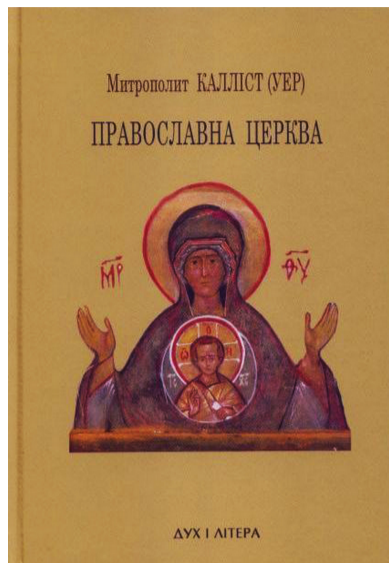


Епископ Каллист (Уэр) Православная церковь



«Православная церковь»: Дух и Литера; 2004
ISBN 966-7888-29-0, 0-88141-209-0

Православная церковь

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. ИСТОРИЯ

НАЧАЛО

В деревне имеется молельня, выкопанная глубоко под землей, с тщательно замаскированным входом. Когда тайный священник посещает деревню, именно здесь он совершает Литургию и другие службы. Если жители чувствуют себя свободными от полицейского надзора, то все население собирается в молельне — кроме тех, кто остается снаружи на страже, дабы подать знак в случае появления чужаков. В другой ситуации службы посещаются по очереди...

Пасхальная служба происходила в помещении официального государственного учреждения. Войти можно было только по специальным пропускам, которые мне удалось раздобыть для себя и для моей дочки. Присутствовали примерно тридцать человек; некоторые были мне знакомы. Старый священник вел службу, которой мне никогда не забыть. «Христос воскрес!» — пели мы тихо, но преисполненные ликования... Радость, испытанная мною на той службе в катакомбной церкви, вплоть до сегодняшнего дня дает мне силы жить.

Эти два отрывка ¹ повествуют о жизни Русской церкви незадолго до Второй мировой войны. Но с небольшими поправками их можно было бы отнести и к эпохе Нерона или Диоклетиана. Они очерчивают тот круговой путь, который прошла история христианства за девятнадцать веков. Круг замкнулся. Сегодняшние Христиане ближе к ранней церкви, чем их деда и прадеды. Христианство возникло как религия незначительного меньшинства в окружении преобладающего нехристианского населения; и в наши дни оно вернулось к тому же состоянию. В раннюю эпоху христианская церковь была отлична и отделена от государства; и сегодня в одной стране за другой традиционный союз между церковью и государством приходит к концу. Вначале христианство было *religio illicita* — запрещенной религией, гонимой властями; и сегодня гонения уже не являются только историческим фактом. Быть может, за тридцатилетие между 1918 и 1948 гг. погибло за веру больше христиан, чем за триста лет, последовавших за распятием Христа.

Члены Православной церкви ощущают это с особенной остротой, потому что в

¹ Цитир. по журналу *Orthodox Life* (Jordanville, N.Y. 1959), № 4, pp. 30–31.

подавляющем большинстве они вплоть до совсем недавнего времени жили под властью антихристианского коммунистического режима. Первый период христианской истории — от дня Пятидесятницы до обращения Константина — особенно значим для современного православия.

«И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились; и явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого» (Деян 2:2–4). Так началась история христианской церкви — с нисхождения Святого Духа на апостолов в Иерусалиме во время праздника Пятидесятницы. В тот же день после проповеди св. Петра приняли крещение три тысячи мужчин и женщин и образовалась первая христианская община Иерусалима.

Вскоре члены Иерусалимской церкви разбрелись по миру в результате гонений, последовавших за гибелью св. Стефана. Христос велел: «Итак, идите, научите все народы» (Мф 28:19). Повинуясь этой заповеди, они проповедовали везде, куда бы ни приходили: сперва евреям, но вскоре и неевреям тоже. Некоторые эпизоды этих апостольских странствий увековечил св. Лука в Деяниях, другие сохранило церковное предание. За поразительно короткий срок небольшие христианские общины распространились по всем крупным городским центрам Римской империи и даже за ее пределами.

Империя, по которой странствовали эти первые миссионеры, была — особенно в восточной части — империей городов. Этот факт предопределил административное устройство первоначальной церкви. Основной структурной единицей была городская община, управляемая епископом; в помощь епископу предавались пресвитеры (священники) и диаконы. Сельская округа подчинялась церкви города. Эта модель, с характерным трехсторонним служением — епископов, пресвитеров и диаконов — утвердилась в некоторых местностях уже к концу I в. Это явствует из семи коротких посланий, написанных св. Игнатием, епископом Антиохии, около 107 г. на пути в Рим, где ему предстояла мученическая смерть. Игнатий придает особое значение двум вещам: власти епископа и евхаристии. Он рассматривает церковь как иерархический и одновременно сакраментальный организм. «Епископ каждой церкви, — пишет Игнатий, — председательствует на месте Бога». «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до церкви... Где будет епископ, там должен быть и народ, так же как где Иисус Христос, там и католическая церковь». Первой и главной обязанностью епископа является служение евхаристии — «этого врачевства бессмертия»².

Сегодня люди склонны представлять себе церковь как некую всемирную организацию, в которой каждая местная община составляет часть более обширного и всеохватного целого. Игнатий смотрел на церковь иначе. Для него поместная церковь есть Церковь. В церкви он видит евхаристическое собрание, которое осуществляет свою истинную природу только в праздновании вечери Господней, в принятии тела и крови Христовых в таинстве. Но евхаристия может совершаться только местным образом — в каждой отдельной общине, собравшейся вокруг своего епископа; и во всяком местном совершении евхаристии присутствует всецелый Христос, а не часть Его. Поэтому каждая община, совершающая евхаристию воскресеньем за воскресеньем, есть Церковь во всей ее полноте.

Учение Игнатия неотъемлемо от православной традиции. Православие продолжает видеть в церкви евхаристическое собрание, чья внешняя организация, при всей ее важности, вторична по отношению к ее внутренней сакраментальной жизни. Православие по-прежнему делает упор на центральном значении местных общин в структуре церкви. Кто присутствовал на православной архиерейской литургии³, когда епископ в начале службы

² Посл. к магнезийцам, VI, 1; Посл. к смирнянам, VIII, 1 и 2; Посл. к эфесянам, XX, 2 (цитир. по изд.: Раннехристианские церковные писатели, Москва, СП «Интербук», 1990. — Прим. пер.).

³ Литургия — общее служение, на котором совершается евхаристия.

стоит в середине храма, окруженный паствой, — для того выраженное Игнатием Антиохийским представление о епископе как об объединяющем центре местной общины обретает особенную жизненность.

Но помимо местной общины существует также более широкое единство церкви. Этот второй аспект разрабатывался в трудах другого епископа-мученика — св. Киприана Карфагенского (+ 258). Киприан считал, что все епископы разделяют единый епископат, однако, разделяют таким образом, что каждый владеет не частью, а целым. «Епископат, — пишет Киприан, — есть единое целое, которым вполне обладает каждый епископ. Так и церковь есть единое целое, хотя она распространяется вширь во множество церквей по мере возрастания своей плодovitости»⁴. Есть много церквей, но только одна Церковь; много епископи, но лишь один епископат.

В первые три столетия церковной истории было много других христиан, которые, подобно Игнатию и Киприану, окончили жизнь мученически. Конечно гонения часто имели местный характер и продолжались недолго. Но хотя в течение длительных периодов римские власти относились к христианству достаточно терпимо, угроза гонений сохранялась всегда, и христиане знали, что в любой момент она может стать реальностью. Идея мученичества занимала центральное место в духовной жизни ранних христиан. Для них церковь стояла на крови — не только крови Христа, но и крови мучеников. В позднейшие века, когда церковь «институировалась» и более не подверглась гонениям, идея мученичества не исчезла, но облеклась в другие формы: так, монашеская жизнь часто рассматривается у греческих авторов как равнозначная мученичеству. Сходный подход наблюдается и на Западе: возьмем, к примеру, кельтский текст — ирландскую гомилию VII в., где аскетическая жизнь уподобляется мученическому пути:

Итак, есть три разновидности мученичества, которые засчитываются человеку как Крест: белое мученичество, зеленое мученичество и красное мученичество. Белое мученичество состоит в отречении от всего, что любит человек, ради Господа... Зеленое мученичество состоит в том, чтобы постом и трудом освободиться от злых желаний и нести бремя покаяния. Красное мученичество состоит в несении Креста, или в том, чтобы принять смерть ради Господа.

На протяжении долгих эпох христианской истории перспектива красного мученичества оставалась далекой, а преобладали белая и зеленая форма мученичества. Однако были и такие времена — прежде всего в нашем столетии, — когда православные и другие христиане вновь оказались призванными к мученичеству крови.

Для епископов, разделяющих, как подчеркивает Киприан, единый епископат, не было ничего естественнее, чем собираться на соборы для обсуждения общих проблем. Православие всегда подчеркивало важность роли, какую играют соборы в жизни церкви. В православии собор считается высшим органом, посредством которого Богу угодно направлять свой народ, а католическая церковь рассматривается как по сути своей соборная церковь. (В русском языке само прилагательное «соборный» имеет двойное значение: «всеобщий» и «относящийся к собору»; а соответствующее существительное «собор» означает как «церковь», так и «совет, собрание».) В церкви нет ни диктатуры, ни индивидуализма, но пребывает гармония и единодушие. Ее члены свободны, но не обособлены, ибо они соединены в любви, вере и общении в таинствах. Собор воплощает в жизнь эту идею гармонии и свободного согласия. На подлинном соборе ни один его участник не навязывает своей воли другим, но каждый советуется с остальными, и таким образом все вместе свободно приходят к общему мнению. Собор есть живое воплощение сущностной природы церкви.

Первый собор в истории церкви описан в Деяниях апостолов, гл. 15. Он состоялся в

⁴ О единстве Церкви, 5.

Иерусалиме, куда собрались апостолы для решения вопроса, в какой мере на новообращенных из неевреев должен распространяться Закон Моисея. Придя к общему согласию, апостолы высказываются в терминах, которые при иных обстоятельствах могли бы показаться претенциозными: «Угодно Святому Духу и нам...» (Деян 15:28). Позднейшим соборам тоже случалось высказываться с той же уверенностью в себе. Отдельный человек может колебаться, позволено ли ему сказать: «Угодно Святому Духу и мне»; но когда члены церкви собираются на собор, они вместе вправе претендовать на авторитетность, которой ни один из них не обладает в индивидуальном порядке.

Иерусалимский собор, собравший руководителей всей церкви, явился исключительным событием, равного которому не было вплоть до Никейского собора 325 г. Но ко времени Киприана стало почти обычным созывать поместные соборы, в которых принимали участие все епископы определенной гражданской провинции Римской империи. Поместный собор обычно собирался в столице провинции, под председательством столичного епископа, который именовался *митрополитом*. К середине III в. соборы стали решать более широкий круг вопросов, и в их работе участвовали епископы уже не одной, а нескольких гражданских провинций. Такие более широкие собрания имели обыкновение проходить в крупнейших городах империи, вроде Александрии или Антиохии. В результате епископы некоторых крупных городов начали по своему влиянию превосходить провинциальных митрополитов. Но к тому времени статус этих крупнейших епископских кафедр еще не был определен. Несмотря на постоянное расширение соборов на протяжении всего III в., этот процесс тоже не достиг логического завершения: за исключением апостольского собора, до сих пор созывались только поместные соборы. Они отличались большей или меньшей представительностью, но не были «всеобщими», то есть объединяющими епископов всего христианского мира и могущими выступать от имени всей церкви.

В 312 г. произошло событие, кардинально изменившее внешнее положение церкви. Когда император Константин вместе с армией совершал поход по территории нынешней Франции, он взглянул на небо и увидел у солнца световой крест, а рядом надпись: «Сим побеждай». Под действием этого видения Константин стал первым Римским императором, принявшим христианскую веру. В тот день была приведена в движение цепь событий, которая положила конец первому периоду церковной истории и привела к созданию Византийской христианской империи.

ВИЗАНТИЯ, I: ЦЕРКОВЬ ЭПОХИ СЕМИ СОБОРОВ

Все исповедуют, что есть семь святых и Вселенских Соборов, и они суть семь столпов веры Слова Божьего, на которых Он воздвиг Свое святое жилище — Кафолическую и Вселенскую Церковь.

Иоанн II, митрополит Руси (1080–1089)

Учреждение имперской церкви

Правление Константина явилось водоразделом в истории церкви. С обращением императора эпоха мученичества и гонений закончилась, а церковь из катакомбной сделалась имперской. Первым важнейшим следствием Константинова видения стал так называемый Миланский эдикт, изданный в 313 г., которым Константин и его соправитель император Лициний официально провозглашали терпимость по отношению к христианской вере. И хотя на первых порах речь шла всего лишь о терпимости, Константин очень скоро дал понять, что намерен благоприятствовать христианству более, чем какой-либо другой разрешенной религии в Римской империи. Спустя пятьдесят лет после смерти Константина император Феодосий довел эту политику до логического завершения: он в законодательном порядке провозгласил христианство не просто привилегированной, но единственной признанной религией империи. Отныне церковь получила официальный статус. «Вам недолжно

быть», — заявляли некогда христианам римские власти. Теперь настала очередь язычества подвергнуться гонениям.

Константинове видение Креста еще при жизни императора имело два последствия, важных для дальнейшей истории христианского мира. Во-первых, в 324 г. Константин принял решение перенести столицу Римской империи на восток от Италии, на берега Босфора. Здесь, на месте греческого города Византия, он выстроил новую столицу, назвав ее по своему имени Константинополем. Мотивы переноса столицы имели отчасти экономический и политический, но также и религиозный характер: древний Рим слишком тесно ассоциировался с язычеством, чтобы сделаться центром замышляемой Константином христианской империи. В новом Риме дело обстояло совсем иначе: после торжественного освящения города в 330 г. император своим постановлением запретил совершать в Константинополе какие-либо языческие обряды. Новой столице Константина суждено было сыграть решающую роль в истории православия.

Во-вторых, именно Константин созвал в 325 г. первый всеобщий, или Вселенский, собор христианской церкви в Никее. Коль скоро Римская империя должна была стать христианской империей, Константин желал видеть ее прочно утвержденной на единой православной вере. Задачей Никейского собора было установление содержания этой веры. Ничто не символизирует с большей ясностью новые отношения между церковью и государством, чем внешние обстоятельства созыва Никейского собора. Председательствовал сам император — «словно небесный посланец Бога», по выражению одного из участников собора, Кесарийского епископа Евсевия. По завершении собора епископы были приглашены на обед к императору. «Обстановка пира была великолепна сверх всякого описания, — сообщает Евсевий (склонный выражаться подобным образом). — Отряды телохранителей и другие войска стояли возле входа во дворец с обнаженными мечами, и через их скопление служители Божьи без страха проследовали во внутренние помещения императорских покоев. Одни разместились за столом рядом с самим императором, другие возлегли на противоположной стороне. Можно было бы принять эту картину за образ Царства Божьего, причем явленный скорее во сне, нежели в действительности»⁵. Положение разительно изменилось с тех пор, как при Нероне сжигали христиан, дабы живые факелы по ночам освещали императорский сад. Никея стала первым из семи Вселенских соборов, которым, как и городу Константина, суждено было сыграть решающую роль в истории православия.

Три события — Миланский эдикт, основание Константинополя и Никейский собор — знаменуют наступление эпохи главенства церкви.

Первые шесть соборов (325–681)

Жизнь церкви в ранневизантийский период определялась семью Вселенскими соборами. Эти соборы выполнили двойную задачу. Во-первых, они прояснили и четко установили внешнюю организационную структуру церкви, определив статус пяти крупнейших престолов, или патриархатов, сложившихся в предшествующую эпоху. Во-вторых (что важнее), соборы раз и навсегда утвердили учение церкви об основополагающих догматах христианской веры — о Троице и воплощении. Все христиане усматривали в этих догматах «тайну», запредельную человеческому разумению и невыразимую человеческим языком. Формулируя соборные определения, епископы отнюдь не воображали, будто разъяснили тайну; они только старались исключить некоторые ложные способы говорить и мыслить об этих вещах. Дабы предостеречь народ Божий от заблуждения и ереси, они воздвигали ограду вокруг тайны; и этим дело ограничивалось.

Соборные дискуссии порой казались абстрактными и не связанными с реальной жизнью; однако их воодушевляла вполне практическая цель: спасение человечества.

⁵ Жизнь Константина, III, 10 и 15.

Согласно учению Нового Завета, человечество отделено от Бога грехом и не может собственными силами сломать стену отчуждения, воздвигнутую его собственной греховностью. Тогда инициативу взял на себя Бог: Он стал человеком, был распят и воскрес, тем самым освободив человечество от уз греха и смерти. Такого ядро христианского провозвестия, и задача соборов — стоять на его страже. Ереси опасны и заслуживают осуждения потому, что они подрывают учение Нового Завета и воздвигают преграду между Богом и людьми, воспрещая людям достигнуть полноты спасения.

Св. Павел выражает это провозвестие об искуплении в терминах участия. Христос участвует в нашей нищете, чтобы мы могли участвовать в изобилии Его божества: Господь Иисус Христос, «будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетой» (2 Кор 8:9). В Евангелии от Иоанна та же идея выражена несколько иначе. Христос утверждает, что дал ученикам приобщиться к божественной славе, и молится о том, чтобы они могли достигнуть единения с Богом: «И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены во едино» (Ин 17:22–23). Греческие отцы поняли этот и сходные тексты буквально и дерзнули говорить об «обожении» (по-гречески *theosis*) человеческой природы. Коль скоро человеческие существа призваны участвовать в божественной славе, — рассуждали отцы, — коль скоро они должны быть «едино» с Богом, это значит, что они должны быть «обожены»: люди призваны по благодати стать тем, что Бог есть по природе. В соответствии с этим св. Афанасий подытоживает смысл Воплощения в следующей формуле: «Бог стал человеком, дабы человек мог стать богом»⁶.

Но если такое «становление богом», такое «обожение» (*theosis*) возможно, то Христос Спаситель должен быть вполне человеком и в то же время вполне Богом. Никто, кроме Бога, не в силах спасти человечество; значит, если Христос спасает, Он должен быть Богом. Но только если Он вполне человек, как мы, — только тогда мы можем быть причастны к тому, что Он сделал для нас. Воплощенный Христос, с Его божественной и человеческой природами, стал посредником между Богом и человечеством. «Отныне будете видеть небо отверстым, — обещает Господь, — и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1:51). Не только ангелы могут использовать эту лестницу, но и люди.

Христос должен быть всецело Богом и всецело человеком. Любая ересь подрывает одну из частей этого жизненно важного тезиса. Либо Христа изображали меньшим, нежели Бог (арианство), либо так отделяли Его человечество от божества, что превращали Христа в две личности вместо одной (несторианство), либо представляли не подлинно человеком (монофизитство, монофелитство). Каждый Вселенский собор отстаивал данный тезис. Первые два собора, состоявшиеся в IV в., сосредоточили внимание на первой его части (согласно которой Христос должен быть всецело Богом) и сформулировали догмат о Троице. Следующие четыре собора, созывавшиеся в V, VI и VII вв., обратились ко второй части (полноте человеческой природы Христа), а также попытались показать, каким образом человечество и божество могут соединяться в одной личности. Седьмой вселенский собор, защитивший святые иконы, на первый взгляд кажется стоящим особняком; однако в конечном счете он, как и первые шесть соборов, толкует о воплощении и человеческом спасении.

Главным делом Никейского собора 325 г. было осуждение арианства. Александрийский священник Арий утверждал, что Сын ниже Отца, и, проводя разграничительную линию между Богом и творением, помещал Сына среди творений — как высшее из них, но все же творение. Несомненно, Арием руководило желание защитить единственность и трансцендентность Бога; но из его учения о том, что Христос меньше Отца, следовала невозможность нашего человеческого обожения. Ответ собора гласил, что только если Христос есть поистине Бог, Он может воссоединить нас с Богом, ибо один лишь Бог

⁶ О воплощении, 54.

способен открыть людям путь к единению. Христос «единосущен» (homoousios) Отцу. Он есть не полубог и не высшая тварь, а Бог в том же смысле, в каком Отец есть Бог. Как сказано в Никейском символе веры: «Бог истинный от Бога истинного, рожденный, не сотворенный, единосущный Отцу».

Никейский собор рассмотрел также вопросы видимой организации церкви, выделив три главных центра: Рим, Александрию и Антиохию (канон VI). Он также постановил, что Иерусалимский престол хотя и остается в подчинении митрополиту Кесарии, но в отношении чести следует непосредственно за этими тремя (канон VII). Константинополь, естественно, не упоминается, так как официальное открытие новой столицы состоялось лишь пятью годами позже. Как и ранее, он оставался в ведении митрополита Гераклеи.

Дело Никейского собора продолжил Второй вселенский собор, состоявшийся в Константинополе в 381 г. Этот собор расширил и усовершенствовал Никейский символ веры, в частности, он развил учение о Святом Духе ⁷, который признавался Богом так же, как Отец и Сын: «От Отца исходящий, с Отцом и Сыном споклоняемый и сославимый». Собор также внес поправки в положения шестого никейского канона. Теперь уже было невозможно игнорировать положение Константинополя как новой столицы империи, поэтому ему было отведено второе место — после Рима, но прежде Александрии: «Епископ Константинополя имеет преимущество в чести после епископа Рима, ибо Константинополь есть Новый Рим» (канон III).

За соборными определениями стояла работа богословов: именно они оттачивали формулы, употребляемые соборами. Величайшей заслугой св. Афанасия Александрийского было развертывание всех внутренних содержаний ключевого термина Никейского символа: homoousios—единый по сущности и субстанции, единосущный. Дело Афанасия дополнили три каппадокийских отцы: свв. Григорий Назианзин, известный в Православной церкви как Григорий Богослов (329–390?), Василий Великий (330? — 379) и его младший брат Григорий Нисский (+ 394). Если Афанасий подчеркивал божественное единство — единосущность Отца и Сына, — то каппадокийцы делали упор на троичность Бога: Отец, Сын и Святой Дух суть три лица (hypostasis). Сохранив тонкое равновесие между троичностью и единством,

⁷ Не развили, а уяснили, более точно высказали то, о чем ранние Отцы говорили не так ясно. Все ранние учили о Троице, но не могли объяснить этого единства, с сохранением при этом Трех Личностей Отца, Сына и Святого Духа. Терминология, которой пользовались апологеты, была далеко не совершенной. Отцы-Каппадокийцы дали старым терминам новые определения, и тогда стало возможным объяснить: как при единстве Божества сохраняется разность Лиц.

Раньше под термином «усия» понималась природа того или иного существа. Термин «ипостась», согласно Аристотелю, — это вторая природа, т.е. то, как являет себя та или иная природа. По сути хотя термины и различались, они несли в себе одинаковую смысловую нагрузку, а потому стоило кому-то учить о трех «усия» возникало подозрение в троебожии, стоило кому-то упирать на единство, возникало подозрение, что смываются грани Лиц. Заслуга Отцов-Каппадокийцев в том и состоит, что они закрепили за словом «ипостась» значение того, что мы сегодня понимаем под личностью. Стало нельзя говорить об ипостаси кошки, слово «ипостась» стали употреблять по отношению к разумному существу. А отсюда возможность пояснить тайну трех Лиц.

Отец, Сын и Дух Святой имеют одну природу — это божество, владеют они им равно, а потому они абсолютно равны. В Евангелии Сын Божий говорит: «всё Мое — Твое, и Твое — Мое» (Ин. 17:10), как видно из этой цитаты у них все общее (см. также Ин. 10:30). Также и апостол Павел говорит: «ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9), во Христе вся полнота Божества может обитать лишь в том случае, — если Он-Бог. Но наиболее сильно говорит апостол Петр: «чтобы чрез них вы стали участниками Божественного естества» (2 Пет. 1:4), стать участниками Божественного естества мы можем в том случае, если Христос — Бог, в противном случае это невозможно.

Но в то же самое время у каждого из трех Лиц есть свои индивидуальные свойства. Отец не рожден, Сын всегда рождается от Отца (древние обычно приводили пример света от огня — огня не может быть без света, он появляется только с ним), а Дух исходит от Отца. Что стоит за словами «не рожден», «рождается» и «исходит» неизвестно, ибо «признано всеми: велика — тайна благочестия: Он, Кто явлен был во плоти, оправдан был в Духе, виден был ангелами, проповедан был в народах, принят был верою в мире, вознесен был во славе» (1 Тим. 3:16). [прим. редакторов сайта].

они вложили всю полноту смысла в классическую итоговую формулу тринитарного догмата: три лица в единой сущности. Никогда раньше и никогда позже церковь не имела четырех богословов подобного уровня в одном поколении.

После 381 г. арианство перестало быть актуальной проблемой, сохранившись разве что в некоторых областях Западной Европы. Спорный аспект деятельности собора отразился в его третьем каноне, которым равно были недовольны и Рим, и Александрия. Старый Рим негодовал: когда наступит конец притязаниям Константинополя? Не посягнет ли он вскоре и на первое место? Тогда Рим решил игнорировать обидный канон, и вплоть до Латеранского собора (1215) он формально не признавал притязаний Константинополя на второе место (в ту пору Константинополь находился в руках крестоносцев и под управлением латинского патриарха). Но спорный канон в равной степени стал вызовом и для Александрии, до сих пор занимавшей на Востоке первое место. Последующие семь лет свидетельствуют об остром конфликте между Константинополем и Александрией, в котором победа порой переходила на сторону последней. Первым крупным успехом александрийцев стал «собор под дубом», где Феофил Александрийский добился низложения и ссылки Константинопольского епископа св. Иоанна Златоуста (334Р–407). Будучи красноречивым и пламенным оратором — его проповеди продолжались по часу и более! — Иоанн в популярной форме излагал богословские идеи Афанасия и каппадокийцев. Человек строгой и суровой жизни, он воодушевлялся горячим сочувствием к беднякам и страстным стремлением к социальной справедливости. Из всех отцов он, пожалуй, наиболее любим и наиболее читаем среди православных.

Второй крупный успех александрийцев связан с именем племянника и последователя Феофила, св. Кирилла Александрийского (+ 444). Кирилл был инициатором низложения другого Константинопольского епископа, Нестория, и созыва Третьего вселенского собора в Эфесе (431). Но в Эфесе на карту было поставлено нечто большее, чем соперничество двух престолов. На соборе вновь остро встали вероучительные вопросы, горячо актуальные с 381 г.; только теперь в центре внимания оказалась не Троица, а личность Христа. Кирилл и Несторий соглашались в том, что Христос есть вполне Бог, один из Троицы; но они расходились в способе описания Его человечества и в истолковании соединения божественной и человеческой природ в одном лице. Фактически Кирилл и Несторий представляли две разные богословские школы, или традиции. Несторий, воспитанный в духе Антиохийской школы, признавал целостность человечества Христа, но так резко подчеркивал различие между человеческой и божественной природами во Христе, что рисковал прийти к утверждению о двух лицах, сосуществующих в одном теле. Кирилл как выразитель противоположной александрийской традиции отправлялся скорее от единства личности Христа, чем от различия в Нем человеческой и божественной природ, и говорил о человечестве Христа менее экспрессивно, чем антиохийцы. Каждый из этих подходов при несоблюдении меры грозил привести к ереси, но церковь нуждалась в них обоих для того, чтобы сохранить равновесие в изображении всецелого Христа. Для христианского мира стал трагедией тот факт, что обе школы вместо того, чтобы уравнивать друг друга, вступили в конфликт.

Несторий ускорил столкновение, отказавшись именовать деву Марию «Богоматерью» (Theotokos). Такое именование уже было принято в народном благочестии, но Несторию казалось, что в нем смешивается человечество Христа и Его божество. Он утверждал, что Мария (и здесь очевиден антиохийский «сепаратизм» Нестория) может зваться только «матерью Человека» или, в крайнем случае, «матерью Христа»: ведь она — мать только человеческой природы Христа, но не Его божества. Кирилл при поддержке собора отвечал евангельской цитатой: «Слово стало плотью» (Ин 1:14). Мария — мать Бога, ибо «она родила Слово Божье, ставшее плотью». Рожденный от Марии — не человек, соединившийся с Богом, а единая и нераздельная Личность, Бог и Человек одновременно. Имя Theotokos сохраняет единство личности Христа: отрицать за Марией право на такое именование — значит разделять надвое воплощенного Христа, разрушать мост между Богом и

человечеством и воздвигать в самой личности Христа разделяющую стену. Итак, в Эфесе речь шла не только о терминах, но и о самом провозвестии спасения. Так же как в тринитарном догмате первенство отводится термину *homoousios*, в догмате о воплощении первенство принадлежит термину *Theotokos*.

Александрия выиграла и другое сражение — на втором Эфесском соборе в 449 г. Но здесь — это чувствовалось многими в христианском мире — александрийцы зашли слишком далеко. Преемник Кирилла, Диоскор Александрийский, настаивал на том, что во Христе присутствует лишь одна природа (*physis*). Спаситель — из двух природ, но после воплощения в Нем пребывает лишь одна — «единая воплощенная природа Бога Слова». Такова позиция, обычно именуемая «монофизитской». Правда, уже Кирилл употреблял подобные выражения, но Диоскор опустил те уравнивающие положения, которые ввел Кирилл в 433 г. как уступку антиохийцам. Многим казалось, что Диоскор отрицает целостность человечества Христа, хотя это почти наверняка несправедливо по отношению к его позиции.

Только двумя годами позже, в 451 г., император Марциан созвал епископов в Халкидон на собор, который в Византийской церкви и на Западе считается Четвертым вселенским собором. Теперь маятник вновь качнулся в сторону антиохийцев. Осудив монофизитскую позицию Диоскора, собор провозгласил, что Христос есть единая и нераздельная Личность. Не только в Нем пребывают две природы, но и Он — в двух природах. Епископы одобрили томос Римского папы св. Льва Великого (+ 461), где ясно утверждалось различие между двумя природами и в то же время подчеркивалось единство личности Христа. В своем вероопределении собор утвердил исповедание «одного и того же Сына, совершеннейшего в Божестве и совершеннейшего в человечестве, истинного Бога и истинного Человека ... в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и в одну ипостась». Отметим, что Халкидонское определение направлено не только против монофизитов («в двух естествах неслитно, неизменно»), но и против последователей Нестория («одного и того же Сына... нераздельно, неразлучно»).

Но Халкидон означал поражение не только александрийского богословия: он означал также поражение Александрии в ее притязаниях на первенство среди восточных христиан. Канон XXVIII Халкидонского собора подтвердил канон III собора в Константинополе, закрепившего за Новым Римом второе место — сразу после старого Рима. Папа Лев отверг этот канон, но Восток с тех самых пор признает его действительным. Собор также изъясил Иерусалим из юрисдикции Кесарии, предоставив ему пятое место среди главных христианских престолов. Отныне была установлена система, известная среди православных под именем пентархии. Согласно ей, пять крупнейших церковных кафедр пользовались в церкви особым почитанием, причем в отношении них был принят определенный порядок старшинства: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим. Все пять, как считалось, были основаны апостолами. Первые четыре престола находились в крупнейших городах Римской империи, пятый был причислен к ним потому, что в Иерусалиме Христос принял крестную смерть и воскрес. Епископ каждого из названных городов получил титул патриарха. Пять патриархатов разделили между собой юрисдикцию над всем известным тогда миром, за исключением Кипра: остров получил независимость по решению Эфесского собора и с тех пор сохранял самоуправление.

Говоря о православной концепции пентархии, нужно избегать двух возможных недоразумений. Во-первых, система патриархов и митрополитов принадлежит к сфере *церковной организации*. Но если взглянуть на церковь не с позиций церковного порядка, а с точки зрения *божественного права*, то всех епископов надлежит признать равными, независимо от величия или малости вверенного их управлению города. Все епископы равно суть наследники апостолов, все обладают равной сакраментальной и вероучительной властью. При обсуждении доктринальных вопросов недостаточно, чтобы патриарх высказал

свое мнение: всякий епархиальный архиерей имеет право присутствовать на общем соборе, брать слово и голосовать. Система пентархии отнюдь не подрывает существенное равенство епископов и не лишает местные общины того значения, какое приписывает им Игнатий.

Во-вторых, православные верят, что среди пяти патриархов папа занимает особое место. Православная церковь не признает доктрины папской власти, развитой в документах Ватиканского собора 1870 г.; но в то же время православные не отрицают за святым и апостольским престолом Рима первенства чести, а также (с определенными оговорками) права принимать апелляции от всех частей христианского мира. Подчеркнем, что речь идет о «первенстве», а не «превосходстве». Православие видит в папе епископа, «председательствующего в любви» (если воспользоваться выражением св. Игнатия). С точки зрения Православной церкви, ошибка Рима в том, что такое первенство или «председательство» в любви он обратил в превосходство внешней власти и юрисдикции.

Первенство Рима обусловлено тремя причинами. Во-первых, в Риме свв. Петр и Павел приняли мученическую смерть, а до того (св. Петр был епископом. Православная церковь считает Петра первым среди апостолов. Вспомним о знаменитых «Петровых текстах» Евангелий: Мф 16:18–19; Лк 22:32; Ин 21:15–17, — хотя православные богословы понимают их несколько иначе, нежели современные римско-католические комментаторы. И хотя многие православные богословы могли бы возразить, что не только епископ Рима, но все епископы являются наследниками Петра, все же большинство признает, что Римский епископ — наследник Петра в особом смысле. Во-вторых, первенство Рима объясняется его положением в империи: Рим был столицей, главным городом древнего мира, и в некоторой степени остался им даже после основания Константинополя. В-третьих, хотя и были случаи, когда папы впадали в ересь, в целом в течение первых восьми столетий церковной истории Римский престол отличался чистотой веры. Другие патриархаты могли колебаться во время крупных доктринальных споров, но Рим чаще всего стоял твердо. Подвергаясь жестокому давлению в ходе борьбы с еретиками, христианский народ знал, что может с доверием обратиться к папе. Не только епископ Рима, но всякий епископ поставлен Богом в качестве учителя веры; но поскольку Римский престол на практике сохранял истину веры в особенной чистоте, именно к нему чаще всего обращались за наставлением в первые века истории церкви.

Тем не менее в отношении папы справедливо то же, что было сказано в отношении патриархов: первенство Рима не упраздняет сущностного равенства епископов. Папа — первый из епископов церкви, но первый среди равных.

Эфес и Халкидон стали твердыней православия — но и камнем преткновения. Ариане постепенно примирились с церковью и более не угрожали расколом. Но до сего дня христиане, принадлежащие к Церкви Востока (и часто неверно именуемые несторианами), не признают решений Эфесского собора и полагают неправильным именовать Деву Марию «Theotokos»; а нехалкидониты до сего дня следуют монофизитскому учению Диоскора, отвергая Халкидонское определение и томос папы Льва. Церковь Востока почти целиком пребывала вне пределов Византийской империи, и о ней в византийской истории мало слышно. А вот значительное число нехалкидонитов, особенно в Египте и Сирии, были подданными императора. Неоднократные попытки вернуть их к общению с Византийской церковью успеха не имели. Как это часто бывает, богословские расхождения усугубились культурной и национальной напряженностью. Египет и Сирия, где преобладало негреческое по языку и этническим корням население, тяготилось властью греческого Константинополя как в религиозных, так и в культурных вопросах. Так церковный раскол был углублен политическим сепаратизмом. Если бы не эти вне-богословские факторы, обе стороны, быть может, и достигли бы богословского взаимопонимания после Халкидона. Многие современные исследователи склоняются к мысли, что расхождения между «халкидонитами» и «нехалкидонитами» в основном имеют терминологический, а не богословский характер. По-разному понимая термин «природа» (physis), обе стороны стремятся выразить одну и ту же основополагающую истину: Христос Спаситель — полностью Бог и полностью Человек,

и тем не менее Он есть одна личность, а не две.

Халкидонское определение дополнили два позднейших собора, оба состоявшиеся в Константинополе. Пятый вселенский собор (553) перетолковал решения Халкидона в александрийском духе и попытался в более конструктивных терминах показать, как именно две природы Христа соединяются в одно лицо. Шестой вселенский собор (680–681) осудил ересь монофелитов, утверждавших, что, коль скоро Христос есть одна личность (хотя и в двух природах), Он обладает лишь одной волей. Ответ собора гласил, что если у Христа две природы, то и воли тоже две. Было верно почувствовано, что монофелиты посягают на полноту человечества Христа: ведь человеческая природа без человеческой воли неполна, остается пустой абстракцией. Коль скоро Христос есть Человек истинный, как и Бог истинный, Он должен обладать как божественной, так и человеческой волей⁸.

В течение пятидесяти лет, предшествовавших созыву Шестого вселенского собора, Византия вынуждена была противостоять внезапной и грозной опасности: распространению ислама. Самым поразительным в мусульманской экспансии была ее быстрота. Когда в 632 г. пророк умер, его власть едва выходила за пределы Хиджаза. Но в течение последующих пятнадцати лет арабские последователи Мохаммеда захватили Сирию, Палестину и Египет; через пятьдесят лет они уже стояли под стенами Константинополя и чуть не взяли его; а через сто лет прошли через всю Северную Африку, захватили Испанию и вынудили Западную Европу отстаивать свое существование в битве при Пуатье. Арабское нашествие сравнивали с «центробежным взрывом, от которого во всех направлениях устремились небольшие конные отряды в поисках пищи, добычи, территорий. Прежние империи оказались не в силах противостоять им». Христианский мир уцелел, но лишь ценой чрезвычайных усилий. Византия утратила свои восточные владения, и три патриархата — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский — оказались под властью неверных. Отныне у Константинопольского патриархата не осталось соперников в восточно-христианской империи. С тех пор Византия то и дело подвергалась набегам мусульман, и хотя ей удалось продержаться еще восемь столетий, в конце концов ее сопротивление было сломлено.

Святые иконы

Споры о личности Христа не прекратились после собора 681 г., но продолжились в иной форме в VIII и IX вв. Борьба развернулась вокруг святых икон — изображений Христа, Богородицы и святых, — которые держались и почитались как в храмах, так и в домах верующих. Иконоборцы с подозрением относились к любым изображениям людей и Бога и требовали уничтожить иконы. Противоположная сторона — иконопочитатели — напротив, горячо отстаивала место икон в жизни церкви. Этот спор был не просто конфликтом двух концепций христианского искусства. Речь шла о более глубоких вещах: о характере человеческой природы Христа, о христианском отношении к этой природе и об истинном смысле искупления.

Не исключено, что иконоборцы испытали внешнее воздействие иудейских и мусульманских идей. Знаменательно, что за три года до первой вспышки иконоборчества в Византии мусульманский халиф Иезид повелел уничтожить все иконы в пределах своих владений. Но иконоборчество не было просто импортировано извне: внутри самого христианства всегда существовала «пуританская» точка зрения, осуждавшая почитание икон, так как в любых зримых изображениях ей мерещилось скрытое идолопоклонство. Когда императоры Исаурийской династии начали наступление на иконы, они получили мощную поддержку внутри церкви.

⁸ «То что невоспринято, то и не уврачевано», эти слова Григория Нисского (IV в.) предвосхитили все последующие Вселенские соборы. [Редакторы].

Иконоборческая смута, продолжавшаяся около 120 лет, пережила два этапа. Первый этап начинается в 726 г., когда Лев III начал наступление на иконы, и заканчивается в 780 г., с прекращением преследований при императрице Ирине. Позиция иконопочитателей была поддержана Седьмым и последним вселенским собором (787), состоявшимся, как и Первый собор, в Никее. Собор провозгласил, что иконы следует держать в храмах и домах с тем же относительным почитанием, какое выказывается другим материальным символам, например, «честному и животворящему Кресту» или Евангелию. Второй этап иконоборчества открывает Лев V Армянин в 815 г., а прекращает в 843 г. другая императрица, Феодора, при которой иконопочитание опять восстанавливается, и теперь уже навсегда. Заключительная победа святых икон в 843 г. известна под именем «торжества православия» «и празднуется специальным богослужением в «неделю торжества православия» — первое воскресенье Великого поста. Главным защитником икон на первом этапе иконоборческой смуты был св. Иоанн Дамаскин (675–749), а на втором этапе — св. Феодор Студит (759–826). Иоанн мог действовать с большей свободой, так как проживал на территории, подвластной мусульманскому правителю, в недостижимости для византийских властей. То был не последний раз, когда ислам непреднамеренно выступал в качестве защитника православия.

Одна из отличительных черт православия — то значение, какое в нем придается иконам. Сегодняшний православный храм полон икон: алтарь отделяется от основного помещения церкви перегородкой с иконами (иконостасом), другие иконы размещены по периметру храма. Стены тоже могут быть покрыты фресковыми или мозаичными изображениями. Православный верующий простирается ниц перед иконами, целует их и возжигает перед ними свечи. Священник окуривает иконы ладаном и выносит их во время процессий. Что означают все эти жесты и действия? Что означают сами иконы, и почему Иоанн Дамаскин вкуче с другими их защитниками считал их столь важными?

Мы рассмотрим сперва обвинение в идолопоклонстве, возводимое иконоборцами на иконопочитателей, затем — позитивное значение икон как средств наставления, и наконец, их вероучительное значение.

1. Обвинение в идолопоклонстве. Когда православный христианин целует икону или простирается перед нею ниц, он отнюдь не совершает грех идолопоклонства. Икона — не идол⁹, а символ; выказываемое образам почитание обращено не на камень, дерево или краски, а на изображенное лицо. На это указывал Леонтий Неаполитанский (+ ок. 650) еще до начала иконоборческой смуты:

Мы служим не природе дерева, а поклоняемся и служим Тому, Кто был распят на Кресте... Когда две перекладины Креста соединены вместе, я почитаю их ради Христа, на Кресте распятого; когда же они разъединены, я выбрасываю их и сжигаю¹⁰.

Поскольку иконы — лишь символы, православные не служат им, а почитают их. Иоанн Дамаскин тщательно различает относительность почитания, выказываемого материальным символам, и абсолютность служения, подобающего одному лишь Богу.

2. Иконы составляют часть учения церкви. Иконы, по словам Леонтия, суть «открытые книги, призванные напоминать нам о Боге»¹¹. Они служат одним из средств, применяемых церковью для научения нас вере. У кого недостает учености или досуга, чтобы изучать труды богословов, тому достаточно войти в храм, чтобы увидеть представленными на стенах все таинства христианской религии. Если язычник попросит тебя показать свою веру, говорили иконопочитатели, возьми его в храм и поставь перед иконами. Таким образом,

⁹ Более подробно об иконах в Библии смотрите статью Рассказова А.М. «О священных изображениях в Библии».

¹⁰ Migne, *Patrologia Graeca* (P.O.), XCIV, 1384 D.

¹¹ P.O. XCIV, 1276 A.

иконы составляют часть Священного предания.

3. Вероучительное значение икон. Здесь мы касаемся самого существа иконоборческой смуты. Допустим, иконы — не идолы; допустим, они полезны для наставления. Но необходимы ли они — или просто позволительны? Действительно ли сущностно важно иметь иконы? Иконопочитатели отвечают: да, важно, ибо иконы хранят истину и полноту догмата о воплощении. Иконоборцы и иконопочитатели согласны в том, что Бога нельзя представить в Его вечной природе: «Бога не видел никто никогда» (Ин 1:18). Но с точки зрения иконопочитателей, воплощение сделало возможным религиозное изобразительное искусство: Бог может быть изображен, потому что стал человеком и облекся плотью. Иоанн Дамаскин доказывает: возможно изготовить материальный образ Того, Кто воплотился в материальном теле:

Прежнего Бога, бестелесного и неопишемого, вовсе нельзя было изобразить. Но теперь, когда Бог явился во плоти и жил среди людей, я изготовляю образ Бога видимого. Я служу не материи, а Творцу материи, сделавшемуся материальным ради меня и соблаговолившему обитать в материи, дабы через нее совершить мое спасение. И не перестану почитать материю, через которую соделалось мое спасение ¹².

Отвергая изображения Бога, иконоборцы не вполне отдавали себе отчет в сущности воплощения. Подобно всем пуританам, они впадали в своего рода дуализм, когда усматривали в материи нечто оскверняющее, а потому стремились освободить религию от любых соприкосновений с материальным. Им казалось, что духовное должно быть не-материальным. Но отказаться дать место человечеству Христа, Его телу, — значит изменить догмату о воплощении, забыть о том, что нашему телу, как и душе, надлежит спастись и преобразиться. Таким образом, иконоборческие споры тесно примыкают к ранним спорам о личности Христа.

Речь шла не просто о религиозном искусстве, а о воплощении, человеческом спасении, спасении всего материального космоса.

Бог воспринял материальное тело и тем самым показал, что материя может быть искуплена: «Бог, соделавшись плотью, обожествил плоть», — говорит Иоанн Дамаскин ¹³. Бог «обожил» материю, сделал ее «духоносной». Плоть стала проводником Духа, а значит — хотя и по-другому — им может быть также дерево и краска. Православное учение об иконах сопряжено с общеправославной верой в то, что все целокупное творение Божье, как материальное, так и духовное, должно быть искуплено и прославлено. Слова Николая Зернова (1898–1980), сказанные о русских, можно отнести ко всем православным:

Иконы были для русских не просто произведениями живописи. Они динамично выражали духовную силу человека, способную искупить творение посредством искусства и красоты. Цвета и линии икон не старались подражать природе; цель художников заключалась в том, чтобы показать: люди, животные, растения и весь космос могут быть избавлены от нынешнего состояния упадка и восстановлены в их собственном «Образе». Иконы служили залогом грядущего торжества искупленного творения над падшим... Художественное совершенство иконы не только отражало небесную славу — оно являло конкретный пример материи, восстановленной в ее изначальной гармонии и красоте и служащей проводником Духа. Иконы составляли часть преображенного космоса ¹⁴.

Иоанн Дамаскин утверждает:

Икона есть песнь торжества, откровение, нерушимый памятник победе святых и

¹² Об иконах, 1, 16 (P. G. XCIV, 1245 A).

¹³ Об иконах, I, 21 (P.G.XCIV, 1253 B).

¹⁴ The Russians and their Church (London 1945), pp. 107–108.

погибели бесов ¹⁵.

Завершение иконоборческой смуты, созыв Седьмого вселенского собора и торжество православия в 843 г. знаменуют окончание второго периода в истории православия — периода семи Вселенских соборов. Эти соборы чрезвычайно важны для Православной церкви. Они имеют не только историческое, но и вполне актуальное значение, касаются не только ученых и священнослужителей, но каждого верующего. «Даже необразованные крестьяне, — пишет Ден Стенли, — которым в Испании или в Италии, в соответствующих классах жизненной школы, совершенно неведомы Констанцский или Тридентский соборы, знают о том, что их вера опирается на учение Семи вселенских соборов, и могут надеяться еще увидеть своими глазами Восьмой вселенский собор, где будет обозначено зло нашего времени». Православные часто называют себя «церковью семи соборов». Тем самым они вовсе не хотят сказать, будто Православная церковь утратила творческий дух после 787 г. Но в эпоху соборов они видят великую эру богословия и, наряду с Библией, принимают их в качестве мерила и правила при решении новых проблем, возникающих в каждом поколении.

Святые, монахи и императоры

Не без основания Византию называли «образом небесного Иерусалима». Религия пронизывала жизнь византийцев во всех ее аспектах: византийские праздники были праздниками религиозными, состязания в цирке начинались с пения церковных гимнов, а торговые сделки заключались призыванием имени Троицы и запечатлевались крестным знаменем. Сегодня, в небогословскую эру, нам уже почти невозможно представить, насколько жгучий интерес к религиозным вопросам ощущался во всех слоях тогдашнего общества — у мирян и клириков, у необразованных бедняков и ученых богословов и придворной знати. Григорий Нисский так описывает нескончаемые богословские дискуссии в Константинополе во время Второго вселенского собора:

Они заполнили весь город: парки, рынки, перекрестки, аллеи. Люди в потрепанной одежде, менялы, торговцы снедью — все были заняты спорами. Если вы просите вернуть вам сдачу, вам отвечают философскими рассуждениями о рожденном и нерожденном; если поинтересуетесь ценой буханки хлеба, услышите, что Отец больше Сына, а если спросите, приготовлена ли ванна, слуга ответит, что Сын был сотворен из ничего ¹⁶.

Эта примечательная жалоба передает атмосферу, в какой созывались соборы. Страсти разгорались настолько, что заседания отнюдь не всегда проходили достойно и благочинно. «Синоды и соборы я приветствую издали, — сухо замечал Григорий Назианзин, — ибо знаю, как они беспокойны». «Никогда более не сяду я в этом собрании цапля и гусаков» ¹⁷. Порой отцы прибегали к сомнительным средствам аргументации: так, Кирилл Александрийский в борьбе против Нестория беззастенчиво подкупал двор и терроризировал население Эфеса вооруженными отрядами монахов. Но к невоздержности в методах Кирилла побуждало всепоглощающее желание отстоять правое дело, а ожесточенные споры среди христиан распалялись ревностью о христианской вере. Быть может, накал страстей лучше, чем апатия ¹⁸. Православная церковь признает, что соборы были собранием несовершенных людей, но полагает, что этими несовершенными людьми водительствовавший Святой Дух.

¹⁵ Об иконах, II, 11 (P.G. XCIV, 1296 B).

¹⁶ О божестве Сына (P.G. XLVI, 557 B).

¹⁷ Письмо 124; Поэмы о самом себе, XVII, 91.

