найдешь раздела “русские грехи.” И что касается покаяния — то русские монахи никогда не чувствовали потребности чем-то своим дополнить переписываемые ими покаянные книги сирийца Ефрема или египтянина Макария. Можно сказать, что “русский стиль” в духовности — это **истовость** в вере, покаянии, молитве. Но, к сожалению, наши современные патриоты молятся как раз не по-русски: слишком уж вяло и слишком демонстративно.

Да, по верному слову Георгия Федотова, Русь откликнулась своим неповторимым голосом на призыв Евангелия. Но изучать особенности русского отклика, не расслышав прежде в своем сердце сам Евангельский глас — значит заниматься вполне профанным эстетизмом. Человек, всюду в церковной жизни ищущий “русское,” ничуть не духовнее эстета, приходящего в храм в надежде услышать “свежий голос” в хоре. Очень схожее душевное настроение было у тех евреев, которые в предгорбачевские годы наполняли московские православные храмы в великопостные субботние вечера. Псалом “На реках Вавилонских” звучал для них как национальный гимн — но не более.

Среди сегодняшних проповедников православия в России очень много людей, который верят не в Бога, а в **русское** “православие.” Они любят не столько Христа, сколько саму отечественную веру, любят ее проявления у своих предков. Так зарождается идеология фундаментализма, которая абсолютизирует историю: ведь та форма христианства, неизменность которой отстаивает фундаменталист, родилась как реакция, как ответ на вызовы когдатойшей современности. Отказываясь приспособляться к нынешнему веку, фундаментализм закрепляет форму приспособления Церкви к веку XIX, или XVII, или XIV. Фундаментализм полагает, что до, скажем, XVI века Церковь нашла наиболее адекватные формы Православия. В этой перспективе апостольский век оказывается самым ущербным, ибо менее всего похожим на “идеальный” XVI или XX век по своим формам. В апостоль-

---

<sup>232</sup> В порядке некоторого само-оправдания напомним, что русскому неоязычеству я посвятил статью “Новомодные соблазны” (Новый мир. 1994, N. 10).

ской общине ведь не было ни пятиярусного иконостаса, ни знаменного пения, ни Типикона. Всевековая целостная соборность Церкви сводится к одному временному синтезу, все предыдущие формы объявляя ущербными.

### Консерватизм и фундаментализм.

Фундаментализм противоположен церковному консерватизму, который как раз в апостольских веках и в раннем монашестве видит идеал христианства. Консерватор отстаивает подлинные духовные ценности, а фундаменталист — формы их воплощения. Фундаменталист возводит исторические факты в ранг духовной непреложности. Консерватор, исходя из духовно непреложных начал, судит любую историческую реальность. Интересно, что с этой точки зрения полемика Владимира Лосского с латинскими богословами была именно полемикой консерватора с фундаменталистами. Католические защитники *Filioque* в ответ на серьезные богословско-философские возражения Лосского приводили цитаты из некоторых восточных отцов, которые могли быть истолкованы в духе *Filioque*. Тем самым разговор превращался в диспут богослова с историком, переходя от сути — к цитатам. Свидетельство одного текста не выражает еще догмата Церкви — хотя бы потому, что есть тексты противоположные, а, значит, задача богослова — выяснить, какие же из расходящихся суждений органичнее и полнее выражают саму подлинную Традицию.

Фундаментализм противоположен церковной традиции — ибо именно традиция православия предупреждает о недопустимости за верность букве расплачиваться судьбами живых людей. При рассмотрении истории православной догматической мысли хорошо видно, что находить выход из тупика и давать ответ еретикам, настаивавшим на достаточности прежних формул и слов, каждый раз удавалось лишь через раскрытие новых возможностей богословского дерзания.

Поэтому столь значима полемика, которую вел с искушением фундаментализма крупнейший русский церковный историк А. Карташев: “Временная гордынная иллюзия молодого богословского поколения, будто оно непокорно закону неизбежной эволюции всего существующего, и что оно, по контрасту со своими отцами, ни в чем не новаторствует, а только сохраняет, есть именно иллюзия, а не безошибочное узрение вечной неподвижной истины.”<sup>233</sup> В представлении этих людей истина сводится к догматическим формулировкам, и быть богословом значит просто быть цензором. Этот террор немоты убежден, “будто и христианское откровение и накопленное до наших дней богословие есть какая-то таблица логарифмов. Стоит только справиться — ответ предуказан. Богословствовать больше не о чем. Надо быть просто добрыми христианами. Вот этого-то “просто” и не существует в природе вещей и в выпавшей на нашу долю горькой судьбе русской церкви в особенности” (А. Карташев<sup>234 235</sup>).

Люди, вошедшие в Церковь и богословие в коммунистические годы, дорожили сутью христианства и понимали, что оно существует ради Чаши. Ничего не имея, они научились радоваться даже малому (если только допустимо считать Евхаристию чем-то меньшим, ущербным по сравнению с идеалом, например, церковно-государственной “симфо-

<sup>233</sup> Карташев А. Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956. С. 175.

<sup>234</sup> Карташев А. Воссоздание Святой Руси. С. 229 и 227.

<sup>235</sup> Просто с ностальгией перечитываешь сегодня богословские труды "тоталитарных лет". Сегодня трудно представить в официальном церковном документе, скажем, такие слова: "В Церкви нет места немоте, безгласию и слепому послушанию, ибо говорит апостол: "Стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства" (Гал. 5, 1)". - Настольная книга священнослужителя. М., 1988. Т. 8. С. 584.

нии”). У пришедших в активную Церковную жизнь в годы религиозной свободы совсем иная точка отсчета: они составляют представление о православии из книг, и именно с этим, книжным представлением о Церкви и христианском обществе, сличают реальные события церковной жизни — неизбежно становясь жестокими судьями и утопистами. Плененные красивой “идеей,” утописты прорываются к власти (пусть даже локальной) и топором отсекают от жизни те куски, которые не вмещаются в их представления об Идеале.

Не на каждом церковном лотке есть Евангелие, но на каждом — множество репринтных изданий, своим обилием ясно заявляющих, что их распространители намерены столь же репринтно воспроизвести дореволюционную, или даже допетровскую Русь.<sup>236</sup> Большинство же книг посвящено двум темам: величие былой России и близость антихриста. Но можно ли в религиозно одичавшей стране, давно забывшей о своем былом православии, искусственно насадить стиль жизни, который был полезен в века всеобщего религиозного единодушия? Не воспроизводим ли мы прежде всего предреволюционную ситуацию? Не воспроизводим ли мы те болезни церковной жизни, которые сделали возможной русскую Катастрофу?

### Путь современного священника.

Казалось — в России появится поколение священников, сердцем прочитавших Достоевского, появится плеяда богословов, впервые почувствовавших правду Христа через возмущение ложью Великого Инквизитора... Каждый священник современной Русской Православной Церкви прошел через выбор веры, через горнило сомнений. Даже если он из верующей и священнической семьи — неоднократно ему приходилось становиться на развилке и выбирать между легким “комсомольским” путем и неизвестностью служения вере. Каждый может вспомнить и о том, как дороги и близки были ему в те времена все, кто сказал хоть что-то доброе о христианстве и Церкви. Большинство нынешних священников пришло к вере не через чтение “Добротолубия” и иных монашеских книг, а через мысль, в известной мере, путаную, но честную и страдающую Достоевского, Бердяева, Булгакова...

Да, появился в семидесятых-восьмидесятых ручеек людей, с университетских скамей переходивших в Церковь. Было время, когда в Москве самым образованным слоем были церковные сторожа и чтецы. И что же? Сложившийся церковный обиход, уже привыкший к прокрустову ложу дозволенных “требо-исправлений,” “поглощал в себя свежие силы, колоссальный по своим возможностям интеллектуальный, нравственный и культурный материал и... “переваривал” его на свой лад, используя реально этот потенциал лишь

<sup>236</sup> Репринтные издания готовы воспроизводить любую книжку, если на ней есть штамп прошловековой духовной цензуры. Три года назад Лавра переиздала брошюру, в которой говорилось, что священнику разрешается нарушить тайну исповеди, если кающийся признавался в замысле против общественного порядка. Позднее была переиздана брошюрка “О смысле ежедневного Богослужения”, в которой в полном согласии с католическим вероучением утверждалось, что Христос приносит Себя в жертву Отцу, а не всей Троице, то есть прямо оцененное как еретическое Константинопольскими Соборами XII века. В 1993 г. Валаамский монастырь издал “Иллюстрированную историю религий” под ред. Шантепи де ла-Соссей. Эту книгу стоит охарактеризовать словами Розанова: “Это есть собственно, иллюстрированный каталог какого-то музея религиозных древностей. Она читается, но с какой тоской и безнадежностью! Непонятно, как возникла религия, то есть известная настроенность души. История религии есть не каталог имен, но нить самого интимного, внутреннего развития человечества: она вся состоит из трогательного, глубокого, из каких-то тайных просветлений совести, сердца, позднее всего - ума. Теперь представьте, что ко всему этому отнеслись, как к трупам”. (Розанов В. Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 320.)

на долю процента, но ломая и “воспитывая” конформистов системы, а иногда и негодяев в рясах.”<sup>237</sup>

### Наплыв сектантства.

В результате по сравнению с размахом деятельности протестантов, последствия деятельности православных молодежных движений просто незаметны. Только т. н. “Церковь Христа” (это лишь одна из десятков сект) собирает больше молодежи на свои воскресные собрания, чем Православное молодежное движение на свои годовые съезды. В провинциальных городах России, в чем несложно убедиться, в воскресенье в православном храме на службе присутствует не больше людей, чем на собраниях сектантов. Да и в Москве весной 1994 года число приходов одной только корейской миссии (объединяющей пресвитериан и баптистов) достигло 150 — то есть сравнялось с числом приходов Русской Православной Церкви. А ведь есть еще американские миссии, есть просто российские протестанты, есть — помимо баптистов — десятки приходов адвентистов, пятидесятников, харизматиков, иеговистов...

В том протестантизме, который сейчас завоевывает Россию, нет той глубины и даже дерзости и свободы мысли, которая была у православных мыслителей первого тысячелетия и нашего века. Билли Грэм — это не Григорий Богослов и не Флоровский. Нет в стадионных тусовках высокой красоты и благодатности Литургии. В листовочных призывах к немедленному “покаянию” нет того знания безмерности человеческой души, которую православие открыло преподобному Макарию Египетскому и Достоевскому. Но тем более жаль, что наша неспособность свидетельствовать о сути Православия отталкивает молодежь в мир “бапсомола”...

Оставим сейчас в стороне политические, финансовые и прочие причины успеха протестантских миссий в России.<sup>238</sup> Надо же нам задаться и вопросом: “а мы-то что делаем? Почему наше слово не достигает человеческих сердец?”

Как бы ни были “зловредны” разрушители православия — они не более чем микробы. Болезнь проявляет себя лишь тогда, когда ослаб сам организм. Каждый из нас носит в

<sup>237</sup> Курикалов Ю. К торжеству соборности... из царства антихриста? // Посев № 6, 1993. С. 96.

<sup>238</sup> Наблюдая многообразие миссионерских практик всевозможных сект, я пробовал найти разные объяснения их успеху. В конце концов, казалось мне, если у них есть какая-то общая методика живой проповеди, почему бы не перенять ее и не применить для православного свидетельства. Но в том-то и секрет, что никакой общей методики в разных по вероучению, но одинаковых в своей способности быстро достигать пика популярности сектах - нет. Проповеди протестантов скорее динамичны и зрелищны. Напротив, собрания секты парабуддистской секты Аум Сенрике заунывны и скучны. В “Богородичном центре” четырехчасовые проповеди “пророка Иоанна” построены вопреки основному закону гомилетики (“проповедь усваивается, если длится не больше 25 минут”), а Марину Цвигун из “Белого братства” вообще никто не видел проповедующей. При всей разности методик эффект все же получался общим: люди отдавали себя и свой разум в повиновение проповедникам. Этот результат я не могу объяснить ни психологически, ни социологически. Лишь один ответ мне кажется подходящим - богословский. Проповедь сект столь успешна потому, что лукавый им не мешает. Православный проповедник ведь почти никогда не беседует с человеком один на один. За спиной слушателя почти ощутимо стоит “дух сомнения”, который влагает в его ум самые невероятные, глупые и взаимно противоречивые аргументы - лишь бы не допустить его согласия с православным словом. Бывает, один и тот же человек за два часа беседы в своей полемике с православием готов встать и на сторону старообрядцев, и на сторону католиков, он будет высказывать предпочтение и буддизму и протестантизму. Он готов отождествить себя с любой религиозной или антирелигиозной системой мировоззрения - лишь бы защитить себя от голоса совести и Евангелия. Массовый успех сектантов означает, что этого барьера они не встречают. Значит, кому-то их деятельность выгодна. Секты - разные. Враг Церкви - один.

себе едва ли не все болезнетворные микробы — но для того, чтобы в конкретном организме проявилась конкретная болезнь — нужна ослабленность именно этого тела. И если столь успешно действуют секты в России — значит, больны и слабы мы.

### Наши “книжники и фарисеи.”

Как христиане (как христиане — не как русские!) — мы действительно “Новый Израиль.” Поэтому к нам относятся не только библейские благословения, но и библейские же проклятия.

Так легко пространственно разделить добро и зло. За такие попытки переложить тяжесть покаяния лишь на плечи “иноверцев” сурово бывал вразумляем Ветхий Израиль. Слава Богу, не читали святые Отцы нынешней православной публицистики, видящей в своих авторах “детей Божиих,” а в иудеях “сыновей дьявола.”

Потому и мог преподобный Максим Исповедник сказать о евангельском обличении фарисеев и книжников: “Это Ты о нас, Господи... И то, что сказал Господь наш, сетуя на фарисеев, я прилагаю к нам, нынешним лицемерам. Не связываем ли и мы бремена тяжкие и неудобноносимые, и не возлагаем ли их на плечи людей, а сами и перстом не хотим дотронуться до них? Не делаем ли мы все дела свои, чтобы показаться перед людьми? Не любим ли мы восседать на первом месте на трапезах и сонмищах, а тех, которые не слишком рьяно воздают нам такую честь, не делаем ли мы смертными врагами? Не взяли ли мы ключ ведения и не закрываем ли им Царство Небесное пред людьми, вместо того чтобы и самим войти, и дать им войти? Не обходим ли мы море и сушу, дабы обратиться хотя одного, и когда это случается, делаем его сыном геенны, вдвое худшим нас? Не вожди ли мы слепые, оцепеивающие комара, а верблюда поглощающие? Не очищаем ли мы снаружи чаши и блюда, а внутри полны хищения, жадности и невоздержания? Не строим ли мы надгробий над могилами и не украшаем ли раки Апостолов, а сами уподобляемся убийцам их?”<sup>239</sup> Так ведь и стал Максим — Исповедником с вырванным языком...

В азбуку православной духовности входит знание о том, что без сораспятия Христа, без страданий, без креста нельзя войти в Царство Христово. Мы празднуем память множества святых, просиявших в “благополучные” века христианства. Если был их подвиг святости — значит была и череда страданий, в которых усовершенствовали они свои души. Но кто же подносил им чашу страданий? Любое гонение воздвигается от духов злобы. Но действует-то оно через людей! Каких? — Чаще всего гонения на святых производили их же собратья, единоверцы, даже — сподвижники. “Хотя скорби наши тяжкие, но нигде нет мученичества, потому что притеснители наши имеют одно с нами именование,” писал святой Василий Великий.<sup>240</sup>

Хоть не мал сонм мучеников, “от еретиков” и “от безбожников” умученных, едва ли не многочисленнее их лик святых от нас самих, от православных пострадавших... Преподобный Сергей Радонежский несколько раз вынужден был уходить от братии своей же обители...

Семинарские курсы говорят об истории Церкви как истории святых. Только имена святых или еретиков остаются в памяти слушателей вводных историко-церковных курсов. Помнят митр. Филиппа и патр. Гермогена, преподобного Сергия и мученика митр. Арсения (Мациевича). Но не помнят, что именно соборами остальных епископов-собратий лишались сана и осуждались и Филипп, и Гермоген, и Арсений...

<sup>239</sup> Преподобный Максим Исповедник. Творения. М., 1993, Кн. 1. С. 89.

<sup>240</sup> Святой Василий Великий. Письма. С. 319.

## Поиск “золотого” века.

Именно благодушие преподавателей церковной истории порождает у их воспитанников апокалиптический испуг, сводящий их чувство и мысль, едва те взглянут на реальную церковную жизнь. Раньше-то — что ни монах, то преподобный, что ни епископ — то святитель, а ныне — “оскуде преподобный.” И вот уже так невозможно не уйти в раскол (“в знак протеста”), и так хочется, чтобы двусмысленность и бесконечная ответственность исторического бытия разрешились молнией Апокалипсиса.

Поэтому и имеет смысл напомнить о плаче, который проходит сквозь всю отеческую литературу, напомнить о том, что никогда в истории апостольской Церкви не было века, который считал бы себя “золотым.” Итак:

### *II век.*

“Вам теперь говорю, которые начальствуете в Церкви и председательствуете: не будьте подобны злодеям. Злодеи, по крайней мере, яд свой носят в сосудах, а вы отраву свою и яд держите в сердце” (Ерм<sup>241</sup>).