¹⁸]«Знаю твои дела; ты и не холоден и не горяч. О, если бы ты был холоден или горяч! Но, как ты тёпл и не горяч, ни холоден, то извергну тебя из уст Моих (Откр. 3:15–16). [Прим. редакторов]

Византийский епископ был не только недостижимым иерархом, участником соборов; во многих случаях он был также настоящим отцом для своего народа, другом и защитником, к которому народ с доверием обращался в нужде и беде. Забота о бедных и угнетенных, которую проявлял Иоанн Златоуст, была присуща и многим другим епископам. Например, Иоанн Милостивый, патриарх Александрии (+ 619), обращал все достояние своего престола на помощь тем, кого он называл своими братьями и сестрами, бедняками; а когда его собственных средств не хватало, он просил других. Современник вспоминает: «Он обычно говорил, что если кто без злого умысла возьмет рубашку у богатого, чтобы отдать ее бедному, тот не согрешит»¹⁹. «Тех, кого вы зовете бедными и нищими, — говорил Иоанн, — тех самых я называю моими господами и помощниками. Ибо они, и только они, могут помочь нам обрести Царство Небесное»²⁰. Церковь в Византии не пренебрегала своим социальным долгом, и дела милосердия составляли одну из ее главных задач.

Важнейшую роль в религиозной жизни Византии, как и всех православных стран, играло монашество. Верно говорят, что «лучшим путем для проникновения в православную духовность является вхождение в нее через монашество». «Православие отличается большим разнообразием форм своей духовной жизни, из которых наиболее классической остается монашество»²¹. Монашеская жизнь как особый институт впервые возникла в IV в. в Египте и Сирии, откуда быстро распространилась по всему христианскому миру. Тот факт, что развитие монашества началось сразу же после обращения Константина, в момент прекращения гонений и легализации христианства, отнюдь не случаен. Монахи с их суровыми правилами были мучениками эпохи, когда мученичество крови прекратилось, они составляли противовес благополучному христианскому миру. В византийском обществе людям грозила опасность забыть, что Византия — образ и символ, а не реальность, опасность отождествить Царство Божье с земным царством. Удаляясь от мира в пустыню, монахи исполняли пророческое и эсхатологическое служение в жизни церкви. Они напоминали христианам, что Царство Божье не от мира сего.

Монашество имеет три основные формы. Все они возникли в Египте около 350 г., и все они до сих пор сохраняются в Православной церкви. Во-первых, есть отшельники-аскеты, живущие в одиночестве в хижинах, пещерах и даже гробницах, среди ветвей или на вершинах столпов. Великим примером отшельнической жизни служит жизнь основателя монашества св. Антония Египетского (251–356). Во-вторых, существует киновия, общежительное монашество, когда монахи живут общиной в монастыре, подчиняясь общему правилу. Зачинателем киновийного монашества был св. Пахомий Египетский (286–346), автор правила, позднее использованного св. Бенедиктом на Западе. Пламенным сторонником киновий был Василий Великий, чьи аскетические сочинения оказали формирующее воздействие на восточное монашество, хотя Василия, видимо, вдохновлял скорее пример Сирии, чем монастыри Пахомиева устава, которые он посещал. Подчеркивая социальный аспект монашества, Василий говорил, что монастыри должны заботиться о больных и бедных, содержать больницы и приюты, а также непосредственно содействовать благополучию общества в целом. Но вообще восточное монашество было гораздо менее деятельным, чем западное: в православии главное дело монаха — молитва: именно молитвой он служит ближним. Важно не столько то, что монах делает, сколько то, каков он есть.

Наконец есть третья форма монашеской жизни, промежуточная между первыми двумя: жизнь полуотшельническая, «средний путь». При этом вместо единой строго организованной

¹⁹ Леонтий Неаполитанский, Добавление к житию Иоанна Милостивого, 21.

²⁰ Леонтий, Добавление, 2.

²¹ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Paris 1959), p. 20 [Русский перевод: П. Евдокимов. Православие, М.: ББИ, 2001].

общины имеется свободное объединение маленьких поселений, каждое из которых насчитывает от двух до шести монахов, ведущих совместную жизнь под руководством старейшего. Крупными центрами полуотшельнической жизни в Египте были Нитрия и Скит, откуда к концу IV в. вышло много выдающихся монахов: Аммон, основатель Нитрийского монастыря, Макарий Египетский и Макарий Александрийский, Евагрий Понтийский, Арсений Великий. (Полуотшельническая система монашества встречается не только на востоке, но и на крайнем западе — в кельтском христианстве.) С самого начала монашеская жизнь и на востоке, и на западе рассматривалась как возможное призвание не только для мужчин, но и для женщин; на территориях, входивших в область византийского влияния, существовало множество общин монахинь.

Из-за своих монастырей Египет в IV в. считался второй Святой землей, и паломники в Иерусалим почитали за неременную обязанность посетить обители нильских аскетов. В V и VI вв., при св. Евфимии Великом (+ 473) и его ученике св. Савве (+ 532), центр монашеского движения переместился в Палестину. Основанный св. Саввой монастырь в долине Иордана непрерывно просуществовал до наших дней; именно к этой общине принадлежал Иоанн Дамаскин. Почти столь же древней является другая сохранившаяся до сегодняшнего дня обитель — монастырь св. Екатерины на Синае, основанный императором Юстинианом (царствовал в 527–565 гг.). После того как Палестина и Синай оказались в руках арабов, первенство в византийском монашестве перешло в IX в. к Студийскому монастырю в Константинополе. Св. Феодор, ставший настоятелем монастыря в 799 г., вдохнул в него новую жизнь: он пересмотрел устав и привлек большое число новых монахов.

С X в. главным центром православного монашества становится Афон — гористый полуостров северной Греции, омываемый Эгейским морем и увенчанный пиком высотой 1935 метров над уровнем моря. Известный под именем «Святой горы», Афон насчитывает двадцать «правлящих» монастырей и большое число более скромных обителей, а также отшельнических келий. Весь полуостров целиком отдан под монашеские поселения; говорят, что в дни расцвета на нем проживало около сорока тысяч монахов. Только из Большой лавры, старейшего из двадцати правящих монастырей, вышли двадцать шесть патриархов и более ста сорока четырех епископов: одно это дает представление о значении Афона в истории православия.

Православное монашество не знает подразделения на «ордена». На западе монах принадлежит к картузианскому, цистерцианскому или другому ордену; на востоке он просто является членом одного великого братства всех монахов и монахинь, хотя, разумеется, приписан к определенной обители. Западные авторы порой называют православных монахов «монахами Василия» или «монахами Василиева ордена», но это неверно. Св. Василий — выдающаяся фигура в православном монашестве, но он не был основателем ордена, и хотя два его труда известны под именем «Большого правила» и «Меньшего правила», их никоим образом нельзя сравнивать с «Правилom» св. Бенедикта.

Характерной фигурой в православном монашестве является фигура старца. Старец — это монах, обладающий особым даром духовной проницательности и мудрости, которого другие монахи и миряне выбирают себе в руководители и духовные наставники. Старец может быть священником, а может и оставаться простым монахом, он не получает особого посвящения в старцы, но приводится к своему служению прямым водительством Святого Духа. Причем к этому виду служения могут быть призваны как мужчины, так и женщины: православие знает как «духовных отцов», так и «духовных матерей». Старец конкретно и практически знает, какова воля Божья в отношении каждого из людей, пришедших к нему за советом: в этом особый дар старца, его харизма. Самым ранним и прославленным из монахов-старцев был сам св. Антоний. Первую половину жизни, от восемнадцати до пятидесяти пяти лет, он провел в удалении от мира и одиночестве, а затем, по-прежнему живя в пустыне, отказался от строгого затворничества и начал принимать посетителей. Вокруг Антония собралась группа учеников, а помимо них приходили самые разные люди, порой из отдаленнейших мест, чтобы спросить его совета. Поток посетителей был столь

интенсивен, что св. Антоний, по словам его биографа Афанасия, сделался врачом для всего Египта. У Антония было много последователей, и—в большинстве случаев ход событий следовал тому же образцу: удаление от мира, чтобы вернуться. Сперва монах должен уединиться и в тишине научиться истине о Боге и о самом себе. Затем, после долгого и сурового приуготовления в одиночестве, стяжав необходимый для старца дар прощания, он может растворить двери своей кельи и принимать людей, которых ранее избегал.

В центре христианского устройства Византии стоял император. Он считался не заурядным правителем, а представителем Бога на земле. Если Византия была иконой Небесного Иерусалима, то земная монархия императора была образом, или иконой, Царства Бога на небесах. В церкви люди простирались ниц перед иконой Христа, а во дворце — перед живой иконой Бога: императором. Дворец с его подобными лабиринту переходами, придворный церемониал, тронный зал, где рычали механические львы и пели механические птицы, — все это призвано было подчеркнуть статус императора как наместника Бога. «Посредством всего этого, — писал император Константин VII Багрянородный, — мы изображаем гармоническое движение Бога—Творца вокруг этой вселенной, в то время как императорская власть сохраняется в должной соразмерности и упорядоченности». Император занимал особое место в богослужении: конечно, он не мог служить евхаристию, но причащался в алтаре «подобно священникам»: брал освященный хлеб в руки и пил из чаши, в то время как народ принимал таинство из лжицы. Император также произносил проповеди и во время некоторых праздников кадил в алтаре. Облачения, принятые сегодня у православных епископов, — это те облачения, которые некогда носил император.

Византийская жизнь представляла собой единое целое. Не существовало четкой разграничительной линии между религиозным и светским, между церковью и государством: они рассматривались как части единого организма. Так что император неизбежно должен был играть активную роль в делах церкви. Но в то же время несправедливо обвинять Византию в цезарепапизме, в подчинении церкви государству. Хотя церковь и государство действительно составляли единый организм, внутри него существовали два различных элемента: священство (*sacerdotium*) и власть императора (*imperium*). Несмотря на тесное сотрудничество, каждый из элементов имел собственную независимую сферу деятельности. Между ними существовала «симфония», или «гармония»: ни один не осуществлял абсолютный контроль над другим.

Такова доктрина, изложенная в крупнейшем кодексе византийского права, составленном при Юстиниане (см. шестую Новеллу), и воспроизведенная во множестве других византийских текстов. Возьмем, к примеру, слова императора Иоанна Цимисхия: «Я признаю две власти: священническую и императорскую. Творец вверил первой заботу о душе, а второй — попечение о людских телах. Пусть ни одна из властей не подвергается нападкам, дабы мир мог процветать». В компетенцию императора входили созыв соборов и реализация их постановлений, однако император не имел права диктовать содержание этих постановлений. Только епископы, собравшиеся на собор, были правомочны решать, в чем истинная вера. Епископы были поставлены от Бога, чтобы учить вере, в то время как император призван был выступать защитником православия, а не его глашатаем. Такова была теория, а в значительной мере также и практика. Не исключено, что во многих случаях императоры беззастенчиво вмешивались в церковные дела, но когда речь заходила о серьезных вопросах, церковные власти быстро давали понять, что у них есть собственная воля. Например, целый ряд императоров решительно поддерживал иконоборчество, и тем не менее церковь успешно отразила его. В истории Византии церковь и государство тесно взаимодействовали между собой, но отнюдь не находились в отношениях господства и подчинения.

Сегодня многие — и не только извне, но также изнутри Православной церкви — резко критикуют Византийскую империю и ту идею христианского общества, которую она олицетворяла. Но можно ли считать, что византийцы всецело заблуждались? Они верили, что Христос, живший на земле как человек, искупил каждую сторону человеческого бытия, а

потому возможно крестить не только отдельных людей, но и общество и его дух в целом. Таким образом, они стремились к такому устройению общества, которое было бы полностью христианским в принципах управления и в повседневной жизни. Фактически Византия была не чем иным, как попыткой вывести все возможные следствия из воплощения Христа и применить их на практике. Конечно, такая попытка была сопряжена с известным риском: в частности, византийцы зачастую отождествляли земное царство Византии с Царством Бога, а греков — точнее, «ромеев», если воспользоваться самообозначением византийцев — с народом Божьим. Конечно, Византии часто не доставало сил, чтобы подняться на высоту собственного идеала, и такая нехватка порой оказывалась весьма прискорбной и даже катастрофической. Рассказы о византийском двоедушии, насилии, жестокости слишком хорошо известны чтобы нуждаться в повторении. Они правдивы — но составляют только часть правды. Ибо за всеми недостатками Византии всегда различима великая перспектива, вдохновлявшая византийцев: утвердить здесь, на земле, образ небесного божественного правления.

ВИЗАНТИЯ, II: ВЕЛИКАЯ СХИЗМА

Мы не изменились; мы все те же, что были и в восьмом столетии... Если бы вы только согласились вновь стать тем, чем вы были некогда, когда мы были едины в вере и общении!

Алексей Хомяков

Отчужденность восточного и западного христианства

Летним днем 1054 г., перед началом службы в константинопольском соборе св. Софии, кардинал Гумберт и два других папских легата вошли в здание собора и проследовали в алтарь. Они пришли не молиться. Легаты положили на алтарь папскую буллу об отлучении и вышли вон. Проходя через западные ворота, кардинал отряхнул пыль с ног и произнес: «Пусть Бог смотрит и судит». В великом смятении за кардиналом побежал диакон и умолял его взять буллу назад. Тот отказался, и булла упала на мостовую.

Этот инцидент условно принимается за начало Великого раскола, или схизмы, между православным Востоком и латинским Западом. Но историки сегодня сходятся в том, что начало раскола не поддается точной датировке. Он вызревал постепенно, в результате долгих и сложных процессов, начавшихся задолго до XI в. и завершившихся уже после него.

На эти процессы оказывали влияние многие факторы: культурные, политические, экономические, но основная причина (схизмы имела не светский, а богословский характер. В конечном счете Запад и Восток разошлись в вопросах вероучения, главным образом в двух вопросах: о папских притязаниях и о Filioque. Но прежде чем приступить к подробному изложению этих двух различий и прежде чем мы рассмотрим ход реальных событий, нужно сказать несколько слов о том, каково было положение дел в целом. Задолго до открытого и формального разрыва между Востоком и Западом обе стороны сделались чуждыми друг другу. И если мы хотим понять, как и почему прервалось общение двух частей христианского мира, нам придется начать с этого нарастающего отчуждения.

Когда Павел и другие апостолы странствовали по Средиземноморью, они перемещались внутри тесно сплоченного политического и культурного единства — Римской империи. Она объединяла множество разных народов, часто сохранявших свой язык и диалектные особенности. Но все эти группы населения управлялись одним императором. То был обширный мир греко-римской цивилизации, к которой были причастны все образованные люди империи. По-гречески и по-латыни понимали почти везде, а многие могли говорить на обоих языках. Все это заметно облегчало миссионерскую деятельность ранней церкви.

Но в последующие века единство средиземноморского мира постепенно исчезло.

Первым ушло в прошлое политическое единство. С конца III в. империя, *de jure* все еще единая, *de facto* разделилась на две части — Восточную и Западную, каждая из которых находилась под управлением собственного императора. Константин усугубил процесс разделения, основав на востоке новую столицу наряду с древним Римом в Италии. Затем в начале V в. начались вторжения варваров: за исключением Италии, большая часть которой еще долго оставалась во владении императоров, Запад был поделен между варварскими вождями. Византийцы никогда не забывали идеалов древнего Рима при Августе и Траяне и все еще рассматривали собственную империю как теоретически универсальную, но Юстиниан стал последним императором, пытавшимся навести мосты между теорией и практикой, а его завоевания на востоке быстро были утрачены. Варварские завоевания разрушили политическое единство греческого Востока и латинского Запада, и больше оно никогда не восстанавливалось на сколько-нибудь продолжительное время.

В конце VI и VII вв. изоляцию Востока и Запада углубили аварское и славянское нашествия на Балканский полуостров. Иллирик, ранее служивший мостом между Византией и латинским миром, отныне стал преградой между ними. Следующий этап разделения связан с подъемом ислама: Средиземное море, которое римляне называли некогда *mare nostrum* («наше море»), теперь в значительной мере перешло под контроль арабов. Культурные контакты между восточным и западным Средиземноморьем никогда не прерывались полностью, однако стали гораздо более затрудненными.

Иконоборческая смута еще дальше продвинула процесс разделения Востока и Запада. Папы твердо отстаивали позиции иконопочитания и потому в течение долгих десятилетий пребывали вне общения с иконоборческим императором и Константинопольским патриархом. Будучи отрезанным от Византии, но нуждаясь в поддержке, папа Стефан в 754 г. отправился на север и посетил франкского правителя Пепина. Эта встреча ознаменовала первый шаг в решительной смене ориентации со стороны папства. До того Рим во многих отношениях оставался частью византийского мира, но теперь он все более подпадал под влияние франков, хотя последствия такой перемены вполне обнаружились только к середине XI в.

За визитом папы Стефана к Пепину последовало спустя пятьдесят лет гораздо более драматическое событие. На Рождество 800 г. папа Лев III короновал короля франков Карла Великого императорской короной. Карл пытался добиться признания от правителя Византии, однако успеха не имел. Византийцы все еще хранили верность принципу имперского единства, поэтому они рассматривали Карла Великого как узурпатора, а папскую коронацию — как акт раскола внутри империи. Создание на Западе Священной Римской империи вместо сплочения Европы имело следствием еще большее отчуждение Запада и Востока.

Культурное единство сохранялось, но в гораздо более ослабленном виде. И на Востоке, и на Западе образованные люди все еще жили внутри классической традиции, усвоенной и церковью, но с течением времени они начали интерпретировать эту традицию все более по-разному. Дело усугублялось языковой проблемой. Прошли те дни, когда образованные люди были двуязычными. К 450 г. очень немногие в Западной Европе могли читать по-гречески, а после 600 г. редко кто в Византии говорил на латыни, языке римлян, хотя империя продолжала называться Ромейской. Фотий, величайший константинопольский схоластик IX в. не умел читать по-латыни, а «ромейский» император Византии Михаил III в 864 г. даже назвал язык Вергилия «варварским и скифским наречием». Если греки хотели читать книги латинских авторов, а латиняне — сочинения греков, они могли сделать это лишь в переводе. Не смущали даже такие казусы: в XI в. выдающийся греческий ученый Михаил Пселл имел такие скудные знания в области латинской литературы, что путал Цезаря и Цицерона! Отныне греческий Восток и латинский Запад черпали из разных источников и читали разные книги, в результате все более отдаляясь друг от друга.

Зловещим и многозначительным прецедентом стал тот факт, что культурное возрождение при дворе Карла Великого при своем начале было отмечено резко

выраженными антигреческими предрассудками. В Европе IV в. существовала одна христианская цивилизация, в Европе XIII в. их было две. Пожалуй, именно в правление Карла Великого раскол между обеими цивилизациями впервые стал очевидным. В свою очередь, византийцы замкнулись в собственном идейном мире и не прилагали больших стараний к тому, чтобы как-то сойтись с Западом. И в IX в., и в последующие столетия они отказывались принимать западное учение всерьез, как оно того заслуживало. Византийцы презирали всех франков, считая их варварами, — и только.

Все эти политические и культурные факторы не могли не сказаться на жизни церкви, затруднив поддержание религиозного единства. Культурное и политическое отчуждение только способствовало церковным раздорам, как явствует из примера Карла Великого. Не получив политического признания от византийского императора, он быстро возместил моральный ущерб, выдвинув против византийской церкви обвинение в ереси. А именно, Карл поставил грекам в вину тот факт, что они не употребляли *Filioque* в символе веры (об этом мы еще будем говорить), и отказался принять решения Седьмого вселенского собора. Правда, Карлу они были известны только в дурном переводе, существенно исказившем их истинный смысл; но похоже, что в любом случае он придерживался полуиконоборческих взглядов.

Различие политической ситуации на Востоке и Западе повлекло за собой различие во внешних формах церкви, так что постепенно представления людей о церковном порядке там и тут вошли в противоречие друг с другом. С самого начала наблюдается некоторое различие между Востоком и Западом в расстановке акцентов. На Востоке имелось несколько церквей, основанных непосредственно апостолами, существовало твердое понятие о равенстве всех епископов, о коллегиальной и соборной природе церкви. Восток признавал папу первым епископом церкви — но первым среди равных. На Западе же был только один престол, претендующий на апостольское происхождение — а именно, Римский престол. В результате этого Рим стал рассматриваться как единственная апостольская кафедра. Запад хотя и принимал решения Вселенских соборов, однако сам не играл в них активной роли; в церкви Запад видел не столько коллегия, сколько монархию — монархию папы.

Изначальные различия во взглядах усугублялись ходом политического развития. Как и следовало ожидать, варварское нашествие и последующее падение Западной империи сильно способствовали укреплению автократической структуры Западной церкви. На Востоке существовал сильный светский правитель — император, который поддерживал цивилизованный порядок и законность. На Западе же после нашествия варваров появилось множество враждующих между собой правителей, которые все в той или иной степени были узурпаторами. Так что в большинстве случаев папство оказывалось той единственной силой, которая способна была действовать как центр единства, как элемент преемственности и стабильности в духовной и политической жизни Западной Европы. В силу обстоятельств папа взял на себя роль, к которой греческие патриархи не были призваны: он отдавал приказы не только подчиненным внутри церкви, но и светским правителям. Западная церковь достигла степени централизации, неведомой ни одному из четырех восточных патриархатов (за исключением, быть может, Египта). Итак, на Западе — монархия, на Востоке — коллегия.

То был не единственный результат варварского нашествия, проявившийся в жизни церкви. В Византии в то время было много людей, живо интересовавшихся богословием. «Светский богослов» всегда был приемлемой фигурой в православии: некоторые из наиболее образованных византийских патриархов — например, Фотий — были мирянами перед возведением в патриарший сан. А на Западе единственное эффективное образование в темные века давалось в церкви и для служителей церкви. Богословие стало прерогативой священников, в то время как большинство мирян не умело даже читать, не говоря уже об их неспособности вникать в тонкости богословских дискуссий. Православие хотя и признавало за епископами особое учительское служение, однако никогда не знало такого резкого разделения клириков и мирян, как в западном средневековье.

Отношения между Восточной и Западной церквами осложнялись также отсутствием общего языка. Из-за того, что обе стороны уже не могли легко общаться друг с другом и читать сочинения друг друга, непонимание росло. Общее «пространство дискурса» постепенно утрачивалось.

Восток и Запад становились чужими друг другу и, по-видимому, оба страдали от этого. В ранней церкви существовало единство веры при многообразии богословских школ. С самого начала греки и латиняне по-разному подходили к христианской тайне. Рискаю слишком упростить дело, можно было бы сказать, что латинский подход был более практическим, а греческий — более созерцательным: первый — под воздействием идей и понятий римского права, второй — в связи с тем, что греки понимали богословие в контексте богослужения и в свете священной литургии. Что касается Троицы, латиняне брали за исходную точку единство Бога, а греки — троичность лиц; что касается распятия, латиняне делали упор на жертве Христа, а греки — на Его торжестве; латиняне больше говорили об искуплении, греки — об обожении, и так далее. Подобно Антиохийской и Александрийской школам на Востоке, эти два подхода сами по себе не противоречили друг другу, но каждый служил дополнением другого и занимал свое место в полноте католической традиции. Однако теперь, когда обе стороны становились чужими друг другу — без культурно-политического единства, без общего языка, — возникла опасность, что каждая будет следовать своим путем в изоляции, рискуя впасть в крайность и забыть о ценности другой точки зрения.

Мы говорили о различии вероучительных подходов на Востоке и Западе. Но были два пункта, в которых обе стороны уже не дополняли друг друга, а вступили в прямой конфликт: папские притязания и *Filioque*. Одних упомянутых выше факторов было бы достаточно, чтобы вызвать серьезное напряжение в христианском мире. Но и при всем том единство можно было бы сохранить, если бы не эти два дополнительных препятствия. К ним мы и должны теперь обратиться. В полном объеме разногласие выявилось не ранее середины IX в., но сами по себе эти два различия восходят к гораздо более раннему времени.

Мы уже упоминали о папстве, когда говорили о различии политической ситуации на Востоке и Западе, и мы видели, что варварские нашествия способствовали укреплению централизованной и монархической структуры западной церкви. До тех пор, пока папа притязал на абсолютную власть только на Западе, Византия не выдвигала возражений. Византийцы не имели ничего против централизации Западной церкви, если папа не будет вмешиваться в восточные дела. Однако папа считал, что его непосредственная юрисдикция распространяется как на Запад, так и на Восток, и как только он попытался делом подкрепить свои притязания в восточных патриархатах, столкновение стало неизбежным. Греки признавали за папой первенство чести, но не вселенское превосходство, как полагал сам папа. Папа считал непогрешимость своей прерогативой, греки же были убеждены, что в вопросах веры окончательное решение остается не за папой, а за собором, представляющим всех епископов церкви. Здесь мы сталкиваемся с двумя разными концепциями видимого устройства церкви.

Православное отношение к папству замечательно выражено автором XII в. Никитой, архиепископом Никомидийским:

Дражайшие братья! Мы не отрицаем за Римской церковью первенства среди пяти братских патриархатов, и мы признаем ее право занимать почетнейшее место на Вселенских соборах. Но она сама отделилась от нас собственными деяниями, когда из гордыни стала притязать на монархию, которой не подразумевает ее служение... Можем ли мы признать ее декреты, принятые не только без совета с нами, но и без нашего ведома? Коль скоро Римский понтифик, сидя на горделивом троне своей славы, желает грозить нам и, так сказать, бросать нам указы с высоты, коль скоро он хочет судить нас и даже править нами и нашими церквами, причем не путем совета с нами, а как ему заблагорассудится, — можно ли тогда вообще говорить о братстве или хотя бы о родстве? Мы были бы рабами, а не сынами, а Римская церковь была бы не набожной матерью своих сынов, а властной и жестокосердной

госпожой своих рабов ²².

Вот какие чувства испытывал православный верующий в XII в., когда проблема выявилась во всей полноте. В более ранние столетия отношение греков к папству было примерно таким же, хотя еще не усугублялось столкновением. До 850 г. Рим и Восток избегали вступать в открытый конфликт по поводу папских притязаний, но расхождение во взглядах не становилось меньше оттого, что частично скрывалось.

Вторым камнем преткновения было Filioque. Спор касался той части Никео–Константинопольского символа, где речь шла о Святом Духе. Изначально текст символа гласил: «Верую... в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца исходящего, с Отцом и Сыном споклоняемого и сославимого». В такой изначальной формулировке этот символ произносится на Востоке до сих пор. Но Запад ввел дополнительные слова: «... и от Сына» (по–латыни Filioque), так что фраза стала выглядеть так: «от Отца и от Сына исходящего». Нельзя с уверенностью сказать, где и кем было введено добавление, но скорее всего оно возникло в Испании как защитная мера против арианства. Во всяком случае, Испанская церковь вставила Filioque в символ веры на третьем Толедском соборе (589 г.), если не раньше. Из Испании добавление распространилось во Францию, а оттуда в Германию, где было принято Карлом Великим и утверждено на полуиконоборческом соборе во Франкфурте (794 г.). Именно придворные авторы Карла Великого впервые сделали Filioque предметом спора, обвинив греков в ереси за то, что те произносили символ веры в его изначальной форме. **Но Рим, с присущим ему консерватизмом, придерживался символа без добавления Filioque вплоть до начала XI в. В 808 г. папа Лев III писал Карлу Великому, что сам он считает Filioque приемлемым с точки зрения вероучения, но полагает ошибочным изменять словесную формулировку символа. Лев сознательно поместил в соборе св. Петра серебряные таблички с текстом символа веры без Filioque. В то время Рим выступал посредником между франками и Византией .**

До 850 г. греки не обращали особого внимания на Filioque, а когда обратили, их реакция была резко критической. Православие возражало (и до сих пор возражает) против Filioque по двум причинам. Во–первых, символ веры является достоянием всей церкви, и любые изменения могут вноситься в него только Вселенским собором. Изменив символ веры без совета с Востоком, Запад (по убеждению Хомякова) повинен в нравственном братоубийстве, в грехе против единства церкви. Во–вторых, большинство православных убеждено в том, что Filioque неверно с богословской точки зрения. Православные полагают, что Дух исходит только от Отца, и считают ересью утверждение о том, что Он исходит также и от Сына. Однако есть среди православных и сторонники того, что Filioque не еретично и даже приемлемо в качестве богословского мнения — при условии его правильного истолкования. Но даже приверженцы такого умеренного взгляда рассматривают Filioque как неоправданное добавление.

Помимо этих двух главных вопросов — папства и Filioque, — были и менее значительные расхождения в вопросах церковного богослужения и дисциплины, которые вызывали напряженность между Востоком и Западом. Так, греки допускали браки священников, латиняне настаивали на celibate, обе стороны придерживались разных правил поста, греки употребляли для евхаристии дрожжевое тесто, латиняне — пресное тесто, или «опресноки».

Около 850 г. Восток и Запад еще пребывали в полном общении друг с другом и составляли единую церковь. Культурные и политические различия вели к нарастающему отчуждению, но открытого раскола не было. Обе стороны имели разное понятие о папской власти и по–разному произносили символ веры, однако эти проблемы еще не вышли наружу.

Но в 1190 г. Федор Вальсамон, Антиохийский патриарх и крупнейший авторитет в области канонического права, уже смотрел на вещи совершенно иначе:

²² Цитир. в S. Runciman, The Eastern Schism, p. 116.

В течение многих лет [скольких лет, не сказано] западная церковь отделена в духовном общении от остальных четырех патриархатов и сделалась чуждой православию... Итак, ни одного латинянина не должно принимать в общение, пока он не заявит, что будет воздерживаться от учений и обычаев, отделяющих его от нас, и желает быть под властью канонов церкви, в единстве с православными ²³.

В глазах Вальсамона общение оказалось прерванным. Произошел окончательный раскол между Востоком и Западом: они больше не составляли единую церковь.

В этом переходе от отчуждения к схизме особенно важны четыре события: ссора между Фотием и папой Николаем I (известная под именем «Фотиевой схизмы»; на Востоке предпочитают говорить о «схизме Николая»), инцидент с диптихами в 1009 г., попытка примирения в 1053–1054 гг. и ее печальные следствия, крестовые походы.

От отчуждения к схизме: 858–1204 гг.

В 858 г., пятнадцать лет спустя после торжества иконопочитания при Феодоре, был назначен новый Константинопольский патриарх — Фотий, известный в Православной церкви как св. Фотий Великий. Его называли «самым выдающимся мыслителем, самым крупным политиком и самым способным дипломатом из всех, кто когда-либо занимал патриарший престол в Константинополе». Вскоре после восхождения на престол Фотий оказался вовлечен в спор с папой Николаем I (858–867).

Предыдущий патриарх, св. Игнатий, был отправлен императором в ссылку и принужден к отречению от сана. Сторонники Игнатия отказывались признать действительность его отречения и рассматривали Фотия как узурпатора. Фотий отправил папе послание, где уведомлял его о своем восхождении на патриарший престол, но Николай решил не признавать Фотия сразу, а подождать дальнейшего развития конфликта между новым патриархом и партией Игнатия. В 861 г. он отправил своих легатов в Константинополь.

Фотий не горел желанием вступать в спор с папством. Он весьма почтительно обходился с легатами и пригласил их возглавить Константинопольский собор, которому предстояло рассудить его с Игнатием. Легаты приняли предложение и вместе с остальными участниками собора признали Фотия законным патриархом. Но когда они вернулись в Рим, Николай заявил, что они превысили свои полномочия, и отменил принятое ими решение. Затем он сам взялся за рассмотрение дела в Риме, и собор, состоявшийся под его председательством в 863 г., признал Игнатия патриархом, а Фотия объявил лишенным священного сана. Византийцы не обратили внимания на это осуждение и не отвечали на папские послания. Так произошел явный разрыв между Римской и Константинопольской церквами.

Очевидно, что конфликт был связан с папскими притязаниями. Николай был выдающимся папой-реформатором. Он имел весьма амбициозное представление о прерогативах Римского престола и многое сделал для утверждения абсолютной папской власти над всеми епископами Запада. Но он также считал, что его абсолютная власть простирается и на Восток: в послании 865 г. он заявлял, что облечен властью «над всей землей, а значит, над всякой церковью». Именно с этим византийцы не были готовы согласиться. В распре между Игнатием и Фотием Николай увидел прекрасный шанс укрепить свои притязания на вселенскую юрисдикцию: он должен заставить обе стороны подчиниться своему третейскому решению. Однако он понимал, что Фотий добровольно согласился на расследование дела папскими легатами, а потому этот акт нельзя рассматривать как признание превосходства папы. Вот почему (помимо других причин) Николай отменил решение легатов. Со своей стороны, византийцы не возражали против

²³ Цитир. S. Runciman, *The Eastern Schism*, p. 139.

апелляций к папе — но при определенных условиях, оговоренных в каноне III Сардикийского собора (343). Данный канон гласил, что осужденный епископ может апеллировать к Риму, и папа по рассмотрении дела вправе вынести решение о повторном разбирательстве. Однако это разбирательство осуществляется не самим папой в Риме, а епископами епархий, граничащих с епархией осужденного епископа. Византийцы почувствовали, что Николай, отменив постановление легатов и потребовав пересмотра дела в Риме, вышел далеко за рамки этого канона. Такое поведение они сочли безосновательным и неканоническим вмешательством во внутренние дела другого патриархата.

Вскоре спор шел уже не только о папских притязаниях, но и о Filioque. И Византия, и Запад (главным образом Германия) добились больших миссионерских успехов среди славян. Обе волны миссионерской экспансии — с Востока и с Запада — вскоре встретились. Когда греки и немцы увидели, что действуют в одной стране, конфликт стал почти неизбежным: ведь обе миссии опирались на очень разные исходные основания. В результате столкновения естественно всплыл вопрос о Filioque, которое было в ходу у немцев, но не практиковалось греками. Главным поводом к раздору послужила Болгария — страна, которую Рим и Константинополь равно стремились присоединить к сфере своей юрисдикции. Каган Борис сперва был склонен просить крещения у немецких миссионеров, но под угрозой византийского вторжения изменил политику и около 865 г. принял крещение от византийского клира. Однако Борис хотел видеть Болгарскую церковь независимой; когда же Константинополь отказался предоставить ей автономию, он обратился к Западу в надежде на лучший результат. Получив свободу действий в Болгарии, латинские миссионеры быстро развернули наступление на греков, упирая на те моменты, в которых византийская практика расходилась с их собственной: браки духовных лиц, правила соблюдения поста и, прежде всего, Filioque. В самом Риме Filioque еще не употреблялось, но Николай оказал полную поддержку немцам, настаивавшим на его введении в Болгарии. Папство, посредничавшее между франками и греками в 808 г., больше не сохраняло нейтралитет.

Естественно, Фотий был весьма встревожен ростом германского влияния на Балканах. Но еще больше встревожил его навязанный латинянами спор о Filioque. В 867 г. Фотий приступил к активным действиям. Он направил другим восточным патриархам окружное послание, где выставил подробные опровержения Filioque и обвинил в ереси тех, кто его употреблял. Фотия часто упрекали за это послание: даже выдающийся римо-католический историк Френсис Дворник, в целом относящийся к Фотию с большой симпатией, в данном случае называет его поступок «бесполезной атакой» и заявляет, что «это ошибочное действие было непродуманным, поспешным и чреватых фатальными последствиями». Но если Фотий в самом деле считал Filioque еретическим, могли он поступить иначе? Следует также напомнить, что не Фотий первым сделал Filioque предметом раздора, а Карл Великий и его богословы семьдесятю годами раньше. Так что изначально нападающей стороной был Запад, а не Восток. Вслед за отправкой окружного послания Фотий созвал собор в Константинополе, который принял решение об отлучении папы Николая, объявив его «еретиком, опустошающим виноградник Господа».

В этот критический момент ситуация в целом внезапно изменилась. В том же году (867) Фотий был низложен императором. Игнатий вновь взошел на патриарший престол, и общение с Римом было восстановлено. В 869–870 гг. состоялся повторный собор в Константинополе, известный под именем «антифотиева собора». На нем бывший патриарх был осужден и предан анафеме, а решения собора 867 г. пересмотрены. На открытии этого собора, известного позднее на Западе как Восьмой вселенский собор, присутствовали всего 12 епископов, хотя на последующих заседаниях количество участников доходило до 103 чел.

Но на этом перемены не закончились. Собор 869–870 гг. потребовал от императора решить вопрос о статусе Болгарской церкви. Как и следовало ожидать, было принято решение о ее подчинении Константинопольскому патриархату. Борис согласился с этим решением, понимая, что Рим предоставит ему еще меньше независимости, чем Византия. Так что в 870 г. немецкие миссионеры были изгнаны, и Filioque больше не раздавалось в

болгарских пределах. Но и это еще не все. В Константинополе Игнатий и Фотий наконец примирились, и когда в 877 г. Игнатий умер, Фотий вновь унаследовал патриарший престол. В 879 г. состоялся еще один Константинопольский собор, на котором присутствовали 383 епископа (разительный контраст с малочисленностью антифотиева собора, состоявшегося десятью годами ранее!). Собор предал анафеме собрание 869 г. и снял с Фотия все обвинения. Рим согласился со всеми решениями собора, не высказав протеста. Так Фотий добился победы, получив признание в Риме и став церковным владыкой Болгарии. До недавнего времени существовало мнение, будто имела место и вторая «фотиева схизма», но д-р Дворник исчерпывающе доказал, что эта вторая схизма является мифом: в поздний период патриаршества Фотия (877–886) общение между Константинополем и папством не прерывалось. Занявший к тому времени папский престол Иоанн VIII (872–882) не был другом франков и не акцентировал вопрос о Filioque, а также не предпринимал попыток утвердить папские притязания на Востоке. Возможно, он понимал, какой ущерб единству христианского мира нанесла политика Николая.

Так с внешней стороны раскол был преодолен. Но два главных расхождения, вскрывшихся, в конфликте Николая и Фотия, так и не удалось реально разрешить. Трещину залатали — и только.

Фотий, неизменно почитавшийся на Востоке как святой, глава церкви и богослов, на Западе воспринимался гораздо более прохладно: его считали повинным в схизме и других прегрешениях. Сегодня добрые качества Фотия получили более широкое признание. «Если я делаю правильный вывод, — пишет д-р Дворник в заключение своего монументального исследования, — мы должны вновь признать Фотия великим деятелем церкви, ученым–гуманистом и подлинным христианином, у которого хватало благородства прощать своих врагов и делать первый шаг к примирению».

В начале XI в. возник новый спор о Filioque. Папство наконец приняло вставку: при коронации в Риме императора Генриха II в 1014 г. символ произносился уже с этим добавлением. Пятью годами ранее, в 1009 г., вновь избранный папа Сергий IV направил послание в Константинополь, которое с большой вероятностью (хотя и не наверняка) содержало Filioque. Как бы то ни было, Константинопольский патриарх (тоже Сергий) не включил имя папы в диптихи: так назывались списки, имевшиеся у каждого патриарха и содержавшие имена других патриархов, здравствующих и почивших, которых данный патриарх признавал православными. Диптихи служили видимым знаком единства церкви, и сознательное опущение чьего–либо имени было равнозначно заявлению об отсутствии общения с данным лицом. После 1009 г. имя Римского папы больше не появлялось в константинопольских диптихах. Таким образом, с технической точки зрения Рим и Константинополь именно с этого времени пребывают вне общения друг с другом. Но было бы неправильно слишком нажимать на этот технический момент. Диптихи часто бывали неполными и не могут служить непогрешимым критерием при оценке церковных отношений. В константинопольских диптихах и до 1009 г. часто отсутствовали имена пап — по той простой причине, что те при восхождении на престол забывали известить об этом Восток. Исключение папского имени в 1009 г. не вызвало комментариев в Риме, и даже в самом Константинополе люди быстро забыли, когда и почему имя папы впервые было выпущено из диптихов.

К середине XI в. новые факторы еще больше обострили отношения между папством и восточными патриархатами. Предыдущее столетие было для Римского престола временем крайней нестабильности и смуты. Как справедливо заметил кардинал Бароний, то был железный и свинцовый век в истории папства. Но под германским влиянием Рим сумел реформировать себя, а под управлением таких людей, как Гильдебранд (папа Григорий VII), он достиг на Западе могущества, какого никогда не имел прежде. Естественно, реформированное папство возобновило притязания на вселенскую юрисдикцию, некогда выдвинутые Николаем. Со своей стороны, византийцы привыкли иметь дело со слабым и дезорганизованным папством, и для них оказалось чрезвычайно трудно приспособиться к

новой ситуации. Положение усугублялось политическими факторами — военной агрессией норманнов против византийской Италии, — а также торговой экспансией итальянских портовых городов в восточном Средиземноморье на протяжении XI и XII вв.

В 1054 г. разразился острый конфликт. Норманны принуждали греков в византийской Италии принять латинский обряд; в ответ Константинопольский патриарх Михаил Керуларий потребовал, чтобы латинские церкви в Константинополе приняли греческий обряд, а когда те отказались, приказал закрыть их (в 1052 г.). Быть может, то был слишком резкий шаг, но как патриарх Михаил был вполне правомочен так поступить. В частности, Михаил и его сторонники возражали против латинской практики использования «опресноков», или пресного хлеба, в евхаристии (в споре IX в. этот вопрос не поднимался). Тем не менее в 1053 г. Керуларий занял более миролюбивую позицию и направил папе Льву IX письмо с предложением восстановить имя папы в диптихах. В ответ на это предложение и для разрешения спорных вопросов Лев в 1054 г. послал в Константинополь трех легатов, во главе которых поставил Гумберта, епископа Сильва–Кандидского. Выбор Гумберта нельзя назвать удачным, так как и он, и Керуларий были упорны и неуступчивы, и прямое их столкновение не благоприятствовало утверждению доброй воли среди христиан. На приеме у Керулария легаты произвели невыгодное впечатление. Вручив письмо папы к патриарху, они удалились без обычных приветствий; письмо же хотя и было подписано Львом, в действительности принадлежало перу самого Гумберта и было выдержано в явно недружелюбном тоне. После этого патриарх отказался вести переговоры с легатами. В конце концов Гумберт потерял терпение и швырнул буллу об отлучении на алтарь собора св. Софии. Среди прочих безосновательных обвинений она содержала упрек в опущении *Filioque* из символа веры! Гумберт поспешно покинул Константинополь без дальнейших объяснений своего поступка, а по прибытии в Италию представил весь инцидент как большую победу Рима. Керуларий и синод ответили отлучением Гумберта (но не Римской церкви как таковой). Итак, попытка примирения только ухудшила ситуацию.

Но даже после 1054 г. дружеские отношения между Востоком и Западом сохранялись. Обе части христианского мира еще не осознали всей пропасти разрыва, и люди с обеих сторон надеялись, что недоразумения можно уладить без особых затруднений. Спор Рима и Константинополя в значительной мере проходил мимо внимания простых христиан. Осознание происшедшего наступило только с началом крестовых походов: они принесли с собой дух ненависти и злобы и сделали раскол окончательным.

С военной точки зрения крестовые походы начались блестяще. Антиохия была отбита у турок в 1098 г., Иерусалим — в 1099. То был несомненный успех, хотя и добытый ценой большой крови. И в Антиохии, и в Иерусалиме крестоносцы посадили латинских патриархов. В Иерусалиме это было разумно, так как престол был временно свободен, и хотя в последующие годы существовали последовательно сменявшие друг друга греческие патриархи Иерусалима, жившие в изгнании на Кипре, в самой Палестине население (как греческое, так и латинское) признало латинского патриарха как своего главу. Русский игумен Даниил Черниговский, совершивший паломничество в Иерусалим в 1106–1107 гг., застал греков и латинян согласно молящимися в святых местах. Правда, он с удовлетворением отметил, что при сошествии Святого огня на Пасху греческие светильники чудесным образом возгорались, а вот латиняне вынуждены были зажигать свои светильники от греческих. Что же касается Антиохии, там имелся действующий патриарх. Правда, он вскоре удалился в Константинополь, однако население не желало принимать от крестоносцев латинского патриарха, посаженного наместо прежнего. Так с 1100 г. фактически имела место локальная схизма в Антиохии. После 1187 г., когда Саладин захватил Иерусалим, положение в Святой земле еще более ухудшилось. Оба соперника, живущие в самой Палестине, разделили христианское население между собой: латинский патриарх — в Акре, греческий — в Иерусалиме. Эта локальная схизма в Иерусалиме и Антиохии имела самое печальное продолжение. Рим находился далеко; и если Рим и Константинополь ссорились, какое практическое значение имело это для основной массы христиан в Сирии и в

Палестине? Но когда оба соперничающих епископа оспаривали один и тот же престол, а две враждующие общины жили в одном городе, тогда раскол становился повседневной реальностью, в которую непосредственно вовлекались простые верующие. Не церковные лидеры, а крестовые походы вовлекли в раздор целые общины, именно крестовые походы довели схизму до локального уровня.

Но роковое событие произошло в 1204 г., когда во время IV крестового похода крестоносцы захватили Константинополь. Первоначально они направлялись в Египет, но Алексей, сын низложенного императора Исаака Ангела, убедил их повернуть к Константинополю, чтобы восстановить его с отцом на троне. Западное вмешательство в византийскую политику оказалось неудачным, и в конце концов крестоносцы, раздосадованные греческим «двоедушием», потеряли терпение и разграбили город. Восточнохристианский мир до сих пор помнит три страшные дня грабежа. «Даже сарацины милосердны и добры в сравнении с этими людьми, носящими на своих плечах крест Христов», — пишет Никита Хониат. По словам сэра Стивена Рансимена (Runciman), «крестоносцы принесли не мир, но меч, и этому мечу суждено было рассеять христианский мир»²⁴. К давним доктринальным разногласиям отныне присоединилась горячая национальная ненависть, чувство оскорбленности и возмущения западной агрессией и святотатством. После 1204 г. уже не могло быть никаких сомнений в том, что христианские Восток и Запад разделились надвое.

И православие, и Рим равно считали себя правыми в спорных вопросах вероучения, а своего оппонента неправым, поэтому после схизмы и Рим, и Православная церковь притязали на звание истинной церкви. Но даже будучи убеждены в собственной правоте, они должны оглянуться назад с печалью и раскаянием. Обе стороны должны честно признать, что могли и должны были сделать больше для предотвращения схизмы. Обе стороны на человеческом уровне повинны в допущенных ошибках. Так, православные должны корить себя за гордыню и высокомерие, с какими они глядели в византийскую эпоху на западных христиан. Они должны корить себя за такие инциденты, как бунт 1182 г., когда множество живущих в Константинополе латинян были растерзаны византийской чернью (хотя ни одно злодеяние византийской стороны нельзя сравнить с грабежом 1204 г.). И обе стороны, при всех своих притязаниях на звание истинной церкви, должны признать, что на человеческом уровне разделение самым прискорбным образом обеднило их обеих. Греческий Восток и латинский Запад нуждались и все еще нуждаются друг в друге. Для обеих сторон великая схизма обернулась трагедией.

Две попытки примирения. Исихастский спор

В 1204 г. крестоносцы основали в Константинополе недолговечное Латинское королевство. Оно перестало существовать в 1261 г., когда греки отвоевали свой город. Византия прожила еще двести лет, которые стали для нее временем величайшего культурного, художественного и религиозного возрождения. Но в политическом и экономическом отношении восстановленная Византийская империя была непрочным государством, все более беззащитным перед лицом давивших на нее с востока турецких полчищ.

Были предприняты две серьезные попытки заключить унию между христианским Востоком и Западом: первая в XIII в., вторая в XV в. Инициатором первой попытки выступил император Михаил VIII (правил с 1259 по 1282) — тот самый, который отвоевал Константинополь. Хотя Михаил, несомненно, искренне желал христианского единства на религиозной основе, им руководили также политические соображения: перед угрозой нападения со стороны Карла Анжуйского, суверена Сицилии, он отчаянно нуждался в

²⁴ The Eastern Schism, p. 101.

поддержке и защите папы, а такую поддержку лучше всего могла обеспечить именно уния. Собор, посвященный объединению церквей, был созван в Лионе в 1274 г. Присутствующие на нем православные делегаты согласились признать папские притязания и ввести *Filioque* в символ веры. Но уния осталась на бумаге, потому что подавляющее большинство клира и мирян отвергло унию — как в Византии, так и в Болгарии и в прочих православных странах. Общая реакция на Лионский собор подытожена в словах, которые приписывают сестре императора: «Пусть лучше погибнет империя моего брата, чем православная вера». Лионская уния была формально отвергнута преемником Михаила, а сам Михаил, как «отступник», лишен христианского погребения.

Тем временем Восток и Запад все более отдалялись друг от друга и в богословии, и в понимании христианской жизни. Византия продолжала жить в атмосфере патристики, храня идеи и язык отцов IV в. А на Западе на смену святоотеческой традиции пришла схоластика — богословско-философский синтез, разработанный в XII–XIII вв. Западные богословы теперь использовали новые мыслительные категории, новый богословский метод и новую терминологию, которую Восток не понимал. Обе стороны все более утрачивали общее «дискурсивное пространство»²⁵.

Византия внесла свой вклад в этот процесс: здесь тоже происходило богословское развитие, в котором Запад не участвовал, хотя оно и не было столь радикальным, как схоластическая революция. Главным образом оно было связано с шихастским спором, который возник в Византии в середине XIV в. В его центре стояло учение о природе Бога и о способах молитвы, принятых в Православной церкви.

Чтобы понять суть исихастского спора, мы должны на минуту вернуться назад, к ранней истории восточного мистического богословия. В основных чертах оно было разработано Климентом Александрийским (+ 215) и Оригеном Александрийским (+ 253/254) и развито в IV в. каппадокийцами, особенно св. Григорием Нисским, а также их учеником Евагрием Понтийским (+ 399), монахом египетской пустыни. Для этой мистической традиции (особенно для Климента и Григория) характерен строго апофатический подход, при котором Бог описывается не столько в положительных, сколько в отрицательных терминах. Так как человеческий разум не в силах адекватно постигнуть Бога, любые высказывания о Нем неизбежно приблизительны. Поэтому менее ошибочным будет использовать отрицательный, чем положительный способ высказывания: отказаться говорить, что есть Бог, и просто назвать, что Он не есть. Григорий Нисский утверждает: «Истинное знание и созерцание Бога заключается в этом: видеть, что Он невидим. Ибо то, что мы ищем, лежит за пределами всякого знания, будучи полностью сокрыто мраком непостижимости»²⁶.