“Вся слава была дана вам и исполнилось что написано: “он ел и пил, разжирел и растолстел и сделался непокорен возлюбленный” (Втор. 32:15). А отсюда ревность и зависть, вражда и раздор, гонение и возмущение, война и плен. Поэтому удалились правда и мир — так как всякий оставил страх Божий, сделался туп в вере Его, не ходит по правилам заповедей Его и не ведет жизни, достойной Христа” (святой Климент Римский<sup>242</sup>).

### *III век.*

“Не стало заметно в священниках искреннего благочестия, в служителях чистой веры, в делах — милосердия, в нравах — благочиния” (святой Киприан Карфагенский<sup>243</sup>).

### *IV век.*

“А Церкви почти в таком же положении, как и мое тело: не видно никакой доброй надежды: дела непрестанно клонятся к худшему” (святой Василий Великий<sup>244</sup>).

“Спрашиваешь, каковы наши дела? Крайне горьки. Церкви без пастырей; доброе гибнет, злое наружу; надобно плыть ночью, нигде не светят путеводительные звезды. Христос спит” (святой Григорий Богослов<sup>245 246</sup>).

“Христиане губят принадлежащее Христу более врагов и губителей” — святой Иоанн Златоуст.<sup>247</sup>

“Епископы, состоящие со мною в общении, по лености ли, по подозрительности ли и не искреннему расположению ко мне, не хотят вспомоществовать мне. Не помогают мне ни в чем самонужнейшем” (святой Василий Великий<sup>248</sup>).

---

<sup>241</sup> Ерм. Пастырь. // Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988. С. 179.

<sup>242</sup> Святой Климент Римский. Первое послание Коринфянам. // Ранние отцы Церкви. С. 44.

<sup>243</sup> Цит. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Нью-Йорк, 1985, С. 67.

<sup>244</sup> Святой Василий Великий. Письма. С. 77.

<sup>245</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Ч. 6. М., 1848, С. 177.

<sup>246</sup> Последние две фразы надо соотносить с Лк. 8, 23.

<sup>247</sup> Святой Иоанн Златоуст. Шесть слов о священстве. С. 51.

<sup>248</sup> Святой Василий Великий. Письма. С. 282.

“Очень прискорбно мне, что отеческие правила уже не действуют и всякая строгость из церквей изгнана” (святой Василий Великий<sup>249</sup>).

“Любовь охладела, разоряется учение отцов, частые крушения в вере, молчат уста благочестивых” (святой Василий Великий<sup>250</sup>).

И этот “золотой век патристики” был похож на наш даже в том, что слушателями Златоуста и Богослова были столь знакомые нам “бабушки.” “Мы — галилеяне, люди презренные, ученики рыбаков, мы, которые заседаем и поем псалмы вместе со старухами” (святой Григорий Богослов<sup>251</sup>).

*V век.*

“Спросил некто старца: каким образом некоторые трудятся в городах и не получают благодати, как древние? Старец сказал ему: тогда была любовь, и каждый увлекал ближнего своего горе, а ныне, когда охладела любовь, каждый влечет ближнего своего долу, и потому мы не получаем благодати” (Древний патерик<sup>252</sup>).

*VI век.*

Север Антиохийский свидетельствует о благочестии своего времени: “Есть дни, когда служат поминовения, на которые все должны были бы придти в первую очередь, но на котором, по правде сказать, мы не видим ни одного верующего. Только одни мы и присутствуем на богослужении и должны одновременно возносить молитвы и отвечать на них.”<sup>253</sup>

Авва Ориент однажды в воскресенье вошел в Синайскую церковь, вывернув свою одежду. — “Старче, зачем ты бесчестишь нас перед чужими?” — “Вы извратили Синай и никто вам ничего не говорит, а меня укоряете за то, что я выворотил одежду? Подите — исправьте то, что вы извратили, и я исправлю то, что я извратил.”<sup>254</sup>

“Отцы наши до самой смерти соблюдали воздержание и нестяжательность, а мы только расширяем чрево и кошельки” (авва Афанасий<sup>255</sup>).

*VII век.*

“Смотрите, мир полон священников, но редко встречаешь делателя на жатве Божьей, ибо мы согласны облекаться епископским саном, но не исполнять обязанностей нашего сана. Есть, любимейшие братья, в жизни епископов великое зло, которое сокрушает меня. Дабы кто не подумал, что я желаю причинить кому-либо личную обиду, я самого себя первого в этом зле обличаю; вопреки моей воле я поддаюсь требованиям варварской эпохи. Это зло заключается в том, что мы вдалились в занятия века сего и что наши действия не соответствуют достоинству сана. Мы бросаем дело проповеди. Если мы призваны к епископскому званию, то это, вероятно, в наше же наказание, ибо у нас только имя епископа, но нет достоинств. Те, кто нам поручены, отходят от Бога, а мы молчим; они гибнут

<sup>249</sup> Святой Василий Великий. Письма. С. 135.

<sup>250</sup> Святой Василий Великий. Письма. С. 319.

<sup>251</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 135.

<sup>252</sup> Древний патерик. М., 1899, С. 324.

<sup>253</sup> Цит. Анри де Любак. Католичество. С. 306.

<sup>254</sup> Иоанн Мосх. Духовный луг. Сергиев Посад, 1915. С. 151.

<sup>255</sup> Иоанн Мосх. Духовный луг. С. 157.

во зле, а мы им и руки не протягиваем, чтобы вытянуть их. Занятые мирскими делами мы безразличны к судьбе душ” (святой Григорий Двоеслов, папа Римский<sup>256</sup>).

*VIII век.*

“Весьма развратился нынешний век и весь преисполнен возношения и лицемерия. Труды телесные, по примеру древних отцов наших, может быть, и показывает, но дарованный их не сподобляется — потому что не трудам, но простоте и смирению являет себя Бог” (преподобный Иоанн Лествичник<sup>257</sup>).

*X век.*

“Но что сказать тем, которые любят быть важными лицами и хотят быть поставленными в Иереи, Архидиаконы и Игумены, когда вижу, что они не знают ничего из необходимых и Божественных предметов... О, нечувствие наше и презрение Бога и всего Божественного! Ибо ни чувством не понимаем, что говорится, ни того, что есть Христианство, не понимаем и не знаем в точности таинств Христиан, а других поучаем. Отрицаясь же Его зрения, мы явно показываем, что мы ни рождены, ни произошли в свете, сходящем свыше, но еще в чреве носимые младенцы, или, лучше сказать, выкидыши, а домогаемся священных мест, восходим на Апостольские престолы. А что всего хуже, большею частью деньгами покупаем священство, и, никогда не бывши овцами, желаем пасти царское стадо, и это для того только, чтобы наподобие зверей, наполнить чрево свое” (преподобный Симеон Новый Богослов<sup>258</sup>).

*В XIII веке* парижский епископ Гийом д'Овернь говорит о том, что одичание Церкви стало таково, что всякий, узревший его, повергается в оцепенение и ужас. “То уже не невеста, то чудовище, ужасающе безобразное и свирепое.”<sup>259</sup>

В конце *XVII века* греческий проповедник Илия Минякий обзрывает свою паству и вспоминает Диогена, который ярким солнечным днем с фонарем в руке на площади искал человека. “Мне тяжело проводить сравнение, но сказать правду нужно. В то время, когда как солнце в полдень, сияет православие, возжигая и я светильник евангельской проповеди, прихожу в церковь и ищу христианина. Я хочу найти хоть одного в многолюдном христианском городе, но не нахожу. Христианина ищу, христианина! Я перехожу с места на место, чтоб найти его. Ищу его на площадях, между вельможами, но вижу здесь одно только тщеславное самомнение. Нет христианина! Ищу его на базарах среди торговцев, но вижу здесь одну ненасытную жадность. Нет христианина! Ищу его на улицах среди молодежи, и вижу крайнее развращение. Нет христианина! Выхожу за стены города и ищу его среди поселян, но вижу здесь всю ложь мира. Нет христианина... Я хотел бы взойти во дворцы вельмож и сильных людей, чтобы посмотреть, нет ли там христианина, но не осмеливаюсь, боюсь... Все клирики и миряне, князья и бедные, мужи, жены и дети, юноши и старцы уклонились от веры, стали жить непотребною жизнью, нет ни одного, кто жил бы по

<sup>256</sup> Святой Григорий Двоеслов, папа Римский. Слово к епископам и к народу, сказанное в день святых апостолов Петра и Павла. // Вестник РСХД. май-июнь. 1952. С. 3-4.

<sup>257</sup> Преподобный Иоанн Лествичник. Лествица. Сергиев Посад, 1908, С. 198.

<sup>258</sup> Преподобный Симеон Новый Богослов. Слово 9. // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1991. Вып. 6. С. 15.

<sup>259</sup> Рацингер Й. Введение в христианство. С. 272.



вере. Христиане, без слез внимающие этому! Если вы не хотите плакать из сокрушения, плачьте из стыда!”<sup>260</sup>

*В XVIII веке* церковная жизнь Новгорода описывается такими словами: “От пресвитерского небрежения уже много нашего российского народа в погибельные ереси уклонились. В Великом Новгороде так было до сегодняшнего 1723 года в церквах пусто, что и в недельный день человек двух-трех настоящих прихожан не обреталось. А ныне архиерейским указом, слава Богу, мало-мало починают ходить ко святей церкви. Где бывало человека по два-три в церкви, а ныне и десятка по два-три бывает по воскресным дням, а в большие праздники бывает и больше, и то страха ради, а не ради истинного обращения.”<sup>261</sup>

*В XIX веке* святой Игнатий Брянчанинов рисует картину духовного разрушения: “Скудость в духовных сведениях, которую я увидел в обители вашей, поразила меня. Но где, в каком монастыре не поразила она? Светские люди, заимствующие окормление духовное в Сергиевой Пустыне, имеют сведения несравненно большие и определенные, нежели эти жители монастырей. Живем в трудное время. “Оскуде преподобный от земли.” Настал голод слова Божия! Ключи разумения у книжников и фарисеев. Сами не входят и возбраняют вход другим. Христианство и монашество при последнем их издыхании. Образ благочестия кое-как, наиболее лицемерно поддерживается, а от силы благочестия отреклись люди. Надо плакать и молчать.”<sup>262</sup>

Несколькими десятилетиями позже будущий митр. Евлогий (Георгиевский), после провинциальной семинарии оказавшись в Московской академии в Сергиевой Лавре, и заметив, что некоторые студенты и преподаватели ежедневно перед началом занятий молятся у святых мощей — поражается столь необычному проявлению веры.<sup>263</sup> (А после катастроф XX века для всех нынешних семинаристов, напротив, прийти с утра к Преподобному — это потребность внутренняя, недисциплинарная). В том, XIX веке, который из нашего нынешнего чада кажется столь церковно-благополучным, Е. Голубинский, профессор Московской Духовной Академии, считает первоочередной необходимостью — “заставить в училищах и семинариях учить и учиться хорошо и вывести в семинариях пьянство профессоров и учеников.”<sup>264</sup> Но — “что прискорбно — пьянство не только не убывает, но, пожалуй, еще прибывает: лет сорок назад мы росли дитятей в селе среди гомерического пьянства духовенства всей окрестной местности, но по крайней мере мы не слыхали случаев, чтобы люди умирали от пьянства, а из наших товарищей и близких сверстников по учению мы знаем до пятка, которые отправились на тот свет положительно от пьянства.”<sup>265</sup>

*В XX веке*, накануне печальных событий нашего века последний протопресвитер русской царской армии видел также отнюдь на радужную картину церковной жизни: “Трудно представить себе какое-либо другое на земле служение, которое подверглось бы такому извращению и изуродованию, как архиерейское у нас. Стоит только беглым взглядом окинуть путь восхождения к архиерейству — чтобы признать, что враг рода человеческого

<sup>260</sup> Проповеди святителя Илии Миняitia Кефалонитского. Троице-Сергиева Лавра, 1902, С. 115-117.

<sup>261</sup> Посошков И. Книга о скудости и богатстве. М., 1937. С. 106.

<sup>262</sup> Игнатий (Брянчанинов), епископ. Письма к разным лицам. Вып. 1. Сергиев Посад, 1913. С. 151.

<sup>263</sup> Евлогий (Георгиевский), митроп. Путь моей жизни. Париж, 1947. С. 33.

<sup>264</sup> Голубинский Е. Е. О реформе в быте Русской Церкви. М., 1913. С. 94.

<sup>265</sup> Голубинский Е. Е. О реформе в быте Русской Церкви. С. 21.

много потрудился, дабы, извратив, обезвредить для себя самое высокое в Церкви Божией служение.<sup>266</sup>

И уже во время самих гонений на Церковь — в ней оказываются отнюдь не только исповедники и диаманты веры. Нынешний митрополит Санкт-Петербургский Иоанн вспоминает, как под давлением властей архиереи в хрущевское гонение издавали — от своего имени! — чудовищные распоряжения о недопущении детей в храмы. “Да, скорбные дни переживает Русская Церковь. Сами епископы разрушают ее устои, терзают бедную и всячески издеваются. Вот они, епископы последних дней, о которых умолял преподобный Серафим Саровский и получил ответ, чтобы он не молился о них, так как Господь не помилует их! За что же, поистине миловать? Наказывать следует. Как Ты, Господи, долго-терпелив к нам, грешным! Спаси, Создатель, Церковь Твою, изнывающую от безумия управителей.”<sup>267</sup>

### **Покаяние, как путь к обновлению.**

Церковь всегда ощущала свое недостойнство и оплакивала его. Но только поэтому она и смогла сохранить свой дух. И именно плач ее святых о своих грехах и о пороках церковных и был лучшим признаком неумерщвленного еще духовного здоровья. “Такие мысли не оставляют меня день и ночь, сушат во мне мозг, истощают плоть, лишают бодрости, не позволяют ходить с поднятыми высоко взорами. Сие смиряет мое сердце, налагает узы на язык и заставляет думать не о начальстве, не об исправлении других, но о том, как самому скольнибудь стереть с себя ржавчину пороков” (святой Григорий Богослов).<sup>268</sup>

Незнание реальной церковной истории приводит к неспособности жить в сегоднешнем дне, не убегая в утопические города, выстроенные в далеком и идеализируемом прошлом.

Мы говорили о метафизичности Традиции. Ее “сугубость,” двумерность не может не быть болезненна. Если христианство метафизично, двумерно — то оно не может не быть разрывом. А разрыв — болезнен. Если этой боли мы не чувствуем — то значит и не прикоснулись к Иному миру... Христианство — соль на ранах, и прежде всего на наших ранах, а не на ранах язычников или иудеев. Если мы сами не испытываем боли от нас самих — не от мира, а именно от недолжного собственного бытия, не от конкретного проступка, а именно от самого устройства нашей жизни — то мы вне Традиции. С Христом душе невольно, но без Него еще хуже...

Там, где эта покаянная боль уходит — там рождается и конфессиональный триумфализм, и обрядовая гордыня, и псевдо-аскетическая мизантропия... Аскетика, впрочем, говорит, что искушения возникают из-за недолжного нашего обращения с предметом искушения. Не мир плох, а наша очарованность миром, не плоть дурна, а плохое пользование ею. Так и здесь: не плоть Традиции дурна, бывает дурным ее восприятие. Не через развоплощение “исторического христианства” лежит путь “очищения и обновления” Церкви, а через разъяснение собственно церковной, Традиционной иерархии ценностей. Субботу можно не отменять. Достаточно лишь напомнить, в каких отношениях она находится с человеком.

---

<sup>266</sup> Шавельский Георгий, протопресвитер. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Нью-Йорк, 1954, С. 213.

<sup>267</sup> Иоанн (Снычев), игумен. Воспоминания. // Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. Вып. 11. Ч. 2. С. 83.

<sup>268</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 50.

## Обновление традиции.

**В** свете сказанного, вопрос об обновлении форм Традиции должен быть более понятен. Можно обновлять предания; нельзя обновить Предание. Если истинное Предание есть действие Божие в человеках, то оно само является источником истинного обновления, и никак не может быть реформируемо Соборами или богословскими конференциями. Из него можно выпасть, отломиться, можно сужать или расширять поле его действия в своей жизни — но его самого “обновить” нельзя.

Понятно также, что если мы всерьез рассматриваем плоть Предания (то есть Церковь) как **живой организм**, то нельзя запрещать улучшений форм ее жизни и проповеди. Все живое естественно меняется, растет; музейности подлечит лишь оставшееся в прошлом.

Нельзя принципиально возражать против улучшений в церковной жизни и церковной практики. Вопрос лишь в том — что и как улучшать. Одни видят смысл надлежащих перемен в богослужебной практике в возвращении к формам Богослужения 17 века, другим (“обновленцам”) ближе формы церковной организации четвертого века... И там, и там есть своя правда и свои опасности.

### Дорогое хранится.

Любовь к Церкви тормозит пыл что-либо менять в ее жизни. Действительно, если человек любит церковный быт и церковную службу — он не спешит менять их: уже полюбившееся не переиначивают. А если человек далек от Церкви — то он ничего и не сможет улучшить в ее жизни. Без любви к реальной Церкви любое обновление становится пошлым обновленчеством.

Причина церковного консерватизма в том, что христианство — историческая религия. Явление Христа исторично, и отсюда уникальна роль “свидетелей” — апостолов. Претендовать на то, что мы сможем лучше понять Христа, чем апостолы и евангелисты — неумно и дерзко.

Другая причина, касающаяся вновь уже не догматического, а богослужебного предания, — в причастности религиозной практики к самым глубоким и серьезным областям человеческой жизни. “Консервативно то, что серьезно. Как бы ни менялись моды, траур женщин остается тем же, потому что в горе женщина не выдумывает. Самым консервативным явлением человеческой жизни является религия, потому что она — самое глубокое явление. Реформа начинается тогда, когда больше ничего нет в душе (я говорю о реформе форм), поэтому революция — всегда признак оскудения духовной жизни нации” (о. Александр Ельчанинов).<sup>269</sup>

Святой Григория Богослов писал: “А я веду себя по старинке и по-философски, так что по мне одно небо, и оно одно на всех; а также почитаю общими для всех обращение солнца и луны; думаю, что для всех равно текут реки, что земля одна и та же, что она наша мать и наш гроб; признаю общими разум и Закон и самые страдания Христовы, через которые воссозданы мы... Или будешь ставить мне в вину истертую мою одежду и некрасивый склад лица? Я не говорлив, не посещаю народных собраний, не хожу из дома

---

<sup>269</sup> Ельчанинов Александр, свящ. Записи. 1962. С. 92.

в дом ласкательствовать и насыщать чрево, но больше сижу дома угрюмый и печальный, в безмолвии занимаюсь самим собою.”<sup>270</sup>

Разницу между живым обновлением и модным “модернизмом” объяснил Карташев: “Модернизм с неким ехидно-греховным вожделием “подменяет” старое новым — “модным,” а мы просто радуемся, что текущее новое в подлинно-лучших его сторонах “подходит” по существу к нашему традиционному старому и может его вмещать и рядить в новые одежды.”<sup>271</sup> Есть похоть обновленчества, которая под “любовью к творчеству” на деле прячет всего лишь нелюбовь к реальному миру. Она в своей борьбе за “духовное христианство,” за “христианство без форм” дает всего лишь повод для выхода на свет далеко не христианскому чувству манихейского презрения ко всякому воплощенному бытию. Одна из форм этого утонченного гностического церковноборчества — “широко мыслящее” восхищение порядками какой-нибудь далекой и заграничной конфессии, которые противопоставляются далеко не всегда привлекательным “подробностям” и “мелочам” здешней архи- прото- и просто иерейской жизни.

Романтика “пересозидания” может увлечь очень далеко. Мы помним, как Россия предоставила себя для проведения на ней социально-обновленческих экспериментов. Утопии оказались губительными. Однажды начатую революцию трудно остановить. И уже не столь просто дать ответ — пусты ли католические храмы в Европе потому, что Второй Ватиканский Собор состоялся слишком поздно, или они пусты потому, что решения этого собора были реализованы слишком поспешно? Владимир Зелинский, человек, симпатизирующий западному христианству, однажды заметил, что православные богословы, заинтересованные в диалоге с католичеством, вряд ли хотели бы иметь дело с католичеством дособорным — “но можно вполне поручиться, что мало кому из них доставит удовольствие зрелище католицизма “размытого,” “разжиженного,” “удешевленного” — католицизма, затопленного столь знакомой и столь тошнотворной прогрессисткой фразеологией.”<sup>272</sup>

Напоминая о соответствующих искушениях в русской церковной истории, я имею в виду даже не движение обновленцев двадцатых годов. Оно само возникло как часть гораздо более широкого мироощущения. Даже от о. Павла Флоренского можно было услышать восторженно-апокалиптические пророчества о том, что в мире “ничто не должно оставаться на прежнем месте, что все должно терять свое оформление и свои закономерности, что все существующее должно быть доведено до окончательного распада, распыления, расплавления, что покамест все старое не превратится в чистый хаос и не будет истерто в порошок, до тех пор нельзя говорить о появлении новых и устойчивых ценностей. Я сам слушал эти жуткие доклады...” — вспоминает А. Ф. Лосев.<sup>273 274</sup> Если судить по сверх популярности всевозможных суперэкуменических утопий (бахаистов, рерихианцев, мунитов и просто “неконфессионально-анонимных христиан”) — Россия еще не до конца переболела презрительно-утопическим отношением к реалиям исторической жизни.

---

<sup>270</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 1. С. 485-485.

<sup>271</sup> Карташев А. Воссоздание Святой Руси. С. 230.

<sup>272</sup> Зелинский В. Приходящие в Церковь. // ЖМП. 1992. № 5, С. 16.

<sup>273</sup> Лосев А. Ф. Послесловие. // Хюбшер А. Мыслители нашего времени. М., 1962. С. 317.

<sup>274</sup> Как ни странно, похоже Н. Бердяев по крайней мере иногда бывал трезвее о. Павла. Во всяком случае, однажды Бердяеву удалось резюмировать именно православное и церковное отношение к государству: “Я суровый государственник, потому что я религиозный пессимист, по мотивам аскетическим, и социальная мечтательность представляется мне развратом и нравственной распущенностью”. - Бердяев Н. А. Письма М. Гершензону. // Вопросы философии. 1992, № 5.

Подступая к любой реформе необходимо помнить, что нельзя изменять предание, не вглядываясь на Того, о Ком оно говорит. Нельзя смотреть исключительно на обряд, когда мы говорим о церковных реформах; но, желая реформ, мы должны оторвать свой взгляд от обряда и смотреть на Того, Кто создал Церковь и ведет ее.

У внешних форм Традиции может быть состояние кризиса. По слову румынского богослова о. Дмитрия Станилоэ, “кризисом внешних форм традиции является их неспособность побуждать человека к синергии, к сотрудничеству с благодатью. Надо различать между объективным соответствием средств и содержания — и неспособностью некоторого круга людей понять его.”<sup>275</sup>

### **Побуждения к реформам.**

Наивно считать, что православие потому подвергается критике в либеральных органах массовой информации, что оно слишком консервативно. Есть тип мышления, который не смиритсЯ ни с какой формой существования христианства, — пока последнее не откажется от всех нравственных и духовных императивов.

Требование “обновления” Церкви в большинстве случаев — не более чем средство психической самозащиты. Человек пытается объяснить сам себе (и отчасти окружающим), почему он не хочет расслышать евангельский зов. В глубине своего сердца чувствуя истинность евангельских ценностей, он старается заглушить укоры совести.

Человек, который говорит о том, что в религии главное не внешние обряды, а внутреннее, духовно-сердечное делание, только частично прав. Он прав, если тот идеал, на котором он обосновывает этими словами, оказывается более требователен по отношению к нему, чем обычный устав благочестивой жизни мирянина. Но эти же слова способны прикрывать великую неправду — если их приспособляют для того, чтобы не исполнять даже те религиозные требования, которые обращает к человеку не столь уж высокая в своих идеалах, но все же религиозно действенная и реальная “средняя вера.” Подвижник и мистик, жаждущий большего, чем уставная молитва, чающий всецелой перемены своей жизни и своего сердца, жаждущий с раннего утра прорваться к Богу — имеет право говорить о том, что спасение нельзя купить жертвами и обрядами. “Журналист,” который ленился потревожить тину своей страстной жизни исповедью и молитвой, который считает унижительным для себя молиться “со старухами” и причащаться с ними из одной ложечки — не имеет нравственного права ставить духовное выше “обряда,” до которого он еще не дорос. Проповедник такой лжемистики отнюдь не “сын божий,” познавший свою свободу в Духе, а лукавый раб, который старается оправдать свою лень и нелюбовь к Богу. Неужели не бросается в глаза несуразность ситуации, при которой к радикальному обновлению “обрядности” или вовсе к ее отмене призывают люди, сами не практикующие никакой веры, люди, составившие свои представления о религии и “духовности” на основании газетных статей; а на сохранении определенных устоев церковной жизни настаивают те люди, которые научились к Богу обращаться на “Ты,” преодолев холод безлично-философского “Он”? Если я приведу сейчас суждения православных святых — светский читатель обвинит меня в “конфессионализме” и опять заговорит о “замшелом традиционализме православных.” Дело, правда, не в каких-то древних предписаниях, а в живой и всевечковой потребности человеческого сердца.

Сколь едины духовные прозрения подвижников самых разных веков — столь же единообразен набор доводов, который предлагается искусительным духом. Чрезвычайно

---

<sup>275</sup> Staniloae D. Le caractere statique et dynamique de la Tradition. Tesselonique, 1976, p. 268.

ограниченный ассортимент антицерковных аргументов во все века остается неизменным — независимо от того, меняется ли сама христианская жизнь или нет.

### Стремления изменить сущность Православия.

Всем известны нарекания, выдвигаемые в адрес Православной Церкви. Но вот восприятие американцами протестантизма: “Многое из того, что происходит в религии, внушает нам сомнение, — говорит г-н Найхус, воспитанный в пресвитерианстве, но в настоящее время лютеранин. — Мы видим множество проявлений нетерпимости, церковь слишком похожа на деловое предприятие.” “У меня и моего мужа есть очень серьезные проблемы с некоторыми традиционными христианскими догмами, — говорит Куртни Обата, 45-летняя художница из Миссури, принадлежащая по воспитанию к епископальной церкви, — но у нашего ребенка есть естественная потребность в молитве. Он то и дело застает нас врасплох.” “Ничего из того, в каком виде духовная жизнь была преподнесена мне, я не хотела бы повторить для Макса, — говорит г-жа Обата о своем 7-летнем сыне. Мне это казалось очень неинтеллектуальным.” “Рой и Кэти Херт из Техаса были из семей баптистов и посещали церковь несколько раз в неделю. Но повзрослев, они отвергли многое из того, чему их учили, как проявление нетерпимости и решили воспитывать своих детей вне какой-либо официальной церкви: — “я лично нахожу, что некоторые формы религии вредят интеллектуальному развитию и формированию мировоззрения” — говорит г-н Херт.” Еще одно мини-интервью берется у прихожанки синагоги, но претензии, высказываемые в адрес иудейской общины, явно того же порядка, что и раздражение по поводу христианских проповедей: “Бетси Хирнер поместила свою старшую дочь в школу при синагоге. — Но, — говорит она, — чтобы принадлежать к нашему храму, нужно очень много денег и времени. Я все время получаю уведомления о всякого рода мероприятиях, программах, обедах. Но ведь у нас идет и своя жизнь.”<sup>276</sup>

Самые громкие призывы к “обновлению Церкви” и к созданию “живой Церкви” исходят от тех, кто мечтал бы заменить христианство чем то другим.

Надо всерьез осмыслить опыт подсоветского бытия Церкви. Поначалу казалось, что достаточно заверить новую власть в том, что Церковь будет воздерживаться от поддержки вооруженной оппозиции — и Церкви по крайней мере позволят жить своей жизнью. Затем, однако, оказалось, что требуется осудить оппозицию. Далее оказалось необходимым заявить, что “я — не враг Советской власти” и покаяться в прежнем “монархическом воспитании.” Дальнейшая эволюция также оказалась неизбежной: от признания Советской власти истинно соответствующей воле народа (народоизбранной) до признания ее Вождя — “богоданным.” При разговоре с палачом реверансов вежливости оказалось явно недостаточно.

В пост коммунистическом мире действует то же идеологическое и политическое давление на Церковь. Одной речью — даже самой веротерпимой, демократичной и покаянной — антицерковный запал критиков христианства и его “обновителей” не остановить. Ни языковая, ни литургическая, ни административная реформа — как бы они ни приветствовались и ни провоцировались поначалу внецерковными влиятельными кругами — не остановят следующей волны критики.

Чего же на самом деле ждет “новый мировой порядок” от христианства — рассказал российской общественности Сергей Лёзов. Чтобы Церковь окончательно сняла с себя подо-

---

<sup>276</sup> Шири С. Через детство в лоно Церкви. // Нью-Йорк Таймс. Недельное обозрение. 18-31 янв. 1994.

зрение в якобы культивируемых ею антисемитизме и нетерпимости, надо, оказывается, создать новую христологию. Антисемитизм христианства строится на том, что оно “узурпировало притязания Израиля” на исключительность его отношений с Богом.<sup>277</sup> Те права и обязанности избранного Богом народа, которые возвестил Израилю Ветхий Завет, христианство применило к себе — “некогда не народ, а ныне народ Божий” (1 Пет. 2:10). В этой перспективе на долю Израиля в новозаветную эпоху уже не остается созидательной религиозной роли. “Апостол Павел придал христианству универсализм и при этом, противопоставив спасительное Евангелие неспасительному Закону, истолковал иудаизм как “пройденный этап.” Тем самым он положил начало теологическому принижению иудаизма.”<sup>278</sup> Эту унижительную для евреев оценку христианами их нынешней исторической роли по мнению Лёзова и реферируемых им западных авторов можно устранить только через пересмотр центрального “мифа” христианства: мифа о спасительности страданий Христа. “Самый важный аспект христианского антисемитизма — это представление о распятом Боге, спасающем мир от последствий греха.”<sup>279</sup> “Истолковав смерть Иисуса как искупительную жертву в космической борьбе между силами добра и зла, авторы Евангелий отделили Иисуса от всякой политической реальности и от подлинных обстоятельств его смерти. Передвинутое на уровень мифологии, это повествование мифологизировало и евреев.”<sup>280</sup> Итак, если мы хотим преодолеть “юдофобский потенциал Нового Завета,” мы должны перейти к пересмотру “смыслового, догматического центра христианства.”<sup>281</sup> Надо отказаться от признания Иисуса Мессией и Богом, надо отринуть спасительность Его крестной жертвы, надо признать, что Иисус просто жил в мире ветхозаветных предписаний, отнюдь не оставив после себя ничего нового. Языческая Римская империя готова была терпеть христиан при условии, что они не будут настаивать на единственности и правоте своего Бога. Если признаешь плюрализм на небесах, если будешь чтить и языческих богов — можешь поклоняться и своему распятому Иисусу. Этого требует от христиан и нынешняя империя — “новый мировой порядок.” Новое общество готово признать христиан лишь в том случае, если “христианство ослабит свое притязание на причастность к абсолютной истине и изменит вытекающие отсюда миссионерские установки.”<sup>282</sup>

В итоге, как ни странно, Лёзов достигает обратного эффекта: если критерий антисемитизма — вера в Иисуса как в Христа, то антисемитизм становится и интеллектуально, и нравственно вполне респектабельным и извинительным убеждением. А если вдобавок вспомнить, по каким критериям еще один современный борец с антисемитским мифом занес в антисемиты Пушкина и Гоголя (“Досадно отсутствие положительного образа еврея в творчестве великих писателей”<sup>283</sup>) то невольно вспомнишь вопрос Высоцкого: “не лучше ли податься мне в антисемиты?” Помнится, крупным недостатком первого варианта фадеевской “Молодой гвардии” считалось отсутствие крупных положительных образов парработников.

---

<sup>277</sup> Лёзов С. Новый Завет и Голокауст. // Актуальные проблемы современной зарубежной политической науки. выпуск 3. Христианство и политика. М., ИНИОН. 1991, С. 153.

<sup>278</sup> Лёзов С. Там же. С. 174.

<sup>279</sup> Лёзов С. Там же. С. 163.

<sup>280</sup> Лёзов С. Там же, С. 159.

<sup>281</sup> Лёзов С. Христианство после Освенцима. // Актуальные проблемы современной... С. 185-186.

<sup>282</sup> Лёзов С. Там же. С. 196.

<sup>283</sup> Дудаков С. История одного мифа. М., 1993. С. 69.

И само разительное сходство этих двух идеологических упреков заставляет меня уже с вполне серьезной благодарностью принять одну лёзовскую мысль. Говоря о полемике ряда немецких протестантских теологов с нацистским манифестом А. Розенберга “Миф XX века,” Лёзов подметил, что “сегодняшний читатель этих критических по отношению к нацистской мифологии сочинений, написанных в середине 30-х годов, заметит прежде всего черты сходства в позициях евангелических теологов и критикуемого ими Розенберга... Немецкие теологи тогда еще не понимали, что национал-социализм — это тотальная идеология, и поэтому ее языком пользоваться нельзя: на нем можно выразить лишь смыслы, принадлежащие этой идеологии.”<sup>284</sup> Сегодняшний язык идеологии воинствующего “либерализма,” язык CNN или “Радио Свободы” — тоже язык тотальной идеологии. Попытка Церкви заговорить на этом языке неизбежно приводит к разрушению самой Церкви: на этом языке невозможно людям передать Весть. Христианин, заговоривший на языке нацизма или большевизма, не столько облегчает слушателям доступ к Евангелию, сколько затрудняет его и своим газетно-церковным волапюком, не столько укрепляет веру в прихожанах, сколько утверждает их в мировосприятии сквозь призму гос. идеологии. Так и попытки церковных проповедников, иерархов или публицистов заговорить на жаргоне сегодняшних газет не в состоянии побудить людей к вере, покаянию и молитве. И публицистика самого Лёзова — тому подтверждение.