Отрицательное богословие получило классическое выражение в так называемых «ареопагитских» сочинениях. В течение многих столетий их приписывали св. Дионисию Ареопагиту, которого Павел обратил в христианскую веру в Афинах (Деян 17:34). Но в действительности они принадлежат теру неизвестного автора, вероятно, жившего в Сирии в конце V в. и принадлежавшего к кругу симпатизирующих нехалкидонитам. Св. Максим Исповедник (+ 662) составил схолии к ареопагитскому корпусу и тем самым навечно обеспечил ему место в православном богословии. Дионисий также пользовался большим влиянием на Западе: известно, что в «Сумме теологии» Фомы Аквинского он цитируется 1760 раз, а один английский хронист XIV в. отмечает, что «Мистическое богословие» Дионисия «промчалось по Англии, словно дикий олень». Апофатический язык Дионисия

²⁵ Один из лучших богословов XX-го века Владимир Лосский в своем труде «Боговидение» показал, то насколько сильно учение западных богословов XII–XIV вв. отличалось от учения Отцов Церкви IV–VIII вв. Несколько позже мы планируем опубликовать эту статью на страницах сайта. [редакторы сайта].

²⁶ Жизнь Моисея, 11, 163 (377 А).

был подхвачен многими. «Бог бесконечен и непостижим, — пишет Иоанн Дамаскин, — и все, что можно постигнуть о Нем, — это Его бесконечность и непостижимость... Бог не принадлежит к существующему: не то чтобы Он не существовал, но Он превыше всего существующего и даже превыше самого существования»²⁷.

На первый взгляд может показаться, что такой упор на непознаваемость Бога исключает любой непосредственный опыт общения с Ним. Но на самом деле многие из тех, кто прибегает к апофатическому подходу, видят в нем не столько философское устройство для обозначения высшей трансцендентности Бога, сколько (и гораздо чаще) средство слияния с Богом в молитве. Отрицания служат не только для ограничения положительных высказываний о Боге, но и трамплинами для мистического богослова — всякий раз, когда тот стремится всем своим существом погрузиться в живую тайну Бога. Именно так обстоит дело в отношении Григория Нисского, Дионисия или Максима, широко практиковавших апофатический подход. Для них «путь отрицания» был в то же время «путем единения». Но нас могут спросить: как возможно встретиться лицом к лицу с Тем, Кто в высшей степени трансцендентен? Как может Бог быть одновременно постижимым и непостижимым?

То был один из вопросов, стоящих перед исихастами XV в. (Именование является производным от греческого слова *hesychia*, означающего внутреннее спокойствие. Исихастом называется тот, кто посвящает себя молчаливой молитве, освобожденной, насколько возможно, от любых образов, слов и дискурсивных суждений.) С этим вопросом был тесно связан другой вопрос: какова роль тела в молитве? Евагрий, как и Ориген, порой выказывает слишком большую близость к платонизму: он пишет о молитве в интеллектуальных терминах, как о деятельности разума, а не личности в целом. Создается впечатление, что он вообще не усматривает никакой позитивной роли человеческого тела в процессе искупления и обжжения. Равновесие между телом и душой было восстановлено в гомилиях другого аскетического автора — Макария. Традиционно он отождествлялся со св. Макарием Египетским (?300–390), однако теперь считается, что гомилии были написаны в Сирии либо Малой Азии в восьмидесятих годах IV в. Макариевы гомилии отстаивают более библейское представление о человеческой личности, согласно которому человек есть не только душа, заключенная в темницу тела (как считали греческие философы), но единое целое, душа и тело вместе. Где Евагрий говорит об уме, или интеллекте (по-гречески *pous*), там Макарий употребляет еврейское понятие сердца. Такая перемена важна, ибо сердце подразумевает всего человека — не только ум, но также волю, эмоции и даже тело.

Используя термин «сердце» в этом макариевом смысле, православные часто говорят о «сердечной молитве». Что это значит? Когда человек начинает молиться, вначале он двигает губами и должен приложить интеллектуальное усилие к тому, чтобы понять смысл слов. Но когда он молится постоянно и сосредоточенно, тогда ум и сердце становятся одним: ум «сводится в сердце» и узнает силу «пребывания в сердце». Так молитва становится «сердечной молитвой»: произносится не только губами и не только умом, но спонтанно возносится всецелым человеческим существом — его губами, умом, чувствами, волей и телом. Молитва целиком заполняет сознание человека и уже не требует усилия, но изливается сама собой. Такая сердечная молитва есть плод не одних только собственных стараний человека, но дар Божий.

Когда православные говорят о «сердечной молитве», они обычно имеют в виду одну конкретную — Иисусову — молитву. Из греческих авторов сперва Диадокх Фотикийский (сер. V в.), а потом св. Иоанн Лествичник с горы Синай (579? — 649?) рекомендуют в качестве особо действенной формы молитвы постоянное повторение, или памятование, имени Иисуса. С течением времени призывание имени Иисуса выкристаллизовалось в короткую фразу, называемую Иисусовой молитвой: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий,

²⁷ О православной вере, I, 4 (P.G. XCIV, 800 B).

помилуй мя»²⁸. К XIII в., если не раньше, произнесение Иисусовой молитвы соединилось с определенными физическими упражнениями, призванными помочь сосредоточению. Так, дыхание тщательно регулировалось соответственно темпу произнесения молитвы, рекомендовалось также соблюдать определенное положение тела: голова опущена, подбородок упирается в грудь, глаза устремлены в область сердца²⁹. Все вместе часто называют «исихастским методом молитвы», но не следует думать, будто для самих исихастов эти упражнения составляли сущность молитвы. Их рассматривали не как самоцель, а как вспомогательное средство сосредоточения, полезное для некоторых, но не обязательное для всех. Исихасты знали, что нет механических способов стяжания Божьей благодати, как нет техники, автоматически вводящей в мистическое состояние.

Для исихастов Византии мистический опыт достигал кульминации в созерцании божественного нетварного света. Творения св. Симеона Нового Богослова (942–1022), величайшего из византийских мистиков, полны этой «мистики света». Описывая собственный опыт, он вновь и вновь говорит о божественном свете, называя его «истинно божественным огнем», «нетварным и невидимым огнем, безначальным и нематериальным». Исихасты верили, что видимый ими свет — тот самый, какой явился трем ученикам во время преображения Иисуса на горе Фавор. Но как согласовать это видение божественного света с апофатическим учением о трансцендентности и недоступности Бога?

Все эти вопросы, связанные с трансцендентностью Бога, ролью тела в молитве и божественным светом, вышли на первый план в середине XIV в. Против исихастов выступил ученый грек из Италии, Варлаам Калабрийский, который отстаивал доктрину «инаковости» и непознаваемости Бога во внешних образах. Иногда высказываются предположения, что Варлаам находился под влиянием номиналистской философии, популярной в то время на Западе, но вероятнее, что он почерпнул свое учение из греческих источников. Отправляясь от одностороннего толкования Дионисия, он доказывал, что Бога можно познать лишь косвенно; исихазм, с его точки зрения, был неправ, говоря о непосредственном опыте познания Бога, ибо такой опыт недоступен человеку в земной жизни. Ссылаясь на телесные упражнения, практикуемые исихастами, Варлаам обвинял тех в грубо материалистическом понимании молитвы. Его также возмущали притязания исихастов на то, что им удастся узреть божественный нетварный свет: в этом пункте он опять-таки обвинял их в грубом материализме. Как может человек зреть божественную сущность телесными очами? Тот свет, который якобы видят исихасты, — не вечный свет божественности, а временный, тварный свет.

На защиту исихастов встал св. Григорий Палама (1296–1359), архиепископ Фессалоник. Он отстаивал такое учение о человеческой личности, которое оправдывало использование телесных упражнений в молитве. Он также вопреки Варлааму доказывал, что исихасты в самом деле видят божественный нетварный свет. Чтобы объяснить, как это возможно, Григорий развил доктрину о различении сущности и энергий в Боге. Именно Григорий подвел прочное догматическое основание под практику исихазма, интегрировав его в православное богословие. Учение Паламы получило поддержку двух соборов, состоявшихся в Константинополе в 1341 и 1351 гг. Хотя то были поместные, а не вселенские соборы, они пользуются таким авторитетом в православном богословии, который немногим уступает авторитету Семи вселенских соборов. Но западнохристианский мир никогда официально не признавал эти два собора, хотя многие западные христиане в личном порядке принимают богословие Паламы.

Григорий начал с подтверждения библейского учения о человеческой личности и

²⁸ «...помилуй мя, грешного» (ср. молитву мытаря, Лк 18:13).

²⁹ Есть любопытные параллели между исихастским «методом», с одной стороны, и индуистской йогой и мусульманской dhikr, с другой; однако не следует преувеличивать черты сходства.

воплощении. Человек есть одно и единое целое; не только разум, но весь человек был сотворен по образу Божьему. Тело — не враг души, а ее помощник и соратник. Приняв человеческое тело в воплощении, Христос «сделал плоть неистощимым источником освящения»³⁰. Здесь Григорий подхватывает и развивает идеи, имплицитно присутствовавшие в более ранних текстах — например, в гомилиях Макария; то же высокое понимание человеческого тела стоит, как мы видели, и за православной доктриной иконопочитания. Григорий попытался применить это учение о человеческой личности к исихастскому методу молитвы: акцентируя роль тела в процессе молитвы, исихасты (по убеждению Григория) отнюдь не были повинны в грубом материализме. Они просто сохраняли верность библейскому учению о человеке как едином целом. Христос принял человеческую плоть и спас всего человека, следовательно, и молиться Христу должен всецелый человек — тело и душа вместе.

От этого пункта Григорий поворачивает к основной проблеме: как совместить два утверждения — о познании Бога человеком и о том, что Бог по природе непознаваем? Ответ Григория гласит: мы познаем энергии Бога, но не Его сущность. Такое различие сущности (*ousia*) и энергий в Боге восходит к каппадокийским отцам. «Мы познаем Бога нашего по Его энергиям, — пишет св. Василий, — но не говорим, что можем приблизиться к Его сущности. Ибо, хотя Его энергии нисходят до нас. Его сущность остается неприступною»³¹. Григорий принимает это различие. Со всей страстностью, свойственной всякому выразителю апофатического богословия, он утверждает абсолютную непознаваемость Бога в Его сущности. «Бог не есть природа, — пишет Палама, — ибо Он превышает всякой природы; не есть сущее, ибо Он превышает всякого сущего... Ничто из сотворенного Им ни в малейшей степени не причастно и никогда не будет причастно к высшей природе или же приближено к ней»³². Но будучи предельно далеким в своей сущности, Бог явил себя в своих энергиях. Энергии Бога не есть нечто существующее отдельно от Него, — не дар Бога людям. Нет, это сам Бог в Его действовании и в Его явленности миру. Бог целиком и полностью присутствует в каждой из божественных энергий. Как сказал Джерард Манли Хопкинс, мир отмечен величием Божьим. Все творение — одна гигантская неопалимая купина, пронизанная, но не уничтожаемая невыразимым и чудесным огнем божественных энергий³³.

Именно через эти энергии Бог вступает в прямое и непосредственное отношение с человечеством. В отношении к нам, людям, божественная энергия фактически есть не что иное, как благодать. Благодать — не «дар» Бога, не предмет, дарованный Богом человечеству, а прямое проявление самого Живого Бога, личная встреча между тварью и Творцом. «Благодать... — энергия или преизбыточествующее исхождение единой природы,.. в аспекте сообщения тварному, их обожению»³⁴. Когда мы говорим, что святые преображены или «обожены» благодатью Божией, мы подразумеваем, что им дан непосредственный опыт видения самого Бога. Они знают Бога — разумеется, в Его энергиях, а не сущности.

Бог есть Свет, и потому опыт восприятия божественной энергии принимает форму света. Тот свет, который созерцают исихасты, представляет собой не какое-то тварное сияние, а свет самого божества — тот свет, который окружал Христа на горе Фавор. Этот

³⁰ Гомилии 16 (P.G. CLI, 193 B).

³¹ Письмо 234,1.

³² P.G.CL.1176C.

³³ Ср. Максим, *Ambigua*, P.O. XCI, 1148 D.

³⁴ В.Н.Лосский *Очерк мистического богословия. Восточной Церкви*, М., 1991, с. 130.

свет, доказывает Палама, — не чувственный или материальный свет, однако его можно узреть естественным зрением (как зрели его ученики Христа во время преображения). Ибо когда человек обожен, его телесные свойства, как и душа, преображаются. Поэтому исихастское видение света есть истинное видение Бога в Его божественных энергиях, и совершенно верно исихасты отождествляют его с нетварным Фаворским светом.

Таким образом, Палама сохраняет в неприкосновенности трансцендентность Бога, избегая пантеизма, куда легко соскальзывает неосторожный мистицизм, но в то же время он утверждает имманентность Бога, Его непрестанное присутствие в мире. Бог остается «всецело Иным», но через свои энергии (которые есть сам Бог) Он вступает в непосредственное отношение с миром. Он — Живой Бог, Бог истории, Бог Библии, воплотившийся во Христе. Когда Варлаам исключает всякую возможность непосредственного богопознания и утверждает тварность божественного Фаворского света, он делает пропасть между Богом и человечеством непреодолимой. Следовательно, в своем противостоянии Варлааму Григорий Палама стремится к тому же, к чему стремился Афанасий и Вселенские соборы: сохранить непосредственный доступ к Богу, отстоять полноту нашего искупления и обожения. То вероучение, которое составляло суть споров о Троице, личности Христа и святых иконах, — это же самое вероучение составляет сердцевину исихастского спора.

«В замкнутом мире Византии, — пишет Дом Грегори Дике, — после VI в. не возникло ни одного свежего движения мысли... Сон начался в девятом столетии, а возможно, даже раньше, в шестом»³⁵. Византийские догматические споры XIV в. убедительно разоблачают ложность подобных утверждений. Конечно, Григорий Палама не был революционером–новатором, а твердо стоял на традиции прошлого. Тем не менее он был первостепенным творческим богословом, и его труды свидетельствуют о том, что православное богословие не утратило активности и после VIII в. и Седьмого вселенского собора.

Среди современников Григория Паламы следует отметить Николая Кавасилу. Он симпатизировал исихастам, хотя и не был непосредственным участником спора. Кавасила является автором «Комментария на Божественную литургию», ставшего в православии классическим трудом по данной теме, а также трактата о таинствах «Жизнь во Христе». Сочинения Кавасилы отмечены двумя характерными чертами: живым чувством личности Христа (который, по словам Николая, «ближе нам, чем наша собственная душа»³⁶) и неизменной сосредоточенностью на таинствах. Для Кавасилы мистическая жизнь есть, по существу, жизнь во Христе и в таинствах. Здесь может подстерегать та опасность, что мистицизм примет индивидуалистический и умозрительный характер, однако у Кавасилы он всегда остается христоцентричным, сакраментальным, церковным. Труды Кавасилы свидетельствуют о том, насколько тесно связаны между собою в византийском богословии мистицизм и сакраментальная жизнь. Палама и его окружение никогда не считали, будто мистическая молитва позволяет обходиться без нормальной институированной церковной жизни.

Второй собор по вопросу унии состоялся во Флоренции в 1438–1439 гг. На нем лично присутствовал император Иоанн VIII (правил в 1425–1448) вместе с Константинопольским патриархом и большой делегацией Византийской церкви, а также представители других православных церквей. Дискуссии были долгими, и обе стороны приложили много усилий к тому, чтобы достигнуть истинного согласия по главным вопросам. В то же время грекам трудно было обсуждать богословские проблемы беспристрастно: они знали, что их политическое положение отчаянно и единственная надежда победить турок заключалась в

³⁵ The Shape of the Liturgy (London 1945), p. 548.

³⁶ P.G.CL.712A.

помощи со стороны Запада. В конце концов была выработана формула унии, включавшая Filioque, тезисы о чистилище, «опресноках» и папских притязаниях. Ее подписали все присутствующие на соборе православные, за исключением одного — Эфесского архиепископа Марка, позднее канонизированного Православной церковью. Флорентийская уния базировалась на двойном принципе: согласие в доктринальных вопросах и уважение законных традиций и обрядов каждой церкви. Так, в вопросах вероучения православные признали папские притязания (хотя формула унии в своем словесном выражении была несколько расплывчатой и двусмысленной), признали положение о двойном исхождении Святого Духа (хотя от них не требовали ввести Filioque в текст символа Божественной литургии), признали римо-католическое учение о чистилище (один из пунктов расхождения между Востоком и Западом, вскрывшийся лишь в XIII в.). Но что касается «опресноков», здесь единодушия не требовалось: грекам было позволено употреблять кислое тесто, в то время как латиняне продолжали употреблять пресное.

Но хотя Флорентийская уния праздновалась по всей Западной Европе — во всех приходских церквях Англии звонили колокола, — она оказалась не более жизнеспособной, чем предшествовавшая ей уния в Лионе. Иоанн VIII и его преемник Константин XI (последний византийский император и восемнадцатый по счету от Константина Великого) оставались верны унии; однако они были бессильны навязать ее своим подданным и даже не осмеливались публично объявить о ней в Константинополе вплоть до 1452 г. Многие из подписавших унию во Флоренции отозвали свои подписи по возвращении домой. Постановления собора признала лишь ничтожная часть византийского духовенства и народа. Как бы перекликаясь с тем, что сказала сестра императора после Лиона, великий князь Лука Нотарас заявил: «Я предпочитаю увидеть в центре города мусульманский тюрбан, чем латинскую митру».

Иоанн и Константин надеялись, что Флорентийская уния обеспечит им военную поддержку Запада, однако реальная помощь оказалась ничтожной. Седьмого апреля 1453 г. турки начали штурм Константинополя с суши и с моря. Уступая врагам в численности более чем в 20 раз, византийцы героически держали оборону долгих семь недель. Но положение было безнадежным. Рано утром 29 мая состоялась последняя христианская служба в соборе св. Софии. То была совместная служба православных и римо-католиков: в этот решающий час сторонники и противники Флорентийской унии забыли о своих разногласиях. Император после причастия покинул собор и погиб, сражаясь на стенах города. В тот же день ближе к вечеру город был взят турками, и самый прославленный храм христианского мира стал мечетью.

То был конец Византийской империи. Но не конец Константинопольского патриархата и еще менее конец православия.

ОБРАЩЕНИЕ СЛАВЯН

Благодатная вера распространилась по всей земле и наконец достигла русского народа... Милостивый Бог, пекущийся обо всех странах, более не пренебрегает нами. То было Его желание — спасти нас и привести к разуму.

Иларион, митрополит Руси (1051–1054?)

Кирилл и Мефодий

Середина IX в. была для Константинополя периодом интенсивной миссионерской деятельности. Избавившись наконец от долгой иконоборческой смуты, Византийская церковь обратила свою энергию на обращение язычников-славян, живших к северу и северо-востоку от границ империи — моравов, болгар, сербов и русичей. Первым Константинопольским патриархом, развернувшим широкомасштабную миссионерскую

деятельность среди славян, был Фотий. Для этой цели он выбрал двух братьев, фессалонийских греков Константина (826–869) и Мефодия (815? — 885). В Православной церкви Константина обычно называют Кириллом — по имени, которое тот принял в монашестве, в более ранние годы он был известен как «Константин–философ». Константин был самым способным из учеников Фотия, знатоком множества языков, в том числе арабского, еврейского и даже самаритянского диалекта. Но особо сведущими Константин и его брат были в славянском языке: еще в детстве они изучили диалект славян, живших в окрестностях Фессалоник, и могли свободно говорить на нем.

Первым миссионерским путешествием Кирилла и Мефодия стала в 860 г. краткая поездка к хазарам, жившим к северу от Кавказа. Она не имела долговременного успеха, и несколькими годами позже хазары приняли иудаизм. Реальная деятельность братьев началась в 863 г., когда они отправились в Моравию (территориально совпадавшую в общих чертах с позднейшей Чехословакией). Миссия братьев была направлена в Моравию в ответ на просьбу Моравского князя Ростислава прислать миссионеров, способных проповедовать народу на его собственном наречии и вести службу на славянском языке. Но славянская служба требовала славянской Библии и славянских богослужебных книг. Прежде чем отправиться в Моравию, братья принялись за гигантскую переводческую работу, а прежде им нужно было изобрести подходящую славянскую азбуку. При переводе братья использовали ту форму славянского языка, которая была известна им с детства: македонский диалект славян из окрестностей Фессалоник. Так диалект македонских славян стал церковнославянским языком, который до сего дня остается литургическим языком Русской церкви и некоторых других православных славянских церквей.

Невозможно переоценить то значение, какое имели для будущего православной веры славянские переводы Кирилла и Мефодия, взятые ими с собой в неведомую северную страну. Немного найдется в истории церкви столь значимых событий. С самого начала славянские христиане пользовались преимуществом, которого не было ни у одного народа тогдашней Западной Европы: они слушали Евангелие и церковную службу на языке, который могли понимать. В отличие от Римской церкви, настаивавшей на сохранении латыни, Православная церковь никогда не была ригористичной в вопросе языка: ее нормальная политика состоит в том, чтобы вести службу на народном языке.

В Моравии, как и в Болгарии, греческая миссия часто сталкивалась с германскими миссионерами, действовавшими в том же регионе. Эти две миссии не только зависели от разных патриархатов, но и руководствовались разными принципами. Кирилл и Мефодий использовали в церковной службе славянский язык, германцы — латинский, Кирилл и Мефодий читали символ веры в его изначальной форме, германцы — с прибавлением *Filioque*. Чтобы избавить свою миссию от германского вмешательства, Кирилл решил поставить ее под непосредственное покровительство папы. Это решение Кирилла свидетельствует о том, что он не считал ссору между Фотием и Николаем слишком серьезной. Для него Восток и Запад все еще составляли единую церковь, и не имело первостепенного значения, будет ли его миссия зависеть от Константинополя или от Рима, лишь бы можно было продолжать вести службы на славянском языке. Итак, в 868 г. братья лично отправились в Рим и вполне преуспели в своей просьбе. Адриан II, преемник Николая I на Римском престоле, благосклонно принял их и полностью поддержал греческую миссию, подтвердив употребление славянского как литургического языка Моравии. Он также одобрил переводы братьев и возложил копии славянских богослужебных книг на алтари главных церквей Рима.

Кирилл умер в Риме (869), а Мефодий вернулся в Моравию. К сожалению, германцы проигнорировали решение папы и чинили всяческие препятствия Мефодию, даже засадив его в тюрьму на целый год. Когда в 885 г. Мефодий умер, германцы выгнали его последователей из страны, а многих продали в рабство. Еще в течение двух столетий сохранялись следы славянской миссии в Моравии, но в конце концов они были полностью стерты. В стране повсеместно утвердилось христианство в его западной форме, с латинским

языком и латинской культурой (а также, разумеется, с Filioque). Попытка основать в Моравии славянскую национальную церковь ни к чему не привела, и может сложиться впечатление, что дело Кирилла и Мефодия в конце концов потерпело неудачу.

Однако в действительности это не так. Деятельность братьев принесла плоды в других странах, где им не довелось проповедовать лично, — прежде всего в Болгарии, Сербии и Руси. Как мы уже видели, болгарский каган Борис одно время колебался между Востоком и Западом, но в конце концов признал юрисдикцию Константинополя. Византийские миссионеры в Болгарии не имели проницательности Кирилла и Мефодия и сперва использовали в богослужениях греческий язык, столь же непонятный рядовому болгарину, что и латынь. Однако после того, как ученики Мефодия были изгнаны из Моравии, они естественно направились в Болгарию и здесь ввели принципы моравской миссии. Греческий был заменен славянским языком, и христианская культура Византии предстала перед болгарскими в славянской форме, которую они могли воспринять. Болгарская церковь росла быстро. Около 926 г. в правление Симеона Великого (годы царствования 893–927) был основан независимый Болгарский патриархат, признанный патриархом Константинополя в 927 г. Мечта Бориса — собственная автокефальная церковь — сбылась всего через пятьдесят лет после его смерти. Болгарская церковь стала первой национальной славянской церковью.

Византийские миссионеры направились также в Сербию, принявшую христианство во второй половине IX в., около 867–874 гг. Сербия тоже лежала на водоразделе между восточным и западным христианским миром, но после колебаний последовала примеру не Моравии, а Болгарии, признав юрисдикцию Константинополя. В стране появились славянские богослужебные книги и стала развиваться славяно–византийская культура. Сербская церковь обрела частичную самостоятельность при св. Савве (1176–1235), крупнейшем национальном святом, посвященном в Никее в 1219 г. в архиепископы Сербии. В 1346 г. был создан Сербский патриархат, признанный Константинополем в 1375 г.

Обращение Руси тоже косвенно связано с деятельностью Кирилла и Мефодия, но о нем мы будем говорить ниже, в следующем разделе. Христианизация болгар, сербов и русичей — «духовных детей» двух фессалоникийских греков — заслуженно дала им звание «апостолов славян».

Еще одна балканская страна, Румыния, имела более сложную историю. Румыны хотя и находились под влиянием соседей–славян, изначально были латинянами по языку и этническому характеру. Дакия, составляющая часть современной Румынии, была римской провинцией с 106 по 271 гг., но христианские общины, основанные в тот период, видимо, исчезли после ухода римлян. Часть румын, кажется, была обращена в христианство болгарскими в конце IX — начале X вв., но полная христианизация двух румынских княжеств, Молдавии и Валахии, относится уже к XIV в. Кто полагает, будто православие имеет исключительно «восточный» — греко–славянский — характер, пусть не забывает о том факте, что Румынская церковь, занимающая сегодня второе место по численности среди православных церквей, по своей национальной идентичности является преимущественно латинской.

Византия подарила славянам полностью разработанное христианское вероучение и полностью развитую христианскую цивилизацию. Когда в IX в. началось обращение славян, великая эпоха доктринальных споров и Вселенских соборов подходила к концу. Основные положения веры — догматы о Троице и воплощении — были уже разработаны и переданы славянам в своем окончательном виде. Быть может, поэтому славянские церкви дали мало оригинальных богословов, а религиозные диспуты, возникавшие в славянских странах, обычно не имели догматического характера. Но вера в Троицу и воплощение существовала не в пустоте: вместе с ней пришла вся христианская культура и цивилизация, и принесли ее с собой из Византии опять–таки греческие миссионеры. Христианизация и окультуривание славян происходили одновременно.

Греки передавали свою веру и цивилизацию не в чужом для славян, а именно в славянском облике, и здесь решающую роль сыграли переводы Кирилла и Мефодия.

Славяне действительно могли усвоить то, что они брали у Византии. Будучи сперва принадлежностью правящих классов, византийская культура и православная вера со временем вошли в повседневную жизнь каждого славянского народа в целом. Система создания независимых национальных церквей только укрепила связь между народом и церковью.

Конечно, сближение православия с жизнью народа и, особенно, создание национальных церквей имело и неблагоприятные последствия. Ввиду тесной связи церкви и государства православные славяне часто смешивали то и другое и заставляли церковь служить целям национальной политики. Порой они склонны были рассматривать свою веру как прежде всего сербскую, русскую или болгарскую, забывая о том, что она, и в первую очередь, является православной и католической верой. Такому искушению в Новое время подвергались и греки. Национализм был тем ядом, который отравлял православие в течение последних десяти столетий. Но в конце концов интеграция церкви и народа оказалась весьма благоприятной. Христианство сделалось у славян поистине религией всего народа, народной религией в лучшем смысле слова.

Крещение Руси. Киевский период (988–1237)

Фотий вынашивал также планы обращения славян Руси. Около 864 г. он послал епископа на Русь, однако эта первая христианская миссия была уничтожена Олегом, захватившим власть в Киеве (главном городе Руси той эпохи) в 878 г. Тем не менее проникновение христианства на Русь из Византии, Болгарии и Скандинавии продолжалось, в 945 г. в Киеве, несомненно, существовал христианский храм. Русская княгиня Ольга стала христианкой в 955 г., хотя ее сын Святослав отказался последовать примеру матери: он заявил, что если примет крещение, дружина поднимет его на смех. Но в 988 г. внук Ольги Владимир (годы княжения 980–1015) обратился в христианство и взял в жены сестру Византийского императора Анну. Православие стало государственной религией русского государства и оставалось ею вплоть до 1917 г. Владимир всерьез взялся за христианизацию своих владений: на Русь ехали священники, ввозились реликвии, священные сосуды, иконы, совершались массовые крещения в реках, были утверждены церковные суды и церковная десятина. Огромного идола Перуна с серебряной головой и золотыми усами с бесчестьем сволокли с вершины холма над Киевом. «Ангельская труба и евангельский гром гремят по всем городам. Воздух освятился воскурениями, возносимыми Богу. Монастыри встали на горах. Мужи и жены, малый и великий — все люди наполнили святые церкви.»³⁷ Так описывает это событие митрополит Иларион спустя шестьдесят лет. Несомненно, он слегка идеализировал картину. Киевская Русь не в одночасье стала христианской: сперва церковь утвердилась только в городах, в то время как значительное число сельского населения оставалось языческим до XIV и XV вв.

Владимир уделял большое внимание социальным аспектам христианства, как некогда Иоанн Милостивый. Где бы он ни пирувал со своим двором, он раздавал пищу голодным и немощным. Нигде больше в Европе того времени не существовало столь высокоорганизованной системы «социального обеспечения», как в Киеве X в. Другие правители Киевской Руси следовали примеру Владимира. Так, Владимир Мономах (годы княжения 1113–1125) в своем «Поучении» писал сыновьям: «Всего же пуще убогих не забывайте, но сколько можете, кормите, и заботьтесь о сироте, и вдовицу оправдайте сами, а не позволяйте сильным погубить человека»³⁷. Владимир также глубоко воспринял христианский закон милосердия, и когда вводил в Киеве византийское право, настаивал на смягчении его наиболее жестоких и беспощадных черт. В Киевской Руси не существовало смертной казни, увечия или пыток, телесные наказания применялись крайне

³⁷ Цитир. в G. Vernadsky, *Kievan Russia* (New Haven 1948), p. 195.

ограниченно 38.

Та же доброта ощущается в истории двух сыновей Владимира — Бориса и Глеба. После смерти Владимира в 1015 г. их старший брат Святополк попытался овладеть их княжествами. Буквально поняв евангельскую заповедь, братья не оказали никакого сопротивления, хотя легко могли это сделать, и были по очереди убиты посланцами Святополка. Если необходимо должна была пролиться кровь, Борис и Глеб предпочли, чтобы это была их кровь. Хотя они не были мучениками за веру, а пали жертвами политической смуты, церковь канонизировала обоих под именем «братьев–страстотерпцев»: на Руси чувствовали, что своим невинным и добровольным страданием они приобщились к страстям Христа. Русские люди всегда отводили страданию особое место в христианской жизни.

В Киевской Руси, как и в Византии и на средневековом Западе, важную роль играли монастыри. Самым влиятельным из них был Киево–Печерский монастырь (Печерская лавра). Он был основан как полуотшельническое братство св. Антонием — русским монахом, прежде жившим на Афоне, и реорганизован преемником св. Антония, св. Феодосием (+ 1074). Феодосий ввел в Печерском монастыре кинувийный устав, которому следовали в Студийском монастыре Константинополя. Подобно Владимиру, св. Феодосий был чуток к социальным требованиям христианства и выполнял их радикальным образом, ставя себя на место бедняков, как это делал на Западе св. Франциск Ассизский. Если Борис и Глеб последовали Христу в своей жертвенной смерти, то Феодосий следовал Ему в бедности и «кенозисе» (самоотвержении). Будучи благородного происхождения, он еще в детстве решил носить грубую и латаную одежду и работать в поле наравне с холопами. «Господь наш Иисус Христос, — говорил Феодосий, — сделался бедным и уничижил Себя, давая нам Себя в пример, дабы и мы уничижили себя во имя Его. Он терпел оскорбления, был оплеван и бит ради нашего спасения; насколько же справедливо, чтобы и мы пострадали ради стяжания Христа!»³⁹ Даже став игуменом, Феодосий носил самую скромную одежду и отвергал любые внешние знаки власти. И в то же время он был почитаемым другом и советчиком князей и бояр. Тот же идеал кенотического смирения вдохновлял и других подвижников — например, епископа Владимирского Луку (+ 1185). По словам Владимирской летописи, Лука «облекся во смирение Христово и не имел града здесь, а искал будущего града». Этот идеал присутствует в русском фольклоре и у таких писателей, как Толстой и Достоевский.

Владимир, Борис и Глеб, Феодосий — все они пеклись о практическом следовании Евангелию: Владимир — заботясь о социальной справедливости и милосердии к преступникам, Борис и Глеб — последовав за Христом в добровольном страдании и смерти, Феодосий — в самоотождествлении с немощным. Эти четверо святых воплощают одну из привлекательнейших черт в христианстве Киевской Руси.

В киевский период Русская церковь оставалась в подчинении Константинополя, и вплоть до 1237 г. митрополитами Руси обычно были греки. В память тех дней, когда митрополиты прибывали из Византии, Русская церковь продолжает петь по–гречески торжественное приветствие епископу: *eispolla eti, despota* («на многие лета, владыко»). Но из остальных епископов киевского периода примерно половина были русскими по рождению; один был даже обращенным евреем, а другой сирийцем.

Киев поддерживал тесные связи не только с Византией, но и с Западной Европой. Некоторые черты в организации ранней Русской церкви — например, церковная десятина — были не византийского, а западноевропейского происхождения. Многие западные святые, не поминавшиеся в византийских святцах, почитались в Киеве: так молитва Святой Троице, составленная в Киеве в XI в., упоминает английских святых Албания и Ботольфа, а также

³⁸ В Византии существовала смертная казнь, но применялась редко; зато наказание в виде увечия было весьма распространенным.

³⁹ Нестор, «Житие св. Феодосия», в: G.P. Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, p. 27.

французского святого Мартина Турского. Некоторые авторы даже утверждают, что до 1054 г. Русская церковь была латинской в той же мере, что и греческой, но это сильное преувеличение. В киевский период Россия стояла ближе к Западу, чем в любую другую эпоху до царствования Петра I, и все-таки она заимствовала у Византии несравненно больше, чем у латинской культуры. Наполеон был исторически корректен, когда называл императора Александра I «греком восточной империи».

Величайшим несчастьем для Руси было то, что ей не хватило времени усвоить все духовное наследие Византии. В 1237 г. внезапное и разрушительное монгольское нашествие положило конец Киевской Руси. Киев был разграблен, и вся русская земля, кроме далеких северных территорий близ Новгорода, подверглась опустошению. Путешественник, посетивший монгольскую ставку в 1246 г., передает, что не увидел в русской земле ни города, ни селения, но только руины и бесчисленные человеческие черепа. Но хотя Киев был разрушен, киевское христианство продолжало жить в народной памяти:

Киевская Русь, подобно золотым дням детства, никогда не тускнела в памяти русского народа. В чистом источнике ее письменности всякий желающий может утолить свою религиозную жажду, среди ее досточтимых авторов он найдет проводника через хитросплетения современного мира. Киевское христианство имеет ту же ценность для русского религиозного сознания, какую ПУШКИН имеет для русского художественного чувства: это образец, золотая мера, царский путь ⁴⁰.

Русская церковь под игом монголов (1237–1448)

Сюзеренитет татаро-монгол над Русью длился с 1237 по 1480 гг. Но после великой битвы на Куликовом поле (1380), когда русские полки отважились наконец встретиться с угнетателями в открытом бою и разбили их, монгольская власть значительно ослабела, а к 1450 г. стала и вовсе номинальной. Именно церковь более, чем любая другая сила, способствовала сохранению русского национального самосознания в XIII и XIV вв., точно так же, как позднее именно церковь помогла грекам сохранить чувство единства под властью турок. Киев так и не оправился после разгрома 1237 г., и главенство перешло в XIV в. к Московскому княжеству. Именно великие московские князья были вдохновителями сопротивления монголам и повели русские войска на Куликово поле. Еще когда город был мал и относительно незначителен, митрополит Руси Петр (1308–1326) решил переселиться в Москву. В конце концов это привело к разделению Русской церкви на две митрополии — Московскую и Киевскую; но такое устройство не было постоянным и устойчивым вплоть до середины XV в.

В истории Русской церкви монгольского периода особое положение занимают трое святых: Александр Невский, Стефан Пермский и Сергей Радонежский.

Александра Невского (+ 1263), одного из величайших святых воинов Руси, сравнивают с его западным современником, французским королем Людовиком Святым. Александр княжил в Новгороде — единственном крупном княжестве Руси, избежавшем разорения в 1237 г. Но вскоре после нашествия татар Александр столкнулся с другой угрозой, идущей с запада: шведами, немцами и литовцами. Сражаться одновременно на два фронта было невозможно. Александр предпочел подчиниться верховной власти татар и платить дань, но западным противникам он оказал решительное сопротивление и нанес им два сокрушительных поражения, в 1240 г. разбив шведов, а в 1242 г. — тевтонских рыцарей. **Решение Александра договариваться скорее с татарами, чем с западными противниками, объясняется прежде всего религиозными соображениями: татары брали дань, но не вмешивались в жизнь церкви, в то время как неприкрытая цель тевтонских рыцарей состояла именно в том, чтобы привести русских «схизматиков» под юрисдикцию папы. То было время, когда в Константинополе сидел латинский патриарх, и немецкие рыцари стремились сломить православный Новгород точно так**

⁴⁰ Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. I, p. 412.

же, как их собратья—крестоносцы на юге сломили в 1204 г. православный Константинополь. Но Александр, несмотря на монгольскую угрозу, отверг религиозный компромисс. Говорят, он так ответил посланцам папы: «Наше учение проповедано апостолами... Мы тщательно придерживаемся предания святых отцов Семи соборов. Что до ваших слов, мы их не слушаем и не хотим вашего учения»⁴¹. Двумя столетиями позже греки после Флорентийского собора сделали тот же выбор: лучше политическое подчинение неверным, чем то, что они ощущали как духовное пленение Римской церковью.

Стефан Пермский обращает нас к другому аспекту жизни церкви при монголах: к ее миссионерскому служению. С первых дней своего существования Русская церковь была церковью миссионерской, и русские не задержались с посылкой евангелизаторов к завоевателям—язычникам. В 1261 г. некто Митрофан отправился в качестве епископа—миссионера в Сарай—татарскую столицу на Волге. Другие проповедовали среди первобытных языческих племен на северо—востоке и крайнем севере русских земель. Верно следуя примеру св. Кирилла и Мефодия, миссионеры переводили Библию и богослужебные тексты на языки и диалекты народов, которым они служили.

Св. Стефан, епископ Пермский (1340—1396), проповедовал среди зырянских племен. Тринадцать лет он готовился к этому в монастыре, изучая не только местный диалект, но и греческий язык, дабы как можно лучше соответствовать своей переводческой задаче. В отличие от Кирилла и Мефодия, применивших в славянских переводах адаптированный греческий алфавит, Стефан воспользовался местными рунами. Он был также иконописцем и пытался изображать Бога не только как Бога истины, но и как Бога красоты. Подобно многим другим древнерусским миссионерам, Стефан не шел следом за военным и политическим завоеванием, а предшествовал ему.

Сергий Радонежский (1314? — 1392), величайший национальный русский святой, тесно связан с освободительной борьбой XIV в. Внешне его жизненный путь напоминает жизнь св. Антония Египетского. Сергий удалился в леса (северный эквивалент египетской пустыни) и основал там пустынь, посвященную Святой Троице. По прошествии нескольких лет, проведенных им в уединении, место его отшельничества стало известным, вокруг него собрались ученики, и Сергий сделался их духовным наставником — старцем. Наконец (и здесь параллель с Антонием заканчивается) он превратил группу учеников в регулярный монастырь, ставший еще при его жизни крупнейшей монашеской обителью страны. Свято—Троицкий монастырь сделался для Московской Руси тем же, чем для Киевской Руси была Печерская лавра.

Сергий практиковал тот же кеносис и намеренное самоуничижение, что и Феодосий. Несмотря на благородное происхождение, он жил по—крестьянски и одевался очень бедно. «Его одежда была из грубого крестьянского войлока, старая, изношенная, немытая, пропитанная потом и вся залатанная»⁴². Уже достигнув высот славы, будучи игуменом крупнейшего монастыря, он продолжал работать в огороде. Когда он являлся посетителям, те часто не могли поверить, что это и есть прославленный Сергий. «Я пришел увидеть пророка, — воскликнул с досадой один из них, — а вы показываете мне нищего». Подобно Феодосию, Сергий принимал деятельное участие в политической жизни. Будучи близким другом великих московских князей, он поддерживал их усилия по расширению княжества. Примечательно, что перед Куликовской битвой князь Дмитрий Донской, возглавлявший русское войско, специально приехал к Сергию за благословением.

Но несмотря на многие параллели в жизненном пути Феодосия и Сергия, нужно

⁴¹ Из жития Александра Невского, написанного » XIII в.; цитир. в: Fedotov, *The Russian Religious Mind*, vol. I, p. 383.

⁴² Св. Епифаний, «Житие св. Сергия», в: Fedotov, *A Treasury of Russian Spirituality*, pp. 69–70.

отметить два важных различия. Во-первых, Печерский монастырь, подобно большинству монастырей Киевской Руси, находился на окраине города, в то время как Свято-Троицкая обитель была основана в лесной глуши, вдали от цивилизованного мира. Сергей был своеобразным первопроходцем и колонистом, продвинувшим вперед пределы цивилизации и окультурившим дикий лес. И он был не единственным монахом-колонистом в ту эпоху. Другие тоже уходили отшельниками в леса, но, как и в случае Сергея, первоначальные пустыни быстро вырастали в регулярные монастыри, за стенами которых возникало цивилизованное городское поселение. Затем процесс возобновлялся: новое поколение монахов уходило в поисках уединения в еще более отдаленные леса, за ними следовали ученики, возникали новые общины и расчищались под пашню новые земли. Такое постоянное продвижение монахов-колонистов составляет одну из самых заметных черт в жизни Руси XIV–XV вв. От Радонежа и других центров широкая сеть монашеских обителей распространилась по всей северной Руси вплоть до Белого моря и полярного круга. Только при жизни Сергея его ученики основали пятьдесят новых общин, и еще сорок были основаны его последователями в следующем поколении. Эти монахи-первопроходцы были не только колонистами, но и миссионерами: проникая дальше на север, они проповедовали христианство первобытным племенам язычников, живших в лесах вокруг монастырей.

Во-вторых, в религиозном опыте Феодосия не было ничего специфически мистического, а вот у Сергея новое измерение духовной жизни становится очевидным. Сергей был современником Григория Паламы, и не исключено, что он кое-что знал об исихастском движении в Византии. Во всяком случае, некоторые видения, дарованные Сергию во время молитвы и переданные его биографом Епифанием, можно истолковать только в мистическом смысле.

Сергий был прозван «игуменом земли Русской», причем он был им в трех смыслах: во-первых, он горячо поддерживал возвышение Москвы и сопротивление татарам, во-вторых, он более, чем кто-либо другой, вдохновил продвижение монахов и монастырей в леса, в-третьих, через опыт мистической молитвы он углубил внутреннюю жизнь Русской церкви. Быть может, Сергию лучше, чем любому другому русскому святому, удалось гармонично сочетать социальный и мистический аспекты монашества. Под влиянием Сергея и его последователей два столетия, с 1350 по 1550 гг., стали золотым веком русской духовности.

Те же два столетия были и золотым веком русского религиозного искусства. За эти годы живописцы Руси довели до совершенства воспринятые из Византии иконописные традиции. Но ярче всего иконописание расцвело среди духовных чад св. Сергея. Не случайно тончайшее с художественной точки зрения произведение православной иконописи — «Святая Троица» Андрея Рублева (1370? — 1430?) — было написано в честь св. Сергея и помещено в его монастыре.

Через шестьдесят лет после смерти Сергея Византийская империя пала под натиском турок. Новая Россия, которая начала складываться после Куликовской битвы и созиданию которой столь много содействовал сам святой, отныне была призвана занять место Византии как защитницы православного мира. Она оказалась и достойной, и недостойной этого призвания.

ЦЕРКОВЬ ПОД ВЛАСТЬЮ ИСЛАМА

Сегодня непоколебимая стойкость Греческой церкви..., невзирая на гнет и насилие со стороны турок, а также на обольщения и наслаждения мира сего, есть подтверждение не менее убедительное, нежели чудеса и сила, явленные ею при ее начале. Поистине изумительно видеть, с каким упорством, решительностью и простодушием неграмотные бедняки отстаивают свою веру.

Сэр Пал Рико (1679)

Imperium in imperio

«Абсолютно противоестественно повсюду видеть полумесяц там, где так долго торжествующе возвышался крест», — писал в 1677 г. Эдвард Браун вскоре после прибытия (в качестве капеллана английского посольства) в Константинополь. Грекам в 1453 г. это, должно быть, тоже казалось абсолютно противоестественным. Более тысячи лет все считали само собой разумеющимся, что Византия — постоянный элемент Божьего провидения в мире. И вот «богохранимый град» пал, и греки оказались под владычеством неверных.

То был нелегкий переход, но его облегчили сами турки, которые обращались со своими подданными—христианами подчеркнуто великодушно. Мусульмане в XV в. проявляли гораздо большую терпимость к христианам, чем западные христиане друг ко другу в эпоху Реформации и в XVII в. Приверженцы ислама считали Библию священной книгой, а Иисуса Христа — пророком. Поэтому в глазах мусульман христианская религия в некоторых вопросах заблуждалась, но не была абсолютно ложной, и с христианами как «людьми Писания» следовало обращаться не так, как с обычными язычниками. Согласно мусульманскому учению, следовало не подвергать христиан гонениям, а позволить им по-прежнему исповедовать свою веру, не вмешиваясь до тех пор, пока они подчиняются власти ислама.

Такими принципами руководствовался завоеватель Константинополя султан Мохаммед II. До того, как город пал, греки называли его «предтечей Антихриста и вторым Синнахерибом», но на практике правление султана оказалось совсем иным. Узнав, что патриарший престол пустует, Мохаммед призвал монаха Геннадия и сделал его патриархом. До того, как стать патриархом, Геннадий (1405? — 1472?) был известен под именем Георгия Схолария как плодовитый писатель и ведущий греческий богослов эпохи. Он был решительным противником Римской церкви, и его назначение на патриарший престол означало окончательный разрыв с Флорентийской унией. Несомненно, султан руководствовался политическими соображениями, когда выбирал человека антилатинских убеждений: имея патриархом Геннадия, он мог не опасаться, что греки за его спиной будут искать помощи у римско-католических держав.

Султан лично возвел патриарха, осуществив инвеституру пастырским жезлом, как делали прежде византийские самодержцы. То был символический акт: Мохаммед—завоеватель, глава ислама, становился также защитником православия, принимая на себя роль христианских императоров прошлого. Так христианам было обеспечено определенное место в структуре турецкого общества. Но скоро стало очевидным, что это было гарантированно низшее место. Христианство под властью ислама сделалось второразрядной религией, а его приверженцы — второразрядными гражданами. Они платили высокие налоги, носили особую одежду, не имели права служить в армии и брать в жены мусульманских женщин. Церкви было запрещено миссионерское служение, а обращение мусульманина в христианство рассматривалось как преступление. С материальной точки зрения христианам было очень выгодно переходить в мусульманство. Прямые преследования, как правило, лишь укрепляли церковь, но для греков в Османской империи были закрыты наиболее героические пути свидетельства веры. Вместо этого они подвергались деморализующему воздействию непрерывного социального давления.

Но это еще не все. После падения Константинополя церковь отнюдь не вернулась к тому положению, в каком находилась до обращения Константина. Парадоксальным образом именно теперь кесарево переплелось с Божьим теснее, чем когда бы то ни было прежде. Дело в том, что мусульмане не проводили различия между религией и политикой: с их точки зрения, коль скоро следовало признать христианство независимой религиозной верой, то христианам необходимо было организовать в независимое политическое образование, некую империю внутри империи. Так Православная церковь стала в той же мере гражданским, что и религиозным институтом: она превратилась в Рум Миллет —

«ромейскую нацию». Церковная структура *in toto* была воспринята как орудие светского управления. Епископы сделались государственными чиновниками; патриарх был не только духовным главой Греческой православной церкви, но и гражданским лидером греческого народа — этнархом, или миллет-баши. Такое положение сохранялось в Турции до 1923 г., а на Кипре — вплоть до гибели архиепископа Макариоса III (1977).

Система миллет оказала грекам неоценимую услугу: она позволила им выжить как особому национальному образованию в течение четырех столетий чужеземного господства. Тем не менее она оказала двойное негативное воздействие на жизнь церкви. Во-первых, она привела к печальному смешению православия и национализма. В условиях, когда гражданская и политическая жизнь греков целиком сосредоточивалась вокруг церкви, им было почти невозможно увидеть различие между церковью и нацией. Православная вера универсальна и не может сводиться к какому-то одному народу, культуре или языку, однако для греков турецкой империи «эллинизм» и «православие» переплелись неразрывно и гораздо теснее, чем это было в эпоху Византии.

Последствия такого смешения ощущаются вплоть до сегодняшнего дня.

Во-вторых, верхушка церковной администрации оказалась вовлеченной в деградирующую систему коррупции и симонии. Запутавшиеся в темных делах и политических интригах епископы становились жертвами честолюбия и алчности. Каждый новый патриарх испрашивал у султана берет на право отправлять свою должность, и ему приходилось дорого платить за этот документ. Патриарх покрывал свои издержки за счет епископов, получая с каждого из них мзду за назначение главой епархии; те, в свою очередь, обирали приходских священников, а священники паству. То, в чем некогда обвиняли папство, было несомненной правдой во Вселенском патриархате при турках: все продавалось.

Когда на патриарший престол претендовало несколько кандидатов, турки обычно продавали его тому, кто больше заплатит. Они скоро сообразили, что в их финансовых интересах менять патриархов как можно чаще, дабы чаще иметь возможность продавать берет. Патриархи смещались и вновь назначались с калейдоскопической быстротой. «Из 159 патриархов, занимавших престол между XV и XX вв., 105 были смещены турками, 27 отреклись от престола, причем часто вынужденные к тому силой, 6 патриархов умерли насильственной смертью, будучи повешены, отравлены или утоплены, и только 21 из них умер естественной смертью, находясь в должности»^[2] 43. Один и тот же человек иногда становился патриархом по 5–6 раз, а несколько бывших патриархов обычно жили в изгнании, упрямо выжидая удобного случая, чтобы вернуться на престол. Крайняя неустойчивость патриархов естественно порождала непрерывные интриги среди митрополитов Святейшего синода, метивших на освободившееся место, и обычно руководители церкви разделялись на крайне враждебные друг другу партии. «Всякий добрый христианин, — писал в XVII в. один англичанин, живший на востоке, — вынужден с грустью видеть и с состраданием замечать, как эта некогда славная церковь раздирает собственные внутренности и бросает их на съедение воронам, стервятникам и прочим ди-ким и кровожадным мирским тварям» 44.

Но несмотря на глубокий внутренний упадок, внешне могущество Константинопольского патриархата было велико как никогда прежде. Турки рассматривали Константинопольского патриарха как главу всех православных христиан в их владениях. Другие патриархаты на территории Оттоманской империи — Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский — теоретически оставались независимыми, но на практике подчинялись Константинополю. Церкви Болгарии и Сербии, тоже находившиеся в границах

⁴³ B.J. Kidd, *The Churches of Eastern Christendom* (London 1927), p. 304.

⁴⁴ Sir Paul Rycaut, *The Present State of the Greek and Armenian Churches* (London 1679), p. 107.

турецких владений, постепенно утрачивали независимость и к середине XVIII в. перешли под непосредственный контроль Вселенского патриарха. Но в XIX в., с упадком турецкого владычества, границы патриархата сократились. Завоевавшие свободу нации не могли оставаться в церковном подчинении у патриарха, живущего в турецкой столице и тесно связанного с политической системой Турции. Патриарх изо всех сил пытался сохранить существующее положение дел, но в конце концов всякий раз склонялся перед неизбежным. Так из Константинопольского патриархата выделился целый ряд национальных церквей: Греции (основана в 1833 г., признана Константинопольским патриархом в 1850), Румынии (организована в 1864, признана в 1885), Болгарии (основана в 1871, но признана только в 1945), Сербии (восстановлена и признана в 1879). Сокращение Константинопольского патриархата продолжалось и в нашем столетии, главным образом в результате войны. Сегодня на Балканах число принадлежащих к нему верующих составляет лишь малую часть того, что было во времена оттоманского владычества.

Турецкая оккупация оказала двойное, причем разнонаправленное, воздействие на интеллектуальную жизнь церкви: с одной стороны, она стала причиной упорного консерватизма, а с другой стороны, определенного озападнивания. При турках православие ощущало себя в обороне. Главной задачей было выжить, сохранить положение дел, как оно есть, в надежде на приход лучших времен. Греки с поразительным упорством цеплялись за унаследованную от Византии христианскую цивилизацию, но у них практически не было возможности творчески развивать ее. Вполне понятно, что они обычно довольствовались повторением усвоенных формул, окапываясь на позициях, доставшихся им от прошлого. Греческое мышление окостенело, утратило гибкость, о чем нельзя не сожалеть. Но консерватизм имеет и свои преимущества. В смутные и тяжкие времена греки сумели сохранить православную традицию по сути неизменной. Православные христиане под властью ислама взяли на вооружение слова Павла к Тимофею: «Храни преданное тебе» (1 Тим 6:20). Мог ли у них быть более подходящий девиз?

Однако наряду с этим традиционализмом существовало и другое, противоположное течение в православном богословии XVII–XVIII вв.: инфильтрация западных идей. Под гнетом Оттоманской империи православным нелегко было сохранить высокий уровень академического богословия. Греки, желающие получить более высокое образование, вынуждены были отправляться за ним в не-православный мир: в Италию, Германию, Париж и даже Оксфорд. Среди выдающихся греческих богословов эпохи турецкого господства малое число составляли самоучки, а подавляющее большинство учились на Западе, у римско-католических или протестантских учителей.

Это неизбежно сказывалось на том, как они толковали православное богословие. Конечно, греческие студенты на Западе читали отцов церкви — но только тех, которые были в чести у неправославных профессоров. Так, Григория Паламу еще читали афонские монахи, но большинству ученых греческих богословов турецкой эпохи он был абсолютно неизвестен. В трудах Евстратия Аргенти (+ 1758?), способнейшего греческого богослова того времени, нет ни одной ссылки на Паламу, и это вполне типичный случай. Для состояния греческого православного учения в последние четыре столетия символичен тот факт, что одно из важнейших произведений Паламы — «Триады в защиту священнобезмолвствующих» — в значительной части оставалось неопубликованным вплоть до 1959 г.

Существовала реальная опасность, что учившиеся на Западе греки при всех добрых намерениях в отношении собственной церкви утратят православный образ мыслей и оторвутся от православия как живой традиции. Им стоило труда не глядеть на богословие сквозь западные очки, сознательно или безотчетно они использовали терминологию и способы аргументации, чуждые их родной церкви. Православное богословие постигло то, что русский богослов о. Георгий Флоровский (1893–1979) удачно назвал псевдоморфозой. Религиозных мыслителей турецкого периода можно в целом разделить на две большие группы: «латинствующих» и «протестантствующих». Но не следует и преувеличивать масштабы этого озападнивания. Греки использовали внешние формы, усвоенные на западе,

но по существу своего мышления подавляющее большинство оставалось глубоко православным. Традиция порой искажалась тем, что ее пытались отлить в чужую форму, — но не разрушалась до основания.

Держа в уме этот двойной фон — консерватизм и вестернизацию, — рассмотрим вызов, который был брошен православию Реформацией и Контрреформацией.

Реформация и Контрреформация: двойное воздействие

Силы реформы иссякли, когда она достигла границ России и Турецкой империи, так что Православная церковь не пережила ни Реформацию, ни Контрреформацию. Однако было бы ошибкой считать, будто эти движения не оказали никакого воздействия на православие. Существовали разнообразные формы контактов: православные, как мы видели, отправлялись учиться на Запад; иезуиты и францисканцы в восточном Средиземноморье вели миссионерскую работу среди православных; иезуиты действовали также на Украине; иностранные посольства в Константинополе — и римско-католические, и протестантские — выполняли как религиозные, так и политические функции. На протяжении XVII в. эти контакты привели к существенным сдвигам в православном богословии.

Первый серьезный обмен мнениями между православными и протестантами начался в 1573 г., когда делегация лютеранских ученых из Тюбингена, возглавляемая Якобом Андреа и Мартином Крузиусом, прибыла в Константинополь и вручила патриарху Иеремие II переведенную на греческий язык копию Аугсбургского исповедания. Несомненно, лютеране надеялись инициировать среди греков нечто подобное Реформации. Как несколько наивно писал Крузиус, «если они хотят позаботиться о вечном спасении своих душ, они должны присоединиться к нам и принять наше учение — или же навеки погибнуть!» Однако Иеремия в трех «Ответах» (датированных 1576, 1579 и 1581 гг.) тюбингенским богословам выразил твердую приверженность традиционным православным воззрениям и не обнаружил ни малейшей склонности к протестантизму. На первые два письма лютеране ответили, но в третьем письме патриарх сам положил конец переписке, чувствуя, что она зашла в тупик: «Идите своим путем и больше не пишите на темы вероучения; а если будете писать, то пишите только ради дружбы». Весь этот эпизод свидетельствует об интересе реформаторов к Православной церкви. «Ответы» патриарха важны как первая авторитетная и убедительная критика учений Реформации с православных позиций. Основными темами обсуждения были свободная воля и благодать, Писание и предание, таинства, заупокойные молитвы и почитание святых.

Во время этой тюбингенской интерлюдии обе стороны — лютеранская и православная — выказали друг другу почтительную вежливость. Совсем другим духом была отмечена первая серьезная встреча православия с Контрреформацией. Это произошло вне пределов Турецкой империи, на Украине. После разгрома Киевской державы татарами значительная часть юго-западной Руси, включая сам город Киев, была поглощена Литвой и Польшей; обычно эту часть называли Малороссией, или Украиной. Польское и Литовское королевства объединились под властью единого правителя в 1386 г. В то время как монарх объединенного королевства, вкупе с большинством населения, был римско-католиком, многочисленное меньшинство составляли православные русские. Эти украинские православные находились в неблагоприятном положении. Константинопольский патриарх, в юрисдикцию которого они входили, не мог надлежащим образом контролировать польские епархии, их епископы назначались не церковью, а римско-католическим королем Польши и порой были просто придворными, лишенными должных духовных качеств.

К концу XVI в. среди восточных христиан Украины набрало силу движение за переход под руку Рима. В 1596 г. на соборе в Брест-Литовске шестеро из восьми присутствующих епископов, включая митрополита Киевского Михаила Рогозу, решили дело в пользу унии с Римом, хотя два других епископа, а также значительное число делегатов от монастырей и приходов решили остаться православными. Так произошло резкое разделение: с одной

стороны, те, кто остался в православии, с другой стороны, «греко–католики», «католики восточного обряда», или «униаты» (название варьируется). Греко–католики согласились с принципами, провозглашенными на Флорентийском соборе: они признали примат папы, но получили позволение сохранить традиционные институты — например, браки священников — и византийскую литургию, хотя со временем в нее проникли некоторые западные элементы. Таким образом, внешних различий между католиками восточного обряда и православными было очень немного. Возникает вопрос: как могли необразованные крестьяне понять, о чем в действительности шла речь?

Оставшиеся православные подвергались в польской Украине жестокому гнету со стороны римско–католических властей. Нет сомнения, что Брестская уния осложняла отношения между православием и Римом с 1596 г. и до наших дней. Однако преследования во многих случаях только ожесточили православных. Миряне встали на защиту православия, и там, где высшее духовенство переметнулось к Риму, православные традиции отстаивали светские ассоциации, именуемые братствами. В ответ на иезуитскую пропаганду они наладили книгопечатание и начали издавать книги в поддержку православия; чтобы ослабить влияние иезуитских колледжей, они организовали собственные школы. К 1650 г. уровень образования на Украине был выше, чем в любой другой части православного мира; киевские книжники, прибывавшие в Москву того времени, много способствовали поднятию уровня интеллектуальной жизни в Великороссии. В этом возрождении учености особо видную роль сыграл Петр Могила, митрополит Киевский с 1633 по 1647 гг. К нему мы скоро вернемся.

Одним из представителей Константинопольского патриархата на Брестском соборе 1596 г. был молодой греческий священник Кирилл Лукарис (1572–1638). Вследствие опыта, полученного на Украине, или дружеских связей, приобретенных в Константинополе, он в дальнейшем выказал себя врагом Римской церкви. Став патриархом, Лукарис приложил все силы к борьбе с католическим влиянием в границах Турецкой империи. К несчастью, хотя и почти что с неизбежностью, в борьбе против «папистской церкви» (как называли ее греки) он оказался глубоко вовлечен в политику. Вполне естественно, что за помощью Лукарис обратился к протестантским посольствам в Константинополе, в то время как его оппоненты–иезуиты прибегли к содействию дипломатических представительств римско–католических держав. Лукарис не только искал политической помощи у протестантских дипломатов, но и подпал под протестантское влияние в вопросах богословия: его «Исповедание»⁴⁵, впервые опубликованное в Женеве в 1629 г., отмечено многими признаками кальвинистского учения.

Патриаршество Кирилла — одна долгая вереница темных интриг, мрачный пример того смутного состояния, в каком находился Вселенский патриархат при османах. Шесть раз Кирилл низлагался и шесть раз восстанавливался на патриаршем престоле. В конце концов его задушили турецкие янычары, а тело бросили в Босфор. По сути, то была глубоко трагическая судьба. Кирилл был, пожалуй, самой яркой личностью из всех занимавших патриарший престол со времен св. Фотия; если бы ему выпало жить в более счастливых условиях, в отсутствие политических интриг, тогда его дарования могли бы найти лучшее применение.

Кальвинизм Кирилла решительно и быстро был отвергнут другими православными патриархами, а его «Исповедание» осуждено не менее чем шестью поместными соборами, состоявшимися между 1638 и 1691 гг. В качестве прямого ответа на него два других православных иерарха, Петр Могила и Досифей Иерусалимский, обнародовали собственные исповедания. «Православное исповедание» Петра, написанное в 1640 г., непосредственно базируется на римско–католических учебниках. Оно было одобрено собором в Яссах (Румыния, 1642 г.) и только потом отредактировано греком Мелетием Сиригом. В частности,

⁴⁵ «Исповедание» в данном контексте означает положения веры, торжественное провозглашение религиозного вероучения.

Сириг внес изменения в те места, где речь шла об освящении даров на евхаристии (которое Петр приписывал исключительно установительным словам) и о чистилище. Даже в пересмотренном виде «Исповедание» Могилы остается самым латинизированным документом из всех когда-либо одобренных официальным собором Православной церкви. Досифей, патриарх Иерусалима с 1669 по 1707 г., тоже во многом черпал из латинских источников. Его «Исповедание», принятое в 1672 г. Иерусалимским собором (известным также под именем Вифлеемского собора), ясно и четко, пункт за пунктом отвечает на «Исповедание» Кирилла. Кирилл и Досифей расходятся по четырем главным вопросам: это вопрос о свободной воле, благодати и предопределении; учение о церкви; число и природа таинств; почитание икон. В том, что касается евхаристии, Досифей принимает не только латинский термин трансубстанциация, но и схоластическое различие субстанции и акциденций. В заупокойных молитвах он очень близко подходит к римско-католическому учению о чистилище, хотя и не употребляет самого слова «чистилище». Но в целом «Исповедание» Досифея носит менее латинский характер, чем у Могилы, и должно, несомненно, рассматриваться как важнейший документ православного богословия XVII в. Против кальвинизма Лукариса Досифей применяет оружие, находящееся под рукой, — латинское оружие (в тех условиях это был, вероятно, единственный выход); но вера, которую он защищает этим латинским оружием, — не латинская, а православная.

За пределами Украины отношения между православными и римо-католиками в XVII в. были, как правило, дружественными. Во многих областях восточного Средиземноморья, в частности, на греческих островах под управлением Венеции, греки и латиняне участвовали в совместных богослужениях: мы даже читаем о римско-католических процессиях с освященными Дарами, в которых участвовало православное духовенство в полном облачении, со свечами и хоругвями. Греческие епископы приглашали латинских миссионеров проповедовать своей пастве и принимать исповеди. Но после 1700 г. эти дружественные связи постепенно ослабевают, а к 1750 г. практически прекращаются. В 1724 г. значительная часть православного Антиохийского патриархата перешла под юрисдикцию Рима. После этого православные иерархи, опасаясь подобного развития событий в других частях Турецкой империи, резко сократили общение с римо-католиками. Антиримские настроения достигли кульминации в 1755 г., когда патриархи Константинополя, Александрии и Иерусалима объявили латинское крещение полностью недействительным и потребовали заново крестить всех обратившихся в православие. «Крещение еретиков должно отвергнуть и отринуть, — говорилось в декрете, — воды этого крещения не приносят пользы... и не дают освящения принимающим их, и вовсе не доставляют омовения грехов». Данная мера оставалась в силе вплоть до конца XIX в. Но она не распространялась на Россию: между 1441 и 1667 г. русские обычно крестили обратившихся из католичества в православие, но после 1667 г. они этого, как правило, не делали.

В XVII в. православные поддерживали отношения не только с римо-католиками, лютеранами и кальвинистами, но также с Англиканской церковью. Кирилл Лукарис переписывался с архиепископом Кентерберийским, а будущий патриарх Александрии Митрофан Критопулос учился в Оксфорде с 1617 по 1624 г. Критопулос является автором «Исповедания», слегка протестантского по своему тону, но широко используемого в Православной церкви. Около 1694 г. существовал даже план учредить «греческий колледж» в Gloucester Hall в Оксфорде (ныне Worcester College), и почти десяток греческих студентов действительно отправились в Оксфорд. Но план провалился из-за отсутствия средств, большинство греков сбежало назад, найдя пропитание и жилище слишком скудными. С 1716 по 1725 г. весьма интересная переписка поддерживалась между православными и «неприсягнувшими» — группой англикан, которые предпочли в 1688 г. отделиться от основного тела Англиканской церкви, чем принести клятву на верность узурпатору Вильгельму Оранжскому. «Неприсягнувшие» сделали попытку сближения с четырьмя восточными патриархами и с Русской церковью в надежде установить евхаристическое

общение с православными. Но они не смогли принять православное учение о присутствии Христа в евхаристии, их также смущало почитание православными Богоматери, святых и икон. В конце концов переписка оборвалась, так и не приведя к согласию.

Оглядываясь на труды Могилы и Досифея, на соборы в Яссах и в Иерусалиме, на переписку с неприсягнувшими, нельзя не поразиться ограниченности греческого богословия в тот период: мы не находим православной традиции в ее полноте. Тем не менее соборы XVII в. внесли непреходящий и конструктивный вклад в православие. Споры Реформации вызвали к жизни проблемы, с которыми ни Вселенские соборы, ни церковь позднейшей Византийской империи не сталкивались. В XVII в. православным приходилось более тщательно размышлять о таинствах, о природе и авторитете церкви. Для православия было важно выразить свою точку зрения по этим вопросам и определить свою позицию в связи с новыми учениями, возникшими на Западе: такова была задача, которую решили соборы XVII в. Эти соборы были поместными, но существо их решений восприняла вся Православная церковь. Соборы XVII в., как тремя столетиями ранее исихастские соборы, показали, что творческая богословская работа Отнюдь не прекратилась в Православной церкви по окончании эпохи Вселенских соборов. Существуют важные положения учения, которые не определены Вселенскими соборами, но которые обязательны для всякого православного как составная часть его веры.

На протяжении всего турецкого периода традиции исихазма продолжали жить, особенно на горе Афон. Здесь во второй половине XVIII в. началось крупное движение за духовное обновление, последствия которого ощутимы до сих пор. Участники этого движения, именуемые колливадами, испытывали тревогу из-за того, что слишком многие их греческие братья подпадали под влияние западного Просвещения. Колливады были убеждены в том, что возрождение греческого народа придет не через усвоение модных на западе секулярных идей, а только через возвращение к истинным корням православия — через открытие заново святоотеческого богословия и православной литургической жизни. Особенно настаивали они на как можно более частом — лучше всего ежедневном — причащении, хотя в то время большинство православных причащалось три–четыре раза в год. За это колливады подверглись яростным нападкам на Святой горе и повсюду; но Константинопольский собор 1819 г. поддержал их точку зрения и подтвердил, что в принципе верующий, если он должным образом приуготовлен, может принимать причастие при каждом совершении евхаристии.

Одним из наиболее значительных плодов этого духовного возрождения стало составление «Добротолюбия» — обширной антологии аскетических и мистических текстов IV–XV вв. Объемистый том, опубликованный в Венеции в 1782 г., содержит 1207 страниц in folio. Издателями выступили лидеры движения колливадов св. Макарий (Нотарас), митрополит Коринфский (1731–1805), и св. Никодим Святогорец («Агиорит», 1748–1809), которого справедливо называли «энциклопедией афонского учения того времени». «Добротолюбие» предназначалось издателями как для мирян, так и для монахов. Оно посвящено, главным образом, теории и практике внутренней молитвы, в частности, Иисусовой молитвы. Вначале антология не произвела особого впечатления на греческое общество и была переиздана лишь столетие спустя. Но ее славянский перевод, опубликованный в Москве в 1793 г., придал решающий импульс возрождению русской духовности в XIX в.; а совсем недавно, с пятидесятых годов нашего столетия, «Добротолюбие» привлекает все большее внимание и в самой Греции. Стали также появляться переводы на европейские языки, причем они вызвали интерес неожиданно широких читательских кругов. В действительности «Добротолюбие» сработало как духовная «мина замедленного действия», ибо его подлинное время пришло не в конце XVIII в., а в конце XX в.

Никодим сотрудничал в издании множества других текстов, в том числе сочинений Симеона Нового Богослова. Он также подготовил издание трудов Григория Паламы, хотя оно так и не было опубликовано. Несколько неожиданным, если учесть резкие

антикатолические настроения в тогдашнем греческом мире, было его обращение к римско-католической благочестивой литературе. Так, Никодим адаптировал для православного греческого читателя сочинения Лоренцо Скуполи и Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов.

Другой монах Святой горы, Косма Афонский (1714–1779), содействовал возрождению греческого народа в XVIII в. не книгами, а миссионерской проповедью. Его служение напоминает служение Джона Уэсли. В эпоху, когда религиозная и культурная жизнь греков под турецким правлением во многих местах пришла в глубокий упадок, Косма предпринял ряд апостольских странствий по континентальной Греции и островам, проповедуя толпам людей. Он считал, что греческая православная вера и греческий язык неразрывно связаны между собой, и везде, куда бы ни приезжал, основывал греческие школы. В конце концов Косма был казнен турецкими властями. Он — один из «новомучеников», пострадавших за веру в период турецкого господства.

Верно говорится, что если в турецкий период состояние православия во многом вызывало сожаление, то во многом оно вызывало и восхищение. Несмотря на тяжелые обстоятельства, Православная церковь при оттоманах никогда не теряла мужества. Конечно, было много случаев отступничества в ислам, но в Европе их во всяком случае было меньше, чем можно было бы ожидать. Коррупция церковной верхушки, при всей своей прискорбности, слабо влияла на повседневную жизнь обычных христиан, воскресенья за воскресеньем посещавших службу в приходском храме. Именно Божественная литургия более всего поддерживала жизнь православия в те мрачные времена.

МОСКВА И САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Мне кажется, что ощущение присутствия Бога, присутствия сверхъестественного, пронизывает русскую жизнь глубже, чем жизнь любой из европейских наций.

*Г.П. Диддон, каноник собора св. Павла,
после посещения России в 1867 г.*

Москва — третий Рим

После падения Константинополя в 1453 г. осталась лишь одна нация, способная взять на себя лидерство в восточнохристианском мире. Большую часть Болгарии, Сербии и Румынии уже завоевали турки, а остальная территория была поглощена другими странами задолго до этого. Киевская митрополия перешла под руку римско-католических правителей Польши и Литвы. Осталось только Московское государство. Его жителям представлялось вовсе не случайным, что в тот самый момент, когда Византийская империя пришла к концу, они сами наконец стряхнули с себя последние остатки татарского ига: казалось, сам Бог даровал им свободу, предназначив им стать преемниками Византии.

Одновременно с окончательным освобождением Московского государства получила независимость и Русская церковь — скорее по воле случая, чем вследствие обдуманного плана действий. До сих пор русского митрополита, главу Русской церкви, назначал Константинопольский патриарх. На Флорентийском соборе Москву представлял греческий митрополит Исидор. Будучи одним из виднейших сторонников унии с Римом, Исидор по возвращении в Москву в 1441 г. объявил здесь о решениях собора, но не встретил поддержки. Великий князь бросил его в темницу, но через некоторое время позволил ему бежать, и тот возвратился в Италию. Митрополичий престол оказался свободным, но русские не могли просить у патриарха нового митрополита, ибо вплоть до 1453 г. официальная Константинопольская церковь признавала Флорентийскую унию. Не желая предпринимать самостоятельно какие-либо шаги, русские несколько лет жили без митрополита. Наконец, в 1448 г. собор русских епископов в Москве избрал митрополита, не сносясь с

Константинополем. После 1453 г., когда Константинополь отказался от Флорентийской унии, общение между патриархатом и Россией восстановилось, но Россия по-прежнему назначала митрополита самостоятельно. Так Русская церковь стала автокефальной. Напротив, Киевская митрополия оставалась в юрисдикции Константинополя вплоть до 1686 г., когда она перешла под руку Москвы, хотя это произошло без формального благословения Вселенского патриарха.

Идея Москвы как преемницы Византии была подкреплена династическим браком. В 1472 г. Иван III Великий (годы правления 1462–1505) взял в жены Софью, внучку последнего Византийского императора. Хотя Софья имела братьев и не была законной наследницей византийского трона, брак способствовал установлению династической связи с Византией. Великий князь Московский принял византийский титул «самодержца» («автократора») и «царя» (русифицированное «цезарь»), а также сделал византийское изображение двуглавого орла государственным гербом России. В народе утвердился взгляд на Москву как на третий Рим, Первый Рим (говорили) стал добычей варваров, а потом впал в ересь; второй Рим, Константинополь, тоже впал в ересь на Флорентийском соборе и в наказание был захвачен турками. Москва наследовала Константинополю как третий и последний Рим, центр православного христианского мира. Монах Филофей Псковский изложил эту линию аргументации в знаменитом письме царю Василию III, которое было написано в 1510 г.

Хочу добавить несколько слов о нынешней православной империи нашего государя: он есть на земле единственный царь христиан, глава апостольской церкви, которая отныне стоит не в Риме или Константинополе, а в благословенном граде Москве. Она одна сияет в целом мире ярче солнца... Все империи пали, и на их месте стоит одно лишь царство нашего государя, в согласии с пророческими книгами. Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать ⁴⁶.

Эта идея Москвы — третьего Рима имела некоторое основание применительно к Московскому царю: Византийский император некогда был главой и защитником православия, а ныне самодержец России призван был исполнять эту задачу. Однако приложение этой идеи к религиозной сфере было гораздо более ограниченным: глава Русской церкви никогда не занимал места Константинопольского патриарха и никогда не стоял выше пяти других православных патриархов, но шел следом за патриархом Иерусалима.

Теперь, когда мечта св. Сергия об освобождении Руси от татарского ига осуществилась, прискорбная распря возникла между его духовными потомками. Сергий объединил социальную и мистическую стороны монашества, а его преемники разделили их. Впервые это разделение выявилось на церковном соборе 1503 г. Когда он близился к завершению, св. Нил Сорский (1433? — 1508), монах из отдаленного скита в заволжских лесах, взял слово и подверг резкой критике монастырское землевладение (примерно треть земельных угодий в России принадлежали в то время монастырям). Св. Иосиф, игумен Волоколамского монастыря (1439–1515), выступил в защиту монастырского землевладения. Большинство участников собора поддержали Иосифа; но были в Русской церкви и сторонники Нила — главным образом отшельники, жившие, как и он, в заволжских скитах. Партия Иосифа известна под именем «стяжателей», а партия Нила — «нестяжателей». В течение последующих двадцати лет существовала заметная напряженность в отношениях между этими двумя группами. Наконец, в 1525–1526 гг. нестяжатели выступили с критикой в адрес царя Василия III в связи с его незаконным разводом с женой (Православная церковь допускает развод, но только при определенных обстоятельствах). Тогда царь бросил в темницу виднейших нестяжателей и закрыл заволжские скиты. Традиция Нила Сорского ушла в подполье, и хотя она никогда полностью не исчезала, ее влияние в Русской церкви

⁴⁶ Цитир. в: Baynes and Moss, *Byzantium: an Introduction*, p. 385.

резко сократилось. С тех пор ведущей сделалась точка зрения стяжателей.

За вопросом о монастырской собственности стояли два разных понимания монашеской жизни, а в конечном счете — два разных видения отношения церкви к миру. Стяжатели подчеркивали социальные обязанности монашества: частью монашеского дела было заботиться о страждущих и неимущих, оказывать гостеприимство и учить. Чтобы действительно исполнять это служение, монастыри нуждались в деньгах, а значит, должны были владеть землей. Монахи (доказывали стяжатели) используют свои богатства не на собственное благо: оно вверено им ради блага других. Последователи Иосифа обычно говорили: «Богатства церкви — это богатства бедных».

С другой стороны, нестяжатели доказывали, что милостыня — долг мирян, а первая обязанность монаха — помогать ближним, молясь за них и подавая им пример. Чтобы исполнять это служение должным образом, монах должен отрешиться от мира, а подлинное отрешение доступно лишь тем, кто обратился к совершенной бедности. Монахи-землевладельцы неизбежно вовлекаются в мирскую суету, поглощаются мирскими заботами, а потому думают и поступают, как миряне. Вот как говорит об этом монах Вассиан (князь Патрикеев), ученик Нила Сорского:

Где в евангельских, апостольских или святоотеческих преданиях монахам предписывается стяжать крестьянские села и поработать крестьян братству?.. Мы глядим в руки богачу, рабски ластимся к нему и льстим, лишь бы получить от него сельцо... Мы творим неправду, крадем и продаем христиан, наших братьев. Мы подвергаем их пытке бичеванием, как диких зверей ⁴⁷.

Протест Вассиана против пытки и бичевания подводит нас ко второй теме, где обе стороны расходились: теме отношения к еретикам. Иосиф придерживался точки зрения, повсеместно принятой в тогдашнем христианском мире: если еретик упорствует, церковь должна обратиться к светским властям и предать его заключению, пытке, а при необходимости и костру. Что касается Нила Сорского, он решительно протестовал против любых форм принуждения и насилия по отношению к еретикам. Достаточно вспомнить, как обращались друг с другом протестанты и католики Западной Европы времен Реформации, чтобы понять всю исключительность терпимой позиции Нила, его уважения к человеческой свободе.

Вопрос о еретиках, со своей стороны, является частью более широкой проблемы об отношениях между церковью и государством. Нил считал ересь вопросом духовного порядка, который должен разрешаться самой церковью, без вмешательства государства, Иосиф же обращается к помощи светских властей. В целом Нил проводит более четкий водораздел между кесаревым и Боговым. Стяжатели горячо поддерживали идеал Москвы — третьего Рима; веря в тесный союз церкви и государства, они принимали активное участие в политике, как это делал Сергий. Но они менее Сергия старались уберечь церковь от превращения ее в служанку государства. Со своей стороны, нестяжатели более ясно сознавали, что монашеское свидетельство имеет пророческий характер и принадлежит иному миру. Иосифлянам грозила опасность отождествить Царство Божье с царством мира сего; Нил же понимал, что земная церковь должна всегда оставаться церковью странствующей. В то время как иосифляне были яркими националистами и патриотами, нестяжатели больше думали об универсальности и кафоличности церкви.

На этом расхождении не заканчиваются. Обе стороны имели также разное представление о христианском благочестии и молитве: Иосиф делает упор на правилах и дисциплине, Нил — на внутреннем, личном отношении между Богом и душой человека. Иосиф ценит красоту культа, Нил опасается, как бы красота не превратилась в идола. Монах (утверждает Нил) должен не только соблюдать внешнюю бедность, но и абсолютно совлечься себя, потому ему следует остерегаться, как бы восхищение — красотой икон или

⁴⁷ Цитир, в: В. Pares, A History of Russia (3 ed., London 1936), p. 93.

церковной музыки не стало преградой между ним и Богом. (В этой подозрительности по отношению к красоте Нил приближается к пуританству, почти что иконоборчеству, абсолютно несвойственным русской духовности.) Иосиф понимает важность телесного культа и литургической молитвы:

Человек может молиться в собственной комнате, но там он никогда не будет молиться так, как в церкви, где пение многих голосов совместно возносится к Богу, где у всех единая мысль и единый глас в единстве любви... В вышних серафимы возглашают Трисвятое, внизу людское множество возносит тот же гимн. Небо и земля празднуют вместе, единые в благодарении, единые в блаженстве, единые в радости ⁴⁸.

Нил же сосредоточивает внимание не на литургической, а на мистической молитве: прежде чем поселиться в Сорской пустыни, он монашествовал на Афоне и был знаком с традицией византийского исихазма из первых рук.

Русская церковь справедливо увидела доброе в учении как Иосифа, так и Нила, и канонизировала их обоих. Каждый из них унаследовал часть традиции Сергия — но только часть. Россия нуждалась и в иосифлянкой, и в заволжской формах монашества, ибо они дополняли друг друга. Поистине прискорбно, что две стороны единого целого вступили в конфликт между собой и что традиция Нила в значительной мере оказалась подавленной: без нестяжателей духовная жизнь Русской церкви сделалась односторонней и утратила равновесие. Тесный союз церкви и государства, отстаиваемый иосифлянами, их русский национализм, их преданность внешним формам культа, — все это приведет к смуте в следующем столетии.

Среди участников спора стяжателей и нестяжателей особое внимание привлекает св. Максим Грек (1470 — 1556). За свою долгую жизнь Максим успел пожить в трех мирах: в ренессансной Италии, на Афоне и в Москве. Будучи греком по рождению, он провел молодость во Флоренции и Венеции, где дружил с гуманистами — например, с Пико делла Мирандола; он также испытал влияние Савонаролы и в течение двух лет состоял в Доминиканском ордене. Возвратившись в Грецию в 1504 г., Максим становится афонским монахом. В 1517 г. он получает приглашение от русского царя приехать в Россию, чтобы заняться переводом греческих сочинений на славянский язык, а также исправить русские богослужебные книги, искаженные многочисленными ошибками переписчиков. Подобно Нилу, Максим был предан исихастским идеалам и по прибытии в Россию присоединился к партии нестяжателей. Вместе с ними он и пострадал, проведя в темнице двадцать шесть лет — с 1525 по 1551 г. Особенно резким нападкам Максим подвергся за предложение внести поправки в богослужебные книги; дело их ревизии было прервано, оставшись незавершенным. Обширные познания Максима, которыми русские могли бы воспользоваться с гораздо большей пользой для себя, попусту пропали в темнице. Максим столь же строго, что и Нил, требовал от монаха самоотречения и духовной нищеты: «Если ты поистине любишь Христа распятого, будь безвестным и безродным странником, безымянным, безмолвным перед лицом родных, знакомых и друзей; раздай все, что имеешь, бедным; пожертвуй всеми старыми привычками и всей собственной волей».

Хотя победа стяжателей означала установление тесного союза между церковью и государством, церковь не полностью утратила независимость. Когда могущество Ивана Грозного достигло вершины, св. Филипп, митрополит Московский (+ 1569), отважился открыто протестовать против кровопролития и несправедливости, бросив обвинения царю в лицо во время литургии. Иван заключил митрополита в темницу и затем велел удавить его. Другим резким критиком Ивана Грозного был св. Василий Блаженный, «юродивый во Христе» (+ 1552). Безумие ради Христа — форма святости, которая обнаруживается еще в Византии, но особое положение занимает в средневековой Руси. «Юродивый» воплощает

⁴⁸ Цитир. J. Meyendorff, Une controverse sur le role social de l'Eglise. La querelle des biens ecclesiastiques au XVIe siecle en Russie, в журнале Irenikon, vol. XXIX (1956), p. 29.

идеал самоотречения и крайнего уничтожения, он отказывается от всех интеллектуальных даров, от всех форм земной мудрости, добровольно принимая на себя крест безумия. Юродивые часто исполняли важную социальную роль: будучи «дурачками», они могли критиковать власть предрержащих с откровенностью, на которую никто более не отваживался. Так было и с Василием — «живой совестью» царя. Иван прислушивался к беспощадным обличениям юродивого и не только не карал, но выказывал ему подчеркнутое уважение.

В 1589 г. с согласия патриарха Константинополя глава Русской церкви был возведен из митрополитов в ранг патриарха и занял пятое место в иерархии, после Иерусалимского патриарха. Но дело обернулось так; что Московский патриархат просуществовал лишь чуть более столетия.

Раскол староверов

XVII столетие в России началось периодом потрясений и катаклизмов, получившим название Смутного времени. Страна раскололась на враждующие лагеря и пала жертвой внешней агрессии. Но после 1613 г. Россия быстро оправилась, и последующие сорок лет были временем восстановления и реформ во многих областях национальной жизни. В деле возрождения церковь играла значительную роль. Реформистское движение в церкви сперва возглавили Дионисий, игумен Троице–Сергиевого монастыря, и Филарет, патриарх Московский с 1619 по 1633 гг. (отец царя). После 1633 г. лидерство перешло к группе женатых приходских священников, в частности, к протоиереям Иоанну Неронову и Аввакуму Петровичу. Дело исправления богослужебных книг, начатое в предыдущем веке Максимом Греком, теперь осторожно возобновлялось; в Москве была основана Патриаршая типография, где начали печатать греческие книги с поправками, хотя власти не решались вносить слишком заметные изменения. На приходском уровне реформаторы сделали все возможное для поднятия нравственных норм как среди духовенства, так и среди мирян. Они боролись против пьянства, настаивали на соблюдении постов, требовали тщания в совершении литургии и других служб в приходских церквях, не допуская пропусков, поощряли частые проповеди.

Реформистская группа представляла лучшее, что имелось в традиции св. Иосифа Волоцкого. Подобно Иосифу, эти священники верили в авторитет и дисциплину, рассматривая христианскую жизнь в перспективе аскетических правил и литургической молитвы. Они уповали на то, что не только монахи, но и белое духовенство, равно как и миряне, будут соблюдать посты и проводить много времени в молитве — как в храме, так и перед домашними иконами. Их программа не делала существенных уступок человеческой слабости и была слишком амбициозной, чтобы осуществиться полностью. Тем не менее Московское государство ок. 1650 г. во многом оправдывало наименование «святая Русь». Православные из Турецкой империи, посещавшие Москву, поражались (а часто даже пугались) суровости постов, продолжительности и величию служб. Весь народ, казалось, жил как «одна огромная монашеская обитель». Архидиакон Павел из Алеппо — православный араб из Антиохийской патриархии, находившийся в Москве с 1654 по 1656 гг., — передает, что царские пиры сопровождалась не музыкой, а чтениями из житий святых, как за монастырской трапезой. На службах, длившихся по семь и более часов, присутствовали царь и весь двор: «Что сказать об этих службах, настолько суровых, что от них могут поседеть и детские полосы, столь усердно посещаемых царем, патриархом, князьями и боярынями, вынужденными стоять на ногах с утра до вечера? Возможно ли поверить, что они превосходят в набожности самих отцов–пустынников?» Дети тоже не освобождались от соблюдения служб: «Более всего нас удивляли дети,.. стоящие без движения, с непокрытой головой, не выказывая ни малейших признаков нетерпения». Русская суровость не вполне пришлась по вкусу Павлу. Он жалуется, что здесь не дозволяется никакого «веселья, смеха, шуток», никакого пьянства, «вкушения опиума» и

курения. «Питье табака считается особым преступлением, за которое людей даже приговаривают к смерти». Павел и другие иностранцы, побывавшие в России, рисуют впечатляющую картину, однако они, быть может, слишком сосредоточиваются на внешней стороне дела. Один грек, вернувшись на родину, заметил, что московскую религию составляют главным образом колокольные звоны.

В 1652–1653 гг. начался роковой спор между реформистской группой и новым патриархом Никоном (1605–1681). Крестьянин по рождению, Никон был, вероятно, самым блестящим и одаренным человеком из тех, кто когда-либо возглавлял Русскую церковь. Однако он страдал самомнением и авторитарным темпераментом. Никон был горячим поклонником греческого православия: «Я русский и сын русского, — говорил он обыкновенно, — но вера моя и религия греческие». Никон требовал, чтобы русское богослужение и религиозная жизнь до мелочей соответствовали правилам, принятым в четырех древних патриархатах, а русские богослужебные книги исправлены во всех местах, где они отличались от греческих. В особенности он настаивал на том, чтобы двуперстное знамение, которым на старый лад осеняли себя русские, заменить на трехперстное, принятое у современных ему греков.

Такая политика вызвала противодействие многих последователей иосифлянской традиции. Они считали Москву третьим Римом, а Россию — оплотом и мерилom православия. Чтя память матери — византийской церкви, от которой Русь получила веру, они не испытывали равного почтения к современным им грекам. Они помнили о том, что греческие иерархи предали православие на Флорентийском соборе, а также кое-что знали о коррупции в Константинопольском патриархате под властью турок. Все это отнюдь не возбуждало в них желания рабски копировать современные им греческие порядки. В частности, они не видели оснований к тому, чтобы принимать трехперстное крестное знамение: ведь русская практика в самом деле была более древней. Вопрос о крестном знамении может показаться тривиальным, однако нужно помнить, какое огромное значение православие вообще, а русское православие в особенности, всегда придавало обрядовым действиям и символическим жестам, в которых выражается внутренняя вера христиан. В глазах многих перемена крестного знамения означала перемену веры. Этот спор вокруг крестного знамения послужил тем ядром, вокруг которого выкристаллизовалась вся проблема отношения русских православных к греческому православию.

Если бы Никон действовал осторожно и тактично, все могло бы кончиться хорошо, но, к несчастью, он не был тактичным человеком. Он бескомпромиссно настаивал на своей реформистской программе, несмотря на несогласие Неронова и Аввакума, а также множества других приходских священников, монахов и мирян. Противники никоновской реформы жестоко преследовались, подвергаясь ссылке, тюремному заключению, а порой и смертной казни. В конце концов Неронов уступил, но Аввакум (1620–1682) отказался уйти с дороги Никона. После десяти лет ссылки и двадцати двух лет темницы (двенадцать из которых он провел в яме) Аввакум был сожжен на костре. Его сторонники видели в нем мученика за веру. Аввакум подробно рассказал о своих страданиях в необычайно экспрессивной автобиографии, принадлежащей к шедеврам русской религиозной литературы.

Спор Никона и противников реформы в конце концов привел к расколу. Тех, кто, подобно Аввакуму, отвергал никононские богослужебные книги, стали называть раскольниками или староверами, хотя точнее было назвать их «старообрядцами». Так в России семнадцатого столетия возникло раскольническое движение. Но если сравнить его с аналогичным движением в Англии, можно заметить два существенных отличия. Во-первых, русские раскольники расходились с официальной церковью только в вопросах обряда, но не в вероучении. Во-вторых, в то время как английские раскольники отличались радикализмом (протестуя против официальной церкви из-за недостаточности реформ), русские староверы протестовали с консервативных позиций против реформ, зашедших, с их точки зрения, слишком далеко. Раскол староверов продолжается по сей день. До 1917 года официально их

насчитывалось 2 млн чел., но реальное число было в пять раз больше. Староверы делятся на две большие группы: поповцы, сохранившие институт священства и с 1846 г. имеющие преемственность епископов, и беспоповцы, у которых нет священников.

Многое вызывает восхищение в староверах, воплотивших в себе самые утонченные элементы средневекового русского благочестия. Но и староверы не представляют традицию этого благочестия целиком, а только одну ее сторону — точку зрения стяжателей. Недостатки староверов — те же, что и недостатки иосифлян вообще: слишком узкий национализм, слишком большой упор на внешние элементы культа. Да и сам Никон, несмотря на все свое эллинофильство, тоже в конечном счете иосифлянин: он требовал абсолютного единообразия внешней стороны культа и, подобно стяжателям, свободно обращался к помощи гражданских властей в борьбе со своими религиозными противниками. Главным образом, именно решимость Никона начать гонения сделала раскол окончательным. Будь церковная жизнь в России в эпоху между 1550 и 1650 гг. менее односторонней, — быть может, длительного раскола удалось бы избежать. Если бы люди, по примеру Нила Сорского, больше думали о терпимости и свободе, а не прибегали к гонениям, примирение было бы возможным, а если бы они усерднее предавались внутренней молитве, то менее ожесточенно спорили бы об обрядах. За расколом семнадцатого века стоят споры века шестнадцатого.

Что касается установления на Руси греческих порядков, здесь Никон преследовал и другую цель: утвердить превосходство церкви над государством. В прошлом отношения между церковью и государством в России регулировались той же теорией, что и в Византии, а именно — диархией, или симфонией, двух соподчиненных властей, *scicerdotium* и *imperiū*, каждая из которых считалась верховной в собственной сфере. Фактически церковь пользовалась значительной независимостью и обладала большим влиянием в киевскую и монгольскую эпохи. Но в Московском царстве хотя и сохранялась теория двух соподчиненных властей, на деле гражданская власть все больше подчиняла себе церковь, а политика иосифлян естественным образом поддерживала эту тенденцию. Никон попытался перевернуть ситуацию. Он не только потребовал предоставить патриарху абсолютную власть в религиозных вопросах, но и притязал на право вмешиваться в мирские дела, а также носить титул «великого государя», до сих пор принадлежавший только царю. Царь Алексей питал глубочайшее уважение к Никону и на первых порах подчинился его контролю. «Власть патриарха столь велика, — пишет Олеарий, посетивший Москву в 1654 г., — что он, можно сказать, разделяет верховное управление с великим князем».

Но спустя какое-то время Алексея стало раздражать вмешательство Никона в светские дела. В 1658 г. Никон — быть может, в надежде восстановить былое влияние — решился на любопытный шаг: он удалился в полуотшельничество, не сняв с себя, однако, полномочий патриарха. В течение восьми лет Русская церковь оставалась без действующего главы, пока наконец в 1666–1667 гг. Москве не состоялся по просьбе царя собор, на котором председательствовали патриархи Александрии и Антиохии. Собор решил дело в пользу никоновских реформ, но против его личности: изменения в богослужебных книгах и прежде всего никоновское правило относительно крестного знамения получили подтверждение, но сам Никон был низложен и отправлен в ссылку, а на его место назначен новый патриарх. Таким образом, собор ознаменовал победу политики Никона по насаждению греческих порядков в Русской церкви и поражение его попытки поставить патриарха выше царя. Собор подтвердил византийскую теорию гармонии двух взаимозависимых властей.

Однако решения Московского собора по вопросу об отношениях церкви и государства недолго оставались в силе. Никон слишком сильно качнул маятник в одну сторону, и вскоре он качнулся обратно с удвоенной силой. Должность патриарха, чью власть Никон столь амбициозно пытался возвеличить, была вовсе упразднена Петром Великим (годы правления 1682–1725).

Синодальный период (1700–1917)

Петр решил, что новых иконов быть не должно. Когда в 1700 г. умер патриарх Адриан, он не предпринял никаких шагов к назначению нового патриарха, а в 1721 г. издал знаменитый «Духовный регламент», которым объявлял отмену патриаршества и учреждение вместо него Духовной коллегии, или Святейшего синода. Синод состоял из двенадцати членов, трое из которых были епископами, а остальные назначались из числа настоятелей монастырей или из женатого духовенства.

Учреждение Синода опиралось не на православное каноническое право, а копировало протестантские церковные синоды Германии. Его члены не избирались церковью, а назначались императором, и сам император мог произвольно смещать их. Если патриарх, занимавший свою должность пожизненно, имел реальную возможность бросить вызов царю, то у члена Святейшего Синода не было шансов проявить героизм: он просто отправлялся в отставку. Император назывался не «главой церкви», а «верховным судьей Духовной коллегии». На заседаниях Синода присутствовал не сам император, а правительственный чиновник, именуемый обер-прокурором. Хотя обер-прокурор сидел за отдельным столом и не принимал участия в дискуссиях, *defacto* он обладал значительной властью в церковных делах и если не по имени, то на деле являлся «министром по делам религии».

В «Духовном регламенте» церковь рассматривается не как божественное установление, а как один из государственных институтов. Основываясь в значительной мере на светских предпосылках, он оставляет мало места тому, что в английской Реформации называлось «суверенными правами Искупителя». Это касается не только положений «Регламента» о верховном управлении церковью, но и прочих его предписаний. Священнику, узнавшему на исповеди о каком-либо заговоре, могущем угрожать государству, вменялось в обязанность нарушить тайну исповеди и доложить дело полиции с присовокуплением имен и всех подробностей. Монашество прямо называлось «источником бесчисленных смут и беспорядков» и сковывалось множеством ограничений. Новые монастыри могли основываться только по особому разрешению, монахам воспрещалось отшельничество, ни одной женщине моложе пятидесяти лет не дозволялось постригаться в монахини.

За этими ограничениями стояла определенная политика по отношению к монастырям, которые до тех пор являлись средоточием социальной деятельности в русском обществе. Отмена патриаршества была только частью более широкого замысла: Петр ставил перед собой задачу не просто лишить церковь главенствующих позиций, но устранить ее из участия в общественной жизни. Преемники Петра еще более сурово ограничили деятельность монастырей. Елизавета (годы правления 1741–1762) конфисковала большую часть монастырского имущества. Екатерина II (прав. 1762–1796) закрыла больше половины монастырей, а на оставшиеся наложила строгие ограничения относительно числа монахов. Закрытие монастырей стало настоящей катастрофой для отдаленных российских провинций, где они были фактически единственными центрами культуры и благотворительности. Но хотя социальная деятельность церкви была резко сужена, она никогда не прекращалась полностью.

Религиозные реформы Петра вызвали заметную оппозицию в России, но она была грубо подавлена. За пределами России грозный Досифей решительно протестовал; но православные церкви под турецким игом не имели возможности активно вмешиваться в судьбу Русской церкви, и в 1723 г. четыре древних патриархата признали отмену патриаршего правления в Москве и учреждение Святейшего синода.

Система церковного управления, введенная Петром, продержалась в России до 1917 г. **Синодальный период в истории русского православия обычно изображается как период упадка, полного порабощения церкви государством. Поверхностный взгляд на XVIII в. несомненно подтверждает такое мнение. То была эпоха дурного западничества церковного искусства, церковной музыки и богословия. Кто протестовал против сухой схоластики богословских академий, обращался не к учениям Византии или Древней Руси, а к религиозным или псевдорелигиозным течениям современного Запада: к**

протестантскому мистицизму, немецкому пиетизму, франкмасонству ⁴⁹и т. п. Среди верховного духовенства первенствующие позиции занимали придворные прелаты вроде Амвросия (Зертисс–Каменского), после смерти которого в 1771 г. осталось (среди прочего имущества) 252 отреза тонкого полотна и девять очков в золотой оправе .