Итак, сегодняшнее западное сознание не успокоится до тех пор, пока христианство официально не сведет себя к статусу одной из разновидностей психоаналитической терапии или ритуально-этнографического заповедника, перестав придавать какое бы то ни было значение не только “обрядам,” но и “догмам” своего вероучения. Должна ли Церковь с энтузиазмом встречать все новые и новые призывы к “обновлению,” идущие от духа века сего? Призыв ко всеобщему “ускорению,” может, и хорош в иных областях — но не тогда, когда он исходит от могильщиков.

### **Верность вечному.**

Говоря об обновлении церковных преданий, вопрос надо ставить не — “можно ли понятнее,” а — “можно ли более глубоко, емко, верно?” Но как могут быть даны нам эти более верные формы? Есть замены, которые лишь усложнят путь к пониманию. Например, труднодостижимое слово Бог не может быть заменено никаким интеллектуальным синонимом.

Не только к богослужебному языку, но и вообще к языку церковного свидетельства и богословской мысли относятся слова архим. Софрония (Сахарова): “Неуместны доводы якобы непонятности для многих современных людей старого церковного языка; людей поголовно грамотных и даже образованных. Для таковых овладеть совсем небольшим количеством неупотребляемых в обыденной жизни слов — дело нескольких часов. Все без исключения затрачивают огромные усилия для усвоения сложных терминологий различных областей научного или технического знания; политических, юридических и социальных наук; языка философского или поэтического. Почему бы понуждать Церковь к утере языка, необходимого для выражения свойственных высших форм богословия или духовных опытов.”<sup>285</sup>

<sup>284</sup> Лёзов С. Национальная идея и христианство. // Там же. С. 122.

<sup>285</sup> Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть. Ставропигиальный монастырь святого Иоанна Предтечи в Эссексе, 1985, С. 230.



Может ли человек, не понявший Традицию через ее исторические формы, предложить ей свои? “Слова Традиции, слова Никеи и Халкидона стали странными для современного человека, который не ориентирован на темы Откровения. Но именно по этой причине современное человечество и не может создать новых, более адекватных выражений для тем Откровения” (прот. Думитру Станилое).<sup>286</sup>

Призывающие Церковь приспособиться к внецерковной структуре материалистических интересов и ценностей, “воплотиться в действии,” часто забывают, что “воплощение Церкви в современный мир” есть нечто в принципе противоположное “сближению Церкви с современным миром.” Последнее есть некий конкордат, есть поиск форм мирного существования. Первое означает скорее вызов и приглашение на казнь. Ведь воплощение Христа, на которое ссылаются в качестве примера, привело к Голгофе, а не к председательству Иисуса на экуменическом собрании.

Впрочем, по слову о. А. Ельчанинова, чем более духовен священник, тем менее значит его образованность. Пример этому можно привести из записок де Любака — “Я знал одного человека — священника — который говорил почти одним и тем же тоном в своей спальне, в церкви, в конференц-зале; который перед маленькими сиротами и среди философов выражался почти в одних и тех же терминах; который говорил одни и те же вещи современным неверующим, язычникам, прибывшим с Дальнего Востока, и верующим своей древней скалы. Аппарат доказательств был сведен почти к минимуму: дискуссия отсутствовала; среди иностранцев он был также свободен, как и среди близких друзей. Не было человека, который был бы менее приспособлен к современности. Но этот человек был всем для всех и от его полноты многие приняли.”<sup>287</sup>

Надеюсь, что достаточно понятно, что использовать приведенное суждение Ельчанинова для отказа от светского и тем более богословского образования может только человек, уверенный, что с его духовностью все в порядке. Какое отношение на деле будет иметь такой человек к православной Традиции — тоже вполне очевидно...

Ф. Бэкон однажды сказал, что “истина — это дочь своего времени.”<sup>288</sup> С этим его суждением вполне можно согласиться. Если только не забыть поинтересоваться: “а кто ее отец?” И если отцом истины не является время, то, значит, **Истина** приходит к нам из того мира, где времени нет и где “нет ни тени перемены” (Иак. 1:17). Если мы вспомним говоренное выше об онтологичности структуры Предания — вопрос о путях изменения его форм станет яснее. Что, впрочем, не значит — проще.

## Обряд.

**Ф**ормы Богопочитания диктуются нашей природой: наши мысли и чувства выражаются в нашем поведении и внешности, и, наоборот, наше поведение и окружающая среда влияют на наше внутреннее состояние.

Люди далекие от Церкви недоумевают: наша приверженность к внешней символике и обрядности не отходит ли от простоты веры первохристианской общины? Чтобы ответить на этот вопрос, надо рассмотреть, как Церковь апостольских времен относилась ко

<sup>286</sup> Staniloae D. Le caractere statique et dynamique de la Tradition. P. 268.

<sup>287</sup> Henri de Lubac. Paradoxes. P. 31-32.

<sup>288</sup> Цит. Современные зарубежные исследования по философии и генезису науки (позднее Средневековье и Возрождение). Сборник обзоров. М., ИНИОН, 1980, С. 163-164.

внешним действиям. Действительно ли она считала их безразличными по отношению к “духовной жизни”?

Мы уже видели, что ранняя Церковь никак не сводила свою веру и религиозную жизнь к исследованию учения Христа. Мы видели, что раннехристианское Предание есть “предание таинств,” а не предание гносиса. Новизна христианства противостояла косности интеллектуально эзотерической инерции. Христианство не дало свести себя к философии.

### **Значение действий и жестов.**

Какое значение придавали первохристиане словам и внешним жестам, мы можем увидеть и “от противного” — в той смертельной решимости, с которой христиане отказывались произносить некие слова и совершать жесты, идущие в разрез и их верой. Мир языческий предлагал христианам до боли знакомые нам отговорки: “Словом только произнеси отречение, а в душе имей веру, какую хочешь. Без сомнения же, Бог внемлет не языку, но мысли говорящего. Так можно будет и судию смягчить, и Бога умиловать.” Так святой Василий Великий передает увещания палачей, обращенные к мученику Гордию.<sup>289</sup> Рассказывает святой Василий и о мученике Варлааме, ладонь которого насильно держали над языческим жертвенником, положив на нее сверху горящий ладан — в надежде на то, что “Свидетель Евангелия” не выдержит жжения и сбросит с руки ладан — прямо на жертвенник<sup>290</sup>... Такова была “цена слов и жестов.” Цивилизация, для которой слова обесценились, уже не имеет права именоваться христианской. А люди, которые между делом, даже по дороге в православный храм, готовы вкушать кришнаитский “прасад,” пожертвовать рубль на любой “религиозный” сбор и воскурить палочку с экзотическими восточными запахами перед любым ликом, — даже не понимают, с каким ужасом и болью смотрели бы на их поведение апостолы и мученики Ранней Церкви...

Так нужна ли форма для содержания? Но видел ли кто содержание без формы? Знает ли кто мысли, не воплощенные в слова? Встречал ли кто любовь, пугающую жестов? Когда влюбленный дарит девушке цветы — никто не считает, что это за пустой формальностью.

### **Священные формы помнятся всю жизнь.**

Богатый формами мир Церкви привлекает каждого человека чем-то своим. Кто-то впервые был потрясен глубиной мысли, кого-то согрела теплота храма, кто-то расслышал музыку, кому-то открыла глаза икона... Но откуда бы ни пришел человек в Церковь и как бы ни были насыщены его первые дни и годы церковной жизни, рано или поздно он встречает полосы духовного удушья.

И вот здесь очень многое решит вопрос даже не о том, что он любит в Церкви, а — о чем он сохранил память как о предмете своей уже не ощущаемой любви.

В “Добротолюбии” есть рассказ преподобного Симеона<sup>291</sup> о юноше Георгии, которому старец дал небольшое правило и книжку. Он пережил за послушание великое духовное озарение. Но затем мало помалу вновь бесчувствие и грехи вернулись к нему. Через много лет из состояния душевной окаменелости его вырвало лишь то, что “без моего ведома остались в бедном сердце моем любовь и вера к этому святому старцу” — то есть не к

<sup>289</sup> Святой Василий Великий. Творения. М., 1846. Ч. 4. С. 291.

<sup>290</sup> Святой Василий Великий. Творения. Ч. 4. С. 277.

<sup>291</sup> Добротолюбие. Jordanville, 1966, Т. 5. С. 322-328.

Богу, а к человеку Божьему! Но и этой памяти было довольно, чтобы в конце концов он все же принял послушничество у своего духовника и начал новый духовный труд... Так в минуты бесчувствия нужна хоть какая-то внешняя ниточка, связывающая с Церковью. Будет ли это батюшка, будет ли привычка к молитвенному правилу или посещению храма, воспоминание о паломничестве в далекий монастырь или память о светлом чувстве после исповеди — но что-то должно оставаться направленным в Ту сторону — и тогда рано или поздно новый Зов будет услышан...

А вот схожий случай, приводимый аввой Дорофеем. Он говорит о символике монашеского одеяния: мантия без рукавов — в напоминание о том, что мы “без рук,” без самостоятельного действия. Если ты забыл заповеди и потерял дар молитвы — то, прежде чем согрешить — ударить или украсть — посмотри на свою одежду. Куколь — одежда младенческого смирения, и в минуту гнева пусть хотя бы он напомнит о принятых обетах. “Итак, будем жить сообразно с одеянием нашим, чтобы не оказалось, что мы носим чуждое одеяние.”<sup>292</sup>

Сам Господь Иисус Христос употреблял обряды, установившиеся в Его время. Так, например, на Тайной вечери, когда Он заключал Новый Завет, Он произносил традиционные молитвы и совершал Пасхальную вечерю так, как это предписывалось законом. Поэтому евангелисты и не передают слов Его евхаристической молитвы, но лишь описывают, “И взяв чашу, благодарив, сказал: примите... *“И взяв хлеб, и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело Мое”* (Лк. 22:18-19). А после Вечери, Он, “воспев, пошли на гору Елеонскую” (Мф. 26:30). “Благодарив” и “воспев” хвалебные псалмы — всё, согласно традиции празднования иудейской пасхи.<sup>293</sup>

Согласно пасхальной традиции, в начале трапезы по закону откладывался “афикоман” — часть хлеба, которую полагалось оставлять до завершения вечери на случай прихода нищего или путника по заповеди: *“И веселись пред Господом ты, и пришелец, и сирота”* (Втор. 16:11). Именно этот афикоман преломил в конце трапезы Христос — как Свое Тело. Значит, Евхаристия — хлеб странников и нищих, хлеб бездомных. Это хлеб тех, о ком сказано апостолом Павлом: *“Не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего”* (Евр. 13:14).

А перед этим все ели горькие травы, обмакивая в блюдо с харосетом (вид фруктового салата). Это было воспоминание о горечи египетского рабства. *“И когда они возлежали и ели, Иисус сказал: истинно говорю вам, один из вас, ядущий со Мною, предаст Меня. Они опечалились и стали говорить Ему один за другим: не я ли? И другой: не я ли? Он же сказал им в ответ: один из двенадцати, обмакивающий со Мною в блюдо”* (Мк. 14:18-20)... Горечь рабства стала образом горечи предательства...

### **Молитва “чужими” словами.**

Что же касается обычной церковной молитвы, то именно “чужие слова” оставляют гораздо больше свободы для собственного построения своей молитвы, чем “импровизация.” Представьте, что было бы, если бы Шестопсалмие псаломщик начал читать “с выражением”! Остальные не смогли бы молиться — настроения и предпочтения чтеца были бы навязаны всем богомольцам. Чтение пономаря, вошедшее в поговорку, защищает сво-

<sup>292</sup> Авва Дорофей. Душеполезные научения и послания. Троице-Сергиева Лавра, 1900. С. 33.

<sup>293</sup> Сопоставление хода Тайной Вечери с традиционными пасхальными трапезами и молитвами иудеев См. Успенский Н. Анафора. // Богословские труды. № 13. М., 1975. и Буйе Л. Библия и Евангелие. Брюссель, 1988.

буду молитвенного труда слушающих. Каждое богослужение несет в себе и радостные, и скорбные слова. Одновременно и равно глубоко прочувствовать все их практически невозможно. Поэтому человек, пришедший в храм с радостью — будет соразмерять движения своего молящегося сердца с радостными и благодарственными словами службы. Тот же, в чьем сердце в этот час слышнее звучит покаянный вздох — будет в сердце своем слагать те слова покаяния, которые также рассыпаны по всей службе. Так вот, если пономарь будет читать “с выражением” — он будет подчеркивать в молитвах именно те места, которые лучше соответствуют его сиюминутному состоянию, которое может отнюдь не совпадать с молитвенным настроением всех остальных прихожан. Вообще же цель православного богослужения — не в том, чтобы возбуждать какие-то чувства, а в том, чтобы преображать их.

Но так же и каноническая молитва священника в храме охраняет молитвенный труд остальных. Священник может быть бесталанен, неискренен, малодуховен. Но он говорит не свои слова! И потому все равно его речь и духовна, и талантлива! Он говорит слова, отфильтрованные за тысячелетия. Такими же малопривлекательными качествами может обладать и протестантский пастор. Его прихожане, однако, в этом случае обречены выслушивать его потоки “вдохновенной молитвы”...

Православный “чин” делает священника малозаметным. Одной и той же интонацией, те же слова и те же мелодии воспевают священники самых разных духовных достоинств. Не на себе центрирует внимание православный священнослужитель. Не столько он ведет службу, сколько служба ведет его. Напротив, протестантский проповедник вынужден ставить себя в центр внимания. Он понуждает себя говорить с аффектацией, чрезвычайно натянутым голосом, с сильными жестами, поворачиваясь из стороны в сторону, повторяя на разные лады общие, всеми употребляемые фразы.

“Все гонители традиционного обряда не замечают, что в действительности они вводят только... новый обряд. Так протестантизм, подняв дерзновенную руку на веками созданный католический обряд, только заменил его другим, бедным и сухим, прозаичным обрядом, в пределах которого, однако, возможно быть старообрядцем несколько не меньше, чем при самом пышном ритуале. Так наши сектанты божественную красоту православной литургии заменяют скучными и бездарными “псалмами,” сухим протестантским обрядом.”<sup>294</sup>

Если сердце холодно к молитве, то его можно согреть сосредоточенным чтением существующих молитв. Если молитва течет сама — значит, это дар благодати, в котором почти нет моего труда. А вот в бездождие и сумрак необходимо нудить свою душу...

“Даже против воли сердца надо принуждать себя к добру” — советовал преподобный Макарий Египетский.<sup>295</sup> “Как оживляют онемелый член тела? — спрашивает свят. Феофан Затворник. — Трением. Начинайте же тереть душу. Чем? — Богомыслием, строгости к себе, молитвою.”<sup>296</sup>

Известно из опыта, что молитва — даже невнимательная — оставляет свой светлый отпечаток в душе. “Многословие в молитве хотя бы тем хорошо, что наше сознание дольше привязано в святым словам,” отметил в своем духовном дневнике о. Александр

<sup>294</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994, С. 55.

<sup>295</sup> Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. С. 215.

<sup>296</sup> Святой Феофан Затворник. Письма. Вып. 1. М. 6 1898. С. 209.

Ельчанинов.<sup>297</sup> Один из древних подвижников учил о словах молитвы и проповеди: “Приучай сердце твое соблюдать то, чему учит твой язык.”<sup>298</sup>

Когда слова малопонятны, то можно догадаться о их смысле через действия. Тело ведь тоже нужно привлечь к соучастию в молитве.

Что долго говорить об этом! Приведу просто два свидетельства об “обрядности,” восходящих к двум очень разным людям. Сначала — хулителя русского православия Василия Розанова: “Повторяю, я не люблю монашества; но когда я увидел стройные ряды этих сотен “черных дев,” где не было ни одного лица грубого, жесткого, ни одного легкомысленного или пустого (а я очень в них вглядывался), но все светились приветом, уступчивостью, помощью — я удивился великому преобразованию, какое производит в человеке обстановка, дух, “устав.”<sup>299</sup>

А вот детские впечатления Всенощной Ивана Бунина: “Приидите поклонимся, приидите поклонимся, ... Благослови, душе моя, Господа, — слышу я, меж тем, как священник, тихо ходя по церкви, безмолвно наполняет ее клубами кадильного благоухания, поклоняясь иконам, и у меня застилают глаза слезами, ибо я уже твердо знаю теперь, что прекраснее и выше всего этого нет и не может быть ничего на земле, что если бы даже и правду говорил Глебочка, утверждающий со слов некоторых плохо бритых учеников старших классов, что Бога нет, все равно нет ничего в мире лучше того, что я чувствую сейчас, слушая эти возгласы и песнопения и глядя на красные огоньки перед тускло-золотой стеной иконостаса...”

## Храм — иной мир.

Если вера вырывает человека из мира обыденности, то религия не должна приравниваться к обычному. Но если мы будем настаивать на трансцендентности религии по отношению к нашему жизненному потоку — мы начнем создавать некое развоплощенное христианство.

Как в капельке воды мы вдруг узнаем вкус безбрежного моря, как, вдохнув на чужбине запах луга, вдруг мы чувствуем запах Родины — так в “мелочи” и “условности” жизни Церкви мы открываем, о Чем она говорит. Вне храма, вне живого молитвенного наполнения веры “остаётся наука о христианстве, да пережитки старого, удержанные от Церкви реформацией. Христианство может существовать лишь как церковное или же вообще не может существовать.