Но это лишь одна сторона той ситуации, в какой находилась церковь в XVIII в. Вопреки теоретическому замыслу. Святейший синод управлял церковью эффективно. Вдумчивые церковники хорошо сознавали дефекты петровских реформ и подчинялись им, не обязательно соглашаясь с ними. Богословие озападнилось, но образовательный стандарт был достаточно высок. За внешним западным фасадом истинная жизнь российского православия непрерывно продолжалась. Амвросий (Зертисс–Каменский) представлял один тип русского епископа, но были и другие, совсем иного рода: истинные монахи и пастыри, вроде св. Тихона Задонского (1724–1783), епископа Воронежского. Блестящий проповедник и талантливый писатель, Тихон особенно интересен как пример человека церкви, который, подобно многим его современникам, не гнушался заимствованиями с Запада, но в то же время оставался глубоко укорененным в классической традиции православной духовности. Он опирается на немецкие и англиканские благочестивые книги; его подробные размышления о физических страданиях Христа более типичны для римского католичества, чем для православия; в собственной молитвенной жизни он переживает опыт, сходный с опытом «темной ночи души», описанным западными мистиками вроде св. Иоанна Креста. Но Тихон был также близок по своим воззрениям к Феодосию и Сергию, к Нилу и нестяжателям. Подобно многим русским святым, как мирянам, так и монахам, он особенно любил помогать бедным и был счастлив, когда разговаривал с простым народом — крестьянами, нищими и даже преступниками.

Вторая часть синодального периода, XIX в., была эпохой не упадка, но великого возрождения Русской церкви. Народ отвратился от религиозных и псевдорелигиозных течений Запада и вновь повернулся лицом к истинным духовным истокам православия. Рука об руку с возрождением духовной жизни возвращался миссионерский энтузиазм, ибо как в богословии, так и в духовности православие освободилось наконец от рабского подражания Западу.

Это религиозное возрождение началось на горе Афон с трудов и свидетельства св. Паисия Величковского (1722–1794). Паисий был украинцем по рождению. Он учился в Киевской богословской академии, но его отталкивал светский тон преподавания, и Паисий отправился из Киева на Афон, где принял монашество. В 1763 г. он стал игуменом Нямецкого монастыря в Румынии. При Паисий монастырь превратился в крупный духовный центр, сосредоточивший более пятисот братьев. Под руководством игумена монахи занимались в основном переводами греческих отцов на славянский язык. На Афоне Паисий из первых рук узнал традицию исихазма и подружился со своим современником Никодимом. Паисию принадлежит славянский перевод «Добротолюбия», опубликованный в Москве в 1793 г. Особое значение Паисий придавал практике непрестанной молитвы — прежде всего Иисусовой молитвы, — а также послушанию старцу. Он испытал сильное влияние Нила и нестяжателей, но не упускал и того хорошего, что содержалось в учении иосифлян. Так, он уделял большее внимание, чем Нил, литургической молитве и социальной деятельности, пытаясь, подобно Сергию, сочетать мистический аспект монашеской жизни с телесным и социальными аспектами.

Сам Паисий так и не вернулся в Россию, но многие из его учеников ездили в нее из Румынии. Под их влиянием по всей России началось возрождение монашества. Существующие обители укрепились, было основано также много новых монастырей. Если в 1810 г. в стране насчитывалось 452 монастыря, то в 1914 г. их было уже 1025. Хотя это монашеское возрождение казалось чисто внешним и обращенным к служению миру, оно

⁴⁹ Православным строго воспрещено, под угрозой отлучения, становиться франкмасонами.

также восстанавливало в центре церковной жизни традиции нестяжателей, подавленные в XVI в. Особенно явно свидетельствует об этом расцвет практики духовного руководства. «Старец» был характерной фигурой во многие периоды православной истории, но XIX в. в России был веком старцев *par excellence*.

Первым и величайшим старцем XIX в. был св. Серафим Саровский (1759–1833). Из всех русских святых он, пожалуй, наиболее привлекателен для нехристиан. Вступив в Саровскую обитель девятнадцати лет от роду, Серафим прожил там первые шестнадцать лет как обычный монах. Следующие двадцать лет он провел в отшельничестве: сперва в лесной хижине, потом, когда ноги его распухли и он почти не мог ходить, — в монашеской келье. То было его приуготовление к старческому служению. Наконец в 1815 г. Серафим отворил двери своей кельи. С рассвета и до ночи он принимал всех, кто шел к нему за помощью: исцелял больных, давал советы, отвечая порой прежде, чем посетитель успевал задать вопрос. Иногда за один день он принимал сотни людей. Внешне жизненный путь Серафима Саровского напоминает жизнь Антония Египетского пятнадцатью столетиями ранее: тот же уход от мира с тем, чтобы вернуться. Серафим — несомненно, чисто русский святой; но в то же время он являет собой поразительный пример того, как много русское православие в его лучших чертах унаследовало от Византии и православной традиции в целом.

Серафим был чрезвычайно суров к самому себе (в какой-то момент жизни он провел тысячу ночей кряду в непрерывной молитве, стоя неподвижно на скале в ночной темноте). Но он был мягок с другими, хотя не выказывал ни сентиментальности, ни всепрощенчества. Аскетизм не сделал его угрюмым, и если жизнь какого-либо святого озарялась радостью, это была жизнь Серафима. Созерцание божественного Фаворского света приняло в его случае зримую форму, даже внешне преобразив его тело. Один из духовных чад Серафима, Николай Мотовилов, описал то, что произошло однажды зимним днем, когда они вдвоем беседовали в лесу. Серафим говорил о необходимости стяжать Святого Духа, и Мотовилов спросил, как человек может быть уверен, что «пребывает в Духе Божьем»:

Тогда о. Серафим взял меня весьма крепко за плечи и сказал мне:

— Мы оба теперь, батюшка, в Духе Божьем с тобою. Чти же ты не смотришь на меня?

Я отвечал:

— Не могу, батюшка, смотреть, потому что из глаз Ваших молнии сыпятся. Лицо Ваше сделалось светлее солнца, и у меня глаза ломит от боли.

О. Серафим сказал:

— Не уstraшайте, Ваше Боголюбие, и Вы теперь сами так же светлы стали, как и я сам. Вы сами теперь в полноте Духа Божьего, иначе Вам нельзя было бы и меня таким видеть.

И, приклонив ко мне свою голову, он тихонько, на ухо сказал мне:

— Благодарите же Господа Бога за неизреченную милость Его... Что ж, батюшка, не смотрите мне в глаза? Смотрите просто, не убойтесь: Господь с нами.

Я взглянул после этих слов в лицо его, и напал на меня еще больший благоговейный ужас. Представьте себе, в середине солнца, в самой блистательной яркости его полуденных лучей, лицо человека с вами разговаривающего. Вы видите движения уст его, меняющееся выражение его глаз, слышите его голос, чувствуете, что кто-то вас руками держит за плечи, но не только рук этих не видите, не видите ни самих себя, ни фигуры его, а только один свет ослепительный, простирающийся далеко, на несколько сажень кругом и озаряющий ярким блеском своим и снежную пелену, покрывающую поляну, и снежную крупу, осыпающую сверху и меня, и великого старца...

— Что же чувствуете Вы теперь? — спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенно хорошо, — сказал я.

— Да как же хорошо? Что именно?

Я отвечал:

— Чувствую я такую тишину и мир в душе моей, что никакими словами выразить не могу.

— Это, Ваше Боголюбие, — сказал батюшка о. Серафим, — тот мир, про который Господь сказал ученикам Своим: «Мир Мой даю вам: не так, как мир дает» (Ин 14:27), «мир Божий, который превыше всякого ума» (Флп 4:7)... Что же еще чувствуете Вы? — спросил меня о. Серафим.

— Необыкновенную радость во всем моем сердце. И батюшка Серафим продолжал:

— Когда Дух Божий снисходит к человеку и осеняет его полнотою своего наития, тогда душа человеческая преисполняется неизреченной радостью, ибо Дух Божий радостотворит все, к чему бы Он ни прикоснулся... ⁵⁰

Далее разговор продолжается в том же духе. Весь отрывок чрезвычайно важен для понимания православного учения об обожении и единении с Богом. Он показывает, что православная идея обожения включает и тело: не только душа Серафима (или Мотовилова) преображается благодатью Божьей, но и все тело тоже. Нужно отметить, что ни Серафим, ни Мотовилов не находятся в состоянии экстаза: оба говорят вполне связно и не утрачивают осознания окружающего мира, но при этом оба исполнены Духа Святого и окружены светом будущего века.

Серафим не имел учителей в искусстве духовного руководства и не оставил учеников. После его смерти дело его подхватила другая обитель — Оптиная пустынь. С 1829 по 1923 гг. (когда большевики закрыли монастырь) здесь сохранялась преемственность старцев, а их влияние, подобно влиянию св. Серафима, распространялось на всю Россию. Наиболее известные оптинские старцы — Леонид (1768–1841), Макарий (1788–1860) и Амвросий (1812–1891). Все три старца принадлежали к школе Паисия и были приверженцами Иисусовой молитвы, но при этом каждый из них отличался резко выраженной индивидуальностью. Например, Леонид был простым, живым и прямым; его духовными детьми были прежде всего крестьяне и купцы. Макарий же был высокообразованным человеком, не чуждым интеллектуальных течений современной ему эпохи. Оптиная пустынь оказала влияние на целый ряд писателей, в том числе на Гоголя, Хомякова, Достоевского, Соловьева и Толстого. Замечательная фигура старца Зосимы в романе Достоевского «Братья Карамазовы» отчасти навеяна образами оптинских старцев св. Макария и св. Амвросия, хотя Достоевский утверждал, что главным образом его вдохновляла жизнь св. Тихона Задонского. Славянофил Иван Киреевский писал:

Есть нечто более важное, чем всевозможные книги и идеи, — это найти православного старца, перед которым ты можешь выложить каждый свой помысел и от которого услышишь не твое же собственное мнение, но суждение Святых Отцов. Слава Богу, подобные старцы еще не перевелись на Руси.

Через старцев монашеское возрождение влияло на жизнь многих мирян. Духовная атмосфера того времени ярко выражена в книге «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». В ней описывается опыт странствующего русского крестьянина, практикующего Иисусову молитву. Это чрезвычайно привлекательная книга: она поражает своей простотой, хотя и несколько односторонне делает упор на призывании Святого Имени, почти что исключая все прочее. Одна из задач книги — показать, что Иисусова молитва предназначена не только для монахов, но может практиковаться любым христианином при любом образе жизни. В своих скитаниях странник не расстаётся с копией «Добротолубия» — вероятно, с его славянским переводом, выполненным Паисием. В 1876–1890 гг. св. Феофан Затворник (1815–1894) издал значительно расширенный перевод «Добротолубия» в пяти томах, уже не на славянском, а на русском языке.

До сих пор мы говорили в основном о движении, центром которого были монастыри. Но среди выдающихся деятелей Русской церкви XIX в. был также и представитель белого духовенства — св. Иоанн Кронштадтский (1829–1908). В течение всей жизни он осуществлял свое служение в одном месте — в Кронштадте, морском порту и пригороде

⁵⁰ Беседа старца Серафима с Н.А. Мотовиловым о цели христианской жизни, М., 1991, с. 22–23.

Санкт–Петербург. Иоанн всецело отдавал себя приходским заботам: он навещал немощных и неимущих, организовывал благотворительные службы, учил закону Божию детей прихожан, непрестанно проповедовал и прежде всего молился за свою паству и вместе с нею. Иоанн глубоко ощущал силу молитвы; когда он служил литургию, совершенно погружался в нее: «Он не мог сохранять предписанную умеренность литургической интонации: он взывал к Богу, вскрикивал, на лице его выступал пот при виде Голгофы и Воскресения, являвшихся ему с такой потрясающей непосредственностью». Та же непосредственность ощущается и на каждой странице написанной им духовной автобиографии «Моя жизнь во Христе». Подобно св. Серафиму, Иоанн Кронштадтский обладал даром исцеления, чтения в душах и духовного руководства.

Св. Иоанн настаивал на частом причащении, хотя в то время в России миряне причащались обычно три–четыре раза в год. Не имея времени выслушивать по отдельности исповедь каждого, кто приходил к нему, он установил нечто вроде публичного покаяния, когда каждый вслух излагал свои грехи одновременно с другими. **Он превратил иконостас в невысокую перегородку, чтобы алтарь и священник в алтаре были видны во время службы. В своем настойчивом призыве к частому причащению и в приверженности к более древней форме иконостаса Иоанн предвосхитил литургическое возрождение современного православия .**

Россия XIX в. переживала бурное возрождение миссионерской деятельности. Со времен Митрофана Сарайского и Стефана Пермского русские были деятельными миссионерами. С расширением власти Московского государства на восток открылось широкое поле для евангелизаторской работы среди местных народностей и монголов–мусульман. Но хотя церковь никогда не переставала посылать миссионеров к язычникам, в XVII–XVIII вв. ее миссионерские усилия несколько ослабели, в частности, в связи с закрытием монастырей при Екатерине. В XIX в. миссионерская деятельность возобновилась с новой энергией и энтузиазмом: Казанская академия, открытая в 1842 г., особенно много внимания уделяла миссионерству, осуществлялась подготовка священников из местного населения. Священное Писание и литургия были переведены на многие языки. Только в Казанской губернии литургию служили на двадцати двух разных языках и диалектах. Примечательно, что один из первых лидеров миссионерского возрождения, архимандрит Макарий (Глухарев, 1792–1847), изучал исихазм и знал учеников Паисия Величковского: миссионерское возрождение уходило корнями в возрождение духовной жизни. Величайшим миссионером XIX в. был св. Иннокентий (Иоанн Вениаминов, 1797–1879), епископ Аляски, ныне почитаемый миллионами православных американцев как их главный «апостол».

В области богословия Россия XIX в. порвала со своей чрезмерной зависимостью от Запада. Этим она была обязана прежде всего трудам Алексея Хомякова (1804–1860), лидера движения славянофилов и, пожалуй, первого оригинального богослова в истории Русской церкви. Сельский помещик и бывший капитан кавалерии, Хомяков принадлежал к традиции богословов–мирян, которая всегда существовала в православии. Хомяков отстаивал точку зрения, что все западное христианство, будь оно римско–католическим или протестантским, принимает одни и те же допущения и высказывает одни и те же основополагающие взгляды, в то время как православие есть нечто существенно иное. Коль скоро это так (продолжает Хомяков), православным недостаточно заимствовать их богословие с Запада, как они это делали, начиная с XVII в. Вместо того, чтобы использовать протестантские доводы против Рима и римские доводы против протестантизма, им следует обратиться к собственным первоисточникам, вновь обрести исконную православную традицию, которая в своих основных чертах не является ни римско–католической, ни реформаторской, но католической. Как заметил друг Хомякова, Ю. Самарин, до Хомякова «наша православная школа не была в состоянии дать определение латинизму или протестантизму, так как, оторвавшись от собственной православной точки зрения, она сама разделилась надвое, и каждая из этих половинок хотя и занимала позицию, противоположную противной — латинской или

протестантской, — но не могла встать над нею. Хомяков был первым, кто взглянул на латинизм и протестантизм с точки зрения Церкви, то есть с большей высоты. Вот почему он смог дать им определение». Особое внимание Хомяков уделял учению о церкви, ее единстве и авторитете, и в этой области он внес большой вклад в православное богословие.

При жизни Хомяков почти не оказал влияния на богословскую мысль в академиях и семинариях, но и сюда постепенно приходило освобождение от подражания Западу. К 1900 г. русское академическое богословие находилось на подъеме. Было много богословов, историков и литургистов, глубоко сведущих в западных академических дисциплинах, однако не позволявших западным влияниям поколебать свою православную веру. Последующие за 1900-м годы стали временем значительного интеллектуального возрождения также вне богословских школ. С эпохи Петра Великого атеизм сделался обычным явлением среди русской интеллигенции, но теперь немало мыслителей разными путями возвращались к православию. Некоторые из них прежде были марксистами, например, Сергей Булгаков (1871–1944), позднее ставший священником, и Николай Бердяев (1874–1948). Оба они сыграли выдающуюся роль в жизни русской эмиграции в Париже.

Если вспомнить о жизни Тихона Задонского и Серафима, об оптинских старцах и об Иоанне Кронштадтском, о миссионерской и богословской деятельности церкви в России XIX в., то станет очевидным, что нельзя огульно считать весь синодальный период эпохой упадка. Один из крупнейших историков Русской церкви профессор Карташев правильно сказал:

Угнетение было облагорожено изнутри христианским смирением. .. Русская церковь страдала под бременем режима, но она преодолела его изнутри. Она выросла, расправилась и расцвела на многих и разных путях. Таким образом, период Святейшего синода можно назвать самым блестящим и славным периодом в истории Русской церкви.

15 августа 1917 г., при Временном правительстве (через шесть месяцев после отречения императора Николая II), в Москве открылся Всероссийский церковный собор, заседавший до сентября следующего года. Более половины делегатов собора составляли миряне (епископы и духовенство были представлены 250 делегатами, миряне — 314), но в соответствии с каноническим правом окончательное решение по сугубо религиозным вопросам выносили только епископы. Собор предложил целую программу реформ, а его главным актом стала отмена синодальной формы управления, учрежденной Петром Великим, и восстановление патриаршества. Выборы патриарха состоялись 5 ноября 1917 г. Их результатом стало избрание св. Тихона, митрополита Московского (1866–1925).

Внешние события заставляли участников собора спешить. На первых его заседаниях за окнами слышались залпы большевистской артиллерии, обстреливавшей Кремль, а за два дня до избрания нового патриарха Ленин и его соратники полностью овладели Москвой. У церкви не было времени, чтобы закрепить реформы. Еще до закрытия собора летом 1918 г. его члены с ужасом узнали о жестоком убийстве большевиками св. Владимира, митрополита Киевского. Гонения начались.

ДВАДЦАТЫЙ ВЕК, I: ГРЕКИ И АРАБЫ

*Церковь есть живой образ вечности во времени.
Прот. Георгий Флоровский*

Сегодняшняя Православная церковь существует в пяти различных ситуациях. Во-первых, православные живут в области Восточного Средиземноморья, где они составляют меньшинство в преимущественно мусульманском обществе. Таково, главным образом, положение четырех древних патриархатов: Константинопольского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского (последний существует под мусульманским правлением в Иордании, но, конечно, не в Израиле). Во-вторых, есть две православных церкви — Греческая и Кипрская, — в которых византийского типа альянс

между церковью и государством остается в силе, хотя и в ослабленном виде. В–третьих, существуют православные церкви Восточной Европы, которые до последнего времени жили под властью коммунистов и подвергались более или менее суровым преследованиям. Это самая многочисленная группа, куда входят церкви России, Сербии, Румынии, Болгарии, Грузии, Польши, Албании и Чехословакии. Она охватывает более 85 % от общего числа православных в мире. В–четвертых, есть православные общины диаспоры, живущие в западном мире и состоящие в основном из эмигрантов и их потомков, а также некоторого числа западных неофитов. Наконец, в–пятых, к православию принадлежат немногочисленные миссионерские течения, включающие общины в Восточной Африке, Японии, Корее, Китае и в других странах. Общая численность этих пяти групп достигает 110–140 млн чел., из которых примерно 50–80 млн являются более или менее активно верующими.

Настоящая глава посвящена первым двум группам: грекам и арабам, живущим в мусульманском окружении, а также грекам, принадлежащим к «государственным церквям». В следующей главе будет рассматриваться положение христиан из так называемого «второго мира», живших за ныне исчезнувшим «железным занавесом». Третья глава посвящена православному «рассеянию» и нынешней миссионерской деятельности внутри православия.

(I) Константинопольский патриархат в X в. насчитывал 624 епархии; в настоящее время он сильно уменьшился в размерах. Сегодня под юрисдикцией Константинопольского патриарха находятся:

1. Турция;
2. Крит и двенадцать греческих островов;
3. Все греки диаспоры, включая группы эмигрантов из России, Украины, Польши и Албании (о них см. главу 9);
4. Гора Афон;
5. Финляндия.

Общая численность — около 6 млн человек, из которых более половины составляют греки, живущие в США.

В начале XX в. в Турции жили около 2 млн православных греков, включая процветающую общину в 250 тыс. человек в Константинополе (Стамбуле). Но после катастрофического поражения греческой армии в Малой Азии в 1922 г. значительное число малоазийских греков было вырезано, особенно в Смирне. Однако худшее было впереди. Согласно статье Лозаннского договора (июль 1923) состоялся «обмен населением»: все православные были изгнаны из Турции, причем много тысяч их умерло по дороге во время депортации. Позволили остаться только грекам, проживавшим в Стамбуле и ближайших пригородах. Но и здесь были наложены ограничения: кроме самого патриарха, никому из православного духовенства не было позволено появляться на улице в духовных одеждах (впрочем, то же правило касалось и мусульманского клира).

Положение стамбульских греков ухудшилось в пятидесятые годы в связи с реакцией Турции на развернувшееся на Кипре движение за воссоединение с Грецией (эносис). Во время страшного антигреческого (и антихристианского) погрома 6 сентября 1955 г. шестьдесят из восьмидесяти православных церквей в городе были разграблены и опустошены. Был нанесен неисчислимый ущерб собственности христиан, развернулись грабежи. Не обошлось даже без убийств. Несколько часов турецкие власти не принимали никаких мер по обузданию бунта, фактически развязав руки погромщикам. В последующие годы многие греки бежали из Стамбула, другие подверглись насильственной депортации. К началу 1990–х годов греческая община в городе сократилась до трех–четырёх тысяч человек, большинство из которых составляют старики и бедняки. Издательство патриархии было закрыто турецкими властями в начале шестидесятых годов, все публикации прекращены. Знаменитая богословская школа на острове Халки близ Стамбула вынуждена была закрыться в 1971 г. Ходили даже слухи, что сам патриарх будет изгнан с турецкой земли, — но этого не произошло. Однако в восьмидесятых годах положение несколько улучшилось. Турки дали

разрешение на полную реконструкцию резиденции патриарха, сгоревшей в результате несчастного случая в 1941 г., и она была вновь открыта в 1987 г. Кроме того, патриарх и епископы, чьи передвижения в течение двадцати лет строго регламентировались турками, получили позволение свободно выезжать за границу.

После закрытия школы на Халки патриархат оказался в зависимости от богословских школ на Крите, Патмосе, Афоне, в Северной Америке и Австралии. В Греции Константинопольский патриархат содержит два активно действующих учреждения: Патриарший институт патриотических исследований во Влатадском монастыре в Салониках, открытый в 1968 г., который публикует исследовательский журнал «Kleronomia», и Православную академию в Гонии на Крите, тоже учрежденную в 1968 г., которая специализируется на социальных и экологических исследованиях. Под патронажем Константинопольского патриархата находится и Православный центр в Шамбези (близ Женевы, Швейцария), в частности, отвечающий за укрепление межправославных связей.

Самым знаменитым патриархом, занимавшим Вселенский престол после Второй мировой войны, был патриарх Афинагор (годы правления 1948–1972). Смелый мечтатель, он особенно много внимания уделял решению двух задач: укреплению связей между православными церквями (в частности, посредством Родосских конференций) и объединению христиан всего мира. Его инициативы в этой второй сфере, и особенно его попытки сближения Римом вызвали резкие нападки со стороны более консервативных православных в Греции и других странах. Преемник Афинагора, патриарх Диметрий (годы правления 1972–1991), приверженец мира и молитвы, многое сделал для восстановления доверия, но по существу проводил ту же политику, направленную на достижение христианского единства. Патриарх Варфоломей (избран в 1991 г., специалист по каноническому праву, учился в Риме) поддерживает тесные контакты с западными христианами.

Гора Афон, главный центр православного монашества в последнем тысячелетии, является не только греческим, но и международным достоянием. Из двадцати киновийных монастырей в настоящее время семнадцать принадлежат грекам, один — русским, один — сербам и один — болгарам. В византийскую эпоху в числе этих двадцати был также грузинский монастырь. Кроме того, существовала латинская обитель, монахи которой происходили из Амальфи (Италия). Помимо киновий имеются несколько других крупных обителей и несчетное множество мелких поселений, известных под именем скитов, или келий. На Афоне живут также отшельники; многие из них обосновались на опасных кручах на южной оконечности полуострова, в хижинах или пещерах, добраться до которых возможно порой только по приставным лестницам. Таким образом, сегодня на Святой горе сосуществуют все три формы монашеской жизни: киновия, полуотшельничество и отшельничество, — возникшие в IV в. в Египте. Это впечатляющая иллюстрация непрерывности православной традиции.

Период с 1914 до середины шестидесятых годов был для Афона временем упадка. Число монахов в эти годы значительно сократилось. В начале века на полуострове жили около 7500 монахов, из которых почти половину составляли русские. Один только русский монастырь св. Пантелеймона (Руссикон) насчитывал около 2 тыс. человек. Отец Амфилох, духовный наставник с Патмоса, рассказывал мне, какое впечатление на него, грека, произвело русское пение в монастыре св. Пантелеймона в 1912 г. По его словам, из всего, что он видел и слышал в жизни, оно более всего напоминало «небо на земле». Но после Первой мировой войны новые послушники не имели возможности приезжать из России, а приток монахов из числа русской эмиграции постепенно иссяк. К шестидесятым годам в Руссиконе обитали менее шестидесяти монахов. После 1945 г. также резко снизился приток послушников из Румынии, Болгарии и Сербии. В тот же период очень мало молодых греков отправлялись на Афон. В конце пятидесятых годов число монахов ежегодно сокращалось на сорок–пятьдесят человек, и в 1971 г. общая численность монашеского населения на полуострове упала до 1145 человек. Почти все они были уже стариками, и с человеческой

точки зрения казалось, что у Святой горы больше нет будущего. Лишь небольшая часть монахов имела хорошее образование, и Афон в значительной мере утратил реальное духовное влияние в Греции и вообще в православии.

Однако было бы ошибкой судить об Афоне или о любом другом центре монашества только по числу монахов, ибо истинным критерием является не число насельников или степень их образованности, а уровень духовной жизни. Даже в этот период она оставалась на высоте в таких обителях, как монастырь св. Дионисия, игуменом которого почти пятьдесят лет был о. Гавриил (1886–1983). Один из ныне живущих афонских монахов, о. Феоклит, написал примечательную книгу о монастырской жизни, озаглавленную «Между небом и землей» (на греч. яз., Афины, 1956) и очевидным образом свидетельствующую о том, что афонская духовность продолжает жить. Скрыто и незаметно Афон продолжал возвращать святых, аскетов и молитвенников в классических традициях православия. Одним из них был св. Силуан (1866–1938; причислен к лику святых в 1988 г.), монах Свято-Пантелеимонова монастыря: бывший крестьянин, простой и смиренный человек. Его внешняя жизнь была лишена ярких событий, но после себя он оставил глубокие размышления, поэтические по стилю и глубокие по богословскому видению, которые были подготовлены к изданию учеником Силуана архимандритом Софронием (1896–1993) и опубликованы на многих языках. Другой пример — о. Иосиф (11959 г.), грек из полуотшельнической обители Новый скит. Он собрал вокруг себя группу учеников и вместе с ними предавался поера *prosevchi* — «умной», или «внутренней», молитве (в частности, Иисусовой молитве). Пока Афон порождает таких людей, как св. Силуан и о. Иосиф, он неуклонно будет продолжать свое дело.

Внезапно и неожиданно, после полувека внешнего упадка, в конце шестидесятых годов начинается новая глава в истории Афона. Сперва еле заметные и неуверенные, признаки возрождения к началу 1980-х годов становятся очевидными и безошибочными. Прежде всего усилился приток новых монахов. После предельно низкого уровня населения Афона в 1971 г. — всего 1145 монахов, — их количество постепенно растет и к 1990-м годам достигает примерно 1500 человек. Само по себе это увеличение может показаться не таким уж значительным улучшением. Однако более важно изменение возрастного соотношения: если в 1971 г. подавляющее большинство монахов было старше шестидесяти лет, то в 1990 г. большинство составляли монахи моложе сорока лет. Во многих монастырях произошли поистине поразительные перемены: обители, в 1971 г. тихо приходившие в упадок и населенные дюжиной немощных стариков, из которых лишь половина была способна выстаивать службы, за десять–пятнадцать лет наполнились молодыми и активными монахами, меж которых почти не видно седых бород.

Гораздо важнее количества нового населения Афона его качество. Многие из новоприбывших не только высокообразованы, но и духовно одарены. Одни обладают талантом писателей, другие — духовных наставников и исповедников. Молитвенная практика на Святой горе тоже переживает обновление: если в недавнем прошлом литургические службы проходили формально, то теперь они совершаются в сосредоточении и в радости, монахи также гораздо чаще причащаются. Заметно улучшилось качество пения. При жизни одного поколения монахов Афон вновь обрел собственный голос, к которому с уважением прислушиваются за его пределами, и его деятельность вновь служит маяком и источником энергии для православия в целом.

В чем причина такого поразительного преобразования? Ответить непросто. Однако одним из факторов явилось, несомненно, наличие во многих монастырях игумена, обладающего духовным даром «старчества». Именно присутствие духовного отца, способного стать личным духовным руководителем, привлекало в определенные монастыри новых послушников. Среди игуменов, особо выделявшихся достоинствами *gerontes*, или «старцев», нужно назвать о. Василия из Ивиронского монастыря (прежде подвизавшегося в Ставроникитском монастыре), автора широко известного исследования «Гимн Вступления», о. Эмилиана из монастыря Симона Петра, о. Георгия из Григорийской обители и о. Эфраима,

до недавнего времени бывшего игуменом монастыря Филотеу, ученика о. Иосифа Новоскитского.

Конечно, проблемы еще остаются. Негреческие обители по-прежнему испытывают недостаток в новых насельниках, а греческие гражданские власти, вопреки духу, а порой и букве Афонского устава, всячески препятствуют прибытию послушников из Румынии и славянских стран. На полуострове случилось несколько крупных пожаров, как внутри монастырей, так и в окрестных лесах. Тишину Святой горы нарушает все более широкая сеть автодорог, все растущее число автомашин, все увеличивающийся поток посетителей (больше греков, чем иностранцев). Некоторые монахи исполнены духа узости и фанатизма, в силу чего враждебно встречают любые попытки сближения с неправославными и с чрезмерным рвением клеймят своих собратьев-православных как предателей Священного Предания. Но несмотря на все трудности, ныне для Афона пришло время надежд. Как сказал живший на Святой горе русский старец, о. Никон из Карульской обители (1875–1963), «здесь каждый камень источает молитву». И сегодня это остается верным, как и прежде.

Помимо Афона, в юрисдикции Константинополя находится прославленный монастырь св. Иоанна Богослова (Евангелиста) на острове Патмос, основанный в 1088 г. св. Христодулом. Одним из наиболее выдающихся монахов нынешнего столетия здесь был о. Амфилох (1888–1970), уже широко почитаемый за святого. Самым примечательным его свойством, которое я сам так ясно помню, была его доброта и пламенное сострадание; как заметил один из его духовных детей, «он говорит языком любви». О. Амфилох придавал огромное значение Иисусовой молитве, а также уделял большое внимание вопросам экологии задолго до того, как это вошло в моду. «Кто не любит деревья, тот не любит Христа», — часто говорил он; а когда налагал епитимью на приходивших к нему на исповедь крестьян, велел им посадить два-три дерева. О. Амфилох основал на Патмосе женский Благовещенский монастырь, который сегодня насчитывает более пятидесяти монахинь, а также имеет дочерние обители на островах Родос и Калимнос.

Православная Церковь Финляндии ведет начало от монахов русского Валаамского монастыря на Ладожском озере, которые проповедовали христианство языческим финским племенам Карелии в средние века. До революции финские православные находились в зависимости от Русской церкви, а в 1923 г. перешли в юрисдикцию Константинопольского патриархата, хотя Русская церковь не признавала этот факт до 1957 г. Подавляющее большинство финнов принадлежат к Лютеранской церкви, и 56 тыс. православных составляют менее 1,5 % от общего числа населения. Традиции Валаамского монастыря продолжает сегодня Нововалаамский монастырь в Хейнаавеси (центральная Финляндия). Поблизости от него располагается женская Линтульская обитель. Существует семинария в Йёнсу. Хотя многие прихожане являются членами церкви лишь номинально, есть и активное молодежное движение, участвующее в межправославных и экуменических контактах. Нынешний глава церкви Финляндии, архиепископ Иоанн (избран в 1987 г.), прежде был лютеранином; он — первый западный обращенный, ставший главой поместной православной церкви. Глубоко укорененное в русской истории и в то же время обращенное лицом к Западу финское православие призвано играть особую роль моста и посредника между «традиционно» православными странами и вновь образовавшейся православной диаспорой.

(II) Александрийский патриархат был немногочисленной церковью уже с 451 г., когда большинство христианского населения Египта отвергло Халкидонский собор. Территориально он включает в себя весь Африканский континент. В начале XX в. процветающие греческие общины существовали в Каире и Александрии, но сейчас они значительно сократились из-за эмиграции. Большинство паствы проживает в Уганде и Кении, где православное христианство распространилось среди местного населения, а также в Южной Африке. Папа Парфений III (+ 1996) ⁵¹, до недавнего времени возглавлявший

⁵¹ В православии титул папы принадлежит не только Римскому епископу, но и патриарху Александрии.

Александрийский патриархат, был в интеллектуальном отношении одним из самых смелых глав православных церквей и даже выступал за рукоположение женщин в священники.

(III) Антиохийский патриархат имеет попечение о православной пастве Сирии и Ливана. Его численность сократилась из-за эмиграции, вызванной непрерывно тлеющей войной в Ливане, однако он имеет весьма жизнеспособную диаспору, особенно в США. Патриарх живет не в древней Антиохии (ныне находящейся на территории Турции), а в Дамаске. В 1724–1898 гг. патриарх и высшее духовенство были преимущественно греками, но сегодня церковь целиком возглавляют арабы. В начале нашего столетия Антиохийский патриархат выказывал все симптомы «спящей» церкви, но с тех пор произошло пробуждение, главным образом благодаря Движению православной молодежи (*Mouvement de la Jeunesse Orthodoxe*), основанному в 1942 г. Это движение, которое сегодня насчитывает около 7 тыс. членов и возглавляется преимущественно мирянами, всегда ставило на первое место христианское воспитание и образование. Оно выпускает газету *An-Nougi* опубликовало более 120 книг. Оно также оказывает населению социальную и медицинскую помощь, ведет борьбу против бедности. Инициативы Движения православной молодежи имели особенно важное значение в годы войны в Ливане. Под эгидой ДПМ происходит возрождение монашества, как среди мужчин, так и среди женщин. Некоторые из членов движения сегодня занимают высшие посты в церковной иерархии, включая ныне действующего патриарха Игнатия IV (избран в 1979 г.) и митрополита Гор Ливанских Георгия (Ходра). В 1970 г. патриархат учредил Богословскую академию св. Иоанна Дамаскина в Баламанде (близ Триполи, Ливан).

(IV) Иерусалимский патриархат всегда занимал особое положение в церкви: он никогда не был многочисленным, но прежде всего выполнял функцию хранителя святых мест. Его территория совпадает с территорией Израиля и Иордании. Как и в Антиохийском патриархате, его паству составляют, в основном, арабы; сегодня ее численность равна примерно 60 тыс. человек, но, как и везде на Ближнем Востоке, постепенно сокращается за счет эмиграции. Еще до войны 1948 г. патриархат включал в себя не более 5 тыс. греков, а теперь их количество значительно уменьшилось (не более 500 чел.). Но патриархом Иерусалима по-прежнему остается грек, и братство Гроба Господня, хранитель святых мест, целиком контролируется греками. Такая ситуация породила значительное напряжение в последние семьдесят лет. К сожалению, нынешний патриарх Диодор (избран в 1981 г.) пока не слишком успешен в попытках разрешить внутренние проблемы патриархата.

До большевистской революции заметной чертой в жизни православной Палестины был ежегодный приток русских паломников. Часто в Святой град прибывали одновременно более десяти тысяч человек. Большинство из них составляли пожилые люди, для которых это паломничество было главным событием жизни. Пройдя порой по несколько тысяч миль через всю Россию, они садились на корабль в Крыму и пускались в плавание, чудовищно дискомфортное по сегодняшним меркам. По возможности они стремились прибыть в Иерусалим к Пасхе. Русская духовная миссия в Палестине не только брала на себя попечение о паломниках, но и осуществляла ценнейшую пастырскую работу среди православных арабов, а также содержала много школ. Естественно, после 1917 г. численность Русской миссии сократилась, однако она не исчезла совсем. До сих пор в Иерусалиме существуют три русские обители, две из которых принимают послушниц из арабов. В связи с переменами, происходящими в последнее время в России, русские паломники вновь начали появляться в Святом граде, а число греческих паломников заметно возросло в 1980-х годах.

Синайская церковь, возглавляемая в настоящее время архиепископом Дамианом (избран в 1973 г.), иногда называется автокефальной. Но правильнее именовать ее автономной, так как ее глава рукополагается патриархом Иерусалима. В основном ее образует монастырь св. Екатерины, который находится у подножия Моисеевой горы на Синайском полуострове (Египет). Монахи монастыря — греки, числом около 20 человек.

Среди других его почетных титулов — «пастырь пастырей», «тринадцатый апостол» и «судья мира».

Они имеют пастырское попечение о христианских семьях бедуинов, живущих в регионе, и о расположенной поблизости небольшой женской обители. Монастырь св. Екатерины владеет великолепной библиотекой и уникальным собранием икон, из которых некоторые восходят к доиконоборческим временам: им удалось избежать уничтожения благодаря удаленности Синая от центра Византийской империи. С прискорбием приходится констатировать, что будущее монастыря находится под угрозой из-за планов египетского правительства по развитию туризма в этой зоне.

(V) Кипрская церковь, получившая автокефалию после Эфесского собора (431), понесла тяжелые потери в ходе турецкой оккупации в 1974 г., но остается крепкой и хорошо организованной церковью. Она насчитывает около 450 приходов и 550 священников, а также 16 монастырей, в которых подвизаются более 50 монахов и 120 монахинь. (Кроме того, около 150 киприотов монашествуют на горе Афон; из двадцати монастырей три возглавляют игумены-киприоты.) В Никосии работает богословская школа. Оттоманская система, согласно которой глава церкви рассматривался как «этнарх», или гражданский лидер греческого христианского населения, сохранилась и при англичанах, установивших протекторат над островом в 1878 г. Этим объясняются двойные — церковные и гражданские — функции архиепископа Макариоса III (годы правления 1950–1977), совершенно неверно понятые британским общественным мнением в годы борьбы греков-киприотов за независимость в 1950-х годах. Те, кто видел в Макариосе просто церковного иерарха, неоправданно вмешивающегося в политику, упускал из вида, что он был наследником долговременной исторической традиции. Но его преемник, архиепископ Хризостом (избран в 1977), уже ведет себя как чисто религиозный деятель.

(VI) Греческая церковь продолжает занимать центральное место в жизни страны в целом, несмотря на давление со стороны секуляризма и религиозной индифферентности в послевоенный период. В ходе переписи населения 1951 г. лишь 121 человек из 7 млн 500 тыс. назвали себя атеистами. Сегодня число людей, объявляющих себя атеистами, несомненно было бы больше, но ненамного, так как большинство греков, независимо от того, насколько активно практикуют они свою веру, все еще рассматривают православное христианство как часть своей национальной идентичности. Недавние опросы показали, что примерно 97 % населения составляют крещеные, а из них около 96,7 % принадлежат к Православной церкви. Среди неправославного христианского меньшинства преобладают римо-католики (около 45 тыс. человек), из которых примерно 2,5 тыс. человек — католики восточного обряда. В Греции также живут 120 тыс. мусульман.

Связь между церковью и государством в Греции, некогда чрезвычайно тесная, сегодня неуклонно ослабевает. В наше время православное религиозное воспитание занимает меньшее место в государственных школах. В 1980-е годы правительство учредило гражданскую церемонию бракосочетания и легализовало аборт; последняя мера вызвала яростное, но безуспешное сопротивление церкви. С другой стороны, церковь завоевала гораздо большую независимость, и политики теперь меньше вмешиваются в вопросы, связанные с назначением епископов. Но что касается полного отделения церкви от государства, оно имеет в Греции мало сторонников, если вообще имеет. Духовные семинарии, призванные готовить будущих священников, по-прежнему пользуются финансовой поддержкой государства и составляют часть государственной образовательной системы, а духовные лица получают от государства заработную плату.

В наше время, как и в ранней церкви, греческие епархии невелики: на 9 млн населения приходится 80 епархий (ср. с дореволюционной Россией, где на 100 млн верующих приходилось 67 епархий). Самая большая епархия объединяет не более 247 приходов, в то время как больше половины епархий насчитывают менее 100 приходов. В идеале, а порой и в реальности, греческий епископ — не далекий администратор, а доступный человек, с которым паства лично общается и к которому простые верующие ежедневно обращаются за практическим или духовным советом. Что касается внешней организации, за последние десятилетия Греческая церковь непрерывно расширялась:

	1971	1981	1992
Приходы	7426	7477	7742
Духовенство	7176	8335	8670
Монахи	776	822	927
Монахини	1499	1971	2305

Наряду с сетью приходов и монастырей Греческая церковь содержит также большое число благотворительных заведений: приютов, домов престарелых, психиатрических лечебниц и организованных групп, занимающихся посещениями больниц и тюрем. Кто воображает, будто православие узко-внемирно и не интересуется социальной деятельностью, тот должен познакомиться с жизнью Греческой церкви.

Но хотя внешняя организация расширилась, посещаемость храмов за последние тридцать лет снизилась. На вопрос, заданный афинской газетой Та Неа 21 сентября 1963 г.: «Как часто вы ходите в церковь?» — были получены следующие ответы:

Каждое воскресенье	31 %
Дважды или трижды в месяц	32 %
Один раз в месяц	15 %
На великие праздники	14 %
Когда есть время	3 %

В результате такого же опроса весной 1980 г., тоже в районе Афин, получены такие ответы:

Каждое воскресенье	9 %
Довольно часто	20 %
Только на великие праздники или в особых случаях (например, свадьба)	60 %
Никогда	11 %

Даже если люди не всегда говорят правду, отвечая на такого рода вопросы, очевидно снижение посещаемости церквей. Разумеется, нужно учесть и то, что в Греции, как и везде, в целом посещаемость церквей в больших городах ниже, чем в маленьких городках или в сельской местности.

В среднем по воскресеньям храмы посещает больше женщин, чем мужчин, и больше пожилых людей, чем молодых, но в этом отношении Греция не уникальна. Много студентов и вообще молодежи отдалились от церкви по причине видимого сотрудничества иерархии с военно-диктаторским режимом 1967–1974 гг., когда Греческую церковь возглавлял архиепископ Иероним. В действительности масштаб этого сотрудничества часто преувеличивают, обычно именно черные полковники использовали церковь, а не наоборот. Тем не менее репутация церкви значительно пошатнулась в глазах молодого поколения. Однако в 1990-х годах появились признаки медленного, но многообещающего возврата молодежи в церковь.

В прошлом греческие приходские священники получали скудную и не систематическую подготовку. С 1833 г. одна из главных забот церкви заключалась в повышении образовательного уровня духовенства. В турецкий период и позже, вплоть до второй мировой войны, священник был крепко связан с местной общиной. Обычно он был уроженцем тех мест, где служил, и рассчитывал оставаться в своем приходе до самой смерти. Лишь в редких случаях священник учился в семинарии, по своему образовательному уровню он не превосходил прихожан и, подобно им, имел семью. После рукоположения он продолжал заниматься своим прежним делом — плотницким или сапожным ремеслом, но чаще всего крестьянским трудом. Обычно приходской священник не читал проповедей; проповеди читались (если вообще читались) епископом, заезжими монахами либо

проповедниками из мирян, назначенными епископом. В большинстве случаев священник не выслушивал исповедей: для этого прихожане ходили в ближайший монастырь или полагались на заезжих священников—монахов. (В любом случае таинством исповеди часто пренебрегали в период турецкого владычества.)

Такая тесная связь между пастырем и паствой обладала несомненными преимуществами в устойчивом, основанном на сельском хозяйстве обществе прошлого. Греческое православие счастливо избежало культурного разрыва между священником и народом, обычно существовавшего, например, в Англиканской церкви со времен Реформации. Но в нашем веке подъем образовательного уровня греческого общества в целом породил очевидную потребность в таком приходском духовенстве, которое могло бы учить, проповедовать и осуществлять духовное руководство. Иначе говоря, в современном мире, особенно в городах, приходской священник рискует оказаться маргинальной фигурой: он больше не является, как в прежние времена, естественным лидером общины.

В соответствии с этой потребностью современная Греческая церковь разработала обширную программу богословского образования. Открыты два факультета богословия — в университетах Афин и Салоник (хотя это никоим образом не предполагает, что всем студентам предстоит принять посвящение в сан). Кроме того, организованы двадцать восемь богословских школ разного уровня. Сегодня ни один священник не рукополагается, не получив богословского образования в университете или семинарии. В последнее время число лиц с высшим образованием среди духовенства заметно возросло. В 1919 г. из 4433 священнослужителей Греческой церкви менее 1 % (то есть не больше 43 чел.), не считая епископов, имели образование университетского уровня. В 1975 г. число окончивших богословский факультет еще не превышало 589 чел.: около 8 % от общего числа священнослужителей. Но к 1981 г. среди духовенства насчитывалось уже 1406 выпускников университетов, а к 1992 г. их число возросло до 2019 человек. Они все еще составляют менее четверти от общего числа священнослужителей, но значительный прогресс очевиден. Хотя дипломы и ученые степени сами по себе еще не делают хороших священников!

В каком состоянии находится богословие в сегодняшней Греции? За последние девяносто лет университетские профессора богословия создали замечательный корпус исследовательских трудов. Особенно показательны для этой традиции «научного» богословия два сочинения: «Догматика» Христоса Андруцоса (1869–1935), впервые опубликованная в 1907 г.б, и трехтомная «Догматика» его последователя, Панайотиса Трембеласа (1886–1977), опубликованная в 1959–1961 гг. В том же ключе выдержан и более компактный «Синописис» Иоанна Кармириса (1904–1991). Но при всей своей весомости и систематичности эти книги вызывают и некоторое чувство разочарования. Западные читатели, знакомые с сочинениями богословов русской эмиграции — Лосского, Флоровского, Евдокимова — не найдут у их греческих современников того же волнения и творческого исследования. Богословие Андруцоса, Трембеласа и Кармириса — это богословие университетской аудитории, богословие академическое и схоластическое, а не литургическое и мистическое. Более того: хотя содержание этих трудов имеет строго православный характер, их метод и категории очень часто заимствуются с Запада. При всей своей страстной преданности православию Трембелас — «западник»: он принадлежит к той длинной веренице православных богословов, которые, подобно Могилю и Досифею в XVII в., были скроены по западной интеллектуальной мерке. Трембелас часто цитирует святых отцов, но цитаты встроены у него в отнюдь не патриотический контекст.

Такая узость взгляда побудила более молодое поколение греческих богословов занять совершенно иную богословскую позицию. Их труды менее систематичны, чем у предшественников, менее авторитетны и самоуверенны. Молодые богословы подвергают критике интеллектуальные категории Запада, предпочитая обращаться к мистической традиции — Исааку Сирину и Симеону Новому Богослову, которыми совершенно пренебрегали их предшественники. Они делают упор на апофатический подход и последовательно проводят различие между сущностью и энергиями, разработанное

Григорием Паламой. Самый смелый и противоречивый из этих более молодых богословов — Христос Яннарас. Он занимает подчеркнуто «персоналистскую» позицию: отчасти она соотносится с экзистенциализмом Хайдеггера, но в гораздо большей мере восходит к догматическим и аскетическим текстам святых отцов. Большой вклад внесли также Панайотис Неллас (1936–1986), чья ранняя смерть явилась большой утратой, Иоанн Зизиулас, митрополит Пергамский, и о. Иоанн Романидес. Отнюдь не всегда безоговорочно соглашаясь с Яннарасом и друг с другом, все они разделяют одно желание: развивать такое богословие, которое, с их точки зрения, сохраняло бы верность «духу» отцов и в то же время более отвечало насущным потребностям современного мира.

Сходная реакция против озападнивания наблюдается и в греческом религиозном искусстве. Декадентский «итальянский» стиль, повсеместно распространившийся в начале нынешнего столетия, вытесняется старой византийской традицией. Значительное число церквей в Афинах и других местах были недавно украшены полным набором икон и фресок, выполненных в строгом соответствии с традиционными правилами. Лидер этого художественного возрождения Фотий Контоглу (1896–1965) прославился бескомпромиссным отстаиванием ценностей византийского искусства. Показательна данная им характеристика итальянского Возрождения: «Кто смотрит на него по-мирски, называет его прогрессом, кто смотрит с религиозной точки зрения, называет его упадком».

Решающую роль в жизни Греческой церкви первой половины XX в. сыграли движения «домашних миссионеров», посвященные евангелизаторской и социальной деятельности. Наиболее динамичное из них, Зое («жизнь»), известно также под именем «Братства богословов». Движение было основано в 1907 г. о. Евсевием Матопулосом, хотя корнями оно уходит в аналогичные движения конца XIX в. «Братство богословов» имеет полумонашескую структуру: все его полноправные члены, миряне и священники без различия (епископы исключаются), соблюдают целибат, хотя не принимают постоянных обетов. С самого основания движение выступало за частое причащение, исповедь, регулярные проповеди, организовывало катехизические классы для детей и молодежи, кружки изучения Библии. Все это поистине достойно восхищения. И в самом деле, многие пункты программы Зое ныне приняты и проводятся в жизнь Греческой церковью в целом. Но хотя движение сделало много полезного, его закрытость и авторитарность (напоминающие римско-католическое движение *Opus Dei*) создали ему много врагов. Наибольшим влиянием Зое пользовалось в 1920–1960 гг., с тех пор это влияние уменьшилось. В начале 1960-х гг. между руководителями «Братства» произошел раскол, и была основана соперничающая организация *Sotir*. В 1970-е гг. Зое обвиняли (в значительной мере несправедливо) в связях с черными полковниками, что еще более подорвало позиции движения. К тому же морализирующий, пуританский тон его публикаций мало привлекает молодое поколение нынешних греков.

Современная Греция имеет своих кенотических святых, любовью и сострадательностью напоминающих св. Серафима Саровского и св. Силуана Афонского. Особенным почитанием пользуется св. Нектарий (1846–1920). Одно время он был митрополитом Пентаполиса в Египте, но был отозван оттуда в результате наветов: в своем смирении он отказался оправдываться перед клеветниками. Последние годы жизни Нектарий провел в бедности, исполняя должность священника в часовне женского монастыря Святой Троицы, основанного им на острове Эгина. Другим кенотическим святым, приходским священником (подобно св. Иоанну Кронштадтскому), был св. Николай Планас (1851–1932), горячо почитаемый за чистоту сердца и близость к простому люду. Николай выказывал особенную приверженность к всеобщим бедствиям; певчими обычно были два писателя: Александр Пападиамантис (1851–1911) и Александр Мораитидис (1850–1929).

Что касается монашеской жизни, то возрождение на Афоне еще не затронуло в надлежащей мере мужские монастыри на всей территории Греции. В большинстве обителей монахов мало, хотя есть и заметные исключения — например, монастырь Параклета в Оропосе (Атика). В женских монастырях положение кардинально иное. С 1920 г. число

монахинь заметно возросло, были основаны новые обители по всей стране. Если в начале века насчитывалось не более нескольких сот монахинь, то сегодня их несколько тысяч. Среди крупнейших обителей — монастыри св. Патапия в Лутраки (близ Коринфа), Дормитиона в Панораме (в районе Салоник), Богоматери Помощницы на Хиосе и Кехровунийский монастырь на Тиносе (знаменитое место паломничества, связанное с Богоматерью). Особенно впечатляет Благовещенский монастырь в Ормилии (Халкидики, Северная Греция), где живут больше ста монахинь и послушниц. Его община, которая связана с афонским монастырем Симона Петра, недавно взялась за осуществление крупного сельскохозяйственного проекта. Старые календаристы¹⁰ в Греции тоже владеют несколькими крупными женскими монастырями.

В наши дни перемены в греческом обществе совершаются с головокружительной быстротой. Тем, кто впервые посетил Грецию сорок лет назад, сегодня она кажется новой и незнакомой страной. Достаточно ли решительно церковь отвечает на вызов современности? Избранному в 1974 г. архиепископу Серафиму было непросто стать творческим лидером, который необходим во времена кризиса и возможностей. Но в Афинах, Салониках и других городах несомненно появление молодого поколения женатого духовенства высокого класса. Где приходской священник энергичен и умен, там миряне, в том числе молодежь, обычно реагируют самым обнадеживающим образом. Греческому православию пришлось пережить трудные времена, но в этом старом древе еще есть сила и новая жизнь.

ДВАДЦАТЫЙ ВЕК, II: ПРАВОСЛАВИЕ И ВОИНСТВУЮЩИЕ АТЕИСТЫ

*Кто хочет видеть Меня, пройдет через муки и отчаяние.
Послание Варнавы, VII, 11.*

«Атака на небеса»

С октября 1917г., когда большевики захватили власть, и примерно до 1988г., когда русское христианство отпраздновало свое тысячелетие, православная церковь в Советском Союзе находилась на осадном положении. Интенсивность преследований варьировалась на протяжении этих семидесяти лет, но основная позиция коммунистических властей оставалась неизменной: религиозная вера во всех ее проявлениях считалась заблуждением, которое следует подавлять и искоренять. По словам Сталина, «партия не может быть нейтральной по отношению к религии. Она ведет антирелигиозную борьбу против всех и всяческих религиозных предрассудков»⁵². Чтобы оценить всю весомость сталинских слов, следует вспомнить, что при советской коммунистической власти партия фактически означала государство.

Таким образом, с 1917 г. православные и другие христиане оказались в ситуации, не имевшей прецедентов в предыдущей христианской истории. Хотя Римская империя периодически преследовала христиан, она никоим образом не была атеистическим государством, враждебным к религии как таковой. Турки–османы не были христианами, однако поклонялись единому Богу и, как мы видели, проявляли достаточно большую терпимость по отношению к церкви. Но советский коммунистический режим по самым своим фундаментальным принципам был режимом агрессивного, воинствующего атеизма. Он не хотел довольствоваться нейтральным разделением церкви и государства, но всеми прямыми и косвенными средствами старался разрушить организованную церковную жизнь и уничтожить всякую религиозную веру.

Едва придя к власти, большевики принялись воплощать свою программу в жизнь.

⁵² Собрание сочинений, т. 10 (Москва 1953), с. 132.

Законодательство 1918г. запретило церкви всякое участие в образовательной системе и объявило церковное имущество конфискованным⁵³. Церковь утратила все права, она просто перестала существовать как субъект права. Конституционные нормы в отношении церкви все более ужесточались. Если конституция 1918 г. позволяла «свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды» (ст. 13), то в «Законе о религиозных объединениях» 1929 г. это положение было переформулировано: теперь речь шла о «свободе религиозной веры и антирелигиозной пропаганды». Немаловажное различие! Христианам предоставлялась — хотя бы в теории — свобода веры, но не позволялась никакая свобода пропаганды. Церковь рассматривалась как чисто культовая ассоциация. В принципе ей было позволено проводить религиозные службы, и на практике — особенно с 1943 г. — существовало некоторое количество храмов, открытых для богослужений. После 1943 г. церковь также получила разрешение содержать несколько учебных заведений для подготовки священников и в ограниченном количестве выпускать церковную литературу. Но помимо этого ей не было позволено почти ничего.

Иными словами, епископам и священникам запрещалась всякая благотворительная или социальная деятельность. Посещение больных сурово ограничивалось, пастырская работа в тюрьмах, больницах, психиатрических клиниках была невозможна. Приходские священники не имели права организовывать никаких кружков или учебных групп для молодежи. Им не позволялась катехизаторская работа в воскресных школах для детей. Единственной возможностью наставлять паству были проповеди во время церковной службы. (Часто священники пользовались этой возможностью сполна. Я вспоминаю, как присутствовал на литургии в 1970-х годах. Четыре или пять проповедей следовали одна за другой, собрание верующих слушало, затаив дыхание. По окончании проповедника провожали возгласами благодарности. На Западе такого обычно не происходит!) Духовенство не могло создать приходской библиотеки, так как единственный вид книг, которые дозволено было держать в церкви, составляли богослужебные книги. Оно не имело права распространять среди паствы брошюры или учебно-религиозную литературу, пусть даже самого элементарного характера; даже издания Библии были большой редкостью и продавались на черном рынке по баснословным ценам. Но хуже всего было то, что все духовные лица, от епископа до скромного приходского священника, должны были испрашивать у государства разрешение на право осуществлять свое служение и подлежали строжайшему и неусыпному надзору органов госбезопасности. Каждое слово, произнесенное священником во время проповеди, тщательно фиксировалось. Целыми днями бдительные и враждебные глаза следили за тем, кто приходит в церковь для крещения или венчания, исповеди или частной беседы.

Тоталитарное коммунистическое государство сполна применяло все средства антирелигиозной пропаганды, лишив церковь всякого права отвечать на нее. Прежде всего в школах было введено систематическое антирелигиозное воспитание. Учителя получали инструкции следующего содержания:

Советский учитель должен руководствоваться принципом партийности и научности; он обязан не только сам быть неверующим, но и активно пропагандировать безбожие среди других, быть носителем идей воинствующего пролетарского атеизма. Умело и спокойно, тактично и настойчиво советский учитель должен раскрывать и преодолевать религиозные предрассудки в своей школьной и внешкольной деятельности, день за днем⁵⁴.

Вне школы широкую антирелигиозную кампанию проводил Союз воинствующих атеистов, а затем сменившее его в 1942 г. чуть менее агрессивное Всесоюзное общество по

⁵³ Декрет СНК о свободе совести, церковных и религиозных обществах. 20 января (2 февраля) 1918 г. См.: Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. Документы и фотоматериалы. М.: ББИ, 1996, с. 29–30. — Прим. ред.

⁵⁴ Ф.Н. Олешук (бывший секретарь Союза воинствующих атеистов). Учительская газета от 26 ноября 1949 г.

распространению научных и политических знаний. Атеизм активно пропагандировался среди молодого поколения через Коммунистический союз молодежи. Музеи атеизма и религии открывались часто в бывших храмах — например, в Казанском соборе Санкт-Петербурга. В двадцатые годы проходили грубо агрессивные уличные антирелигиозные демонстрации, особенно на Пасху и Рождество. Вот свидетельство одного из очевидцев:

С молчащих улиц не было слышно протестующих голосов — годы террора сделали свое дело; но почти всякий старался свернуть с дороги, на которой встречался с этой шокирующей процессией. Я сам был свидетелем московского карнавала, но удостоверяю, что народ не получал от него ни капли удовольствия. Шествие продвигалось по пустынным улицам, и его попытки вызвать смех или возмущение наталкивались на мрачное молчание случайных прохожих ⁵⁵.

В 1920-е и 1930-е годы не только закрылось огромное количество церквей и монастырей, но и множество епископов, священников, монахов и мирян были отправлены в тюрьмы и концлагеря. Число казненных или умерших от непосильных условий невозможно сосчитать. Никита Струве приводит список епископов-мучеников, насчитывающий 130 имен, но и его он называет «временным и неполным» ⁵⁶. Общее число священников-мучеников измеряется десятками тысяч человек. Конечно, верующие были отнюдь не единственной группой населения, пострадавшей от сталинских репрессий, но они страдали больше других. Гонения времен Римской империи не идут ни в какое сравнение с тем, что происходило в это время. Слова протопopa Аввакума, произнесенные в XVII в., несомненно, исполнились триста лет спустя, при коммунистах: «Сатана получил от Бога нашу светлую Русь, чтобы она сделалась красной от крови мучеников».

Какие последствия для церкви имели гонения и коммунистическая пропаганда? Во многих местах произошло поразительное оживление духовной жизни. Отбросив мирские элементы, освободившись от обузы — неискренних членов, внешне приспособившихся по социальным мотивам, — пройдя через очищение огнем, истинные православные верующие сплотились воедино, чтобы героически и смиренно противостоять гонениям. Один русский эмигрант пишет: «Везде, где вера подвергалась испытанию, изобильно изливалась благодать, совершались самые удивительные чудеса. Иконы сами собой обновлялись на глазах изумленных свидетелей, купола церквей сияли нездешним светом... Однако на все это не обращали внимания. Благодатная сторона того, что происходило на Руси, почти не вызывала интереса у всего человечества... Распятый и погребенный Христос всегда судится так теми, кто не видит света Его воскресения». Неудивительно, что огромное число людей должно было покинуть церковь в час гонений: так всегда было и, несомненно, всегда будет. Тем более поразительно, сколь многие остались верны церкви.

Отдавать «кесарю кесарево»: где провести черту?

Во времена религиозных гонений основные принципы, о которых идет речь, обычно совершенно ясны; однако практическая линия поведения, которой должен придерживаться каждый верующий, часто оказывается отнюдь не ясной. До какой степени епископы, священники и миряне могут сотрудничать с режимом, открыто провозгласившим своей целью уничтожение религии? Русские православные христиане в период 1917–1988 гг. отвечали на этот кардинальный вопрос по-разному, и ответы часто противоречили друг другу — Западные христиане, никогда не жившие в условиях гонений, должны быть предельно осторожны в любых моральных оценках относительно того, как вели себя

⁵⁵ G.P. Fedotov, *The Russian Church since the Revolution* (London 1928), p. 47.

⁵⁶ Nikita Struve, *Christians in Contemporary Russia*, pp. 393–398.

христиане в России. Но постараемся хотя бы вычлениить некоторые раз–новидности такого поведения.

В отношениях между церковью и государством в Советском Союзе можно выделить пять главных периодов:

1. 1917–1925: патриарх Тихон борется за сохранение свободы церкви.
2. 1925–1943: митрополит Сергей ищет *modus vivendi*.
3. 1943–1959: Сталин позволяет оживление церковной жизни в послевоенные годы.
4. 1959–1964: Хрущев возобновляет гонения.
5. 1964–1988: возникновение диссидентского движения и его подавление.

1. 1917–1925. С самого начала патриарх Московский Тихон занял твердую и бескомпромиссную позицию в отношении большевиков. 19 января (1 февраля) 1918 г. он анафематствовал и отлучил от причастия тех, кого назвал явными и тайными врагами истины Христовой, «безбожными властелинами тьмы века сего». Отлучение было подтверждено Всероссийским собором в Москве и так и не было отозвано впоследствии. Позднее, в том же 1918 г., патриарх публично назвал убийство императора Николая II тягчайшим преступлением, добавив, что, «кто не осуждает этого преступления, тот повинен в этой крови». Когда коммунисты готовились к празднованию первой годовщины октябрьской революции, Тихон обратился к ним с призывом положить конец «гонениям и уничтожению невинных», хотя никто в те времена не отважился открыто выступить в защиту справедливости и прав человека. В то же время Тихон избегал четкого определения своей позиции в строго политических вопросах и отказался послать благословение генералу Деникину, вставшему во главе Белой армии в Крыму.

Естественно, коммунисты были недовольны упорством Тихона и предприняли шаги к тому, чтобы его сломить. С мая 1922 по июнь 1923 гг. Тихон находился под домашним арестом. Там его убеждали передать контроль над церковью группе женатых священников, без ведома патриарха вступивших в сотрудничество с коммунистическими властями. Эта группа, известная под именем «Обновленной», или «Живой церкви», инициировала широкую программу церковных реформ, включая введение института женатых епископов. Даже если многие реформы сами по себе не вызывали возражений, обновленческое движение с самого начала было скомпрометировано сотрудничеством с атеистическими властями. Тихон порвал отношения с обновленчеством, как только понял его истинный характер. Несмотря на первоначальные успехи, оно вскоре утратило поддержку верующих, а вследствие этого и всякий интерес со стороны коммунистов. После 1926 г. Живая церковь и ее ответвления уже не играли заметной роли, а во время Второй мировой войны и вовсе исчезли. Первая попытка большевиков одержать верх над церковью провалилась.

Какого рода давлению подвергался Тихон, находясь под арестом, мы не знаем, но, выйдя на свободу, он высказывался в более примирительном тоне, чем в 1917–1918 гг. Это явствует из его «Исповеди», написанной накануне освобождения в 1923 г., и «Завещания», законченного в день смерти (относительно подлинности последнего сочинения имеются некоторые сомнения). И все же Тихон старался придеживаться нейтральной, внеполитической позиции, которая должна была сохранить внутреннюю свободу церкви. Как сам он говорил в 1923 г.,

Русская Православная Церковь вне политики, а потому не хочет быть ни красной, ни белой церковью. Она должна и желает быть Единой Соборной Апостольской Церковью, и все попытки с любой стороны вовлечь церковь в политическую борьбу должны быть отвергнуты и осуждены.

Св. Тихон умер внезапно, при загадочных обстоятельствах. Он несомненно был исповедником веры, а также, весьма возможно, и мучеником.

2. 1925–1943. Тихон понимал, что после его смерти свободный созыв собора, как в 1917 г., и свободное избрание нового патриарха будет невозможным. Поэтому он сам назначил себе преемника, определив трех местоблюстителей, или «хранителей», патриаршего престола: митрополитов Кирилла, Агафангела и Петра. Когда Тихон скончался,

первые двое уже находились в заключении, так что в апреле 1925 г. на патриарший престол вступил в качестве местоблюстителя митрополит Крутицкий Петр. После ареста Петра его место занял митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский, 1867–1944), приняв необычный титул «временно исправляющий должность исполняющего обязанности местоблюстителя». В 1922 г. Сергей примкнул к Живой церкви, но в 1924 г. подчинился Тихону, который восстановил его на прежних позициях.

Вначале Сергей пытался продолжать политику последних лет патриаршества Тихона. В декларации от 10 июня 1926 г. он подчеркивал, что церковь уважает законы Советского Союза, но не следует ожидать от епископов особых подтверждений лояльности. «Мы не можем взять на себя... наблюдения за политическим настроением наших единоверцев», — добавляет Сергей. То была попытка подлинного разделения между церковью и государством: Сергей хотел удержать церковь в стороне от политики, а потому отказывался превращать ее в агента советской политики. В той же декларации он открыто говорит о несовместимости и «противоречии» между христианством и коммунизмом: «Отнюдь не обещаясь примирить непримиримое и подкрасить нашу веру под коммунизм, мы религиозно останемся такими, какие есть, староцерковниками».

Но в 1927 г. — решающий год для отношений между церковью и государством в России! — Сергей изменил свою позицию. С декабря 1926 г. до марта 1927 г. он находился в тюрьме; как и в случае Тихона, мы не знаем, какого рода давлению он там подвергся. После освобождения Сергей выпустил новую декларацию от 29 июля 1927 г., существенно отличную от прошлогодней. Он более не говорит о «противоречии» между христианством и коммунизмом, более не добивается отделения церкви от государства, но сближает их так тесно, как только возможно:

Мы хотим быть православными и в то же время сознать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, и неудачи — наши неудачи. Всякий удар, направленный в Союз... сознается нами как удар, направленный в нас.

В 1926 г. Сергей отказался наблюдать за политическим настроением своих единоверцев, теперь он требовал от зарубежных священников «письменное обязательство в полной лояльности Советскому правительству».

Эта декларация 1927 г. вызвала горькое недоумение у многих православных как внутри страны, так и за рубежом. Казалось, Сергей поступился самостоятельностью церкви, чего никогда не делал Тихон. Отождествив церковь с режимом, безоглядно предавшимся искоренению всякой религии, он попытался осуществить именно то, что отказался делать в 1926 г.: примирить непримиримое. Победа атеизма, несомненно, стала бы радостью и успехом для советского государства. Означает ли это, что она стала бы радостью и успехом также и для церкви? Роспуск Союза воинствующих атеистов стал бы ударом для коммунистического режима, но вряд ли ударом для церкви. Как могли русские зарубежные священники поставить свою подпись под письменным обещанием полной лояльности советскому правительству, коль скоро многие из них теперь сделались гражданами других государств? Неудивительно, что митрополит Антоний, возглавивший Карловацкий синод (представлявший русских епископов в изгнании), ответил Сергию цитатой из 2 Кор 6:14–15: «Что общего у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиаром?» «Церковь не может благословлять антихристиан, — продолжал Антоний, — тем более атеистических политиков». Именно декларация Сергея 1927 г. привела к окончательному разрыву между Карловацким синодом и церковными властями в Москве. С тех пор Синод в изгнании неизменно осуждал так называемое «сергианство», или капитулянство церкви перед атеистическим режимом. Парижский митрополит Евлогий, экзарх Западной Европы, сперва думал подчиниться требованиям Сергея, но с 1930 г. он тоже считал невозможным поддерживать непосредственные отношения с церковью в Москве.

Политика Сергея вызвала широкое сопротивление также внутри России. Многие вспомнили, что Сергей был сторонником Живой церкви, и увидели в его нынешней

политике тот же коллаборационизм, только в несколько иной форме. Коммунисты потерпели неудачу в первой попытке подчинить себе церковь посредством обновленческого движения; теперь, казалось, они с помощью Сергия преуспели в этом со второй попытки. Если бы Сергий в 1927 г. созвал собор всех епископов — что в тех условиях было, разумеется, невозможным, — то вряд ли большинство поддержало бы его. Ходили слухи, что даже местоблюститель патриаршего престола, митрополит Петр, был против декларации 1927 г., но проверить это не представлялось возможным. Известно, что митрополит Петроградский Иосиф и многие высшие иерархи настолько решительно осуждали политику Сергия, что прервали всякое общение с ним.

Хотя Иосиф и его главные сторонники быстро были убраны со сцены и погибли в лагерях, инициированное ими движение продолжало жить в подполье. Так образовалась «катакомбная церковь», со своими епископами и священниками, служившими тайно, вне всякого общения с официальной «сергианской» церковью. Важную роль в становлении этой тайной церкви сыграл епископ Серпуховский Максим (Шишиленко). Он был личным врачом патриарха Тихона и заявлял, что то была воля Тихона — чтобы церковь ушла в подполье, если коммунистическое давление станет невыносимым. Катакомбная церковь — или, быть может, правильнее будет сказать «катакомбные христиане», так как неизвестно, в какой мере они составляли единую унифицированную организацию — еще существовала в 1980-х гг., хотя число ее членов, вероятно, было небольшим. Иногда ее называли «Истинной православной церковью».

Но были и другие русские православные, которые поддерживали политику митрополита Сергия. Они чувствовали, что он искренне пытается защитить церковь, и оправдывали его действия как «вынужденный грех»: чтобы спасти паству от уничтожения, он смиренно взял на себя «мученичество» лжи. И в самом деле, то была ситуация, в которой приходилось много лгать. Например, в интервью с журналистами в 1930 г. Сергий даже объявил, что в Советском Союзе никогда не было религиозных гонений. Многим внутри России и за рубежом это показалось бесчеловечным отрицанием страданий русских новомучеников за Христа. И до сего дня члены Русской православной церкви глубоко расходятся между собой в оценке поведения Сергия.

Уступки, сделанные Сергием в 1927 г., сперва принесли церкви незначительные преимущества, но закрытие храмов и уничтожение духовенства продолжалось и в 1930-х гг. К началу Второй мировой войны в 1939 г. внешняя структура церкви была почти полностью уничтожена. Лишь четверем епископам еще позволялось оставаться в должности, и, по-видимому, только несколько сот церквей еще действовали в России. Все богословские учебные заведения и монастыри закрылись давным-давно. То была беспросветная пора в жизни русской-церкви, но перемена к лучшему уже приближалась. Ситуация в целом изменилась с новым потрясением — с началом войны.

3. 1943–1959. 22 июня 1941 г. Германия напала на Россию. В тот же день митрополит Сергий обнародовал пастырское послание, которым призвал всех православных христиан выступить на защиту находящегося в опасности отечества. С этого момента и впредь Московская патриархия оказывала неизменную поддержку всем усилиям по отражению агрессора: в понимании высших иерархов церкви, борьба шла не за коммунизм, но за родину. Тем временем немцы разрешили восстановить церковную жизнь на захваченной территории. Возрождение было немедленным, спонтанным и мощным. Повсюду на Украине и в Белоруссии вновь открылись православные храмы; особенно динамичным было возрождение в Псковской епархии, во главе которой стоял молодой митрополит Сергий (Воскресенский, 1899–1944). Стало более чем очевидно, что двадцать лет гонений не искоренили народную веру.

Отчаянно теснимый в войне с немцами, Сталин решил, что будет благоразумным пойти на некоторые уступки христианам. Было ясно, что верующие все еще составляют значительную часть населения, а Сталин нуждался в помощи каждого россиянина, если хотел победить в войне. В благодарность за оказанную Сергием и духовенством

поддержку — а также, несомненно, сознавая, что он не может позволить себе быть менее щедрым, чем немцы — Сталин ослабил давление на церковь. Вначале уступки были незначительными, но 4 сентября 1943 г. Сталин пригласил к себе Сергия и митрополитов и дал позволение избрать нового патриарха. Тремя днями позже скромный собор из девятнадцати епископов избрал Сергия, Тот был уже стар и умер на следующий год. В феврале 1945 г. на его место был избран патриархом митрополит Ленинградский Алексей (1877–1970), верный сподвижник Сергия с 1927 г.

Позволение восстановить патриаршество было лишь первым шагом. В первые послевоенные годы Сталин разрешил предпринять более широкие меры по восстановлению церкви. Согласно статистике Московской патриархии, к 1947 г. число действующих церквей увеличилось до 20 тыс., функционировали 67 монастырей, две духовные академии и восемь семинарий. В сравнении с концом 1930–х гг. ситуация совершенно изменилась. Можно было бы подумать, что послевоенное восстановление церковной жизни явилось посмертным воздаянием политики, проводимой Сергием с 1927 г. Но такой вывод был бы ошибочным. Церковь спасло не руководство Сергия, а историческое событие — война, а также — что более существенно — стойкость веры русского народа.

Однако сталинская веротерпимость была не беспредельной. Церковь не имела права вести какую-либо иную деятельность, кроме богослужений и подготовки священников. Ей было запрещено заниматься социальными вопросами, работать с молодежью, осуществлять религиозное воспитание детей. Советский режим по-прежнему видел в религии врага, с которым надлежало бороться всеми средствами пропаганды, в то время как церкви не было дано права отвечать. Тайная полиция вмешивалась во все стороны внутренней жизни церкви. Более того, в ответ на ограниченную терпимость от лидеров церкви ожидали «лояльности» режиму. Это означало, что они не только должны были воздерживаться от любых форм критики в адрес советских властей, но и активно поддерживать коммунистический режим внутри страны и особенно за рубежом. Ни одна из антирелигиозных законодательных норм не была отменена, и власти могли возобновить гонения в любой момент, когда сочли бы это необходимым.

4. 1959–1964. До самой смерти в 1953 г. Сталин поддерживал послевоенный status quo. Последние восемь лет его правления (1945–1953) были наиболее благоприятными для церкви за всю коммунистическую эру. Но в 1959 г. Хрущев начал крупное наступление на церковь, особенно поражавшее своей суровостью по контрасту с либерализацией в других областях жизни. Епископы, священники, монахи и монахини привлекались к суду и отправлялись в тюрьмы по сфабрикованным «уголовным делам», духовенство повсюду подвергалось притеснениям, а порой и физическому насилию. Церкви повсеместно закрывались, их общее число уменьшилось до 7 тыс., сократившись на две трети. Действующих семинарий осталось три вместо восьми, а монастырей — двадцать один вместо шестидесяти семи. Особенно суровые ограничения были наложены на церковную работу с молодежью: священникам часто воспрещалось давать причастие детям, а родителей, приходивших к литургии с детьми, заворачивала от церковных дверей переодетая милиция. Размах этих преследований остался в значительной мере скрытым от Запада — в частности, потому, что церковные власти в России не заявляли открытого протеста. Выступая на Западе на международных форумах, таких, как Всемирный совет церквей или Пражская мирная конференция, они делали вид, что все обстоит «нормально» в отношениях церкви и государства. Антирелигиозная кампания резко свернулась с отстранением Хрущева от власти, но церковь не получила позволения возместить потери, понесенные при его правлении.

5. 1964–1988. Что касается официальных отношений между церковью и государством, это был период внешнего спокойствия. Государство сохраняло строгий надзор над церковью с помощью КГБ и других средств, руководство Московской патриархии по-прежнему делало все возможное в тесных рамках дозволенного коммунистическими властями. Быть может, церковь действительно получила бы от государства гораздо больше прав, если бы ее лидеры

были динамичнее и голосистее, подобно многим известным российским баптистам того времени. Была ли необходимость в столь безоговорочной покорности со стороны церковной иерархии?

С конца 1960-х и в 1970-х гг. эти вопросы задавались все настойчивее, причем не только западными наблюдателями, но и православными христианами в Советском Союзе. Именно эти голоса составляют самую заметную черту пятого периода в истории отношений между церковью и государством при коммунизме. Даже если верхушка церкви сохраняла молчание, другие не молчали. Внутри православной церкви в России поднялось диссидентское движение, открыто протестовавшее против вмешательства государства во внутреннюю жизнь церкви. Диссиденты не получали никакой поддержки со стороны патриарха и Священного синода, скорее наоборот, и тем не менее их число непрерывно росло.

Первой выдающейся фигурой среди православных диссидентов был Анатолий Краснов–Левитин. С 1958 г. он издавал большое число самиздатских статей, описывавших религиозные гонения и страдания верующих. Сходную деятельность развернул мирянин Борис Талантов, погибший в исправительном лагере. Но самым влиятельным документом религиозного диссидентского движения стало открытое письмо, адресованное патриарху Алексию в ноябре 1965 г. двумя московскими священниками — о. Николаем Эшлиманом и о. Глебом Якуниным. Они подробно перечисляли репрессивные меры, предпринятые против церкви коммунистическими властями, и указывали на отсутствие сопротивления, более того, на видимое сотрудничество со стороны церковных властей. Авторы письма призвали патриарха к действию:

«Страждущая Церковь с надеждой обращает к Вам свои взоры. В Ваших руках жезл первосвященнический. Единым патриаршим словом Вы в силах прекратить беззаконие. Сделайте это!»

К прискорбию, единственным и, наверно, предсказуемым ответом со стороны патриарха стало запрещение обоих священников в служении. Но этот случай побудил многих других верующих высказать свои долго таимые чувства. Казалось, церковь наконец разрывает гнетущую, душившую ее паутину недоговоренности и полуправды. Одним из тех, кого вдохновил пример о. Глеба и о. Николая, стал писатель Александр Солженицын. В 1972 г. он написал впечатляющее «Великопостное письмо», адресованное патриарху Пимену (1910–1990), преемнику Алексею, в котором подчеркивал трагическую иронию нынешнего затруднительного положения церкви:

Какими доводами можно убедить себя, что планомерное разрушение духа и тела Церкви под руководством атеистов — есть наилучшее сохранение ее? Сохранение для-кого? Ведь уже не для Христа. Сохранение — чем? Ложью; Но после лжи — какими руками совершать евхаристию?

с. 16. Второе письмо оба священника написали Подгорному, председателю Президиума Верховного совета.

Собственное солженицынское решение церковных проблем (включается в одном слове — «жертва»: «Лишенный всяких материальных сил — в жертве всегда одерживает победу»).

В 1976 г. был основан Христианский комитет в защиту прав верующих, предназначенный для того, чтобы равно помогать как православным, так и неправославным верующим. Комитет тесно сотрудничал с Хельсинской группой, контролирующей соблюдение прав человека в целом. Сознвая неделимость свободы, христианские диссиденты стремились конструктивно сотрудничать с зарубежным диссидентским движением. Масштабные акции протеста против подавления религиозной свободы организовывал также Христианский семинар — неформальная учебная группа молодых русских православных интеллигентов, основанная в 1974 г. Александром Огородниковым, а после ареста Огородникова в 1978 г. возглавленная Львом Регельсоном. Российское феминистское движение, возникшее в Ленинграде в 1979 г., вобрало в себя значительное

число православных верующих — таких, как Татьяна Горичева.

С 1976 г. коммунистические власти реагировали на диссидентское движение с нарастающей суровостью, и к 1980 г. большинство христианских лидеров диссидентства заставили умолкнуть. Одних отправили в исправительные лагеря и в ссылку, других КГБ дискредитировало тем или иным путем. Общие перспективы выглядели безнадежными. Более десятилетия публичного противостояния не принесли, казалось, никаких перемен в основополагающих отношениях между церковью и государством. Церкви не была гарантирована свобода от вмешательства коммунистов, и казалось маловероятным, чтобы это могло произойти в ближайшем будущем. Как для режима, так и для руководства Московской патриархии такое вмешательство было «обычным делом».

И вот тогда, вопреки всем человеческим ожиданиям, произошла резкая и фундаментальная перемена. Коммунистический режим, на протяжении последних семидесяти лет казавшийся всемогущим, рухнул в одночасье, словно картонный домик.

Трудное возрождение

11 марта 1985 г. генеральным секретарем коммунистической партии Советского Союза стал Михаил Горбачев. Семь лет спустя, в начале 1992 г., Горбачев утратил власть, а Советский Союз перестал существовать. Но в результате политики гласности и перестройки, начатой Горбачевым, Русская церковь внезапно избавилась от всех репрессивных мер, уродовавших ее жизнь с 1917 г. Не обретя привилегированного положения, каким она пользовалась при царизме, церковь стала по существу свободной. Но тем не менее это «по существу» добавить необходимо, так как на местах все еще имели место случаи обструкции и даже запугивания со стороны КГБ. В конце концов, государственные посты, особенно среднего и нижнего уровня, все еще занимали те же люди, которые работали на коммунизм. Леопард не меняет пятна на шкуре в одну ночь.

Самые значительные изменения произошли на законодательном уровне. В течение 1990–1991 гг. почти на всей территории бывшего Советского Союза вошли в силу новые законодательные нормы, отменившие «Закон о религиозных объединениях» 1929 г. Только теперь произошло наконец подлинное отделение церкви от государства. Государство более не пропагандировало атеизм. Православная церковь, наряду с другими религиозными образованиями, была признана юридическим лицом, имеющим право обладать собственностью. Некоторые ограничения еще остаются: так, для того, чтобы открыть новую церковь, нужно разрешение гражданских властей. Но теперь церковь свободна заниматься социальной и благотворительной деятельностью, а также проводить службы в больницах и тюрьмах. Разрешена миссионерская практика, создание молодежных объединений и библейских кружков. Церковь получила право издавать религиозную литературу и учить закону Божьему детей. Более того, религиозное образование стало возможным даже в государственных учреждениях.

Однако законодательство остается мертвой буквой, если не применяется на практике. Фактически уже с 1988 г. церковь пользовалась правами, позднее закрепленными в законодательном порядке. В 1989–1992 гг. русское православие смогло приступить к восстановлению своих внешних структур. Прилагаемая таблица показывает, какие превратности пришлось пережить церкви за последние семь десятилетий: почти тотальное уничтожение накануне Второй мировой войны, возрождение в послевоенные годы, тяжкие потери (главным образом из-за гонений 1959–1964 гг.), и затем с 1988 г. быстрое восстановление. В 1989–1992 гг. храмы открывались по тридцати в неделю, государство вернуло церкви многие исторические монастыри, расширилась сеть образовательных учреждений, где осуществляется подготовка будущих духовных лиц.

1996

более 17000

ок.13000

337

?

3

ок. 50



?

?

Однако было бы большой ошибкой считать, что отныне все обстоит прекрасно. Политическая и экономическая ситуация на территории бывшего Советского Союза в последние годы в высшей степени неустойчива, а будущее — неопределенно. Стоящие перед церковью проблемы необозримы. Возвращаемые государством церковные здания находятся

в ужасающем состоянии, и реставрационные работы истощают финансовые ресурсы церкви. Центральная администрация патриархии по всем отчетам является банкротом; местные общины жертвуют вклады, но даже все вместе они могут слишком мало, когда Россия находится в тисках экономического кризиса. Непрестанное создание новых приходов ложится тяжким бременем на плечи действующих священников. Еще до 1988 г. они были нагружены работой до предела, а теперь тем более их не хватает на все приходы. В самом ближайшем будущем церкви понадобятся еще как минимум 7 тыс. священников. Постоянно раздаются жалобы на то, что программа обучения в духовных учебных заведениях узкая и устаревшая, что она не подготавливает духовенство к решению радикально новых пастырских задач, с которыми им предстоит столкнуться. Объем доступной религиозной литературы, несмотря на помощь Запада, далеко не покрывает спроса. В течение семидесяти лет церковь была оторгнута от всякой благотворительной деятельности, и хотя сейчас перед ней всюду открыты двери (государственные больницы и дома престарелых по большей части готовы с радостью принять добровольную помощь верующих), у церковных властей просто нет практического опыта в этой сфере деятельности. Равным образом у них нет опыта по организации работы с молодежью и религиозного образования детей. Здесь им приходится начинать с нуля.

Но это еще не все. Менее осязаемые, но не менее серьезные проблемы встают перед церковью в ее отношениях с ныне плюралистическим обществом. При коммунизме Русская церковь парадоксальным образом все еще оставалась «государственной церковью», которую власти преследовали, но и защищали. Теперь не так. Римо-католики и протестанты вольны осуществлять миссионерскую деятельность в России. Православные ощущают эту деятельность как вторжение, но бессильны остановить ее. Всевозможные религиозные и псевдорелигиозные движения — Харе Кришна, оккультизм, даже неприкрыто сатанинские секты — предлагают свои варианты духовного пути сбитой с толка русской общественности, жадно ищущей смысл жизни, но не представляющей, куда обратиться. В посткоммунистическую эру русское православие со всех сторон вынуждено противостоять конкурирующим учениям.

Есть и другие причины для беспокойства. Организация КГБ до сих пор остается более или менее сохранной, и многие элементы в ней враждебны религии. Широко распространено мнение, что убийство о. Александра Меня (1935–1990), энергичного и независимо мыслящего священника, было инспирировано тайной полицией. Зловещие элементы присутствуют и в самой церкви. Откровенно националистическая православная организация «Память», в которой активно участвуют некоторые священники, не скрывает своей антисемитской направленности. Несмотря на решительное осуждение со стороны ведущих иерархов, антисемитизм еще в значительной мере пользуется поддержкой населения. К несчастью, это верно также в отношении других православных церквей, не только Русской.

Насколько способна нынешняя иерархия справиться со всеми этими трудностями? Ее моральный авторитет несколько потускнел. Когда в 1992 г. были обнародованы секретные материалы КГБ, многих мирян шокировало открывшееся сотрудничество некоторых епископов с тайной полицией. В православном народе существует и такое мнение, что епископы, облеченные саном в советские времена, когда каждый их шаг пристально отслеживался, слишком пассивны в новой ситуации, им недостает ума и воображения, чтобы воспользоваться открывшимися новыми возможностями. Но это, разумеется, неверно в отношении таких ведущих иерархов, как митрополит Смоленский Кирилл или архиепископ Иркутский Хризостом. Относительно того, сотрудничал ли в прошлом с коммунистическими властями нынешний патриарх Алексей II (избран в 1990), мнения расходятся, но в целом признается, что он, будучи епархиальным архиереем, проявил твердость и независимость в отношениях с советским государством. Под его руководством епископат в 1992 г. впервые высказался за канонизацию некоторых новомучеников, пострадавших при коммунизме. Для русского православия это шаг большого духовного значения. В частности, были канонизированы великая княгиня Елизавета, которая постриглась в монахини после убийства

террористами ее мужа в 1905 г. и сама была убита большевиками в 1918 г., митрополит Владимир Киевский, убитый в 1918 г., и митрополит Вениамин Петроградский, расстрелянный после показательного процесса в 1922 г.

Особенно трудной проблемой стало для русского православия возрождение католичества восточного обряда. В 1946 г. Греко-католическая церковь Украины, основанная в 1596 г. в результате Брест-Литовской унии и насчитывавшая около 3,5 млн человек, была вновь инкорпорирована в Русскую православную церковь и перестала существовать. Хотя некоторая часть украинских католиков вернулась в православие добровольно, не подлежит сомнению, что подавляющее большинство желало, как и прежде, сохранить единство с папством. Ни один из украинских епископов не высказался за возвращение в православие; все они были арестованы и в большинстве своем погибли в тюрьме или в ссылке. Вследствие прямого принуждения и полицейского террора многие священники и миряне решились внешне примириться с православной церковью, оставаясь католиками по внутренним убеждениям, другие предпочли уйти в подполье. Иерархи Московского патриархата, попустительствуя преследованиям братьев-христиан со стороны Сталина и атеистических властей, оказались в незавидно двусмысленном положении. Несомненно, основополагающий принцип состоит в том, что ни один христианин никогда не должен поддерживать актов насилия, направленных против совести других христиан. Судьба греко-католиков после Второй мировой войны — быть может, самая мрачная страница в истории сговора Московской патриархии с коммунизмом.

Но даже будучи загнано в подполье, восточное католичество не было уничтожено. Одним из результатов горбачевской политики гласности стала легализация в конце 1989 г. Греко-католической церкви Украины. К 1987 г. стало более чем очевидно, что греко-католики выйдут из катакомб и попытаются вернуть себе храмы, некогда им принадлежавшие, а теперь находящиеся в руках православных. Если бы Московская патриархия взяла инициативу в свои руки и предложила решить вопрос мирно, путем переговоров, она завоевала бы громадный моральный авторитет и сумела бы избежать последующих печальных событий. К сожалению, такого предложения не последовало. В 1987 г.; и затем вторично, в 1988 г., глава Украинской католической церкви кардинал Мирослав Любачивский и устно, и письменно обратился в Московскую патриархию с предложением, чтобы обе стороны — православные и католики — совершили публичный и формальный жест взаимного прощения. Ответа не последовало. Нетрудно понять, что это молчание глубоко уязвило греко-католиков. Так благоприятная возможность была упущена. С 1989 г. и позднее начались острые локальные столкновения, часто сопровождавшиеся насилием, по поводу принадлежности церковных зданий. Страсти накалились с обеих сторон, и примирение шло очень трудно.

С проблемой взаимоотношений между православными и греко-католиками на Украине тесно связана проблема украинского национализма. Отныне Украина стала независимым государством, и «большинство украинских православных захотело иметь также независимую церковь. Украинская автокефальная церковь была *de facto* основана после революции. На ассамблее в Киеве в 1921 г., не сумев найти православного иерарха, который поддержал бы движение за автокефалию, делегаты решили создать украинский епископат сами, без рукоположенных епископов. Эти украинские иерархи — «самосвяты» (как их называли) никогда не признавались другими православными. В течение некоторого времени Украинская автокефальная церковь процветала, насчитывая 26 епископов, 2500 священников и 2000 приходов, но в конце 1930-х гг. она была ликвидирована Сталиным. Во время Второй мировой войны Украинская церковь вновь возродилась на оккупированных территориях, причем на этот раз ее епископы имели апостольское преемство; но после окончания войны Сталин вновь упразднил ее. Наконец, в 1989 г. Украинская автокефальная церковь возродилась еще раз, при поддержке отставного епископа Московского патриархата Иоанна (Боднарчука).

К середине 1990-х гг. церковная ситуация на Украине отличалась крайней сложностью.

Греко–католики имеют около 2700 приходов, Украинская автокефальная церковь (ныне разделившаяся на две группы, ни одна из которых не признана ни одной православной церковью) — около 1500 приходов, а основная масса православных, находящихся под юрисдикцией Московского патриархата, — примерно 5500 приходов. С православной стороны единственным долговременным решением может быть утверждение полностью независимой Украинской автокефальной церкви. Для этого нужно, чтобы она получила признание Московского патриархата, а также Вселенского патриархата, к чьей юрисдикции принадлежала Украина до 1686 г. Но это резко изменит положение Московской патриархии: ведь в послевоенный период не менее двух третей всех действующих церквей на территории Советского Союза находились именно на Украине, а среди учащихся семинарий украинцы составляли более 70 %.

Для православных на всей территории бывшего Советского Союза нынешнее время — время великих надежд, но и великих испытаний.

Восточная Европа: пестрая картина

Испытания и надежды: эти определения приложимы также к другим семи православным церквям, прежде находившимся под коммунистическим правлением. За исключением Грузинской церкви, их опыт коммунизма короче: сорок лет вместо семидесяти. Коммунистические режимы, установленные после Второй мировой войны, следовали тем же общим принципам, что и Советский Союз. Церковь была отлучена от социальной активности и благотворительности; в большинстве случаев ей также воспрещалась преподавательская деятельность, за исключением подготовки будущих священников. От церковных властей требовали поддержки режима, создавались полуполитические «конфедерации священников» под патронажем коммунистов. Обычно священников заставляли приносить «клятву лояльности» коммунистическим властям. Но количество арестов и массовость закрытия храмов варьировались от страны к стране.

В наихудшем положении находилась Албанская церковь, получившая автокефалию от Константинопольского патриархата в 1937 г. В 1967 г. правительство Ходжи объявило Албанию первым истинно атеистическим государством в мире: все культовые здания были закрыты, все видимые проявления религиозной веры искоренены. Репрессии с равной беспощадностью обрушивались на православных, римо–католиков и мусульман. Последний примас Албанской православной церкви архиепископ Дамиан умер в тюрьме в 1973 г. К 1991 г., когда религия начала выходить из подполья, не осталось в живых ни одного православного епископа. По стране насчитывалось менее двадцати православных священников, из которых половина были слишком больны, чтобы служить. Сейчас постепенно храмы открываются, рукополагаются священники, начала работать небольшая богословская школа. В 1992 г. главой Албанской церкви был назначен епископ Анастасий (Яннулатос) — грек, бывший миссионером в Восточной Африке. Анастасий объявил о готовности сложить с себя полномочия, как только будет найден подходящий кандидат из албанцев.

На другом полюсе находилась Румынская церковь, лучше всех сохранившая внешнюю структуру. Когда в 1948 г. коммунисты пришли к власти, закрытие храмов не стало массовым явлением. Румынская патриархия сохранила богословские академии, а также возможность вести широкую издательскую деятельность. Отчасти эта благоприятная ситуация объясняется дружескими связями, которые сумел установить с новыми правителями патриарх Юстиниан (в должности с 1948 г. по 1977 г.). Иногда он шокировал чрезмерным самоотождествлением с марксистской идеологией, но в то же время то был набожный пастырь, любимый и почитаемый верующими. В течение всего периода коммунистического правления в Румынии число духовенства росло, открывались новые храмы. Юстиниан был также вдохновителем возрождения монашества, основанного на лучших традициях исихазма и выказывавшего особенную приверженность Иисусовой

молитве. Дух св. Паисия Величковского активно живет в сегодняшней Румынии. В стране есть несколько выдающихся старцев — таких, как о. Клеоп Сигастрыйский. В 1946 г. началось издание «Добротолубия», подготовленное крупнейшим румынским богословом XX в. о. Думитру Станилоэ (1903–1993). Это не просто перевод с греческого, но издание, снабженное введением и комментариями, основанными на западных критических исследованиях и в то же время тонко улавливающих дух православия. В 1990 г. вышел одиннадцатый том румынского «Добротолубия». Но Румынская церковь пережила и времена гонений, особенно в 1958 г., когда многие священники, монахи и монахини были брошены в тюрьмы, в том числе и о. Думитру. В свои поздние годы Чаушеску закрыл и разрушил много церквей.

За относительную терпимость со стороны властей Румынской церкви пришлось дорого заплатить. Все стороны церковной жизни находились под неусыпным надзором тайной полиции. В результате к декабрю 1989 г., когда Чаушеску был отстранен от власти, моральный авторитет церкви был значительно подорван сотрудничеством с ненавистным режимом. Патриарх Феоктист (избран в 1986 г.) посчитал правильным отречься от престола, что и сделал в январе 1990 г., но был восстановлен в должности Священным синодом в апреле. Однако будущее руководство Румынской церкви составят, несомненно, более молодые епископы, возведенные в сан уже после окончания коммунистической эры, — такие, как митрополит Молдавский Даниил (Чиботеа).

До 1948 г. в Румынии было много греко-католиков (около 1,5 млн), но в 1948 г. они, подобно их братьям и сестрам на Украине, были силой присоединены к Православной церкви. Начиная с 1990 г. румынские греко-католики вновь подняли голову и попытались вернуть себе церковную собственность, и это вызвало — опять-таки как на Украине — значительную напряженность и обострение отношений.

Сербская церковь при коммунизме выглядела не такой процветающей, как церковь Румынии, но сохранила гораздо большую внутреннюю независимость. Службы посещаются не так усердно, как в Румынии, и в некоторых местах ощущается нехватка священников, но число студентов, готовящихся к рукоположению, сейчас значительно выше, чем в 1930-х гг. Мало монахов, но, как и в Греции, наблюдается расцвет женского монашества. Коммунистический режим попытался ослабить Сербскую церковь и поддержал основание в 1967 г. схизматической Македонской церкви. Сама она считает себя автокефальной, но не получает признания со стороны других православных церквей.

В XX в. в Сербской церкви было бесчисленное количество мучеников. Некоторые пострадали от рук коммунистов, но гораздо больше было убито во время Второй мировой войны режимом фашистского государства Хорватии под руководством лидера усташей Анте Павелича, сославшегося на благословение Римско-католической церкви. В Хорватии и на остальной территории Югославии во время войны пять из 21 православных епископов были убиты, двое умерли от истязаний, двое погибли в концлагере, пятеро были брошены в тюрьму или изгнаны из своих епархий. Четвертая часть всех православных священников были убиты и около половины арестованы. В Хорватии погибла половина сербского населения; многих православных «обращали» в католичество под дулом автоматов. Воспоминания об этом еще не угасли в памяти сербов, когда вновь образованное в 1991 г. независимое государство Хорватия возобновило на своей территории репрессивные меры против сербских православных храмов и духовенства. Но к чести сербской иерархии, возглавляемой патриархом Павлом (избран в 1990), она осудила преступления сербской армии и повстанцев в Хорватии и Боснии. Как подчеркнул патриарх в своем выступлении на праздник Пятидесятницы в 1992 г., «Сербская Церковь никогда не учила свой народ захватывать имущество других людей и убивать их, дабы завладеть им, но только защищать свои собственные святыни».

В четырех остальных православных церквях, прежде находившихся под коммунистическим правлением, отношения с государством были весьма похожи на те, что преобладали в Русской церкви. После того как в Болгарии в 1944 г. коммунисты пришли к

власти, Болгарская церковь буквально следовала политике Московского патриархата. Судя по данным на начало 1980-х гг., посещаемость храмов в Болгарии была гораздо ниже, чем в Румынии или Сербии. Монастыри обезлюдели, хотя существовало несколько женских общин, включавших молодых монахинь. После восстановления свободы шестеро болгарских епископов имели мужество совершить в июле 1990 г. публичный акт покаяния за ошибки и соглашательство с коммунистическим режимом; но главы Болгарской церкви, патриарха Максима (избран в 1971), не было среди этих шестерых. Будем надеяться, что с падением коммунизма силы возрождения проявят себя в Болгарской церкви.