“Да что же и дорого-то в России, как не старые церкви. Уж не канцелярии ли? или не редакции ли? А церковь старая-старая, и дьячок — “не очень,” все с грешком, слабенькие. А тепло только тут,” — восклицает бытописатель Розанов.<sup>300</sup>

Привычно в наше время слышать споры о минимуме священнодействий, который “обеспечивает” свершение таинств. Чем такие разговоры кончаются, уже известно — Вторым Ватиканским собором... Если уяснено “главное” — от второстепенного можно избавиться. А затем выяснится, что есть еще более важное и в главном есть второстепенное... А в итоге в храме остаётся получасовая месса, в которой само Таинство ощущается уже какой-то досадной интермедией в промежутке между проповедями... Вроде и в этой усеченной мессе есть “главное.” Но почему-то становится холодно... Православие ищет не

<sup>297</sup> Ельчанинов Александр, свящ. Записи. Париж, 1986, С. 57.

<sup>298</sup> Древний Патерик. М., 1899. С. 137.

<sup>299</sup> Розанов В. Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 386.

<sup>300</sup> Розанов В. Уединенное. М., 1990. С. 75.

сведения к минимуму, а раскрытия полноты смысла. Если для этого раскрытия важен даже цвет литургических одежд — надо сохранить и раскрыть их символику — хотя, несомненно, Литургия останется Литургией даже при отсутствии в ризнице фелони нужного цвета...

В. Лосский различал Предания от преданий. То единое и нерукотворное Предание, о котором у нас была речь выше, воплощается и осознается как целый ряд преданий с маленькой буквы и во множественном числе. Эти предания могут меняться и обогащаться — литургическое, проповедническое, агиографическое, иконографическое, архитектурное, гимнографическое... Все вместе они пытаются довести до нашего сознания глубину христианской веры.

Очевидна, при этом, известная “мозаичность” разных преданий. Пока на витраж смотрят со вне, с улицы — непонятен смысл этих темных церковных окон. Если смотрят даже изнутри, но ночью или в пасмурный день — тоже скорее берет досада на то, что витражи еще более ослабляют и без того малый свет. Но вот сквозь них бьет солнечный луч... Смысл мозаики, смысл преданий виден лишь на свету.

Символ — не описание предмета, а указание на него. Символом в Греции называлась разломанная дощечка, половинки которой друзья забирали при разлуке. Если посланник приносил другому весточку, он должен был предъявить половинку досочки: если она совпадет с хранящейся у адресата — значит, весть не поддельная. Символ есть воссоединение, встреча (это уже филологически: символ — от глагола *simballo*). Сама Традиция есть символ. В ней Бог посещает человека. В ней человек встречается с Богом и с теми, кто раньше его встал на этот путь. Не случайно изложение веры называется словом “Символ.” То, что мы сегодня называем “Символ веры” — это половина крещального диалога. “Веруешь ли?” — спрашивал пресвитер желающего креститься. — “Верую...” — отвечал тот.

## **В помощь молящимся.**

Формы православного Богослужения были созданы не для обращения вчерашних атеистов, а для помощи уже верующим людям в их духовном труде. С почти детским эгоизмом поколение “перестроечников” требует, чтобы им “сделали духовно” — без всякого их собственного молитвенного труда.

Дня не проходит, чтобы кто-нибудь из журналистов не отчитал “моду ходить в православные храмы.” На деле “мода” на православие уже давно улеглась. Напротив, заявления своих претензий к Церкви уже с 1991 г. стало “хорошим тоном” в столичной журналистской среде. Действительно, нехорошо, если человек, в душе оставаясь атеистом, из каких-то посторонних по отношению к вере соображений позирует в храме со свечкой в руках. И в самом деле — плохо, что для миллионов людей зайти в храм и поставить свечку есть некий чисто внешний ритуал, отнюдь не мешающим им уже к вечеру с головой окунуться в гороскоп и магию. Но сам-то этот тип всеядного и духовно примитивного обывателя сформирован разве не самими публицистами “эпохи перестройки”? Не газеты ли ежедневно нам твердят, что все “духовные пути” хороши, не телевидение ли с утра до ночи уверяет русских людей, что православие и магия — близнецы-братья? Нынешняя журналистика лишь плодит свое собственное религиозное безвкусие — а затем, случайно увидев себя в зеркале, громко возмущается — никакой, дескать, серьезности у людей в решении духовных вопросов!

На деле человек, осуждающий внешние проявления благочестия у других, человек, рассуждающий о том, что для “истинной веры” не нужны внешние формы, скорее всего ищет лишь оправдания своего собственного безверия. Не могу я поверить, что люди, сетующие в теле интервью на излишнюю “формальность” православия, дома, в тиши своей кельи часами творят молитву своими собственными словами.

Боюсь, что поверхностные призывы маловерующих людей приспособить Богослужение к их вкусам слишком сродни известной попытке старика Хоттабыча исправить правила игры в футбол через раздачу каждому игроку по собственному мячу.

А настаивать на том, что “глубокая вера” не нуждается во “внешней атрибутике” — все равно что утверждать, что истинные и глубокие убеждения никогда не допускают своего проявления вовне. У “культы” действительно есть свои “условности.” Но, во-первых, как и любой язык, этот язык надо понять прежде, чем начать его реформировать и критиковать. А во-вторых — почему бы войну с “условностями” не начать с более знакомой каждому сферы?

## Икона и иноки.

**В**опрос об иконе никак не миновать при разговоре о Предании Церкви. Очевидно, что икона занимает совсем не случайное место в практике православного благочестия. И столь же очевидно, что в Новом Завете не ощущается никакой нужды в иконах. Отсюда — естественные вопросы: не исказило ли историческое православие ясность евангельского Богообщения? Есть ли вообще в христианстве основания для иконы? Нужна ли икона человеку для выражения его духовного опыта и для молитвы? То есть — возможна ли икона, допустима ли она богословски? И — даже если допустимо изображение священных событий, имеет ли духовный смысл молитва, идущая через эти изображения?

Первый вопрос легко устранивается, если мы вспомним то, что было сказано в главе о Писании и Предании. Отсутствие положительного изложения некоторых духовных реалий в Писании не есть неоспоримое свидетельство того, что обращение к ним греховно. В конце концов Христос “нигде не повелел апостолам начертать даже краткое слово, однако его образ начертан апостолами и сохраняется до настоящего времени” (преподобный Феодор Студит).<sup>301</sup> Христос не велел *писать Евангелия* — но это не повод для их отмены как “неевангельского установления.” Кроме того, нигде в Новом Завете не сказано, что надо читать Евангелия. Так что у протестантов не больше оснований для новозаветных штудий (для причисления к Писанию книг Нового Завета), чем у православных — для почитания икон.

Во-вторых, говоря словами проф. Л. Успенского, “не следует упрощать проблему: если чего-то не было в первые века христианства, это не значит, что этого не нужно и в наше время.”<sup>302</sup>

Предание — это Пятидесятница, продолжающаяся в веках, и если при этом Григорий Богослов говорит нечто, чего не говорил Иоанн Богослов — Церковь не видит в этом какого-то искажения. Церковь есть живой организм, а для живого свойственно развитие. И поэтому уверения баптистов в том, что они вернулись к “апостольской простоте,” неу-

<sup>301</sup> Преподобный Феодор Студит. Первое опровержение иконоборцев. // Символ. 1987. Париж, N. 18. С. 261.

<sup>302</sup> Успенский Л. А. Вопрос иконостаса. // Вестник Русского Западноевропейского Патриаршего Экзархата. N. 46. С. 253.

бедительны: нельзя заставить взрослого человека вновь влезть в колыбель и носить детские одежды — как бы милы они ни были. Христианство уже взросло. Ему две тысячи лет, и это древо, разросшееся за два тысячелетия, нельзя вновь обрезать до размеров и форм того росточка, с которого оно начиналось на заре нашей эры.

Для человека естественно самое главное в своей жизни выражать формами искусства, и нельзя же запрещать всякую религиозную живопись на том лишь основании, что апостольская община ее не знала! Для человека естественно искать осознания своей веры, естественно стремиться принести в область разума то, что он обрел в духовном опыте, в опыте откровения — не для того, чтобы проверить разумом Откровение, а для того, чтобы научить разум жить с Откровением, чтобы тот опыт, который дается сердцу, сделать предметом умного рассмотрения. И если Церковь не сразу привлекала философский инструментарий для разъяснения своей веры и надежды — это не значит, что все наработки послеапостольского богословия должны быть отменены. Христос сравнивал Царство Божие с растущим семенем, деревом, закваской. И что же пенять дереву за то, что оно не осталось семечком, но вобрало в себя всю сложность мира и человека!

### Смысл второй заповеди.

Второй вопрос — возможна ли вообще икона при сохранении библейского мировосприятия? Не уничтожает ли заповедь “не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли” саму возможность священного изображения?

Однако суть заповеди не в запрете на создание образов, а в том, чтобы из этих неизбежных образов не делать себе кумиров. И Моисей ясно понимает смысл запрета: “*не поклоняйся им и не служи им.*” Изображение не должно восприниматься в качестве Бога — это верно. В частности, человек должен помнить, что и тот образ Бога, который он имеет в своем уме, не есть Сам Бог. Можно не иметь икон и быть идолопоклонником — ибо кумир будет всажен в сердце человека. Можно спутать реальность текста Писания и реальность того Бога, о котором оно говорит. Верно, в православном мире можно встретить людей, которые относятся к иконе как к кумиру — но разве в мире протестантском нет людей, которые Библию превратили в предмет своего профессионального изучения, а Живого Бога забыли? Ошибки людей — повод не для запретов, а для разъяснений. Протестанты же, даже признавая, что в богословии Православия достаточно обосновывается почитание икон, в конце концов ссылаются на крайности народного благочестия: “Наиболее просвещенные христиане отдавали себе отчет в том, что они поклоняются не самой иконе, а Тому, Кто на ней изображен, но подавляющее большинство простого народа такой разницы не делало и превратило иконопочитание в идолопоклонство.”<sup>303</sup> На этом основании, однако, можно запретить чтение Библии, особенно Ветхого Завета.

Кстати, Библия тоже есть икона. Просто образ Творца она передает не красками, а словами. Любая проповедь предлагает некоторый образ Бога, некоторое представление о Боге, для того, чтобы человек обратил свой сердечный взор к самому Создателю. Но то же делает и икона. Седьмой Вселенский Собор, объяснивший иконопочитание, ясно сказал: глазами взирая на образ, умом восходим к Первообразу. Не случайно преподобный Иоанн Дамаскин, обосновывая почитание икон, напоминает о почитании священных книг: “Поклоняемся, почитая **книги**, благодаря которым слушаем слово Его.”<sup>304</sup>

<sup>303</sup> Сомов К. В. История христианства. М., 1990. С. 154.



Более того, Ветхий Завет есть икона Нового Завета — “образ настоящего времени” (Евр. 9:9), “тень будущих благ” (10:1). События Священной истории иконичны.

### Спаситель — явил миру Невидимого.

Первым же иконописцем был сам Бог. Его Сын — “образ ипостаси Его” (Евр. 1:3).

Бог же создал человека как свой образ в мире (в греческом переводе — как икону). Тайну иконы раскрывает такой литургический обряд, как каждение: в храме священник при каждении кланяется и кадит и людям, и иконам. Это два вида образов. В человеке образ Божий есть личность, разум, способность к творчеству и свободе. Почитая в другом образ Бога, я почитаю его свободу и Богосыновнее достоинство, те Дары, которые Господь дал моему брату. Я могу не видеть этих даров, могу с осуждением или презрением, с холодным равнодушием относиться — на уровне эмоций — к этому человеку. Но догмат напоминает моему разуму: в этом человеке, в каждом человеке не меньше глубины и тайны, чем в тебе самом. Почти же не его дела в мире, почти Божие дело в нем — образ, подаренный ему Богом. Или если я поклонился при встрече человеку, я тоже совершил языческий обряд? Но тогда Соломон был язычником, ибо даже будучи царем, кланялся своим гостям (3 Цар. 1:47). И Авраам — ибо кланялся и он народу (Быт. 23:12).

И значит, опять нам нужно вспомнить то, что сказал Седьмой Собор об иконе: есть поклонение как всецелое служение — и оно надлежит только Богу, и есть поклонение как почитание, как воздание чести — и оно возможно по отношению к образу. Иначе вторая заповедь Моисея войдет в прямое противоречие с пятой: “*Чти* отца твоего и мать твою.”

И в четвертой заповеди — *чти* день субботний.” Итак, все, что вышло из рук Бога и все, что напоминает нам о Нем — достойно благодарения и почитания. И если человек творит себе памятные знаки, образы для того, чтобы свой ум чаще обращать к Единому Творцу — где же здесь язычество?

То же ли самое — Бог и те заповеди, которые Он дал Моисею? Нет. Но как же пророк Исаия восклицает — “И на закон Его буду уповать” (Ис. 42:4). Не язычник ли Исаия, раз уповает на Закон Божий, а не на Бога? А вот Давид признается — “как люблю закон Твой” (Пс. 118:97). Как же смеет он религиозно любить что-то, помимо Бога? И уж не нарушает ли заповедь “Богу одному поклоняйся” тот же Давид, когда говорит: “Поклонюсь святому храму Твоему” (Пс. 5:8)?

Конечно, нет, ибо все, что напоминает о Боге, достойно благоговейного отношения. Свой образ благочестия нельзя навязывать другим — но и подозревать в других худшее без всякой попытки понять мотивы их действия является не чем иным как фарисейством. Можно быть христианином и жить по Евангелию, не имея живописных изображений (православные, молясь в лагерных бараках, где не было икон Христа, не переставали быть православными). Но с главной заповедью Евангелия — заповедью любви — трудно совместима практика обвинений других христиан в язычестве только за то, что они иным путем выражают свое благоговение перед тем же Единым Господом.

Можно ли, глядя на звезды, славить Творца? Можно ли, глазами взирая на земное, умом воспевать Небесное? Вопрос риторический, и всякий верующий ответит на него решительным “Да.” А раз можно — значит, творение может быть посредником между Богом и человеком. И природа может быть посредником в религиозном становлении человека,

---

<sup>304</sup> Преподобный Иоанн Дамаскин. Третье защитительное слово об иконах. // Символ. 1987. N. 18. Париж. С. 230.

когда своей красотой и величием исторгает из его сердца молитву к Создателю. Но если человек будет почитать космические силы и стихии за Бога, тогда он превратится в язычника, ибо тварь для него встанет на место Творца (Римл. 1:25).

Другое дело, что в ветхозаветные времена зримая икона Бога была невозможна. Но во Христе Бог стал един с человеком — и если Христос есть Бог, и Христос был видим, то значит Он стал изобразим. Воплощение не только Бога сделало видимым, но и людей — боговидцами.

Евангелие словами описывает жизнь Христа, художник — красками. Верные своей методике вырывания из текста отдельных цитат и установлений, протестанты склонны указывать на то, что “Бога не видел никто никогда” (Ин. 1:18), забывая осмыслить продолжение этой цитаты — “Сын же, Он явил.”

### **Седьмой Вселенский собор.**

До тех пор, пока вопрос о почитании икон не был теснейшим образом связан с вопросом о воплощении Бога во Христе — Церковь допускала разное отношение к иконам. Она не запрещала использовать образ для проповеди и для молитвы тем, кто так получал духовную пользу, и она же не понуждала к этому тех христиан, которые боялись, что языческие предрассудки в народе еще слишком сильны, чтобы можно было безопасно предлагать художественные изображения священных событий. До 8-го века мы не видим, чтобы употребление икон было повсеместным и обязательным. Но и сказать, что иконопочитание появляется лишь после VII Вселенского Собора, тоже неверно.

Этот Собор лишь богословски обосновал иконопочитание — но не он его ввел в церковную жизнь. Икона существовала и раньше. Всем известно, например, что итальянские города Помпея и Геркуланум погибли в 79 году. Даже по протестантским меркам это еще время апостольской, неискаженной Церкви. Не все апостолы уже ушли к этому году из нашего мира.

Так вот, при раскопках в этом засыпанном пеплом городе были найдены стенные росписи на библейские сюжеты и изображения креста.<sup>305</sup> Находки следов христианского присутствия в Геркулануме тем интереснее, что, как известно (Деян. 28:13), апостол Павел проповедовал в Путеоле, в 10 км от Помпеи. С противоположного края Римской империи — в Междуречье (катакомбы Дура-Европос) от начала второго века до нас дошли другие фрески катакомбных христиан (кстати, с изображением Девы Марии).<sup>306</sup>

Ход предшествовавших рассуждений можно вполне понять лишь при некотором опыте богословской мысли. Но даже не очень богословски искушенный христианин может понять, что нельзя автоматически переносить ветхозаветные установления в новозаветный мир.

Даже “10 заповедей” уже не безусловны. Они ужесточены в их нравственном содержании (в Нагорной проповеди Христа) и ослаблены в своей национально-религиозной исключительности. Апостольский собор в Иерусалиме, обсуждая вопрос о том, что из Израильского Закона должен исполнять не-еврей, принявший Новый Завет, оставил в силе лишь три установления: “Угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавлени-

<sup>305</sup> См.: Козаржевский А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. М., 1985. Глава “Новый Завет в свете археологических открытий”.

<sup>306</sup> О раннехристианских изображениях См.: Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989.

ны, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите” (Деян. 15:22). Заповедь о субботе (вниманию адвентистов!) здесь не подтверждена. То, что отделяло Израиль от языческого мира во времена ожидания Мессии, не должно более служить преградой после пришествия “Желаемого всеми народами” (Агг. 2:7). Предупреждение о неизобразимости Бога естественно не упоминается после того, как Неизобразимый стал видимым и Бес-телесный воплотился.

### Несостоятельность протестантизма.

В конце концов и у протестантов есть изображения Христа. Значит, вопрос не в изобразимости — а в почитании.

Станет ли протестант Евангелие держать в непотребном месте? Будет ли он в страницы Библии заворачивать бутерброды, а саму Библию использовать в качестве подставки для каких-нибудь домашних нужд? И осудит ли он желание человека, который, прочитав Евангелие, от сердечной радости и благодарности поцелует дорогую страницу?

Почему же эти чувства нельзя проявить перед ликом Христа, написанным иным способом? Или критики православия всерьез считают, что мы кланяемся дереву и краскам? И ждем помощи не от Бога, а от деревянной доски?

Итак, можно проявлять благочестивые чувства пред образом. Но — последнее выражение иконоборцев — нужно ли?

Протестанты приводят в своей иконоборческой полемике слова апостола Павла: “Бог не требует служения рук человеческих.” Богу — утверждают они — не нужны наши иконы. В этом они правы. Но слова апостола Павла надо читать полностью: “*Бог не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду*” (Деян. 17:25). Те же слова говорил Соломон — говорил, построив своими руками храм Божий. Храмы, иконы, жертвы не нужны Богу, но нужны нам. Кроме того, буквальное понимание этих слов не обходит своей укоризной и самих протестантов: ведь и Евангелие оказывается не нужно, потому что оно тоже написано руками.

Значит, последняя формулировка вопроса об иконе такова: может ли икона помочь человеку в молитве, может ли она помочь ему в пробуждении молитвенного усилия и в поддержании его?

Протестанты в молитве не используют иконы. Значит, их суждение в этом вопросе просто неавторитетно: не стоит судить о том, чего сам не пережил. Протестанты часто (и верно) говорят, что у атеиста просто нет надлежащего опыта Встречи, чтобы выносить суждения о бытии или небытии Бога, о правоте или неправоте Евангелия. Этот же аргумент православный может обратить к протестантам: отсутствие у вас опыта молитвенного общения со святыми и Божией Матерью, отсутствие у вас опыта литургической православной молитвы не есть достаточное условие для того, чтобы обвинить православных в надуманности нашей молитвенной практики.

### Чудотворные иконы.

Да, практика — критерий истины. Чудотворения чрез иконы и по заступничеству Святых — есть факт, многократно и обильно подтвержденный во всей церковной истории. Через эти чудеса люди обращались к евангельской вере, в них пробуждались покаяние и

радость о Христе-Спасителе.<sup>307</sup> Если этот многовековой опыт не вмещается в рамки баптистских богословских теорий — тем хуже для этих теорий. Я же приведу сейчас лишь одно свидетельство о том, что икона — помощница в молитве: “Молиться без икон трудно. Икона собирает в себе внимание молитвы, как увеличительное стекло собирает рассеянные лучи в одно обжигающее пятно.”<sup>308</sup>

Икона порождена молитвенным опытом, чтобы послужить ему. А, значит, вне этого опыта просто непонятна. Как частное церковное предание оно непонятно в отрыве от Предания Церкви. Поэтому, “по сравнению со светским историком или искусствоведом православный богослов находится в привилегированном положении при изучении основных памятников духовной культуры этого времени: его главные интересы совпадают с интересами самих творцов средневековой культуры, которая была культурой церковной. Он придерживается той же иерархии ценностей и тех же духовных установок.”<sup>309</sup>

Икона как икона возможна только потому, что она создавалась для храмов, а не для музеев: “Икона дает новое измерение человеческому искусству, потому что Христос дал новое измерение самому человеку.”<sup>310</sup> Значит, при разговоре об иконе надо ставить прежде всего вопрос о том — помогает ли она войти в пространство Предания, адекватно ли выражает она христианский опыт Богопознания и слышен ли сквозь нее все тот же призыв: “*приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные*”... И вот если вопрос поставлен так — то без колебания можно признать икону христианским искусством по определению. Если Евангелие принесло новизну в античный мир, то Ренессанс был несомненной реакцией, несомненным регрессом — в том числе и в искусстве, поскольку не смог передать и прочувствовать новизну Христовой Вести. Может быть, последнее суждение покажется пристрастным, но его можно пояснить словами одного из наиболее интересных современных исследователей иконы — академика Б. В. Раушенбаха: “Я сейчас ставлю средневековое искусство во многих отношениях выше искусства Возрождения. Я считаю, что Возрождение было не только движением вперед, оно связано и с потерями. Абстрактное искусство — полный упадок. Вершиной для меня является икона XV века, потом иконы стали хуже, а когда пришла живопись в “итальянском вкусе,” вообще “пошла чепуха.” Но это моя точка зрения. С точки зрения психологии я могу объяснить так: средневековое искусство апеллирует к разуму, искусство Нового времени и Возрождения — к чувствам, а абстрактное — к подсознанию.”<sup>311</sup>

С однозначностью последнего утверждения ученого также можно не соглашаться, но очевидно, что видение мира и человека в иконе, картинах Ренессанса и абстрактном искусстве действительно различно, иногда — до противоположности.

### **Символика иконы.**

Один из первых исследователей иконы, кн. Е. Н. Трубецкой, писал, что “расстояние — это то первое впечатление, которое мы испытываем, когда осматриваем древние храмы.

---

<sup>307</sup> Вот лишь один пример вхождения в мистическую реальность через икону: “Когда я однажды отошел к пречистому образу Рождшей Тебя, Ты Сам, прежде чем я встал, стал видим внутри моего жалкого сердца, соделав его светом. И тогда я узнал, что я имею Тебя в себе познавательно” - Преподобный Симеон. (Цит. : *Василий (Кривошеин)*, архиепископ. Преподобный Симеон Новый Богослов. С. 202).

<sup>308</sup> Фудель С. И. У стен Церкви. С. 219.

<sup>309</sup> Мейендорф Иоанн, протоиерей. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981, С. 143.

<sup>310</sup> Шмеман Александр, протоиерей. Исторический путь Православия. Нью-Йорк. 1954, С. 247.

<sup>311</sup> Раушенбах Б. В. Некоторые психологические аспекты космонавтики и эстетики. // Психологический журнал. 1986. Т. 7. N 1. С. 82.

В этих строгих ликах есть что-то, что влечет к себе, и в то же время отталкивает. Их сложенные и благословляющие персты зовут нас и в то же время преграждают нам путь; чтобы последовать их призыву, нужно отказаться от целой большой линии жизни, от той самой, что фактически господствует в мире... Благословляющие персты требуют от нас, чтобы мы оставили за порогом всякую пошлость житейскую, потому что “житейские попечения,” которые требуется отложить, утверждают господство сытой плоти. Пока мы не освободились от ее чар, икона не заговорит с нами. А когда она заговорит, она возвестит нам высшую радость — сверхбиологический смысл жизни.”<sup>312</sup>

Поскольку же мы исходим из принципиального единства христианской богословской мысли и иконографии, то неизбежно возникает вопрос: насколько осознанно и целенаправленно именно эти идеи хотели передать иконописцы в своих творениях? “Что хотел сказать художник своим произведением” — вопрос вообще-то не очень вежливый. Раз художник это нечто сказал, то это означает, что он может это нечто выразить лишь на этом языке и лишь этими средствами. Другого ключа он дать не может. В этом случае нам остается прибегнуть лишь к познавательным ресурсам феноменологии: вот ключ — какими должны быть замок и дверь? Вот мир, увиденный человеком; как устроен этот человек и его глаза, его душа? Или наоборот (и это уже выход в онтологию): се человек; каким должен быть мир, его структура и онтология, его законы, чтобы допустить феномен человека?

Перед нами человек на иконе, мир на иконе. Откуда человек и мир могут быть увиденны именно так? Эта отправная точка зрения, эта перспектива — христианская Традиция.

Можно сказать, что всем, идущим по пути рождения в себе нового человека, открывается нечто единое. Иконописец, живущий в этой Традиции, сродненный с ее опытом, отнюдь не просто иллюстратор текстов и составитель Евангелия для неграмотных (как полагалось католическим и протестантским богословием). Он — свидетель, изнутри Традиции “оплотняющий” ее духовное содержание средствами живописи. Поэтому возможно и необходимо исследовать смысл иконы через ее соотношение с другими объективациями Традиции — Евангелием, православным богословием, Литургией, святоотеческими текстами. Без понимания этого внутреннего, коренного единства иконописная символика вырождается в ряд отвлеченных, бесплодных понятий и натужных аллегорий.

И чтобы лучше понять неразрывность связи иконографической формы с ее содержанием, заметим, что первоначально этой связи вообще не было. Раннехристианское искусство “не стремилось придать форме своих произведений никакого соответствия с их специфическим, то есть религиозным, содержанием. Форма только облекает в них содержание, несколько не ища его выразить, воплотить его в себе. Что отсутствует вполне — это забота о форме, неразрывно связанной с содержанием. Ему нужен только смысл. В сущности, оно вообще не искусство, а лишь особый язык религиозной мысли, это зримое означенное той мысли, что Спаситель спасает.”<sup>313</sup>

Вплоть до VIII века христианское искусство пользуется в основном античными формами. И лишь в связи с иконоборческим кризисом VII-IX веков Церковь начинает всерьез задумываться об отношениях между “новым вином христианства” и “ветхими мехами античного искусства.” Тогда и вырабатываются основные особенности иконы, адекватные уже ее собственному, а не античному видению мира и человека. Разница между античной

<sup>312</sup> Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. М., 1916. С. 25-26.

<sup>313</sup> Вейдле В. Крещальная мистерия и раннехристианское искусство // Православная мысль. Париж, 1949. Т. 7. С. 19-20.

и христианской культурой — разница между культурой тела (в широком, лосевском смысле слова) и культурой совести — находит теперь свое выражение и в живописи. Внешняя достоверность и натуралистичность античной пластики заменяются иными средствами, позволяющими через внешние, видимые формы выразить внутренний мир человека. Разница между безглазыми греческими скульптурами и иконописными глазами очень наглядно показывает несостоятельность все еще не изжитых представлений о том, что икона — это “огрубление” античного искусства, “забвение” его и т.п. Язык иконы формировался вполне сознательно, хотя сознательность эта выступала не как “планомерность,” а реализовывалась как поиск форм, соответствующих внутреннему опыту иконописца. “Изображай красками согласно Преданию, эта живопись так же истинна, как писание в книгах, и Божественная благодать почиет на ней, ибо свято то, что она изображает” — наставлял святой Симеон Солунский.<sup>314</sup>

В иконе, говоря словами профессора Н. В. Покровского, “чувствуется созерцание верующей души.”<sup>315</sup> Только поняв это происхождение иконы, ее место в Традиции, и можно адекватно уяснить смысл необычности ее художественного языка.

### Монашеское искусство.

Икона — преимущественно монашеское искусство. Как монах есть прежде всего “инок” — человек, живущий иначе, чем человек теплохладной и среднестатистической веры, так и икона являет нам мир, иначе увиденный и инаково устроенный.<sup>316</sup> Святость — странна для мира. В кондаке святому Василию Блаженному о нем свидетельствуется: “И

<sup>314</sup> Цит. по: Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. С. 160.

<sup>315</sup> Покровский Н. В. Церковная археология. Пг., 1916. С. 194.

<sup>316</sup> Задача иконы — явить нам человека как истинный образ Божий. Задача подвижника - явить этот же образ в себе самом. Это сходство задач обусловило тесные связи между иконописью и монашеским подвигом. Причем первоначально монахи подражали живописцам, позднее служение иконописца стало уподобляться деланию монаха. Вот несколько отеческих суждений, уподобляющих иноческое добродетельное делание живописи: “Мысленный образ царя Небесного пиши верно и истинно в своей душе и изукрашивай его добрыми помыслами. (Преподобный Макарий Египетский. Новые духовные беседы. — М., 1990. С. 84). “Как живописцы, когда пишут картину с картины, часто всматриваясь в подлинник, стараются черты его перенести в свое произведение, так и возревновавший о том, чтобы соделаться совершенным во всех частях добродетели, должен при всяком случае всматриваться в жития святых, как бы в движущиеся и действующие изваяния и что в них доброе, то через подражание делать своим” (святой Василий Великий. Письма. // Творения. Ч. 6. — Сергиев Посад, 1892. С. 11-12). “Как живописцы сначала одною краской начертывают образ человека, а потом, краску за краскою накладывая, представляют образ того, кого живописуют, так и святая благодать Божия сначала через крещение восстанавливает в человеке черты образа Божия, а когда увидит, что мы всем произволением вожделеваем красоты подобия Божия, тогда добродетель за добродетелью расцветивается в душе, и от славы в славу лик ее возводя, придает ей черты подобия Божия” (Блаженный. Диадок. Подвижническое слово. // Добротолюбие. Т. 3. М. 1900. С. 63). Позднее уже перед иконописцем встала задача: как итог такого внутреннего и сокровенного делания можно перенести на доску и явить миру. Иконописцы начали искать свой язык, вглядываясь и в свой духовный опыт, и в опыт (и лица) своих духовников, и в письменные наставления прежних святых. Первая попытка воплотить духовный подвиг в материю культуры - это, несомненно, жития. “Мы не телесные черты будем обрисовывать, но сделаем очертание мыслей невидимой души и покажем незримую борьбу и сокровенные подвиги” — пишет блаженный Феодорит Киррский, один из первых христианских агиографов, приступая в середине 5 века к составлению житийного сборника “История боголюбцев” (Цит. — прот. Г. Флоровский. Восточные отцы 5-8 веков. Париж, 1990. С. 86). И последующую светонаполненность православной иконы, очевидно, нельзя не связать с православной монашеской мистикой света. “Как часто бывает не видно лица земли и от множества терний и дурных трав, так и благородства и чистоты души нашей не видно было, пока Возделыватель человеческого естества, пришедши и ниспославши огонь Духа, не очистил ее и не сделал способною к принятию небесного семени” (святой Иоанн Златоуст. Творения. Т. 2. кн. 1. - СПб., 1896, С. 511).

был еси странен в твоём языке” (и был чужим в твоём народе) — “Человеки ужасил еси... (на литии:1 стихира). “Посреди молв сохранил еси себе” (на стиховне на Слава). Есть ли более суровый приговор Московии? В той Руси, которая сквозь мглу веков и исторических катастроф нам кажется “святой” и “благочестивой,” человек, уразумевший, “яко ничто не нужднее души” (канон утрени: 7 песнь: 2 тропарь), оказывается предметом пререканий (“молв”) и вообще — чужаком...

Здесь действительно — иная шкала ценностей. Ее можно назвать и двойной: то, что христианин обязан делать по отношению к другим, он не имеет права прилагать к себе самому. Я обязан прощать ближнему — но я не могу прощать самого себя: “человек может только каяться, отпустить грехи может только другой.”<sup>317</sup> Христианин может проповедовать любовь к ближнему — но он не может сказать: “да возлюбите меня.” Воздерживаясь от осуждения других, я не могу оправдывать себя самого и защищать себя от суда совести и Евангелия. Так Иоанн Мосх писал о преподобном Феодосии Великом: “Внимательный к другим, с нежною к ним любовью, к себе же с необычайною строгостью.”<sup>318</sup>

В этой различной системе ценностей можно встретить странные просьбы: “Тогда брат начал плакать и говорить: Господи, ужели я недостоин и малой скорби?”<sup>319</sup> Обычный человек бежит от боли. Христианин знает, что безболезненного прорастания в Вечность из нашего мира не бывает. Поэтому если нет духовной брани, если нет скорби — он беспочинится: нет поводов к жизни и становлению. Авва Дорофей говорит об этом не менее ясно: “Каждый молящийся Богу: “Господи, дай мне смирение” должен знать, что он просит Бога, чтобы Он послал кого-нибудь оскорбить его.”<sup>320</sup> Хочешь расти? — будь готов к нашествию искушений.

А вот вполне “обратно-перспективный” пример из жития преподобного Макария Египетского. Живущая в соседней деревне девица обвинила старца в блуде с нею. Макарий не стал защищать свои “честь и достоинство.” “Я сказал в мысли моей: “Макарий! вот ты нашел себе жену: нужно больше работать, чтобы кормить ее. И работал день и ночь — и присылал ей”... Когда же наконец совесть клеветницы смягчилась, и та призналась в напраслине, послушник прибежал к авве и сообщил ему: “Вот все село хочет идти сюда и раскаяться пред тобою.” И что Макарий? — “Я, услышав о сем, чтобы не беспокоили меня люди, встал и убежал сюда в Скит.”<sup>321</sup> Итак, людская похвала — это “беспокойство,” это есть нечто, чего лучше избежать. Чтобы понять, отчего монахи назывались “иноками” — достаточно поставить себя на место Макария: а согласился бы я убежать из дома лишь для того, чтобы избежать людских похвал?