Другая церковь, которая еще недавно была тесно связана с Москвой, — древняя Грузинская церковь. Она была основана св. равноапостольной Ниной в начале IV века и находилась под юрисдикцией Антиохийского патриархата. К VIII в. эта церковь получила внутреннюю автономию и стала автокефальной около 1053 г. В 1811 г. она была включена в состав Русской церкви, а в 1917 вновь обрела независимость. Автокефалия Грузинской церкви была формально признана Москвой в 1943 г. и Константинополем в 1990 г. Из 2455 действующих церквей в 1917 г. в 1980-х годах в Грузии оставалось менее 100. Перестройка принесла некоторое возрождение. В 1992 г. помимо патриарха-католикоса Ильи II (избран в 1977 г.) в Грузии было 14 правящих архиереев.

Польская православная церковь получила автокефалию от Вселенского патриархата в 1924 г. В период между мировыми войнами Польская церковь насчитывала около четырех миллионов человек, но с перемещением границы в 1939 г. большая часть ее членов оказалась на территории Советского Союза. В 1930-е гг. Польская православная церковь тяжело страдала при католическом правительстве Пилсудского. Многие храмы были закрыты. После утверждения коммунистов в 1948 г. глава Польской православной церкви, митрополит Дионисий, был низложен и заключен под домашний арест. Православные поляки вынуждены были вновь просить подтверждения автокефалии у Московского патриархата, под контролем которого они оставались вплоть до 1980-х гг. В настоящее время Польская православная церковь насчитывает около 250 приходов и 325 священников. Ее жизнь во всех отношениях набирает силу, развивается активное молодежное движение.

Православная церковь Чешской республики и Словакии тесно связана с Московским патриархатом с 1946 г. В 1951 г. Москва предоставила ей автокефалию, которая, однако, до сих пор не получила признания со стороны Константинополя. В период между мировыми войнами главой чешских православных был епископ Горазд, прежде римско-католический священник, посвященный в православные епископы в 1921 г. и убитый немцами в 1942 г.; в 1987 г. он был причислен к лику святых. Количество чешских и словацких православных резко возросло в 1950 г., когда словацкие греко-католики, общей численностью около 200 тыс., были насильственно присоединены к православию. Но большинство этих новых членов Православной церкви покинули ее с восстановлением Греко-католической церкви во время «Пражской весны» 1968 г. После падения коммунизма новая власть вернула католикам большую часть церковных зданий, находившихся в пользовании у православных. Сейчас чешские и словацкие православные прилагают много усилий на сооружение новых мест для богослужения.

Для большинства православных христиан в XX в. коммунизм был врагом номер один. Но мудрость в том, чтобы помнить: враг не только вовне, но и внутри нас. Как понял в лагере Солженицын, мы не должны искать зло в других, но испытывать наше собственное сердце:

Постепенно открылось мне, что линия, разделяющая добро и зло, проходит не между государствами, не между классами, не между партиями, она проходит через каждое человеческое сердце — и через все человеческие сердца. Линия эта подвижна, она колеблется в нас с годами. Даже в сердце, объятom злом, она удерживает маленький плацдарм добра. Даже в найдобрейшем сердце — неискорененный уголок зла.

ДВАДЦАТЫЙ ВЕК, III: ДИАСПОРА И МИССИЯ

*Всякая чужбина нам родина, и всякая родина — чужбина.
Письмо к Диогнету V, 5*

Многообразие в единстве

В прошлом православие казалось с культурно–географической точки зрения почти исключительно «восточной» церковью. Сегодня это уже не так. За пределами традиционно православных стран существует обширная православная «диаспора», центр которой находится в США, но ветви раскинуты по всему миру. По числу и влиянию преобладают греки и русские; но диаспора никоим образом не ограничивается ими одними: в ней занимают свое место также сербы, румыны, арабы, болгары, албанцы и другие.

Происхождение православной диаспоры восходит к более ранним временам. Первая греческая церковь в Лондоне открылась в 1677 г., в тогда фешенебельном районе Сохо. Она имела краткую, но бурную историю и была закрыта в 1682 г. Генри Комптон, англиканский епископ Лондона, запретил грекам держать иконы в церкви и потребовал, чтобы ее священнослужители отказались от всех молитв святым, отвергли решения Иерусалимского собора (1672) и отреклись от учения о пресуществлении. Когда Константинопольский патриарх заявил протест против таких условий английскому послу сэру Джону Финчу, тот возразил, что «в любой церкви Англии незаконно выражать римско–католические верования и исповедовать их по–гречески столь же дурно, что и по–латински»! Следующим местом православной службы в Лондоне стала часовня Российского посольства, открытая в 1721 г. Она пользовалась дипломатической неприкосновенностью, и потому англиканского епископа не касалось, что происходило внутри нее. На протяжении XVIII в. часовней пользовались как русские, так и греки и обращенные англичане. В 1838 г. греки смогли открыть собственный храм в Лондоне, избавленный от назойливых ограничений со стороны англиканских властей.

На североамериканском континенте православное присутствие восходит к середине XVIII в. 15 июля 1741 г. русские первопроходцы Беринг и Чириков достигли берегов Аляски, а пятью днями позже, в день пророка Илии, на борту судна «Св. Петр» в бухте Ситка служили первую православную литургию в Америке. Через несколько лет, в 1768 г., большая группа греков прибыла во Флориду и основала колонию Новая Смирна, но предприятие окончилось катастрофой.

Но хотя сама по себе православная диаспора возникла не сейчас, только в XX в. она достигла таких масштабов, что сделала православное присутствие заметным фактором религиозной жизни неправославных стран. Даже и сегодня вследствие национальной и юрисдикционной раздробленности ее влияние далеко не так сильно, как должно быть.

Важнейшим событием в истории рассеяния стала большевистская революция. Она вытеснила в изгнание более миллиона русских, в том числе интеллектуальную и культурную элиту нации. До 1914 г. большинство православных иммигрантов — русских и греков — составляли бедные и малообразованные крестьяне и ремесленники, отправившиеся за границу в поисках земли или работы. Но крупная волна послереволюционной эмиграции включала в себя людей, способных установить контакт с Западом на высокоинтеллектуальном уровне и представить православие неправославному миру так, как этого явно не могли сделать прежние иммигранты. Продуктивность русской эмиграции после 1917 г., особенно в первые годы, поразительна: за двадцатилетия между мировыми войнами ее участники, как было подсчитано, опубликовали 10 тыс. книг и 200 журналов, не считая литературных и научных обзоров. Сегодня второе и третье поколение греков на Западе, особенно в США, тоже начинает играть заметную роль в политической, академической и профессиональной жизни принявших их стран.

С религиозной стороны православная эмиграция выстраивалась по строго

национальному признаку. В XIX и начале XX вв. первичная инициатива исходила не сверху, а снизу — от мирян, а не от иерархов. Группа иммигрантов объединялась и приглашала священника из своей страны: так формировался приход. Часто случалось, что епископы непосредственно вмешивались в этот процесс лишь много позднее. Для первого поколения иммигрантов местная приходская церковь была единственной связью с родиной: тем местом, где они слышали родную речь, хранительницей национальных обычаев. Неудивительно, что православие на Западе с самого начала приобрело выраженный этнический характер.

Национальная принадлежность несомненно есть дар Божий. Александр Солженицын был прав, когда в своей Нобелевской речи 1970 г. сказал: «Нации — богатство человечества, его коллективные личности; самая малая из них имеет собственные, особые оттенки и воплощает особую грань божественного замысла». Но, к сожалению, в религиозной жизни диаспоры национальная лояльность, сама по себе законная, возобладала над православной кафоличностью, а это привело к сугубой раздробленности церковных структур. Вместо единой епархии с единым епископом во главе почти повсюду на Западе возникло множество параллельных местных юрисдикций. В каждом крупном городе соседствуют несколько православных епископов. Каковы бы ни были тому исторические причины, это несомненно противоречит православному пониманию церкви. Вселенский патриарх Димитрий, посетивший США в 1990 г., был прав, назвав этническое разделение американских православных «поистине скандальным». Сегодня многие из нас хотели бы видеть в каждой западной стране одну местную церковь, объединяющую всех православных. Отдельные приходы могли бы, если им угодно, сохранить этнический характер, но все признавали бы одного и того же местного иерарха, а все иерархи одной страны составили бы единый синод. К сожалению, сегодня это не более чем отдаленная надежда. Этнические разделения, как известно, труднопреодолимы.

В добавление к этим этническим разделениям существует также внутренний раскол внутри многих национальных групп, и в духовном отношении это наносит гораздо больший вред православной жизни на Западе, чем этнические разделения. С 1922 г. греческая эмиграция независимо от некоторых местных разногласий более или менее объединяется вокруг Вселенского патриарха. Но православные, бежавшие от коммунизма, почти сразу разделились на две враждующие группы, одна из которых поддерживала отношения с материнской церковью, а другая основала независимую «церковь в изгнании». Несмотря на крушение коммунизма в 1980–х гг., раскол до сих пор не исцелен.

История российской диаспоры особенно сложна и трагична. Здесь имеются четыре основных юрисдикции:

1) Московский патриархат включает те эмигрантские приходы, которые решили поддерживать прямые связи с церковными властями в России (30000–40000 членов на Западе).

2) Зарубежная русская православная церковь (РПЦЗ), известная также как «Русская православная церковь в изгнании», «Русская православная церковь за границей», «Синодальная церковь», «Карловацкий синод» (ок. 150000 членов). Нынешний глава — митрополит Виталий (избран в 1986).

3) Русская православная архиепископия в Западной Европе под юрисдикцией Вселенского патриархата; известна также как «Парижская юрисдикция» (ок. 50000 членов). Нынешний глава — архиепископ Сергей (избран в 1993 г.).

4) Русская православная греко-кафолическая церковь Америки, известная также как «Митрополия». В 1970 г. стала «Православной церковью в Америке» (ОСА, общее число членов 1 млн). Нынешний глава — митрополит Феодосии (избран в 1977).

Как возникли нынешние разделения? 20 ноября 1920 г. патриарх Московский Тихон издал указ, позволяющий епископам Русской церкви временно основывать собственные независимые церковные организации в случае невозможности поддерживать нормальные сношения с патриархией. После разгрома Белой армии русские епископы в изгнании решили воплотить в жизнь положения этого указа, хотя вряд ли Тихон подразумевал, что он будет

применен за пределами России. Первое собрание епископов состоялось в Константинополе и 1920 г. В 1921 г., при поддержке Сербского патриарха Димитрия, состоялся собор в Сремски Карловцах (Югославия). Было учреждено временное церковное управление русских православных в изгнании, подчиненное синоду епископов, который должен был созываться ежегодно в Карловцах. Первым главой Карловацкого синода стал Антоний (Храповицкий, 1863–1936), бывший митрополит Киевский, один из наиболее смелых и оригинальных богословов среди русской иерархии того времени. Помимо прочих решений, Карловацкий собор 1921 г. — вопреки желанию многих присутствующих — призвал к восстановлению династии Романовых в России.

Ярый антикоммунизм карловацких епископов поставил патриарха Тихона и двусмысленное положение. В 1922 г. он приказал распустить синод, но епископы восстановили его примерно в том же виде. Карловацкие епископы полностью отвергли декларацию митрополита Сергия, местоблюстителя патриарха, а Сергий, со своей стороны, объявил в 1928 г. недействительными и отмененными все акты Карловацкого синода. После Второй мировой войны Синод перевел штаб–квартиру в Мюнхен, а с 1949 г. его центром становится Нью–Йорк. В 1990 г. РПЦЗ распространяет свою деятельность и на территорию бывшего Советского Союза, рукоположив двух епископов и учредив приходы в Москве, Санкт–Петербурге и других местах. Российское ответвление РПЦЗ известно под именем «Свободной русской православной церкви». Естественно, этот шаг привел к обострению напряженности между РПЦЗ и Московской патриархией.

С начала 1960–х гг. нарастает обособление РПЦЗ, хотя она все еще поддерживает отношения с Сербской церковью. Это обособление в значительной мере объясняется собственным выбором РПЦЗ: ее лидеры воспринимают участие других православных церквей в экуменическом движении как отступление от истинной веры. Как бы то ни было, остается только сожалеть об изоляции РПЦЗ. Ей удалось с бережностью и любовью сохранить аскетические, монашеские и литургические традиции православной Руси, а западное православие остро нуждается в такой традиционной духовности.

Вначале все русские епископы в изгнании пытались сотрудничать с Карловацким синодом, но с 1926 г. возникли разногласия, которые привели к учреждению третьей и четвертой из упомянутых выше юрисдикции. Возникновение Парижской юрисдикции связано с именем митрополита Евлогия (1864–1946), русского епископа в Париже, которого патриарх Тихон назначил своим экзархом в Западной Европе. Евлогий порвал с Карловацким синодом в 1926–1927 г.; позднее, в 1930 г., он был отлучен местоблюстителем патриарха Сергием за то, что принял участие в молитвенном служении в лондонском Вестминстерском аббатстве от имени гонимых советских христиан. В 1931 г. Евлогий обратился к Вселенскому патриарху Фотию II, который принял его и его приходы под юрисдикцию Константинополя. Сам Евлогий вернулся под юрисдикцию Москвы в 1945 г., незадолго до смерти, но большая часть его паствы предпочла остаться под Константинополем. Несмотря на затруднения в 1965–1971 гг., Русская архиепископия в Париже до сегодняшнего дня остается в юрисдикции Вселенского престола.

Наконец, есть и четвертая группа: Североамериканская митрополия. После революции русские в Америке находились в несколько ином положении, чем эмигранты из России в других странах. Только здесь, в единственной стране за пределами России, существовала до 1917 г. формально учрежденная епархия с постоянно находящимися здесь епископами. Нью–Йоркский митрополит Платон (1866–1934), подобно Евлогию, отделился от Карловацкого синода после 1926 г. Уже в 1924 г. он прервал сношения с Московской патриархией, так что с 1926 г. русские в США составляли *de facto* автономную группу. В течение 1935–1946 гг. митрополия поддерживала связи с Карловацким синодом, но на синоде в Кливленде большинство делегатов проголосовали за возвращение в юрисдикцию Московского патриархата при условии, что Москва позволит им сохранить «полную автономию, как она существует в настоящее время». В 1970 г. Русская церковь предоставила митрополии не просто автономию, но автокефалию. «Автокефальная Православная церковь

в Америке» (ОСА) была формально признана церквями Болгарии, Грузии, Польши и Чехословакии, но до сих пор не получила признания со стороны Константинополя и остальных православных церквей. Вселенский патриархат придерживается точки зрения, что лишь он один, с учетом мнения других православных церквей, имеет право учредить, автокефальную церковь в Америке. Но несмотря на то, что спор остается нерешенным, ОСА сохраняет всю полноту общения со всеми православными церквями.

Западное православие

Не претендуя на исчерпывающее изложение, попытаемся бегло обозреть положение православия в Западной Европе, Северной Америке и (еще короче) в Австралии. В Западной Европе главным интеллектуальным и духовным центром православия является Париж. Здесь важную роль места встречи между православными и неправославными сыграл знаменитый Свято–Сергиевский богословский институт (под парижской юрисдикцией русских православных), основанный в 1925 г. В период между мировыми войнами институт обладал особенно блестящим преподавательским составом. Профессорами института были протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944), первый ректор, епископ Кассиан (Безобразов, 1892–1965), его преемник, Антон Карташев (1875–1960), Георгий Федотов (1886–1951), Павел Евдокимов (1901–1970). Среди нынешних преподавателей — Константин Андроников, о. Борис Бобринский и французский православный автор Оливье Клеман. Трое бывших преподавателей Свято–Сергиевского института — о. Георгий Флоровский, о. Александр Шмеман (1921–1983) и о. Иоанн Мейендорф (1926–1992) — переехали в Америку, где сыграли решающую роль в развитии американского православия. Список книг и статей, опубликованных преподавателями института между 1925 и 1947 гг., составляет 92 страницы и включает 70 полнообъемных книг: выдающееся достижение, с которым могут соперничать лишь немногие богословские академии (даже крупные) в любой церкви. Св. — Сергиевский институт известен также своим хором, многое сделавшим для возрождения древнерусского церковного пения. Между войнами институт был почти всецело русским; теперь он привлекает также студентов других национальностей, и преподавание ведется в основном на французском языке. В настоящее время в институте учатся на дневном отделении более пятидесяти студентов, и еще около 400 занимаются на заочных курсах.

Московский патриархат тоже внес выдающийся вклад в развитие православной жизни в Западной Европе. Среди ее богословов были Владимир Лосский (1903–1958), архиепископ Брюссельский Василий (Кривошей, 1900–1985) и архиепископ Алексей (ван дёр Менсбрюгге, 1899–1980, бывший римо–католик). Николай Лосский, сын Владимира, — знаток учения богослова XVII в. Ланселота Андреуса, в мышлении которого он обнаруживает мотивы, поразительно близкие православию. Леонид Успенский (1902–1987) был крупнейшим иконописцем и одновременно автором трудов по богословию иконы, а монах–иконописец Григорий (Круг, 1906–1969) показал своими работами, что можно следовать иконографической традиции, в то же время сохраняя значительную меру творческой самостоятельности. В Великобритании глава московской патриархальной епархии митрополит Сурожский Антоний (Блум) пользуется большим уважением как наставник в молитве. Его епархия занимает ведущее место в Британии по использованию английского языка во время служб, а для ежегодных епархиальных собраний характерно необычно тесное сотрудничество духовенства и мирян.

До сих пор западное православие дало немного композиторов, сочиняющих церковную музыку, но есть одно примечательное исключение — обращенный в православие британец Джон Тэйвенер. Первоначально он приобрел известность как автор светской музыки, но теперь работает исключительно с религиозными темами, творчески экспериментируя с Традиционными восемью гласами византийской гимнографии, а также с древнерусскими распевами, которые он перелагает на вневременной и в то же время современной язык. Суммируя свой подход к собственному творчеству, композитор заметил: «Я бы сказал, что

dictum для всего христианского сакрального искусства — то, что апостол Павел выразил в другом контексте: «Уже не я живу, но живет во мне Христос»".

Особую роль для православия в Великобритании играет растущая община монахов и монахинь в Эссексе (Вселенский патриархат), основанная архимандритом Софронием, учеником старца Силуана Афонского. Центральное место здесь отдано Иисусовой молитве. Монастырь активно посещается паломниками, в первую очередь греками-киприотами, которые составляют большинство православных в Британии. Во Франции есть два процветающих женских монастыря: в Нормандии (РПЦЗ) и в Йонне (Вселенский патриархат). Архимандрит Плакид (Дезель, бывший римо-католик) основал две общины — мужскую и женскую — в St. Laurent-en-Royans; обе связаны с афонским монастырем Симона Петра.

В высшей степени своеобразной православной фигурой на Западе был француз архимандрит Лев Жилле (1893–1980) — «монах Восточной церкви», если воспользоваться именем, под которым публиковалась большая часть его книг. Будучи вначале католическим священником восточного обряда, он перешел в православие в 1928 г. и позднее служил в Лондоне священником содружества св. Албания и преп. Сергияб. Отец Лев лучше многих выразил парадокс Православной церкви в XX в.:

Эта удивительная Православная Церковь, такая бедная и такая слабая, такая традиционная и в то же время такая свободная, такая архаичная и все же живая, такая обрядовая и так лично мистическая! Церковь, где драгоценная жемчужина Евангелия бережно сохраняется — иногда под слоем пыли; Церковь, которая так часто оказывалась неспособной к действию, но которая лучше, чем кто-либо, знает, как воспеть пасхальную радость.

В Северной Америке (США и Канаде) проживают более трех миллионов православных. Здесь более сорока епископов и около 2250 приходов, распределенных по не менее чем пятнадцати различным юрисдикциям. Как мы уже видели, русские были первыми православными, прибывшими на американский континент. В 1794 г. церковная миссия была учреждена на Аляске (до 1867 г. входившей в состав Российской империи) группой монахов из русского Валаамского монастыря на Ладожском озере. Один из членов миссии, св. Герман (+ 1836), отшельник с острова Спрус, был особенно любим местным населением. Миссионерская деятельность на Аляске впервые была поставлена на твердую почву св. Иннокентием (Вениаминовым), трудившимся на полуострове с 1824 по 1853 гг., сперва в качестве священника, а затем — епископа. Иннокентий проявлял глубокий и сочувственный интерес к местным обычаям и верованиям, и его сочинения по этим предметам до сих пор являются главным источником современной этнографии. Следуя традиции свв. Кирилла и Мефодия, он вскоре перевел Евангелия и литургию на алеутский язык. Он также пытался организовать подготовку священников из местного населения, открыв семинарию в Ситке в 1845 г. Будучи человеком большой физической силы, неутомимым путешественником, он предпринимал долголетние и чрезвычайно тяжелые миссионерские поездки по самым отдаленным островам. Часто ему приходилось плыть по бурному морю в утлой местной лодчонке, не имея, по его собственным словам, «ни единой доски, чтобы спастись от смерти, — только шкуры».

На протяжении всего XIX в. многие православные иммигранты — греки, славяне, румыны, арабы — начали оседать на восточном побережье Америки и постепенно продвигаться на запад. В 1891 г. и последующие годы множество католиков восточного обряда во главе со св. Алексием Тотом (1854–1909) присоединились к русской православной архиепископии — главным образом потому, что римско-католическая иерархия отказалась предоставить им право сохранить женатых священников. При св. Тихоне, будущем патриархе Московском, который провел в Северной Америке девять лет (1898–1907), русская архиепископия начала принимать все более многонациональный характер, и в 1904 г. сириец Рафаил (Хававени) стал викарным епископом Тихона, чтобы служить православным арабам. Тихон поощрял употребление английского языка во время служб и

содействовал публикации английских переводов, в частности, хорошо известной *Service Book*, подготовленной И.Ф. Хэпгудом.

Вплоть до конца Первой мировой войны русская архиепископия была единственной формой организованного православного присутствия в Северной Америке, и большинство православных приходов, независимо от их этнической принадлежности, обращались к русскому архиепископу и его заместителям за пастырским попечением. Хотя такое положение дел никогда не было формально признано Вселенским патриархатом и церковью Греции, каноническое и организационное единство существовало *de facto*. Но после 1917г. наступило время великого смятения. Русские разделились на конфликтующие группы, хотя большинство их осталось в рамках Митрополии. В 1922 г. была учреждена отдельная архиепископия греческих православных, и другие национальные группы последовали примеру греков, тоже учреждая собственные епархии. Так сложилась нынешняя множественность «юрисдикции» — ситуация, смущающая как самих американских православных, так и внешних наблюдателей.

Самой многочисленной группой православных в сегодняшней Америке является Греческая архиепископия, насчитывающая около 475 приходов. Раздираемая внутренними противоречиями в 1920–е гг., она была реорганизована и объединена Афинагором — архиепископом в течение 1931–1948 гг., а затем Вселенским патриархом. Архиепископ Иаков, глава архиепископии в 1959–1996 гг., сделал больше, чем кто-либо другой, для того, чтобы православие завоевало известность и уважение среди широкой американской общественности. Следующую по численности группу составляет ОСА — бывшая русская, а ныне многонациональная митрополия, где много духовенства из новообращенных и основным литургическим языком является английский. Третья крупнейшая группа — Антиохийская архиепископия (Антиохийский патриархат), под динамичным главенством митрополита Филиппа. В 1986 г. он принял в православие группу бывших протестантов — «Евангелическую православную церковь», возглавляемую Питером Гиллквистом. В Канаде самую многочисленную православную общину составляют украинцы: пробыв много лет в канонической изоляции, они были приняты в 1991 г. во Вселенский патриархат.

Православные в Америке имеют десять богословских школ, из которых самые известные — Свято-Владимирская семинария в Крествуде близ Нью-Йорка (ОСА) и семинария Святого Креста в Бруклине, Бостон (Греческая архиепископия). Первая публикует *St Vladimir's Theological Quarterly*, вторая — *The Greek Orthodox Theological Review*. Среди современных североамериканских богословов — архиепископ Петр (l'Huillier), о. Фома Хопко (Hopko), о. Джон Брек (Breck) и о. Джон Эриксон (Erickson) (ОСА), о. Иосиф Аллен (Alien) (Антиохийская архиепископия), епископ Максим Питтсбургский (Греческая архиепископия) и о. Стэнли Харакас (Harakas) (семинария Святого Креста). Православное монашество нашло в Америке в целом каменистую почву: если св. Феодор Студит был прав, говоря, что «монастыри — это жилье и основание Церкви», то в этом смысле американская православная сцена дает основание для некоторого беспокойства. Самая строгая монашеская жизнь — в РПЦД, где ведущее положение занимает монастырь Святой Троицы, Джорданвиль, Нью-Йорк (и при нем семинария). ОСА имеет давно действующий монастырь св. Тихона в Саус Кэнээн (тоже с семинарией). В Греческой архиепископии были основаны в течение 1990–х гг. более десяти небольших общин, главным образом женских, по инициативе о. Ефрема, бывшего настоятеля монастыря Филотеу (Афон).

Православная эмиграция в Австралии более молода, чем североамериканская диаспора. Большинство австралийских православных приходов было основано после Второй мировой войны. Самой многочисленной является Греческая архиепископия, насчитывающая 121 приход и недавно открывшая богословский колледж в Сиднее. Имеется также немало русских приходов (принадлежащих главным образом РПЦЗ) и значительное арабское присутствие (Антиохийский патриархат).

Перед православной диаспорой стоят две главные проблемы. Первая проблема —

переход от первого поколения православных иммигрантов ко второму поколению, рожденному и воспитанному на Западе. Первое поколение иммигрантов, даже не практикуя активно свою веру, в большинстве своем до самой смерти сохраняет чувство принадлежности к православному христианству. А как обстоит дело во втором поколении? Сохранит ли оно верность православию или вырастет безразличным, растворившись в окружающем его секулярном западном обществе? В Северной Америке, где значительная часть иммигрантов поселилась еще до Первой мировой войны, большинство православных групп уже прошло через этот критический культурный переход от первого поколения ко второму: потери были огромными, но православие выжило. Однако в Западной Европе и Австралии основная часть иммигрантов осела только после Второй мировой войны, и переход еще отнюдь не завершен.

Для осуществления такого перехода жизненно важно, чтобы все православные группы могли готовить будущее духовенство из числа православной молодежи, рожденной и выросшей на Западе, а не импортировать «готовых» священников с исторической родины. Еще важнее, чтобы местные языки — английский, французский, немецкий и т. д. — широко применялись в литургической практике. В противном случае молодежь будет отдаляться от церкви, более озабоченной сохранением культуры и языка «прежней родины», чем проповедью христианской веры. К сожалению, православные власти на Западе, стремясь сохранить национальное наследие, обычно не торопятся вводить местные наречия в церковную службу. В Северной Америке английский широко употребляется в ОСА, Антиохийской архиепископии и во многих греческих приходах, но в Британии большинство греческих приходов до сих пор вовсе не используют английский язык.

Вторая насущная проблема диаспоры — ее раздробленность на отдельные юрисдикции. Хотя с исторической точки зрения такое положение дел вполне объяснимо, оно наносит огромный вред как пастырской деятельности православной церкви среди ее собственных членов на Западе, так и свидетельству западного православия перед внешним миром. С нарастающим отчаянием и миряне, и духовенство задают один и тот же вопрос: когда мы обретем видимое единство? Когда сможем более действенно свидетельствовать о кафоличности православия? Небольшой шаг вперед был сделан с учреждением епископальных комитетов в большинстве западных стран (за исключением Великобритании). Например, на американском континенте была основана в 1960 г. Постоянная конференция канонических православных епископов в Америке (SCOBA), но до сих пор ей не удалось внести значительный вклад в дело православного единства, как на это изначально надеялись. На местном уровне по всем Соединенным Штатам активно работают православные христианские братства с участием духовенства и мирян, которые пытаются наладить братские отношения и сотрудничество поверх юрисдикционных границ. Сходную деятельность развернуло во Франции Православное братство, а в Британии — Православное содружество св. Иоанна Крестителя. Потенциальный вклад таких низовых организаций может быть очень велик, ибо православное единство на Западе с наибольшей вероятностью будет достигнуто не столько сверху, через решения общеправославных конференций, сколько снизу, через взаимную любовь и святое нетерпение народа Божьего.

Есть еще один аспект западного православия, заслуживающий особого упоминания: существование (пусть ограниченное и пробное) православия западного обряда (аналогичного католичествому восточного обряда, только наоборот). В первом тысячелетии христианской истории, до схизмы между Востоком и Западом, Запад использовал собственные чины литургии, отличные от византийского обряда, но вполне православные. Говоря о «православной литургии», часто имеют в виду не что иное, как византийскую литургию. Но мы не должны говорить так, будто лишь она одна является православной, ибо древний римская, галльская, кельтская и мозарабская литургии, восходящие к эпохе до раскола, тоже занимают свое место в полноте православия. Православные приходы западного обряда существуют в США, в рамках Антиохийской архиепископии (около 10 тыс. членов), и во Франции, где имеется весьма активная группа, известная под именем

Католическо–православной церкви Франции. Ее начало восходит к 1937 г., когда бывший римско–католический священник Луи–Шарль Виннэр (1880–1937), посвященный в епископы в Либеральной католической церкви, был вместе со своими сторонниками принят в Московский патриархат⁵⁷. Особым решением местоблюстителя патриаршего престола митрополита Сергия им было позволено сохранить западный обряд. Преемник Виннэра, о. Евграф Ковалевский (1905–1970) — рукоположенный в 1964 г. как Иоанн, епископ Сен–Дени, — ввел в практику древнегалльскую литургию с включением некоторых византийских элементов. При нынешнем главе, епископе Жермене, это движение во Франции прекратило общение со всеми православными церквями, и его будущее проблематично. С 1995 г. существует несколько приходов западного обряда в Британии, в юрисдикции Антиохийского патриархата.

Составляя незначительное меньшинство среди чуждого окружения, православные в диаспоре всегда вынуждены были вести тяжелую борьбу просто за то, чтобы выжить. Но хотя бы некоторые из них понимают, что кроме простого выживания у них есть и более серьезные задачи. Если они действительно верят, что православие является истинной католической верой, то они должны не отгораживаться от окружающего неправославного большинства, но считать своим долгом и привилегией разделить собственную православную веру с другими людьми. Разумеется, не случайно Бог попустил православным рассеяться в XX в. по всему Западу. Это рассеяние — вовсе не трагическая случайность, а наш *kaĩros*: наша возможность. Но если мы, православные, хотим воспользоваться ей как должно, мы должны понимать и прислушиваться: понимать более глубоко наше православное наследие и прислушиваться с большим смирением к тому, что говорят наши западные современники, как религиозные, так и светские.

Не только в диаспоре православие страдает от недостатка взаимных связей. В течение долгого времени все различные патриархаты и автокефальные церкви — часто не по своей вине — были слишком изолированы друг от друга. Временами единственным формальным контактом был регулярный обмен посланиями между главами церквей. И сегодня такая изоляция все еще сохраняется, но стремление к более тесному сотрудничеству нарастает. В этом сыграло свою роль православное участие во Всемирном совете церквей: на его конференциях православные делегаты часто оказывались неподготовленными к тому, чтобы говорить единым голосом. Почему, — спрашивают они, — нас, православных, должен собирать Всемирный совет церквей? Почему мы сами никогда не встретимся, чтобы обсудить наши общие проблемы? Настоятельная потребность в общеправославном сотрудничестве особенно остро была прочувствована молодежными движениями. В этом направлении важную работу проделала международная молодежная организация Синдесмос, основанная в 1953 г.

В попытках наладить сотрудничество ведущую роль играет, естественно, старший иерарх Православной церкви — Вселенский патриарх. После Первой мировой войны Константинопольский патриархат вынашивал планы созыва «Великого собора» всей Православной церкви; в качестве первого шага планировалось собрать «просинод», который должен был выработать повестку дня будущего собора. В 1930 г. на Афоне состоялось заседание подготовительной Межправославной комиссии, но просинод так и не стал реальностью, главным образом из–за обструкции со стороны турецкого правительства. Около 1950 г. Вселенский патриарх Афинагор вернулся к идее собора, и после нескольких переносов «Всеправославная конференция» наконец состоялась на Родосе в сентябре 1961 г. Были и последующие Родосские конференции в 1963 и 1964 гг.; кроме того, с тех пор регулярные межправославные конференции и комиссии проходят в Женеве. Главными темами повестки дня «Великого и священного собора», если он состоится, будут, вероятно,

⁵⁷ При принятии Виннэра было оговорено, что он сохраняет за собой только священнические функции; действительность его епископского посвящения в рамках Либеральной католической церкви осталась под вопросом.

проблемы раздробленности православной диаспоры, отношения с другими христианскими церквями (экуменизм) и практическое применение православного морального учения в современном мире.

Миссия

Православие часто критикуют за то, что ему не удастся быть миссионерской церковью, и в этих упреках есть доля истины. Но если мы вспомним об обращении славян Кириллом и Мефодием, придется признать, что Византия может гордиться миссионерскими достижениями не менее, чем кельтское или римское христианство того времени. Естественно, греческие и арабские христиане под властью турок не имели возможности заниматься какой-либо миссионерской деятельностью, но Русская церковь в XIX в. содержала широкую сеть миссий среди множества нехристианских народов Российской империи». Вся эта миссионерская программа была свернута при коммунизме, но в настоящее время начинает возрождаться в ограниченном масштабе.

Миссионерская деятельность Русской церкви до 1917 г. простиралась также за пределы России — не только на Аляску (о чем мы уже говорили), но также на Китай, Японию и Корею. Одной из забот русских миссионеров везде было как можно скорейшее утверждение местного духовенства. Основание миссии в Китае восходит к концу XVII в., но систематическая миссионерская деятельность развернулась не ранее конца XIX в. Около 400 православных китайцев пали мученической смертью во время боксерского восстания (1901). В 1957 г., когда Китайская православная церковь стала автономной, в стране было 2 китайских епископа и около 20 тыс. верующих, но репрессии «Красной гвардии» в 1966 г. загнали китайское православие в подполье. Сегодня в некоторых местах престарелые священники еще служат литургию, но осталось очень мало верующих и ни одного епископа.

Японская православная церковь была основана св. Николаем Касаткиным (1836–1912) — одним из величайших миссионеров нового времени во всем христианстве. В 1861 г. Николай был послан в Хакодате в качестве священника русского консульства. Но с самого начала он решил посвятить себя проповеди христианства среди японцев, хотя в то время миссионерская деятельность была строго запрещена японскими законами. Первых новообращенных Николай крестил в 1868 г., а в 1875 г. были рукоположены первые священники из японцев. К моменту его смерти в 1912 г. в Японии насчитывалось 266 общин, членами которых были 33017 человек, 35 священников–японцев и 22 диакона. В период между войнами японское христианство понесло определенные потери, но и сегодня в стране насчитывается 25 тыс. верующих, один епископ и около сорока священников. Нынешний глава японских православных, митрополит Феодосий (избран в 1972), ранее был буддистом. И он, и все духовенство–японцы. Церковь Японии является автономной и находится под духовным патронажем материнской, то есть Русской, церкви.

Корейская миссия, основанная русским духовенством в 1898 г., почти прекратила свое существование к концу 1950–х гг., но в последние пятнадцать лет переживает возрождение под руководством греческого архимандрита Сотира (Трамбаса), посвященного в епископы в 1993 г. Сейчас в Корее существуют пять приходов, семинария и монастырь. В 1980–е гг. под эгидой Вселенского патриархата началась также миссионерская деятельность в Индонезии, на Филиппинах, в Гонконге и Южной Бенгалии (Индия).

Помимо этих православных миссий в Азии, существует также активно действующая Африканская православная церковь в Кении, Уганде и Танзании. Африканское православие изначально имело туземный характер: оно утвердилось не через проповедь миссионеров из традиционно православных стран, а вследствие спонтанного движения среди самих африканцев. Основателями африканского православия стали два коренных угандийца — Робен Себанжа Мукаса Спартас (род. 1899, поев. в епископы 1972, ум. 1982) и его друг Обадия Кабанда Басаджакитало. Будучи воспитаны в англиканской вере, они обратились в православие не вследствие личного общения с православными, а в результате чтения и

учения. В первое время каноническое положение Угандийской церкви вызывало некоторые сомнения, ибо сперва Робен и Обадия установили сношения с организацией американского происхождения «Африканская православная церковь», которая хотя и называла себя православной, но фактически не имела общения с подлинным историческим православием. В 1932 г. оба угандийца были рукоположены неким архиепископом Александром из названной церкви. К концу того же года они осознали сомнительность статуса «Африканской православной церкви» и прервали всякие сношения с нею, сблизившись с Александрийским патриархатом. Но только в 1946 г., когда Робен лично посетил Александрию, патриарх формально признал африканскую православную общину в Уганде и взял ее под свое покровительство.

Робен и Обадия с жаром проповедовали новообетенную веру братьям–африканцам, и движение быстро набирало силу. Одна из причин этого заключалась в том, что православная миссия хотя и осуждала многоженство, на деле была менее сурова, чем европейские миссии, к тем, кто уже заключил полигамные браки. Играли свою роль также политические факторы: до того как Кения завоевала независимость в 1959 г., кенийские православные тесно сблизились с африканским освободительным движением Мау Мау. Одним из несомненных преимуществ православия в глазах африканцев была его непричастность к колониализму. После завоевания независимости многие бывшие сторонники православия отпали от него. Но недавно африканское православие реорганизовалось и вновь начало расти. Некоторые наблюдатели насчитывают от 70 тыс. до 250 тыс. православных в Кении и 30 тыс. в Уганде; но греческие православные источники называют гораздо более скромную цифру — около 40 тыс. православных туземцев во всей Восточной Африке. В настоящее время на континенте есть свой епископ в Кампале (Уганда) — Феодор (Нанкиамас), получивший образование в Афинском университете. В 1992 г. девятнадцать священников–африканцев проживали в Уганде, шестьдесят один в Кении и семь в Танзании. Православная богословская школа в Найроби, основанная в 1982 г., насчитывает около пятидесяти студентов.

Спонтанное развитие африканского православия оказало значительное влияние на греческое православие как в самой Греции, так и в Северной Америке, заставив его гораздо более отчетливо осознать миссионерское измерение церкви. Визиты Робена Спартаса в Грецию в 1959 г. и Феодора (Нанкиамаса) в США в 1965 г. вызвали широкий резонанс. Многие приходы и молодежные группы взяли на себя обязательство оказывать африканцам молитвенную и финансовую поддержку. Можно утверждать, что таким образом африканское православие дало греческому православию больше, чем получило от него.

Сегодня любая христианская община сталкивается с серьезными проблемами, но православная, пожалуй, более других. В современном православии нелегко «распознать победу под видимостью поражения, силу Божию, в немоги совершающуюся, истинную Церковь в ее исторической реальности». Но если есть явная слабость, то есть и явные признаки жизни. Где лидеры церквей шли на компромиссы с коммунистическим режимом, там православие породило также несчетное количество исповедников и мучеников. В чрезвычайно нестабильной обстановке после падения коммунизма у нас есть основания не только для беспокойства, но и для великих надежд. Угасание православного монашества было решительно остановлено на Святой горе, и Афон, быть может, еще окажется источником более широкого монашеского возрождения. Духовные сокровища православия — такие, как «Добротолюбие» или Иисусова молитва — не только не забыты, но практикуются и ценятся все больше и больше. Православных богословов немного по числу, но некоторые из них — часто под влиянием контактов с Западом — вновь открывают забытые, однако жизненно важные элементы собственного богословского наследия. Недальновидный национализм мешает работе церкви, но имеют место и спорадические попытки сотрудничества. Миссий еще немного, но православие все более отчетливо осознает их важность. Мы, православные, при реалистичном и честном взгляде на вещи не можем испытывать удовлетворения или торжества по поводу нынешнего состояния нашей церкви. Но несмотря на множество проблем и на человеческие недостатки, православие может

глядеть в будущее с доверием и умеренным оптимизмом.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. ВЕРА И БОГОСЛУЖЕНИЕ

СВЯЩЕННОЕ ПРЕДАНИЕ: ИСТОЧНИК ПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ.

Статья цитируется по изданию **Православная Церковь. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Библейско–Богословский институт св. Апостола Андрея. М., 2001. Стр. 203–215.**

Храни преданное тебе.

1 Тим 6:20

Предание есть жизнь Святого Духа в Церкви.

Владимир Лосский

Внутренний смысл предания

С внешней стороны православная история отмечена рядом внезапных разрывов: захват Иерусалима, Александрии, Антиохии арабо–мусульманами, сожжение Киева монголами, два разграбления Константинополя, октябрьская революция в России. Но эти события, преобразовавшие внешний облик православного мира, никогда не прерывали внутренней преемственности Православной церкви. Первое, что обычно поражает далекого от православия человека, — это его дух древности, его кажущаяся неизменность. Православные все еще совершают крещение через троекратное погружение, как в первоначальной церкви; все еще приносят младенцев и приводят маленьких детей для получения святого причастия; во время литургии диакон все еще возглашает: «Двери! Двери!» в память тех дней, когда вход в церковь тщательно охранялся, и только члены христианской семьи могли присутствовать на семейной службе; символ веры все еще произносится без каких-либо добавлений.

Это лишь несколько примеров того духа, которым пронизан любой аспект православной жизни. Когда на проходящих в наше время межцерковных форумах православных просят кратко определить, в чем заключаются отличительные черты их церкви, они часто указывают именно на ее неизменность, ее решимость сохранять верность прошлому, ее чувство живой преемственности церковью древних времен. В начале XVIII в. восточные патриархи то же самое сказали «неприсягнувшим» в выражениях, напоминающих язык Вселенских соборов:

Мы сохраняем учение Господа в целостности и твердо привержены вере, которую Он дал нам, и бережем ее от повреждения и умаления как царское сокровище и памятование о великой благодати, ничего не прибавляя и ничего не отнимая от нее.

Эта идея живого преемства суммируется для православных в слове Предание. «Мы не изменяем вечных границ, установленных отцами, — пишет Иоанн Дамаскин, — а храним Предание таким, каким получили его».

Православные всегда говорят о предании. Но что они подразумевают под этим словом? Предание в обиходном языке означает мнения, верования или обычаи, унаследованные потомками от предков. В этом смысле христианское предание — это вера и практика, которые были переняты апостолами от Иисуса Христа и с апостольских времен передавались в церкви от поколения к поколению. Но для православных христиан предание означает нечто более конкретное и специфичное: книги Библии, символ веры, постановления Вселенских соборов и писания св. отцов, каноны, богослужебные книги, святые иконы. Иначе говоря, это вся система вероучения, церковного управления, культа, духовности и искусства, выработанная православием на протяжении веков. Сегодняшние христиане считают себя наследниками и хранителями богатств прошлого, они видят свой долг в том, чтобы передать это наследие будущим поколениям в целостности и сохранности.

Заметим, что Библия составляет часть предания. Иногда предание определяют как

устное учение Христа, не запечатленное в письменном виде Его непосредственными учениками. Не только неправославные, но и многие православные авторы усвоили себе такую манеру говорить о Писании и предании, трактуя их как две разные вещи, два разных источника христианской веры. Но в действительности есть только один источник, ибо Писание существует внутри предания. Разделять и противопоставлять их — значит обеднять и то, и другое.

Принимая свое наследие от прошлого, православные в то же время сознают, что не все унаследованное от прошлого равноценно. Среди многообразных элементов предания доминирующее положение занимают Библия, символ веры и вероучительные определения Вселенских соборов: их православные воспринимают как нечто абсолютное и неизменное, что не может быть отменено или пересмотрено. Остальная часть предания не обладает равной авторитетностью. Постановления соборов в Яссах или в Иерусалиме уступают в этом смысле Никейскому символу, а сочинения, скажем, Афанасия или Симеона Нового Богослова — Евангелию св. Иоанна.

Не все воспринятое из прошлого равноценно, и не все непременно истинно. Как заметил один из епископов на Карфагенском соборе 257 г., «Господь сказал: Я есмь истина. Он не сказал: Я есмь обычай»⁵⁸. Есть разница между преданием и традициями: многие унаследованные от прошлого традиции имеют человеческую и случайную природу. Это благочестивые (или неблагочестивые) мнения, но не истинная часть предания — основания христианской вести.

Это чрезвычайно важно для нашего подхода к прошлому. В византийские и после византийские времена православные часто занимали не критическую позицию по отношению к прошлому, и это приводило к застою. Сегодня такая не критическая позиция более не приемлема. Более высокие образовательные стандарты, оживление контактов с западными христианами, нападки секуляризма и атеизма вынудили православие XX в. более внимательно взглянуть в собственное наследие и более тщательно провести различие между преданием и традициями. Задача различения никогда не бывает легкой. Необходимо в равной мере избежать заблуждений как староверов, так и «Живой церкви»: первые впадают в крайний консерватизм, не допускающий ни малейших изменений в традициях, вторая вовлекается в духовные компромиссы, подрывающие предание. Но несмотря на некоторые очевидные помехи, сегодняшние православные находятся, пожалуй, в более выгодном положении для такого различения, чем их предшественники в течение многих столетий. Часто именно контакты с Западом помогают им все яснее понимать, что же является необходимым в их собственном наследии.

Истинная православная верность прошлому всегда должна быть творческой верностью. Истинное православие никогда не может довольствоваться бесплодным «богословием повторения», которое твердит, словно попугай, вы зубренные формулы, даже не пытаясь понять, что же за ними стоит. Верность преданию, правильно понятая, — не механический, пассивный и автоматический процесс передачи некоей мудрости, заимствованной из отдаленного прошлого. Православный мыслитель должен видеть предание изнутри, должен проникнуть в его внутренний дух, вновь пережить его смысл таким образом, чтобы это переживание стало открытием, исполненным отваги и творческого воображения. Чтобы жить внутри предания, недостаточно интеллектуального признания вероучительной системы: ведь предание есть нечто гораздо большее, чем просто набор абстрактных положений. Это жизнь, личная встреча со Христом в Духе Святом. Предание не просто сохраняется церковью — оно живет в церкви, оно есть жизнь Святого Духа в церкви. Православное понимание предания не статично, но динамично: это не бесплодное принятие прошлого, но живое открытие Святого Духа в настоящем. Будучи внутренне неизменным (ведь Бог не меняется!), предание непрестанно принимает новые внешние формы, которые

⁵⁸ The Opinions of the Bishops on the Baptizing of Heretics, 30.

дополняют старые, не уничтожая их. Православные часто говорят так, словно период доктринальных формулировок закончился. Но ведь это не так! Возможно, в наши дни соберется новый Вселенский собор, и предание обогатится новыми формулами веры.

Такое представление о предании как о чем-то живом хорошо выразил Георгий Флоровский:

Предание есть свидетельство Духа, непрерывное откровение и проповедование Благой Вести Духом... Чтобы принять и понять Предание, мы должны жить внутри Церкви, должны сознавать благодатное присутствие в ней Господа... Предание — не только охранительное и защитительное начало, оно есть прежде всего начало роста и возрождения... Предание есть постоянная верность Духу, а не только памятование слов⁵⁹.

Предание есть свидетельство Духа: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин 16:13). Именно это божественное обетование составляет основу православной верности преданию.

Внешние формы

Рассмотрим по порядку те внешние формы, в которых выражается предание.

1. БИБЛИЯ

а) Библия и церковь. Христианская церковь есть церковь Писания: православие верит в это так же твердо (если не тверже), как и протестантизм. Библия есть наивысшее выражение божественного откровения человеческому роду, и христиане всегда будут «народом Писания». Но если христиане — народ Писания, то Библия — это Писание народа: его нельзя рассматривать как нечто стоящее над церковью, ибо оно живет и понимается внутри церкви (вот почему не следует разделять Писание и предание).

Именно от церкви в конечном счете получает Библия свой авторитет, ибо именно церковь изначально решала, какие книги принадлежат к Священному Писанию; и только Церковь вправе авторитетно толковать Священное Писание. В Библии много высказываний, которые сами по себе далеко не ясны, и если индивидуальный читатель, даже искренний, возьмет на себя смелость лично толковать их, он рискует впасть в заблуждение. «Разумеешь ли, что читаешь?» — спрашивает Филипп евнуха-эфиопа; и евнух отвечает: «Как могу разуместь, если кто не наставит меня?» (Деян 8:30 сл). Когда православные читают Писание, они принимают наставление церкви. Когда новообращенный принимается в Православную церковь, он обещает: «Принимаю и разумею Священное Писание согласно толкованию, какое давалось и дается Святой Православной Соборной Церковью Востока, матерью нашей».

2) Текст Библии: библейская критика. Православная церковь имеет тот же Новый Завет, что и весь остальной христианский мир. В качестве авторитетного ветхозаветного текста она пользуется древним греческим переводом, известным под именем Септуагинты. Когда он расходится с текстом еврейского оригинала (что случается достаточно часто), православные считают изменения в Септуагинте произведенными по вдохновению Святого Духа и принимают их как часть непрерывного божественного откровения. Наиболее известный случай — Исаия 7:14, где еврейский текст гласит: «Молодая женщина зачнет и родит сына», а Септуагинта переводит: «Се, Дева во чреве примет...» Новый Завет следует тексту Септуагинты (Мф 1:23).

Еврейская версия Ветхого Завета состоит из 39 книг. Септуагинта содержит еще 10 книг, не представленных в еврейской Библии, которые известны в Православной церкви под именем «второканонических». Соборы в Яссах (1642) и в Иерусалиме (1672) провозгласили их «подлинными частями Писания»; однако большинство православных богословов наших дней, следуя мнению Афанасия и Иеронима, хотя и признают второканонические книги частями Библии, однако считают их рангом ниже, чем остальные книги Ветхого Завета.

⁵⁹ «The Catholicity of the Church», in Bible, Church, Tradition, pp. 46–47. Ср. также очерк Флоровского «Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers» в том же сборнике, pp. 105–120; и V. Lossky, «Tradition and Traditions», in Ouspensky and Lossky, The Meaning of Icons, pp. 13–24. Всем этим трем статьям я многим обязан.

Настоящему христианству нечего бояться добросовестного исследования. Хотя православие и считает церковь авторитетной толковательницей Писания, оно не запрещает критических и исторических штудий Библии, хотя до сих пор православные исследователи не слишком преуспели в этой области.