Мир видится Церковью и монахами иначе, чем он сам думает о себе. Икона есть свидетельство об этом ином видении, и хотя бы поэтому она не может быть просто картиной. В этом сказывается именно реализм иконы, ее верность реально пережитому человеческому опыту: “Христианство не есть что-нибудь маловажное. Тайна христианства необычайна для мира сего” — говорил преподобный Макарий Египетский.<sup>322</sup> Значит, необычность христианского искусства не есть нечто нарочитое. Если христианское искусство является действительно христианским — оно не может не быть необычным. Совершенно справедливо отметил Л. Успенский, что “если бы, изображая человеческий облик

<sup>317</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 52.

<sup>318</sup> Иоанн Мосх. Духовный луг. Сергиев Посад, 1915. С. 10.

<sup>319</sup> Древний Патерик. М., 1899. С. 118.

<sup>320</sup> Авва Дорофей. Душеполезные научения и послания. С. 123.

<sup>321</sup> Древний Патерик. С. 282.

<sup>322</sup> Преподобный Макарий Египетский. Духовные беседы. С. 271.

воплощенного Слова, икона показывала бы нам одну лишь историческую реальность, как это делает, например, фотография, то это значило бы, что Церковь видит Христа глазами неверующей толпы, которая Его окружала.”<sup>323</sup> Поскольку же Церковь видит и Христа, и человека иначе, чем мир безверия, — она иначе и воплощает опыт своего переживания Предания в живописи.

Святитель Григорий Богослов так выражал эту особенность библейского слова: “Хорошо, если человек понимает смысл Писания — но еще лучше, если он просто кается, читая Слово.”<sup>324</sup> Библия стремится не столько дать нам возможность истолковать ее по-своему, сколько сама желает истолковать по-новому нашу жизнь.

### Преодоление субъективности.

Другая возможность сопоставления иконы и Писания — в подчеркнутом дистанцировании и иконы, и авторов Библии от субъективности. Если бы современный писатель писал роман о жертве Авраама — в нем было бы несколько сот страниц и об его переживаниях, и о переживаниях автора по этому поводу. Но в Библии все проще: “Авраам встал и пошел.” Даже в истории Страстей, где евангелист, казалось бы, побуждается высказаться и занять личную точку зрения, он тем не менее остается лично в тени. Он ничего не говорит о своем горе и потрясении.<sup>325</sup> Лука прекрасный стилист и из предисловия к его книгам мы видим, что он знаком с законами жанра. “Но в евангельском рассказе и он не осмелился отступать от переданных ему образцов. Его рассказ по языку, общему тону, стилю, даже по многим деталям точно совпадает с рассказом Марка и Матфея,” — обращает на это внимание А. Гарнак.<sup>326</sup> Евангелисты пишут свои книги после посланий апостола Павла, то есть в то время, когда в христианских общинах уже выработалась исходная терминология нового богословия. Тем не менее, они исторически точно передают проповеди Иисуса, сохраняя в евангелиях обороты речи, бывшие уже мало понятными для христиан из язычников (например, “Сын Человеческий”), и не вкладывая в уста Христу терминов из Павловых посланий.

Как икона стремится показать не субъективное восприятие реальности иконописцем, но явить саму Реальность, — так и Библейский рассказ есть свидетельство самой Реальности о Себе. Поэтому вполне справедливо замечает В. Розанов, что “выражение “библейская поэзия” — не совсем правильно. Библия совершенно чужда главного и постоянного характера поэзии — вымысла, воображения, украшения, — даже наивного, простого. Прямая цель библейского рассказа — передать факт, событие; и только Библия — “книга былей.”<sup>327</sup>

Вопреки кажущейся статичности, икона — это прежде всего движение. Но движение не в пределах своей рамки, а как раз — за пределы ее. Икона не нуждается в раме — ей не нужны искусственные рамки, подчеркивающие ее “оконность” и условность. Действие иконы вырывается за ее границы (нимб не уместается в ней, рука или копье у Георгия Победоносца выходят за живописное поле). И цель иконы — пробудить встречное движение. “Откровение,” несомое иконой, — всегда диалог. В нем участвует не только Говорящий, но и слушающий. Если икона — это весть обращенная к человеку, то икона — это действие.

<sup>323</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. С. 135.

<sup>324</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 132.

<sup>325</sup> Святой Григорий Богослов. Творения. Т. 2. С. 132.

<sup>326</sup> Гарнак А. Сущность христианства. М., 1907. С. 22-23.

<sup>327</sup> Розанов В. В. Уединенное. М., 1990. С. 461.



Человек видит лик, видит Имя — и это Имя должно прозвучать в его молитве. Молитва же и есть живое действие. Сегодня все новые волны художников-модернистов ищут возможность сделать зрителя участником живописного или сценического действия. В иконе такая возможность была реализована уже века тому назад. Икона является динамическим моментом богослужения. Иконы — вехи на пути. “Роль иконы, — пишет Л. Успенский, — не консервативная (сохранение памяти о священном событии), а динамически строительная.”<sup>328</sup> Икона призвана созидать образ Божий в человеке через призыв его к теургическому деланию. У святого Иоанна Златоуста есть вполне справедливое суждение: “Какая мне польза из того, что я смотрю на царское или княжеское изображение? Царем я быть не могу, да и не хочу. Что мне пользы смотреть на то, к чему я не имею желаний?”<sup>329</sup> Вполне приложимы эти слова и к иконе, изображающей Святого или Христа. Если икона не пробуждает во мне желания уподобиться изображенному на ней — она бесполезна. Икона и есть напоминание о желании Богообщения. Без этого желания — “что мне пользы?”

Икона ни в коем случае не стремится расчувствовать верующих. Ее задача не в том, чтобы вызвать естественные чувства, а в том, чтобы разбудить волю и разум и подвигнуть к преображению. “Цель иконы — не в том, чтобы возбудить или усилить в нас то или иное естественное человеческое чувство. Икона не “трогательна,” не чувствительна. Цель ее — направить все наши чувства, так же как и ум и всю нашу природу к ее истинной цели. Икона — трезвенная, основанная на духовном опыте и совершенно лишённая всякой экзальтации передача определенной духовной реальности. Если благодать просвещает всего человека, то икона видимо запечатлевает этого человека, ставшего живой иконой. Икона не изображает Божество, она указывает на причастие человека к Божественной жизни.”<sup>330</sup>

Как известно, сакральный статус иконы определяется единством образа и первообраза. “Глазами взирая на образ, умом восходим к Первообразу.” В чем же именно состоит связь иконы со своим Первообразом и как она устанавливается? В главе о Догмате вкратце я уже приводил православную аргументацию: единство изображения и изображенного — в общности имени. “Призывание одного имени возводит многие образы к единому виду” — пояснял преподобный Феодор Студит.<sup>331</sup> “Призывание имени” — это и есть молитва. Итак, именно молитва молящегося устанавливает тождество образа и первообраза. Поэтому канон предусматривает два обязательных условия при созидании иконы: во-первых, узнаваемость изображенного лица по определенным его характеристическим чертам, а во-вторых, на иконе обязательно надписание имени. Причем часто имя дается уже в звательном падеже (не “святой Николай,” а “святой Николае”). Именование делает доску иконой. “По природе иное — Христос и Его изображение, хотя по нераздельному их именованию они — одно и то же.”<sup>332</sup> То, что это видение не чуждо Библии, ясно из Божия повеления Моисею: “И опять Бог говорит Моисею: “И сделай из золота двух херувимов” (Исх. 25:18), но не изображения херувимов. Заметь, что и здесь подобие названо одним именем с настоящим предметом.”<sup>333</sup>

<sup>328</sup> Успенский Л. А. Смысл и язык иконы. С. 51.

<sup>329</sup> Святой Иоанн Златоуст. Беседа на надписание псалма 50-го. // Творения. Т. 4. С. 455.

<sup>330</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. С. 145 и 132.

<sup>331</sup> Преподобный Феодор Студит. Первое опровержение иконоборцев. С. 260.

<sup>332</sup> Преподобный Феодор Студит. Первое опровержение иконоборцев. С. 262.

<sup>333</sup> Преподобный Феодор Студит. Первое опровержение иконоборцев. С. 262.

## Икона и Литургия.

Икона — зов в горний мир. Чрез приглашение к причастию (икону) человек должен взойти к Первообразу, к реальности самого таинства. При этом понятно, что язык иконы должен соответствовать тому, к чему она приглашает человека. Как литургический зов, икона сама есть часть литургии. Икона — литургическое искусство. И вопрос вот в чем — дает ли Литургия нечто человеку или нет? Если человек меняется в Литургии — он иначе видит себя и мир. Поэтому литургическое искусство — критерий “действенности” таинств. “Видехом свет истины, прияхом духа небесного, обретохом веру истинную”... — декларация или реальное исполнение? Икона должна выражать реальность, которая превращает толпу в Церковь. Поэтому назначение иконы — приоткрыть завесу вечности. Литургия зовет человека к вечности, преображению, радости. А, значит, ничто в ней не может быть просто статично и просто “нейтрально.” Литургия пронизана предчувствием грядущего и все в ней должно соответствовать ее эсхатологическому напряжению: жесты, слова, музыка, иконы.

Л. Успенский говорит об “онтологическом единстве аскетического опыта православия и православной иконы.”<sup>334</sup> А значит — хоть и “не к апостолам надо относить написание икон, ибо этого не могло быть, но к иконе надо относить апостольское прозрение божественных тайн.”<sup>335</sup>

Именно как выражение реального опыта икона сама есть реальность, а не аллегория. Да, “икона — не натуралистическое изображение. Но значит ли это — нереалистическое? Поскольку икона представляет собою видение реальности — она реалистична” (Н. В. Лосский).<sup>336</sup>

Мир, который изображает икона, — мир, где зло не нарушает задуманную Богом структуру вселенной. Это мир, в котором поэтому нет ирреальности. В этом мире ничто не заслоняет собой Свет — и потому это мир без тени.

Еще одна особенность архитектурных пространственных построений иконы — колонны. В сюжетных, “праздничных” иконах, когда действие происходит в Храме, святая святых обозначается престолом, над которым устанавливается сень... И вот, оказывается, что она совсем не держится на колоннах. Они не доходят до пола, или обрываются посередине, или все четыре находятся по одну (дальнюю) сторону престола. Эти эксперименты с пространством встречаются у Босха и Эшера. Но в иконе это не эксперименты, а важная часть ее языка. Возьмем икону Сретения. Младенца Христа приносят в храм, где Его встречает старец Симеон и вносит Его во святая святых (по смыслу события это означает, что ветхозаветное священство признает основоположника Нового Завета и передает Ему свои священнические полномочия; происходит встреча — сретение двух Заветов). “На иконе показан, — пишет Б. В. Раушенбах, — момент, когда Симеон взял из рук Марии Младенца (это прямой смысл события), но одновременно сцене придан и второй смысл, оборвано изображение колонны, поддерживающей киворий над престолом, продолжен (в нарушение естественной геометрии) престол в сторону Симеона, его значимость подчеркнута ярким кинематографическим цветом. Икона скомпонована так, чтобы младенец Христос оказался над престолом и под киворием. Зритель видит не только передачу Младенца Марией, но и движение Симеона, как бы опускающего Христа на Его престол, жест, сим-

<sup>334</sup> Успенский Л. А. Богословие иконы православной Церкви. С. 143.

<sup>335</sup> Фудель С. И. У стен Церкви. С. 260.

<sup>336</sup> Lossky N. Icone et image. // Supplement. Revue d'ethique et theologie morale. N. 181. Esthetique de l'ethique. Paris, 1992. P. 146.

волизирующий акт добровольной передачи власти Ветхим заветом (олицетворенным Симеоном) Новому завету (олицетворенному Христом). Надпрестольное пространство является самым святым местом в храме, куда немисливо помещение какого-либо младенца, поэтому жест Симеона приобретает характер исключительности, и зрителю ясно, что Симеон держит на руках воплотившееся Божество. Эта композиция стала возможной только вследствие, условно говоря, очевидных нарушений “правил рисования.” Сказанное становится ясным при сравнении приведенной иконы (Андрея Рублева) с фреской Джотто, в которой эти правила соблюдены. Здесь толстая колонна отгородила престол от Марии и Симеона, и Младенец не связан более с надпрестольным пространством. Фактически здесь показан обычный обряд воцерковления, совершаемый над каждым младенцем, и поэтому исчезла исключительность изображаемого события, сцена приобрела характер бытовой зарисовки. У Рублева дан поворотный пункт истории человечества, событие эпохальное; здесь же — повседневное... Рассмотренные примеры показывают, насколько важным был “обрыв” в изображении колонн, поддерживающих киворий (или иной способ их маскировки), — прием, систематически проводившийся в средние века.”<sup>337</sup>

Этот же прием “убирания” колонн используется и в иконах Тайной вечери, где причастность учеников Христу, их евхаристическая общность не должна разрываться колонной между Христом и апостолами. Есть этот прием и в иконографии “Введения во храм.” “Устремление к чистому смыслу вещи — таков принцип диатаксиста в Византии. Деформация природы во имя реконструкции чистого смысла вещи”<sup>338</sup> так определил формулу иконы Ю. Олсуфьев.

Как Евангельский рассказ не ставит целью быть хроникой, так и икона не стремится быть фотографией. Она говорит об обожении человеческой жизни через ее причастие к Горнему миру. Евангелие говорит о том, как именно совершилось это наше спасение. Соответственно, евангелистов интересуют прежде всего те события из жизни Христа, которые связаны с Его служением как Спасителя. Апокрифы, полные бессмысленных чудес (бессмысленных, ибо не связанных с главным чудом Христа — Искуплением), были отвергнуты Церковью. Та часть земной жизни Иисуса, которая предшествовала его открытой проповеди, не описывается в канонических Евангелиях.

Однако и те новозаветные события, которые нашли свое отражение в Евангелиях, запечатлены в них именно иконно: они текут не сами по себе, но сгруппированы вокруг некоторого центрального смысла — причем не только в “духовном евангелии” от Иоанна. Так, например, Матфей при написании своего Евангелия явно следует канону Торы. Первая книга Пятикнижия Моисеева — “бытие.” Еврейское название этой книги (“Берешит”) точнее передается греческим “Genesis:” становление, происхождение. “*Вот происхождение неба и земли, при сотворении их*” (Быт. 2:4). Матфей свое изложение Нового Завета начинает также с “генесиса” — с родословия (генеалогии) Христа.

Христианская антропология предполагает, что спасенный (“святой,” освященный) человек — это преображенный человек. Ничто в человеческой природе (духовно-материальной) не подлежит упразднению в “новой жизни,” но ничто не может войти туда, не преобразившись, не очистившись и не просветлившись — ни разум, ни сердце, ни воля... Этого спасенного, т.е. всецело преображенного человека и пишет икона. Понятно, что средства натуралистической, “реалистической” живописи античности или Возрождения не

<sup>337</sup> Раушенбах Б. В. Иконография как средство передачи философских представлений // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 320-322.

<sup>338</sup> Олсуфьев Ю. А. Параллельность и концентричность в древней иконе. Сергиев, 1927. С. 1.

могут позволить художественно воплотить этот принцип христианской антропологии. Икона противоречила реалиям “мира сего” — но именно поэтому становилась проповедью, обличением, увещанием, призывом: “Человек, ты можешь, ты призван, ты должен стать другим!”

### Одухотворение мира.

Особенностью изображения на иконе человеческого тела является вытянутость пропорций. Ненатуральность пропорций, подчеркнутая бесплотность тела опять-таки соответствуют сверхзадаче иконы — дать зримый образ христианской антропологии. Задолго до возникновения знакомых нам изобразительных средств иконописи святой Антоний Великий давал такую — словесную — икону христианского подвижника: “Дух Святой, соединяясь с умом человека... научает его держать в порядке тело — все, с головы до ног: глаза — чтобы смотрели с чистотою; уши — чтобы слушали в мире и не услаждались наговорами, пересудами и поношениями; руки — чтобы были приводимы прежде в действие только на воздеяние в молитвах и на дела милосердия и щедродательности; чрево — чтобы держалось в должных пределах в употреблении пищи и питья; ноги — чтобы ступали право и ходили по путям Божиим. Таким образом все тело навывает всякому добру и, подчиняясь власти Святого Духа, так изменяется, что, наконец, становится в некоторой мере причастным тех свойств, какие оно имеет получить в воскресение праведных.”<sup>339</sup>

Но раз уж такой опыт видения человека появился в Церкви, осмыслен в ее предании, рано или поздно он должен был, конечно, породить и новое живописное искусство, согласное с ним. “Порядок и внутреннее устройство, о котором свидетельствуют Отцы, прелагаются в иконе в гармонию и мир внешние. Таково свидетельство победы над разделением и внутренним хаосом в человеке.”<sup>340</sup>

Ритмика складок одежды на иконе служит тому же. То мягко пластичные, то, порой, напротив, неестественно прямые, немногочисленные, геометрически правильные складки призваны также передать внутреннюю гармонию первообраза.

Поскольку свет в иконе везде и свет сам является реальностью, в иконе нет пустого пространства, нет зазора между передним планом и задним, заполняемым пустотой. Ближнее и дальнее соединены сразу, непосредственно, во свету. Средневековью чуждо посленьютоновское понимание пространства как некой бессодержательной потенции, пустоты. В искусстве же еще до физики Ренессанс “создает пространство, в котором теряются предметы.”<sup>341</sup>

Бог стремится к человеку, чтобы преобразить его. Здесь поистине встреча двух разных реальностей. Нимб — не аура, этот свет не исходит от человека, а горит внутри него. Свет святого — это не его собственный свет, не его творение. Не он светится, через него — просвечивает: “Тако да просветится свет ваш пред людьми... .” Нимб на иконе — не излучение энергий из глубины сердца, из некоего “атмана.” Нет — это та нечеловеческая атмосфера, в которой человек только и может быть человеком. Человек создан Богом — и только в Боге он может дышать и жить. Поэтому нимб православной иконы — это и не корона, извне возлагаемая на праведника в знак признания его трудов (как трактуется благодать и нимб в католической мысли и живописи).

<sup>339</sup> Добротолюбие. Джорданвиль, 1986. Т. 1. с. 26.

<sup>340</sup> Ouspensky. L. L'essai sur la theologie de l'icone dans l'eglise orthodoxe. Paris, 1952. P. 207.

<sup>341</sup> Шпенглер О. Закат Европы. М., 1923. С. 251.

## Различие антропологических воззрений.

Понимание различий западно-христианского и православного искусства невозможно без обращения к разнице именно антропологических воззрений православия и католицизма. Православная антропология называется “открытой”: человеческая природа здесь мыслится как недостаточная вне связи с Богом. Западная модель — “закрытая”: благодать есть нечто извне приходящее к человеку, и не преобразующее его собственную природу. “Римо-католики учат, что Бог, создав человека из двух противоположных и потому не могущих не противоборствовать одна другой частей (из души и тела, разума и чувственности) устранил этот дуализм тем, что особым, от творения актом сообщил праотцам сверхъестественный дар “благодатной праведности,” который до падения и удерживал душу и тело в их гармонии, устраняя между ними естественный разор. Источник раздора заключался в чувственности, в похоти, но этот источник парализовался до падения действием благодати. “Первый человек, — говорит кардинал Белармин, — утратил первобытную правоту, которую как бы некоей уздой удерживались страсти; совершенства первого человека не были внедрены и вложены в его природу в качестве даров естественных, напротив, они были приданы ему в качестве даров сверхъестественным чисто внешним образом.”<sup>342</sup>

Свет, изливающийся из иконы, преодолевает ее эстетически кажущуюся статичность. Как только человек, предстоящий образу, понял, Кто обращается к нему, и стал из зрителя молитвенником, он входит в мир онтологического динамизма, поистине становится таким, каким не был. Ведь Бог не просто скрывается за вещами. Он создает поле напряженности в мире. И если человек почувствует это природное тяготение (ибо “душа по природе христианка”) в глубине своей души и вымолвит слово молитвы, значит, икона исполнила свое динамическое предназначение. От Бога к человеку протянулась еще одна ниточка. Предание исполнилось.

Конечно, в некотором смысле и богословие, и иконописание всегда обречены на неудачу, так как человеческими средствами передают сверхчеловеческое и невыразимое. Но в этом-то и состоит их смысл: они подводят нас к последней грани и говорят: далее следуй сам...

## Post scriptum.

Осталось пояснить значение слова — “соборность.” Греческое “каф'олон,” которое на славянский язык было переведено как “соборный,” означает буквально “по всему,” [или, как *все*] т.е. само слово означает религиозную “полноту” и согласие. Но одно из различий западного христианства от Православия в том, что римляне под этой полнотой имеют в виду полноту географическую, количественную, а в Православии имелась всегда в виду полнота качественная, онтологическая. Даже если и один человек останется православным на земле (православным не по имени только, но и по духу) — в его жизни и исповедании Церковь будет пребывать “соборной.” Святой Кирилл Иерусалимский ясно говорит: “Церковь называется соборной (кафолической, вселенской) потому что она в **целой** вселенной, и потому что во **всеобщности** и без **всякого** опущения преподает **все** долженству-

---

<sup>342</sup> Зноско-Боровский, Митрофан, протоиерей. Православие, римо-католичество, протестантизм и сектанство. Джорданвилль. С. 29.

ющее, повсеместно врачует и исцеляет всякого рода грехи и в ней приобретает **все** именуемое добродетелью.”<sup>343</sup>

Впрочем, следует отметить, что те современные католические богословы, которые ориентированы на изучение древних отцов Церкви (отдавая им предпочтение перед позднейшей западной схоластикой), отказываются от прежних упрощенческих интерпретаций, укоренившихся в католическом богословии. Вот, например, что пишет о сути “кафоличности” Анри де Любак: “Словом кафоликос на классическом греческом языке философы пользовались для обозначения универсальных утверждений. Зенон писал трактат об универсалиях, кафолика. Прилагательное оλος означает всеобразующий: наречие каф-оликон — “вместе,” “воедино” в отличие от каф-экастон. У Аристотеля существует некоторое различие между кафолу и кинон (общий, совместный). При этом универсальное понималось как нечто единственное, его нельзя было путать с суммой. Кафоличность Церкви не обуславливается ее физическим распространением по земле и численностью приверженцев. Ибо она уже была кафолической в то утро Пятидесятницы... Кафоличность по сути своей не сводится ни к географии, ни к цифрам. Кафоличность, подобно святости, есть нечто, внутренне присущее Церкви. Касаясь глубины одного человека, она проникает тем самым и в глубину всех, извлекая из них свои “созвучия.” Церковь обнаруживает не только стремление, но и способность собрать всех. Так понимали кафоличность великие апологеты первых веков.

Православие — это не “секта,” не “сектор” всемирного духовного горизонта. Православие действительно “кафолично,” действительно целокупно. Именно поэтому в заключение этой книги необходимо сделать определенную коррекцию:

В ходе нашего повествования православное понимание Предания сопоставлялось со многими иными религиозными концепциями. Сопоставлялось — и противопоставлялось. Однако у читателя не должно остаться впечатление, что православие — это то, что противостоит и обособляется от всего остального мира духовного опыта человечества. Скорее оно объемлет в себе то лучшее, то подлинное, то религиозно живое, что только можно найти в людях.

Действительно, тысячи людей, доселе слышавшие о православии лишь худое (из уст атеистических учителей или сектантских наставников) вдруг опознают именно в православии подлинное воплощение своих надежд, своей радости, своих высших ценностей. Тысячи людей из самых разных семей и народов, сопоставив подлинное свидетельство Отцов Церкви с ранее знакомыми им карикатурами на православие, открывают для себя мир Церкви, и радостные слова рождаются в их сердечной глубине: “Поздно полюбил я Тебя, Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя! Вот Ты был во мне, а я был — во внешнем и там искал Тебя, в этот благообразный мир, Тобою созданный, влывался я, безобразный. Со мной Ты был, с Тобой я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем.”<sup>344</sup>

Поскольку основная полемика в этой книге велась с протестантским богословием, мне было важно выяснить — действительно ли православие из протестантского мира может выглядеть лишь как странный полуязыческий нарост на Евангелии. Англикане еще в прошлом веке начали переговоры с православной Церковью о воссоединении (памятни-

<sup>343</sup> Святой Кирилл Иерусалимский. Огласительные слова. с. 340-341.

<sup>344</sup> Августин. Исповедь. С. 172.

ком этим неосуществленным возможностям осталась богословская переписка А. С. Хомякова с архидиаконом Англиканской церкви Пальмером). Немецкие лютеране уже в нашем веке, в послевоенный период с огромным и искренним интересом всматриваются в мир православия, и, похоже, уже отказались от попыток поучать нас “евангелическому прочтению Евангелия.” Как неожиданный и добрый знак я воспринял убранство лютеранского собора на центральной улице Хильдесхайма, городка в Нижней Саксонии: все украшение храма состояло из фотокопий русских икон: Троица висела над алтарем, а слева — Владимирская Богоматерь. В этот лютеранский храм, на родину протестантизма, полезно было бы возить на экскурсии новоявленных российских протестантов, полагающих, что православные иконы — не более чем идола...

Но есть ли сдвиги в восприятии православия в американском протестантизме? К счастью — есть. Р. Э. Веббер, профессор теологии Уитонского колледжа в США (колледжа именуемого в протестантских кругах “Ватиканом евангелизма”), опубликовал статью “Критика массового евангелического христианства.” Вот выдержка из нее.<sup>345</sup>

“Я вдруг увидел в евангелической церкви и в себе в связи с ней что-то поверхностное, ограниченное и ханжеское. Это открытие заставило меня доискиваться чего-то большего. Я начал интересоваться прошлым. Мои блуждания привели меня к изучению истории церкви; и лишь тогда, когда я открыл для себя отцов раннехристианской церкви, я начал улавливать то, что беспокоило меня в евангелическом христианстве... Мы (единомышленники Вебберу богословы — А. К.) предпочитаем называть себя ортодоксальными евангелистами. Это подразумевает, что мы восхищаемся трудами отцов церкви и считаем, что их прозрения позволяют вносить ценные поправки в то, что, как мы полагаем, является лишь слабой тенью исторического христианства в структуре массового евангелического христианства.”

Веббер понимает, что “главной проблемой массового евангелического христианства является то, что ему не удалось познать полностью смысл Воплощения.” Эту развоплощенность протестантского мышления Веббер видит в шести областях, из которых мы отметим лишь некоторые, о которых прямо шла речь в нашем предыдущем сопоставлении православия и протестантизма. Прежде всего ему представляется развоплощенным баптистское видение истории. По его суждению протестантский “взгляд на историю оказался близким к гностицизму. Бог будто бы лишь частично и периодически причастен к истории. Непризнание истории проявляется в неисторичности евангелического христианства. Наше историческое сознание не идет дальше Дуайта Л. Муди или, в крайнем случае, Реформации. Лишь немногие из нас считают себя причастными к церковной истории, берущей начало в 1 веке.” Противостоящий этому антиисторизму подлинно христианский подход к истории Церкви говорит, что “смотреть на историю сквозь призму Воплощения значит признавать существование человеческих и божественных начал в процессе истории.”

Развоплощенно спиритуалистическим представляется Вебберу и протестантское восприятие Церкви. Вполне приближаясь именно к православной экклесиологии, Веббер пишет:

---

<sup>345</sup> Веббер Р. Э. Критика массового евангелического христианства. // Диспут. Историко-философский религиозно-философский журнал. 1992. №3. С. 85-93.

“Церковь — это существование Христа в мире через пастырство, Священное Писание и святые дары евхаристии, переданные апостолами и охраняемые и оберегаемые присутствием Святого Духа. Проблемой массового евангелического христианства является то, что нам не удалось осознать таинственную двойственную природу видимой церкви. Мы отделяем человеческое от божественного и не видим присущность божественного человеческому. Результатом является что-то вроде “церковного докетизма. Подобно представителям докетизма, не признававшим в Христе телесного человека, мы отказываемся понять человеческую природу церкви. Из-за этого в миру церковь становится довольно туманной и неопределенной сущностью. Она становится лекционным залом, палаткой евангелиста или местом дружеских сборов.”

Наконец, отказываясь от иконоборческого пафоса американских “евангеликов,” Веббер признает, что истина Воплощения Слова Божия не может не порождать воплощения духовных истин и переживаний в конкретные и осязаемые формы Богослужения, обряда и почитания святынь.

“Принцип Воплощения навсегда утверждает значение формы — осязаемой и материальной — как средства, которое делает возможным присутствие божественного начала. Массовый евангеликализм по большей части лишился чувства присущности божественного начала в человеческой форме. Мы восприняли близкий гностикам взгляд на использование формы при поклонении. Это проявляется в нашей антипатии к записанным молитвам, в нашем отказе от использования тела, в нашем небрежении чувствами; в изъятии реального присутствия из Причащения; в отказе от христианского взгляда на время, выражающееся в церковном ходу и суточном круге богослужения; в нашей неспособности понять связь между литургией и архитектурой, литургией и искусством, литургией и музыкой. В результате поклонение приобрело человеческую направленность и как таковое имеет целью развивать наш ум, улучшать наше самочувствие или обеспечивать формулой успеха. Провозглашение сменилось объяснением; Причащение — приглашением; славословие — развлечением; Святой Дух — искусными способами манипулирования; литургическое восприятие пространства — аудиториями, сконцентрированными вокруг кафедр; христианское восприятие времени — национальными праздниками; священные ритуалы — кривляньем проповедников; алтарь — эстрадой; церковный хор — громкими и надоедливymi личными приветствиями; наряды — броской и даже вызывающе непристойной одеждой. Мы не смогли понять, что наше отрицание формы не столько отрицание, сколько замена одной формы на другую. Нам нужна человеческая форма духовности, которая, ориентируясь на библейские ценности, сможет устоять против ценностей, властвующих над мечтой среднего класса.”

То, что сказано Веббером — изъятие простых требований верующего сердца. Когда человек вспоминает, что быть христианином важнее, чем быть протестантом, он приходит к тем выводам, к которым подошел и Веббер.

Православная Церковь стояла незаметно в культурном и общественном прогрессе последних столетий. Она как будто стояла на обочине бурных политических и иных событий, не подчиняя себе жизнь общества и, может быть, даже слишком благодушно взирала



на нарастающую его дехристианизацию. Другие конфессии попробовали активно включиться в “диалог” и “обновление,” “приспособление” и “модернизацию.” Им удалось сохранить больше знаков христианского присутствия в публичной жизни своих стран. Но удалось ли им сохранить предание молитвы? Э. Фромм напомнил классический принцип средневековой метафизики: чтобы “иметь,” нужно “быть.” Бытие первичнее действия. Эффектность внешних действий может оказаться кажущейся, если за блистаниями церковной политики не стоит полнота Преданного бытия. Дмитрий Мережковский однажды заметил, что западная Церковь — это церковь Петра, апостола порывистого, активного и скорого даже в ошибках.<sup>346</sup> Восточная же Церковь — это Церковь Иоанна. Церковь мистика и Богослова, старца и молчальника. Петр спросил Христа о судьбе Иоанна “Господи, а он что?” Иисус говорит ему: “Если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду, что тебе до того?” (Ин. 21:21-22). Не предрены ли в судьбе Иоанна судьбы церкви, “пребывающей” до Второго Пришествия. Судьбы пребывающей, а не действующей Церкви Востока? Важнейшее призвание Церкви — это пребывать. Просто быть. Быть — и только. Быть всегда, быть сквозь все века. Кто-то должен прежде всего пре-быть сквозь все потрясения, кто-то из христиан должен просто сохранить все преданное от начала. На последней странице Библии мы встречаем слова Иоанна, которые можно назвать манифестом “пребывающей” Церкви. Со всей возможной для смиренного Иоанна торжественностью (“И я также свидетельствую всякому слушающему слова пророчества книги сей”) апостол любви провозглашает: не прибавляйте ничего, и не убавляйте от Преданного через него. Не надо “развивать” христианство: оно само просто прорастет в человеческих сердцах.

Предупреждение, преданное через Иоанна, говорит, что земная история кончается катастрофой. Люди своим активизмом, нередко исходящим из самых благих намерений, построят-таки царство, чуждое Христу. И в мире, отрезанном от Неба, так важно будет просто быть чистому роднику благодати. Древнее церковное предание говорит, что не апостол Петр, но именно Иоанн Богослов возглавит Церковь в последние минуты ее земного странствия. И на том последнем изгибе человеческого “прогресса” “отсталость” Православия, его верность Христу, мученикам, Литургии сможет послужить всему человечеству, сможет стать верной опорой для всех истинных христиан.

---

<sup>346</sup> “Сколько раз и церковь Петра отрекалась от Господа в веках и народах, думая “не о том, что Божие, но что человеческое”, смешивая царства от мира и не от мира сего. Последнее, самое страшное и еще неведомое отречение Петра не предсказано ли в этом, столь таинственном пророчестве — в последних на земле словах Иисусовых, сказанных тотчас же после завета “паси овец моих”: “истинно, истинно говорю тебе: когда ты был молод, ты препоясывался сам и ходил, куда хотел: а когда состаришься, то простреши руки твои и другой препояшет тебя и поведет, куда не хочешь” (Ин. 21). Что это значит? Не есть ли это то самое, о чем говорит Великий Инквизитор Достоевского: “мы не с Тобой, а с ним”, то есть с дьяволом и Антихристом. Не даром Господь те самые слова, которые сказал некогда дьяволу во время искушения в пустыне, повторяет, обращаясь к Петру: “отойди от Меня, сатана”. Старый западноевропейский христианский мир и есть тот “состарившийся Петр”, который стирает руки свои, и уже не Христос, а другой препоясывает его и насильно ведет... “Иди за Мною” — не даром же это сказано ему после пророчества о том, что он пойдет за “другим”. Так в судьбе апостола Петра предрены всемирно-исторические судьбы церкви Западной”. — Д. Мережковский. Предисловие к книге “Религия Л. Толстого и Достоевского”. // С. Л. Франк. Из истории русской философской мысли конца 19 и начала 20 века. Антология. — Вашингтон-Нью-Йорк, 1965. с. 106-107.