в) Библия в богослужении. Иногда думают, будто в православии Библия занимает менее важное место, чем в западном христианстве. Но Священное Писание постоянно читается на православных богослужениях: во время утрени и вечерни вся Псалтирь прочитывается еженедельно, а во время Великого поста дважды за неделю; чтение Ветхого Завета совершается во время вечерни в канун многих праздников, а во время Великого поста также на шестом часе и вечерне по будням (но, к сожалению, ветхозаветные чтения не совершаются во время литургии). Чтение Евангелия составляет кульминацию утрени в воскресные дни и праздники; во время литургии читаются отрывки посланий и Евангелий, назначенные для каждого дня в году, так что весь Новый Завет (за исключением Откровения Иоанна Богослова) оказывается прочитанным за евхаристией. «Ныне отпускаеши» читается во время вечерни; ветхозаветные песнопения, вкупе с Песнью Богородицы (Magnificat) и Песнью Захарии (Benedictus), поют во время утрени; «Отче наш» звучит на каждом богослужении. Помимо этих особых отрывков из Писания, весь текст каждой службы выдержан на языке Библии: было подсчитано, что литургия содержит 98 цитат из Ветхого Завета и 114 — из Нового Завета.

Православие рассматривает Библию как словесную икону Христа. Седьмой вселенский собор постановил, что святые иконы и книга Евангелий должны почитаться равным образом. В каждом храме Евангелие занимает почетное место в алтаре; во время литургии, воскресной утрени и праздников его несут в процессии; верующий простирается перед ним ниц и целует его. Таково уважение, оказываемое в Православной церкви слову Божьему.

2. СЕМЬ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ: СИМВОЛ ВЕРЫ

Вероучительные определения Вселенского собора непогрешимы. Так что в глазах православных положения веры, утвержденные семью Вселенскими соборами, обладают, наряду с Библией, обязательным и непререкаемым авторитетом.

Важнейшим из всех соборных определений является Никео–Константинопольский символ веры, который читается или поется на каждой евхаристии, а также ежедневно во время полунощницы и повечерия. Два других символа, принятых на Западе — Апостольский и Афанасиев символы, — не обладают равной авторитетностью с Никейским символом именно потому, что они не были провозглашены Вселенским собором. Православные почитают Апостольский символ как древнее утверждение веры и полностью принимают его учение, но он представляет собой лишь местный западный крещальный символ, никогда не употреблявшийся в богослужении восточных патриархатов. Равным образом и Афанасиев символ не используется в православном богослужении, но иногда печатается (без Filioque) в Часослове.

3. ПОЗДНЕЙШИЕ СОБОРЫ

Формулирование православного вероучения, как мы уже видели, не прекратилось с Седьмым вселенским собором. С 787 г. существовали два основных способа, какими церковь выражала свою точку зрения: 1) определения поместных соборов (то есть соборов, объединяющих членов одного или более патриархатов или автокефальных церквей, но не претендующих представлять Православную соборную церковь в целом) и 2) письма или определения веры, сформулированные отдельными епископами. Если вероучительные определения всеобщих соборов непогрешимы, то в определения поместных соборов или отдельных епископов всегда может вкрасться ошибка. Но когда такие определения принимаются всей Церковью, они приобретают вселенскую авторитетность (то есть всеобщий авторитет, присущий вероучительным положениям Вселенского собора). Доктринальные положения Вселенского собора нельзя пересматривать или вносить в них поправки: их нужно принимать целиком; но в своем подходе к актам поместных соборов церковь часто проявляла избирательность. Например, в случае соборов XVII в. их

вероучительные положения отчасти принимаются всей Православной церковью, а отчасти отвергаются или уточняются.

Основные изложения православного учения после 787 г. суть следующие:

1. Окружное послание св. Фотия (867).
2. Первое послание Михаила Керулария Петру Антиохийскому (1054).
3. Решения Константинопольских соборов 1341 и 1351 гг. в связи с исихастским спором.
4. Окружное послание св. Марка Эфесского (1440–1441).
5. Исповедание веры Геннадия, патриарха Константинопольского (1455–1456).
6. Ответы Иеремии II лютеранам (1573–1581).
7. Исповедание веры митрополита Критопулоса (1625).
8. Православное исповедание Петра Могилы в его исправленной форме (утверждено собором в Яссах, 1642).
9. Исповедание Досифея (утверждено Иерусалимским собором).
10. Ответы православных патриархов неприсягнувшим (1718, 1723).
11. Ответ православных патриархов папе Пию IX (1848).
12. Ответ Константинопольского синода папе Льву XIII (1895).
13. Окружные послания Константинопольского патриархата по вопросу о христианском единстве и «экуменическом движении» (1920, 1952).

Эти документы, особенно 5–9, иногда называют «символическими книгами» Православной церкви; но многие православные ученые в наши дни считают такое название вводящим в заблуждение и не используют его.

4. СВЯТЫЕ ОТЦЫ

Определения соборов следует изучать в более широком контексте святоотеческих писаний. Но в отношении святых отцов, как и в отношении поместных соборов, суд церкви избирателен: отдельные авторы временами впадали в заблуждения или противоречили друг другу. Зерно патристики нужно отделять от ее же плевел. Православный христианин должен не просто знать и цитировать отцов, но глубоко проникнуться святоотеческим духом и усвоить себе святоотеческий «образ мыслей». Нужно видеть в святых отцах не реликты прошлого, а живых свидетелей и современников.

Православная церковь никогда не пыталась точно определить статус святых отцов, и еще менее — классифицировать их по степени значимости. Но подчеркнутое уважение она питает к авторам IV в., особенно к тем, кого она именует «тремя святителями»: это Василий Великий, Григорий Назианзин (известный в православии как Григорий Богослов) и Иоанн Златоуст. С точки зрения православия, «век отцов» не завершился в V столетии: многие позднейшие писатели тоже признаются «отцами»: Максим, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама, Марк Эфесский. По правде говоря, опасно видеть в «отцах» лишь замкнутый круг авторов, всецело принадлежащий прошлому. Разве наше время не может породить нового Василия или Афанасия? Утверждать, будто святых отцов более быть не может, — значит утверждать, что Святой Дух покинул церковь.

5. ЛИТУРГИЯ

Православная церковь не столь пристально занимается выработкой формальных догматических определений, как Римско-католическая церковь. Но было бы ошибочным прийти к выводу, что если то или иное убеждение веры никогда специально не провозглашалось в качестве догмата, то оно не составляет части православного предания, а остается частным мнением. Определенные вероучительные положения, никогда не выраженные формальным образом, тем не менее с безоговорочным единодушием принимаются церковью как безошибочное внутреннее убеждение, столь же обязывающее, что и прямо выраженная формула. «Одни вещи мы имеем от письменного учения, — говорит св. Василий, — а другие получили от апостольского Предания, переданного нам в таинстве;

и те, и другие обладают равной силой в глазах благочестия»⁶⁰.

Это внутреннее предание, «переданное нам в таинстве», сохраняется в первую очередь в церковном богослужении. *Lex orandi lex credendi*: наша вера — в нашей молитве. Православие выработало немного прямых определений относительно евхаристии и других таинств, будущего мира, Богоматери и святых: наша вера в отношении этих вещей выражена главным образом в молитвах и гимнах, составляющих часть богослужения. Не только слова службы принадлежат преданию: разнообразные жесты и действия — погружение в воду при крещении, разного рода помазания елеем, крестное знамение и т. д. — все они имеют особое значение, все выражают в символической или драматической форме истину веры.

6. КАНОНЫ

Помимо вероучительных определений. Вселенские соборы установили каноны относительно церковной организации и дисциплины; другие каноны были приняты поместными соборами или отдельными епископами. Федор Вальсамон, Зонара и другие византийские писатели составили сборники канонов с объяснениями и комментариями. Общепринятый греческий комментарий, Пидалион (греч. Руль), опубликованный в 1800 г., является плодом неустанных трудов св. Никодима Святогорца.

Церковное право Православной церкви очень мало изучалось на Западе, и в результате западные авторы порой впадают в заблуждение, полагая, что православие не знает внешних регулирующих норм. Это вовсе не так. В православной жизни есть много правил, часто весьма строгих и суровых. Однако нужно признать, что в наши дни многие каноны применить трудно или невозможно, и они давно вышли из употребления. Если когда и соберется новый общеправославный собор, одной из его главных задач станет пересмотр и прояснение канонического права.

Вероучительные определения соборов обладают абсолютным и неизменным авторитетом, на который не могут притязать каноны: ведь определения касаются вечных истин, а каноны — земной жизни церкви, условия которой постоянно меняются, и возникает бесчисленное множество особых ситуаций. Тем не менее между канонами и догматами церкви имеется существенная связь: церковное право есть не что иное, как попытка применить догмат к конкретным ситуациям, которые складываются в повседневной жизни каждого христианина. Таким образом, каноны составляют часть Священного предания.

7. ИКОНЫ

Предание церкви выражается не только посредством слов, не только посредством жестов и действий во время богослужения, но и посредством искусства — в цветах и линиях святых икон. Икона — не просто картина на религиозный сюжет, призванная пробуждать соответствующие эмоции у зрителя: это один из путей, какими Бог являет себя людям. Через иконы православный христианин обретает видение духовного мира. Так как иконы составляют часть предания, иконописцы не вправе вносить изменения или нововведения по собственной прихоти: ведь их работа призвана отразить не их собственные эстетические переживания, а мышление церкви. Художественное вдохновение не исключается, но оно направляется строго установленными правилами. Важно, чтобы иконописец был хорошим художником, но еще важнее, чтобы он был искренним христианином, живущим в духе предания и приготавливающимся к своему труду исповедью и святым причастием.

Таковы основные элементы, составляющие внешний облик предания Православной церкви: Писание, соборы, святые отцы, литургия, каноны, иконы. Их нельзя разделять или противопоставлять друг другу, ибо через них всех говорит один и тот же Святой Дух, и в совокупности они образуют единое целое, каждую часть которого следует понимать в свете всех остальных частей.

Иногда говорят, что подспудной причиной раскола Западной церкви в XVI в. был разрыв между богословием и мистицизмом, между литургией и личной набожностью,

⁶⁰ На Святого Духа, XXVII (66).

обнаружившийся в конце средневековья. Со своей стороны, православие всегда старалось избегать подобного разрыва. Всякое истинно православное богословие мистично: как мистицизм в отрыве от богословия становится субъективизмом и ересью, так и богословие в отрыве от мистицизма вырождается в сухую схоластику, «академичную» в дурном смысле слова.

Богословие, мистицизм, духовность, нравственные правила, богослужение, искусство: эти вещи нельзя мыслить раздельно. Вероучение не понять вне молитвы: как говорит Евагрий, богослов — это тот, кто знает, как молиться; и тот, кто молится в духе и истине, тем самым уже является богословом». Если же вероучение должно выразиться в молитве, его нужно пережить: богословие без действия, по словам св. Максима, есть богословие бесовское. Символ веры принадлежит лишь тем, кто живет им. Вера и любовь, богословие и жизнь неразделимы. В византийской литургии символу веры предпосылаются слова: «Возлюбим друг друга, чтобы единомысленно исповедовать Отца и Сына и Святого Духа, Троицу единосущную и нераздельную». Эти слова точно отражают православный подход к преданию. Если мы не любим друг друга, мы не можем по истине исповедовать веру и войти во внутренний дух предания. Ибо нет иного пути познать Бога, кроме как любить Его.

БОГ И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО.

Статья цитируется по изданию *Православная Церковь*. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Библейско–Богословский институт св. Апостола Андрея. М., 2001. Стр. 216–246.

**В своей свободной любви
Бог сделался человеком,
дабы человек мог стать богом.
Св. Ириней (+ 202)**

Наша социальная программа, говорил русский мыслитель Федоров, — это догмат о Троице. Православие горячо верит в то, что догмат о Святой Троице — не часть «высокого богословия», доступного только профессиональному богослову, но нечто живое, практически значимое для каждого христианина. Согласно библейскому учению, человеческая личность создана по образу Божьему, а Бог для христиан означает Троицу. Таким образом, только в свете догмата о Троице мы можем понять, кто мы и каков божественный замысел относительно нас. Наша частная жизнь, личные отношения и все наши планы по построению христианского общества зависят от правильного понимания тринитарного богословия. «Между Троицей и адом нет никакого иного выбора». Как пишет один англиканский автор, «в этом догмате суммирован новый способ мыслить Бога в той силе, в какой рыбак сумел обратить греко–римский мир. Он знаменует спасительную революцию в человеческом мышлении».

Основные элементы православного учения о Боге уже были перечислены в первой части книги, так что здесь достаточно будет кратко суммировать их.

1) Абсолютная трансцендентность Бога. «Ни единая вещь из всего сотворенного не имеет и никогда не будет иметь ни малейшей причастности или близости к высшему естеству». Эту абсолютную трансцендентность Бога православие сохраняет, делая упор на «пути отрицания», или «апофатическом» богословии. Положительное, или «катафатическое», богословие — «путь утверждения» — всегда должно уравниваться и корректироваться употреблением отрицательного языка. Наши положительные высказывания о Боге — о том, что Он благ, мудр, справедлив и т. д. — верны до того предела, до какого простирается их значение; однако они не способны адекватно описать внутреннюю природу божества. Эти положительные утверждения, говорит Иоанн Дамаскин, выявляют «не природу [Бога], а вещи вокруг природы». «Тот факт, что Бог есть, очевиден, но что Он есть по своей сущности и природе, — это лежит абсолютно

за пределами нашего разума и познания».

2) Абсолютно трансцендентный Бог не изолирован от созданного им мира. Бог — над своим творением и вне творения; но Он также присутствует внутри творения. Как гласит всеобщеправославная молитва, Бог «вездесущ и наполняет все». Иначе говоря, православные проводят различие между сущностью Бога и Его энергиями, сохраняя как божественную трансцендентность, так и божественную имманентность: сущность Бога остается недостижимой, но Его энергии достигают нас. Божественные энергии, которые суть сам Бог, пронизывают все творение, и мы ощущаем их присутствие в виде обоживающей благодати и божественного света. Поистине, наш Бог — сокрытый Бог; и Он же есть Бог действующий, Бог истории, который непосредственно вмешивается в конкретные ситуации нашей жизни.

3) Бог личностен и троичен. Действующий Бог — это не только Бог энергий, но Бог личностный. Когда человеческие существа причастны божественным энергиям, они ощущают себя не во власти какой-то смутной и безымянной силы, но стоящими лицом к лицу с личностью. И это еще не все: Бог — не просто одна личность, ограниченная собственным бытием, но Троица Лиц — Отца, Сына и Святого Духа, — каждое из которых пребывает в двух других силою вечного движения любви. Бог — не просто единство, но единение.

Тем, кто воспитан в других традициях, иногда бывает трудно принять особую приверженность православия апофатическому богословию и различие между сущностью и энергиями. Но, помимо этих двух моментов, православные соглашаются в своем учении о Боге с абсолютным большинством всех тех, кто называет себя христианами. Нехалкидониты и лютеране, члены церкви Востока и римо-католики, кальвинисты, англикане и православные — все равно поклоняются Единственному Богу в трех Лицах и исповедуют Христа, воплощенного Сына Божьего⁶¹.

Однако есть один пункт в догмате о Троице, в котором Запад и Восток решительно расходятся: это *Filioque*. Мы уже видели, насколько важную роль сыграло это единственное слово в прискорбном разделении христианского мира. Но обладает ли *Filioque*, помимо исторического значения, действительной важностью с богословской точки зрения? Многие люди в наши дни, не исключая православных, считают весь спор настолько техническим и смутным; что склонны вовсе отодвинуть его в сторону как абсолютно беспредметный. С позиций традиционного православия к этому вопросу возможен только один подход: техническим и неясным он, несомненно, является, как и большинство вопросов тринитарного богословия, но беспредметным — никоим образом. Коль скоро догмат о Троице составляет самую сердцевину христианской веры, малейшие различия в тринитарном богословии отзываются на всех аспектах христианской жизни и мысли. Поэтому постараемся глубже вникнуть в некоторые проблемы, связанные со спором вокруг *Filioque*.

Одна сущность в трех Лицах. Бог един, и Бог троичен: Пресвятая Троица есть тайна единства во множественности и множественности в единстве. Отец, Сын и Святой Дух «единосущны» (*homoousios*), но каждый отличается от других двух личностными свойствами. «Божественное нераздельно в своих разделениях» (Св. Григорий Богослов), ибо Лица «едины, но не смешаны, различны, но не разделены» (Иоанн Дамаскин), так что «и различие, и единство парадоксальны» (Григорий Богослов).

Отличительная характеристика первого Лица Троицы — отцовство: Отец нерожден, Он имеет свой исток и начало в самом себе, а не в другом лице. Для второго Лица Троицы характерно сыновство: хотя Сын равен Отцу и совечен Ему, Он не является нерожденным и безначальным, но имеет исток и начало в Отце, от которого рожден предвечно — «прежде

⁶¹ В последние сто лет под влиянием «модернизма» многие протестанты фактически отказались от догматов о Троице и воплощении. Так что когда я говорю о кальвинистах, лютеранах и англиканах, я имею в виду тех, кто еще сохраняет верность классическим протестанским формулам XVI в.

всех век», как гласит символ веры. Отличительная характеристика третьего Лица Троицы — исхождение: подобно Сыну, Святой Дух имеет исток и начало в Отце; однако Его отношение к Отцу иное, чем у Сына. Святой Дух не рожден от Отца, но предвечно исходит от Него.

Именно в этом пункте западная точка зрения на Троицу вступает в конфликт с восточной. Согласно Римско-католической церкви — например, св. Августину Гиппонскому (360–430) или Флорентийскому собору (1438–1439) — Святой Дух предвечно исходит от Отца и Сына (*Filioque*). Это учение известно под именем доктрины «двойного исхождения» Духа. Греческие отцы иногда высказывались в том смысле, что Дух исходит от Отца через Сына (такой способ выражения особенно употребителен у Григория Нисского) или что Он исходит от Отца и покоится на Сыне; однако христианский Восток почти всегда избегал говорить, что Дух исходит от Сына.

Но что имеется в виду под термином «исходит»? Пока мы не поняли этого, мы не поняли ничего. Церковь верит, что Христос пережил два рождения: одно предвечное, от Отца, другое — в конкретный момент времени, от девы Марии во дни царя Иудейского Ирода и Римского императора Августа. Таким же образом следует твердо различать между вечным исхождением Святого Духа и Его временным посыланием миру: первое касается предвечных внутрибожественных отношений, второе — отношения Бога к творению. Так что когда Запад утверждает, что Дух исходит от Отца и Сына, а православие — что Он исходит только от Отца, в обоих случаях имеется в виду не внешнее действие Троицы по отношению к творению, а определенные вечные внутрибожественные отношения — отношения, существовавшие еще до сотворения мира. Но православие, расходясь с Западом относительно вечного исхождения Духа от Сына, согласно с ним в том, что применительно к миру Дух посылается Сыном и поистине есть «Дух Сына».

Православная позиция опирается на Ин 15:26, где Христос говорит: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит. Он будет свидетельствовать обо Мне». Христос посылает Духа, но исходит Дух от Отца: так учит Библия, и так верит православие. Но что Дух исходит от Сына — этому православие не учит, и Библия этого не говорит.

Вечное исхождение от Отца и Сына: такова позиция Запада. Вечное исхождение Духа от одного лишь Отца и временное посылание от Сына: такова позиция св. Фотия перед лицом Запада. Но византийские авторы XIII и XIV вв. — прежде всего Григорий Кипрский, патриарх Константинополя в 1283–1289 гг., и Григорий Палама — пошли дальше св. Фотия в попытке навести мосты через пропасть, разделяющую Восток и Запад. Они говорили не только о временном посылании, но и вечном, проявлении Святого Духа Сыном. Если Фотий утверждал только временное отношение между Сыном и Духом, то они принимали вечное отношение. Но в самом главном оба Григория сходились во мнении со св. Фотием: Дух проявляется Сыном, но не исходит от Сына. Свое вечное бытие и личную самотождественность Дух получает не от Сына, а от одного лишь Отца. Отец есть единственное начало, исток и причина божества.

Таковы в общих чертах позиции, занятые обеими сторонами. Теперь рассмотрим возражения православных на западное учение о двойном исхождении. В современном православии фактически существует два подхода к этой проблеме. «Ястребы», принимающие более строгую точку зрения на *Filioque*, следуют Фотию и Марку Эфесскому, считая доктрину двойного исхождения ересью, породившей роковое извращение в западном учении о Троице. Владимир Лосский, крупнейший выразитель этой точки зрения в XX в., идет даже далее этого и утверждает, что перекося в западном учении о Троице привел также к перекося в учении о церкви. *Filioque*, как его понимает Лосский, тесно связано с папскими притязаниями в Римско-католической церкви. Но среди современных православных богословов есть и «голуби», отстаивающие более терпимый подход к проблеме. Хотя они и сожалеют об одностороннем введении *Filioque* в символ веры на Западе, они в то же время не считают, что латинская доктрина двойного исхождения сама по себе еретична. Она неточна в своем выражении и потенциально может ввести в заблуждение, — говорят эти

богословы, — но поддается православному истолкованию. Поэтому ее можно принять в качестве *theologoumenon* — богословского мнения, хотя и не догмата.

Согласно более строгому воззрению православных богословов, *Filioque* ведет либо к двоебожию, либо к полусавеллианству⁶². Если Сын наравне с Отцом есть *arche*, первоначало, или источник, божества, — тогда, значит (спрашивают эти более строгие богословы), в Троице существуют два независимых начала, два разных первоисточка? Очевидно, латинская точка зрения не может быть таковой: это было бы равносильно вере в двух богов, чего не мог бы вынести ни один христианин, будь он западным или восточным. И в самом деле, Флорентийский собор, следуя Августину, с величайшей тщательностью проводит утверждение о том, что Дух исходит от Отца и Сына *tanquam ab uno principio* — «как от одного первоначала».

Тем не менее, с точки зрения строгих богословов, такая попытка избежать обвинений в двоебожии уязвима для серьезных возражений. Из огня да в полымя: пытаюсь очиститься от одной ереси, Запад впал в другую — избежал двоебожия, но сделал смутным, неопределенным различие между Лицами Отца и Сына. Православное богословие отстаивает «монархию» Отца внутри Троицы: Отец один есть *arche*, исток и начало внутрибожественного бытия. Но западное богословие приписывает этот отличительный признак равно Отцу и Сыну, смешивая два Лица в одно. Что же это, как не «отродье савеллианства, или, вернее, полусавеллианское чудовище», по словам св. Фотия?

Вглядимся пристальнее в это обвинение в полусавеллианстве. Многим православным кажется, что двойное исхождение нарушает надлежащее равновесие между тремя Лицами, разделяющими общую Сущность. Чем удерживается единство Троицы? Каппадокийцы (а вслед за ними и позднейшие православные богословы) отвечают, что Бог един, потому что Отец един. Два других Лица ведут начало от Отца и определяются по отношению к Отцу. Будучи единственным источником внутритроичного бытия, Отец есть первоначало, или основание, единства божества как целого. Но Запад считает источником Духа не только Отца, но также и Сына, тем самым обнаруживая первоначало единства не в личности Отца, а в общей сущности всех трех Лиц. Таким образом (по ощущению многих православных), в латинском богословии общая сущность, или субстанция, возобладала над тремя лицами.

Согласно мнению строгих богословов, это привело к обезличиванию латинской доктрины божества. Бог мыслится не столько в конкретных личностных терминах, сколько в качестве единой сущности, внутри которой различаются разнообразные отношения. Такой способ мыслить Бога достиг полного развития у Фомы Аквинского, который дошел до прямого отождествления Лиц Троицы с внутритроичными отношениями: «*Personae sunt ipsae relationes*» («Лица суть сами отношения»)⁶³. Многие православные мыслители находят, что это очень скудное представление о Лицах. Отношения, говорят они, — не суть Лица, но личностные характеристики Отца, Сына и Святого Духа, а «ипостасные особенности не суть ипостась, но они характеризуют (в том смысле, что отличают) ипостась» (Григорий Палама). Отношения хотя и обозначают Лица, но никоим образом не исчерпывают тайны каждого из Них.

Делая упор на сущности за счет лиц, латинское схоластическое богословие близко подходит к тому, чтобы превратить Бога в абстрактную идею. Он становится далеким и безличным сущим — Богом философов, а не Богом Авраама, Исаака и Иакова. Православие гораздо меньше, чем латинский Запад, занималось поисками философских доказательств бытия Божьего: важно не то, что мы можем рассуждать о Боге, а то, что мы можем

⁶² Савеллий — еретик II в., который считал Отца, Сына и Святого Духа не тремя разными личностями, но просто разными «модусами», или «аспектами», божества. (Т. е. одно и Тоже Лицо являло Себя, то как Отец, то как Сын, а то как и Дух Святой).

⁶³ *Summa Theologia*, I, quaest. 40, art. 2.

непосредственным и живым образом встретиться с конкретным и личным Богом.

Таковы некоторые из причин, по которым многие православные считают Filioque опасным и еретическим. Учение о Filioque смешивает Лица и разрушает должное равновесие между внутрибожественным единством и различием. Единство Бога подчеркивается в ущерб Его троичности; Бог избыточно рассматривается в терминах абстрактной сущности и недостаточно — в терминах специфического личностного бытия.

Но это еще не все. Строгие богословы ощущают, что вследствие Filioque Святой Дух в западной мысли оказывается подчиненным Сыну — если не в теории, то, во всяком случае, на практике. Запад уделяет недостаточно внимания действию Духа в мире, в церкви, в повседневной жизни каждого человека.

Православные авторы также утверждают, что эти два следствия доктрины Filioque — подчинение Святого Духа Сыну и чрезмерный упор на единстве Бога — способствовали извращению римско-католического учения о церкви. Так как роль Духа унаследовала на Западе, церковь слишком часто стали рассматривать как институт мира сего, управляемый в терминах земной власти и юрисдикции. Точно так же как в западном учении о Боге единство акцентировалось в ущерб различию, так и в западном учении о церкви единство торжествовало над многообразием, что привело к чрезмерной централизации церкви и чрезмерному превознесению папской власти.

Такова в общих чертах точка зрения православных «ястребов». Но есть и православные «голуби», у которых имеются серьезные оговорки по поводу некоторых пунктов этой критики Filioque. Во-первых, только в нашем столетии православные авторы усмотрели тесную связь между доктриной двойного исхождения и учением о церкви. Антилатинские авторы византийского периода вовсе не видели между тем и другим никакой связи. Но если Filioque и папские притязания в самом деле так тесно связаны, почему православные не заметили этого раньше?

Во-вторых, неверно утверждать в абсолютном смысле, будто принцип божественного единства имеет личностный характер в православии, но не в католичестве: латинский Запад точно так же, как и греческий Восток, отстаивает доктрину «монархии» Отца. Когда Августин говорит, что Дух исходит от Отца и Сына, он всячески оговаривает, что от Сына Он исходит иным образом, нежели от Отца. Есть два разных вида исхождения. От Отца Дух исходит *principaliter* (изначальным и преимущественным образом), в то время как от Сына Он исходит *per donum Patris* (по дару Отца). Иначе говоря, исхождение Духа от Сына есть то, что сам Отец доверил Сыну. Как от Отца Сын получает все в качестве дара, так же от Отца Он получает власть «выдыхать» Духа.

Таким образом, для Августина, как и для каппадокийцев, Отец остается «источником божества», высшим и единственным его началом внутри Троицы. Учение Августина об исхождении Духа от Отца и Сына, но с оговоркой, что от Сына Он исходит не «изначально», а «по дару Отца», не слишком отличается от учения Григория Нисского об исхождении Духа от Отца через Сына. Поддержав августирианскую доктрину двойного исхождения, Флорентийский собор прямо подчеркнул, что Дух исходит от Сына благодаря дару Отца. Так что контраст между православием и католичеством в том, что касается «монархии» Отца, не столь силен, как это кажется на первый взгляд.

В-третьих, не следует преувеличивать, обвиняя Запад в том, что он деперсонализирует Троицу, делая упор на единстве сущности в ущерб различию лиц. Конечно, под действием вырождающейся схоластики позднего средневековья и ближайших к нам столетий некоторые западные богословы трактуют Троицу абстрактным и схематичным образом. Верно также, что в ранний патристический период общая тенденция латинского Запада заключалась в том, чтобы исходить из единства божественной сущности и от нее приходиться к троичности лиц, в то время как на греческом Востоке преобладала противоположная тенденция: продвигаться от троичности лиц к единству сущности. Но на данном уровне мы говорим лишь об общих тенденциях, а вовсе не о непримиримых противоречиях или специфических ересьях. В своем крайнем выражении западная позиция ведет к модализму и

савеллианству, а восточная — к тритеизму, или троебожию. Но крупные и представительные мыслители как Запада, так и Востока не доводили свою точку зрения до крайности. Неверно утверждать, будто Августин пренебрегает личностным характером Троицы, пусть даже он колеблется применять к Богу термин *persona*. И на средневековом Западе, несомненно, находились богословы вроде Ришара Сен-Викторского (ум. 1173), которые отстаивали социальную тринитарную доктрину, выраженную в терминах взаимной личной любви.

По всем этим причинам сегодня существует школа православных богословов, по мнению которых расхождение между Востоком и Западом в отношении *Filioque* хотя и значимо, но не столь фундаментально, как это утверждали Лосский и его последователи. Римско-католическое понимание Лица и действия Святого Духа, заключают богословы этой второй группы, по существу не отличается от того понимания, которого придерживается христианский Восток. Так что можно надеяться, что в нынешнем диалоге между православными и католиками удастся действительно достигнуть взаимопонимания по этому большому вопросу⁶⁴.

Человеческая личность:

наше сотворение, призвание и падение

«Ты сотворил нас для Себя, и сердца наши не знают покоя, доколе не успокоятся в Тебе» (Блаж. Августин). Человек был сотворен для общения с Богом: таково первое и главное утверждение христианского учения о человеческой личности. Но люди, созданные для общения с Богом, всякий раз отвергали Его: и это второй факт, принимаемый во внимание любой христианской антропологией. Люди были созданы для общения с Богом: на языке церкви об этом говорится, что Бог создал Адама по своему образу и подобию и поместил его в рай⁶⁵. Люди всякий раз отвергали это общение: на языке церкви — Адам согрешил, и его падение — «первородный грех» — затронуло все человечество.

Сотворение человеческой личности. «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему» (Быт 1:26). Бог говорит во множественном числе: «сотворим». Сотворение человеческой личности, как неустанно подчеркивали греческие отцы, было делом всех трех Лиц Троицы, и потому образ и подобие Богу всегда нужно мыслить по троичному образу и подобию. Мы увидим, что это жизненно важный момент.

Образ и подобие. Согласно большинству греческих отцов, термины образ и подобие означают не совсем одно и то же. «Выражение по образу, — замечает Иоанн Дамаскин, — указывает на разумность и свободу, в то время как выражение по подобию указывает на уподобление Богу через добродетель»⁶⁶. Образ, или, если употребить греческий термин, икона Бога, означает нашу человеческую волю, разум, чувство моральной ответственности, — короче от животных тварей и делает каждого из нас личностью. Но образ подразумевает не только это. Он подразумевает, что мы «Его (Бога) род» (Деян 17:28). Его род: это значит, что между Ним и нами существует точка соприкосновения, сходства. Пропасть между тварью и Творцом не является непроходимой, ибо мы, будучи образом Божиим, способны познавать Бога и вступать в общение с Ним. Если мы будем должным образом пользоваться этой способностью общения с Богом, тогда мы сумеем

⁶⁴ См. также «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа», Страницы 1(1996), сс. 144–158; Э. Ланн «Исхождение Святого Духа в западной традиции», Страницы 5(2000), сс. 170–185- Прим. ред.

⁶⁵ Начальные главы книги Бытия имеют дело с религиозными истинами и, конечно, не должны пониматься буквально как сообщение об исторических фактах. За пятнадцать веков до появления современной библейской критики греческие отцы уже толковали творение и рай не столько буквально, сколько символически.

⁶⁶ О православной вере, II, 12.

стать»подобными»Ему, стяжать божественное подобие — говоря словами Иоанна Дамаскина, «уподобиться Богу через добродетель». Стяжать подобие — значит стать»вторым богом», «богом по благодати». «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» (Пс 81:6; ср. Ин 10:34 сл.).

Образ означает способности, которыми Бог наделяет каждого из нас с первого мгновения нашего бытия. Подобием же мы не обладаем изначально, оно есть цель наших устремлений, нечто, что приобретает лишь постепенно. Как бы ни были мы грешны, мы никогда не утрачиваем образ Божий, но подобие зависит от нашего нравственного выбора, от нашей»добродетели»и разрушается грехом.

Итак, при сотворении люди были совершенны — не столько в актуальном, сколько в потенциальном смысле. Наделенные образом Божиим, они были призваны достигнуть подобия своими собственными усилиями (разумеется, не без содействия божественной благодати). Начальным состоянием Адама было состояние невинности и бесхитростности. «Он был ребенком, еще не имеющим совершенного разума, — писал Иринея. — Ему необходимо было вырасти и прийти к совершенству». Бог поставил Адама на верную дорогу, но для того, чтобы достигнуть конечной цели, тому предстояло пройти долгий путь.

Такой образ Адама до грехопадения несколько отличается от того, который представлен у Августина и с того времени сделался общепризнанным на Западе. Согласно Августину, люди в раю изначально были наделены всей возможной мудростью и знанием, их совершенство было реальным, а вовсе не потенциальным. Динамичная концепция Иринея, несомненно, лучше согласуется с современными теориями эволюции, чем более статичная концепция Августина; но они оба говорят как богословы, а не как ученые, так что ни в том, ни в другом случае их взгляды нельзя соотносить с какой-либо конкретной научной гипотезой.

Запад часто связывал образ Божий с человеческой душой или интеллектом. Многие православные разделяют такую точку зрения, но другие считают, что если человеческая личность есть единое целое, то и образ Божий запечатлен в человеке в целом: как в душе, так и в теле. «Когда Бог сказал, что сотворит человека по образу Своему, — пишет Михаил Акоминат (Хониат, + ок. 1222), — то слово»человек»означает не душу саму по себе и не тело само по себе, но то и другое вместе». По замечанию Григория Паламы, наличие тела делает человека не ниже, а выше ангелов. В самом деле, ангелы суть»чистые»духи, в то время как люди — «смешанные»существа, соединение ума и материи. Но это значит, что наша человеческая природа сложнее ангельской и наделена более богатыми возможностями. Человеческая личность есть микрокосмос, мост и место встречи для всего творения Бога.

Православная религиозная мысль всячески подчеркивает образ Божий в человеческой личности. Каждый из нас есть»живое богословие»; в силу того что мы суть иконы Бога, мы можем встретить Бога, вглядываясь в глубину собственного сердца, «обращаясь внутрь самих себя»: «Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17:21). «Познай себя, — говорил св. Антоний Египетский. — Кто познаёт себя, познаёт Бога». «Если ты чист, — вторит ему св. Исаак Сирий (конец VII в.), — то небо в тебе; тогда внутри себя узришь ангелов и Господа ангелов». И о св. Пахомии передают: «В чистоте своего сердца он зрел невидимого Бога, словно в зеркале».

Так как человеческая личность есть икона Божья, любой человек, даже самый грешный, бесконечно драгоценен в глазах Бога. «Когда вы видите брата или сестру, вы видите Бога», — говорил Климент Александрийский. И Евагрий учил: «После Бога мы должны почитать каждого человека как Самого Бога». Это уважение к любому человеческому существу получает зримое выражение в православном богослужении, во время которого священник кадит не только иконы, но и присутствующих в храме, славя образ Божий в каждом из них. «Наилучшая икона Бога — это человек».

Благодать и свободная воля. Как мы видели, то, что человек есть образ Божий, помимо прочего означает, что мы обладаем свободной волей. Богу нужны сыновья и дочери, а не

рабы. Православная церковь отвергает любое учение о благодати, которое ущемляет человеческую свободу. Чтобы описать отношение между божественной благодатью и человеческой свободой, православие использует термин «сотрудничество», или «синергия» (synergeia); как говорит Павел, «мы соработники (synergoi)» (1 Кор 3:9). Если мы хотим достигнуть полноты общения с Богом, то должны не только уповать на Божью помощь, но и сделать свою часть дела. Мы, люди, наравне с Богом должны внести свой вклад в общее дело, хотя то, что делает Бог, неизмеримо важнее того, что делаем мы. «Приобщение людей ко Христу и наше единение с Богом требует сотрудничества двух неравных, но равно необходимых сил: божественной благодати и человеческой воли». Высший пример синергии являет собой Богоматерь.

На Западе со времен Августина и пелагианского спора вопрос о благодати и свободной воле обсуждался в несколько иных терминах, и многие из тех, кто воспитан в августианианской традиции — в частности, кальвинисты — с подозрением относятся к православной идее «синергии». Не означает ли она, что мы приписываем слишком много человеческой воле и слишком мало Богу? Но в действительности православное учение — очень простое и прямое: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Откр 3:20). Бог стучит, но ждет, пока мы сами отворим дверь: Он не взламывает ее. Божья благодать всех зовет, но никого не принуждает. Как говорит Иоанн Златоуст, «Бог никогда никого не приводит к Себе понуждением и насилием. Он хочет, чтобы спаслись все, но никого не неволит». «Дело Бога — предложить Свою благодать, — говорил св. Кирилл Иерусалимский (+ 386), — дело человека — принять и хранить эту благодать». Но не следует думать, будто человек, приняв и сохранив божественную благодать, получил воздаяние за свои «заслуги». Дары Божьи — всегда свободные дары, и мы, люди, не имеем права что-либо требовать от своего Творца. Однако хотя мы не можем «заслужить» спасение, мы тем не менее обязаны трудиться для него, ибо «вера, если не имеет дел, мертва» (Иак 2:17).

Падение: первородный грех. Бог наделил Адама свободной волей — возможностью выбирать между добром и злом, так что от Адама зависело, принять ли ему свое призвание или отвергнуть его. Он предпочел отвергнуть. Вместо того чтобы следовать по пути, проложенному для него Богом, он свернул в сторону, отказался повиноваться Богу. Грехопадение Адама заключается прежде всего в непослушании воле Божьей: он противопоставил ей собственную волю и так, в силу собственного выбора, отделил себя от Бога. В результате на земле возникла новая форма жизни: жизнь в болезни и смерти. Но, отвратившись от Бога, который есть бессмертие и жизнь, люди ввергли себя в противоестественное состояние, и это противоестественное состояние привело к неизбежному распаду их бытия, а в конечном счете к физической смерти. Последствия адамова непослушания распространяются на всех его потомков. Мы все — члены друг друга, как не устает напоминать св. Павел, и если один член страдает, страдает все тело. В силу этого таинственного единства не один Адам, но все человечество сделалось подвластно смерти. Вызванный грехопадением распад затронул не только физическое существование людей: будучи отрезанными от Бога, Адам и его потомки подпали под власть греха и дьявола. Всякий вновь рожденный человек приходит в мир, где грех возобладал повсюду, — в мир, где зло творить легко, а добро трудно. Наша воля слаба и немощна под воздействием того, что греки называют «желаниями», а латиняне «вожделением» (concupiscentia). Мы все под властью этих духовных последствий первородного греха.

До этого момента существует тесное согласие между православием, римским католичеством и классическим протестантизмом, но далее Восток и Запад расходятся. Придерживаясь менее возвышенных представлений о состоянии человека до грехопадения, православие также видит в менее мрачном свете, чем Запад, последствия первородного греха. Адам пал не из состояния высоты знания и совершенства, а из состояния неразвитой простоты, поэтому не следует слишком сурово судить его за ошибку. Вследствие грехопадения человеческий ум столь помрачился, а сила воли столь ослабла, что люди

больше не могли надеяться достигнуть подобия Божьего. Однако православные не считают, что человечество вообще лишилось божественной благодати, просто после грехопадения благодать действует в нем извне, а не изнутри. Православные не утверждают, подобно Кальвину, что после первородного греха люди всецело испорчены и не способны к благим желанием. Они не могут согласиться с Августином, когда тот пишет, что люди находятся в состоянии «настоятельной потребности» грешить, что «человеческая природа осилена грехом, в который она впала, таким образом утратив свободу». Образ Божий извращен грехом, но не уничтожен. Как гласят слова гимна, который поется во время православной заупокойной службы, «я есмь образ Твоей невыразимой славы, даже если я ношу раны греха». А коль скоро мы остаемся образом Божьим, мы сохраняем и свободу воли, пусть даже грех ограничивает ее пределы. Даже после грехопадения Бог «не отнял у людей способности желать — желать повиноваться или не повиноваться Ему». Верное идее синергии, православие отвергает любые истолкования грехопадения, которые не оставляют места человеческой свободе.

Большинство православных богословов отвергают идею «первородной вины», выдвинутую Августином и все еще принимаемую (хотя и в смягченном виде) Римско-католической церковью. Человеческие существа (учит Православная церковь) автоматически наследуют адамову тленность и смертность, но не его вину: они виновны лишь в том, что по собственному свободному выбору подражают Адаму. Многие западные христиане полагают: что бы человек ни делал в падшем и неискупленном состоянии, его дела не могут быть угодны Богу, ибо запятнаны первородной виной. «Дела, совершенные до Оправдания, — гласит тринадцатое из тридцати девяти положений Англиканской церкви, — ...не угодны Богу, ... но имеют греховную природу». Православные не могли бы этого утверждать с уверенностью. И православные никогда не считали (как считал Августин и многие на Западе), что некрещеные младенцы, будучи запятнаны первородной виной, обречены справедливым Богом вечному адскому пламени⁶⁷. Православное видение падшего человечества гораздо менее мрачно, чем августинианское или кальвинистское.

Но хотя православные считают, что и после грехопадения люди сохраняют свободу воли и еще способны к добрым делам, они согласны с Западом в том, что грех воздвиг преграду между человечеством и Богом, которую своими силами людям не сломать. Грех закрыл доступ к единению с Богом. Но так как мы не могли прийти к Богу, Бог пришел к нам.

Иисус Христос

Воплощение есть акт божественной филантропии — любви и доброты Бога к человечеству. Некоторые восточные богословы, рассматривая воплощение под таким углом зрения, утверждают, что даже если бы люди не согрешили, Бог в своей любви к человечеству все равно бы вочеловечился: воплощение нужно считать частью предвечного замысла Божьего, а не только ответом на грехопадение. Так думали Максим Исповедник, Исаак Сирин, такова же была точка зрения некоторых западных богословов, в первую очередь Дунса Скота (1265–1308).

Но так как человеческий род пал, воплощение явилось актом не только любви, но и спасения. Соединив в своем лице человеческую и божественную природы, Иисус Христос вновь открыл нам доступ к единению с Богом. Христос явил в себе, что означает

⁶⁷ Фома Аквинский в рассуждениях об аде в целом следует Августину, и, в частности, сохраняет представление о первородной вине. Однако в том, что касается некрещеных младенцев, Фома утверждает, что они отправляются не в ад, а в лимб. Такая точка зрения является сегодня общепринятой среди католических богословов. Насколько мне известно, православные богословы не прибегают к идее лимба.

Нужно признать, что августинианское представление об аде время от времени встречается в православной литературе, но, как правило, это происходит вследствие западного влияния. «Православное исповедание» Петра Могилы, как и следовало ожидать, имеет сильную августинианскую окраску; с другой стороны, «Исповедание» Досифея свободно от августинианства.

истинное»подобие Божье», и своей искупительной и торжествующей жертвой вновь сделал это подобие доступным для нас. Христос, этот второй Адам, пришел на землю и отменил последствия непослушания первого Адама.

Основные элементы православного учения о Христе уже были обрисованы в главе 2: истинный Бог и истинный Человек, одно Лицо в двух природах нераздельно и неслиянно: единая Личность, но наделенная двумя волями и двумя энергиями.

Истинный Бог и истинный Человек; как говорит епископ Феофан Затворник, «под покровом плоти Христовой христиане видят Триединого Бога». Эти слова ставят нас лицом к лицу с самой, пожалуй, яркой чертой православного видения воплощенного Христа: со всепоглощающим ощущением Его божественной славы. В жизни Христа были два момента особенно явного проявления этой божественной славы: преображение на горе Фавор, когда нетварный свет Его божества просиял сквозь покровы плоти, и воскресение, когда гробница раскрылась под напором божественной жизни, и Христос с торжеством восстал из смерти. В православном богослужении и православной духовности эти два момента занимают совершенно особое место. В византийском календаре Преображение причисляется к одному из двенадцати великих праздников и гораздо более значимо, чем на Западе. Мы также отмечали, что нетварный Фаворский свет занимает центральное место в православном учении о мистической молитве. Что касается воскресения, его дух пронизывает всю жизнь Православной церкви:

Через все превратности истории Греческая церковь сумела пронести подлинный дух первых веков христианства. Ее литургия все еще содержит тот элемент чистой радости о воскресении Господнем, которую мы находим у стольких ранне-христианских авторов.

Тема воскресения Христова совокупляет все богословские понятия и реалии восточного христианства и объединяет их в одно гармоничное целое.

Однако было бы ошибочным думать, будто православие — это лишь культ божественной славы Христовой, Его преображения и воскресения. Как бы ни почитали православные божественную славу Господа, они не пренебрегают Его человеческой природой. Возьмем, к примеру, их любовь ко Святой земле: ничто не может сравниться с живым почитанием набожными православными тех мест, где воплотившийся Христос жил как человек, где Он ел и пил, где Он мыслил, страдал и умер. Точно так же чувство радости воскресения не затмевает в глазах православных важности креста. Изображения распятия занимают у православных не менее важное место, чем у неправославных христиан, а почитание креста в византийском богослужении даже более развито, чем в латинском.

Таким образом, следует отвергнуть как ошибочное то расхожее мнение, будто Восток сосредоточен на почитании воскресшего Христа, а Запад — на почитании Христа распятого. Если уж проводить сравнения, то вернее было бы сказать, что Восток и Запад несколько по-разному мыслят распятие. Православное отношение к распятию отчетливее всего проступает в гимне, который поют в Страстную пятницу:

Он, одевшийся светом, словно покрывалом,

Стоял нагим на суде.

Он получал пощечины

От рук, Им сотворенных.

Чернь пригвоздила ко Кресту

Господа славы.

В Страстную пятницу Православная церковь думает не столько о человеческом страдании Христа как таковом, сколько о контрасте между Его внешним унижением и внутренней славой. Православный верующий видит не страдающую человеческую природу Христа, но страдающего Бога:

Ныне висит на древе

Тот, Кто подвесил землю посреди вод.

Терновый венец венчает Его,

Царя ангелов.

Облачили в пурпур поругания Того,
Кто облакает небеса облаками.

За покровом кровоточащей и поруганной плоти Христа православные видят Троидного Бога. Даже Голгофа есть теофания, даже в страстную пятницу в церкви слышна нота пасхальной радости:

Поклоняемся Страстям (страданиям) Твоим, Христе:

Яви нам Твое славное Воскресение!

Величаю Страсти Твои,

Хвалю Твое погребение и Воскресение,

Воскликая: Господи, слава Тебе!

Распятие неотделимо от воскресения, ибо они суть единое действие. Крестный путь всегда рассматривается в свете пустой гробницы, крест есть символ победы. Когда православные думают о Христе распятом, они думают не только о Его страданиях и покинутости. Они думают о Нем как о Христе–победителе, Христе царе, правящем с Древа:

Господь пришел в мир и жил среди людей, чтобы разрушить владычество дьявола и освободить людей. На Древе Он торжествует над силами, противящимися Ему, когда солнце померкло и земля содрогнулась, когда гробы раскрылись и тела святых восстали. Смертью смерть поправ, Он уничтожил того, кто имел власть смерти.

Христос — наш победоносный Царь не вопреки распятию, но благодаря ему: «Я называю Его царем, потому что вижу Его распятым» (Иоанн Златоуст).

Именно в такой перспективе видят православные христиане крестную смерть Христа. Между таким подходом к распятию и подходом средневекового и послесредневекового Запада имеется много точек соприкосновения; однако в западном подходе есть вещи, которые смущают православных. Как представляется, западные христиане проявляют тенденцию к тому, чтобы мыслить распятие изолированно, слишком резко отрывая его от воскресения. В результате видение Христа как страдающего Бога на практике вытесняется образом страдающей человеческой природы Христа: когда западный христианин размышляет о кресте, он слишком часто испытывает побуждение скорее эмоционально сочувствовать страждущему человеку, чем поклоняться торжествующему и побеждающему Богу. Православным чрезвычайно близок язык знаменитого латинского гимна *Pange lingua*, сочиненного Венанцием Фортунатом (530–609). Здесь крест прославляется как символ победы:

Воспой, язык, славную брань,

Воспой конец раздора;

Ныне на Кресте, нашей награде,

Звучит громкая победная песнь:

Поведай, как Христос, спаситель мира,

Равно близок православным язык другого гимна Венанция Фортуната, *Versilia regis*:

Исполнилось все, о чем древле возвестил Давид

В истинной пророческой песни:

Бог среди народов, сказал он,

Воцарится и восторжествует с Древа.

Но гораздо менее приемлемы для православных сочинения позднейшего средневековья — такие как *Stabat Matera*:

Она видела, как за людские грехи, в муках,

Угасал принесенный в жертву,

Истекая кровью, страдал и умирал.

Видела, как был схвачен Помазанник Божий,

видела Сына своего обреченным смерти,

слышала Его последний предсмертный крик.

Примечательно, что на всем протяжении своих шестидесяти строк *Stabat Mater* ни разу не упоминает воскресения.

В то время как православие главным образом видит во Христе победителя, средневековый и послесредневековый Запад в первую очередь видит в Нем жертву. В то время как православие толкует распятие прежде всего как торжествующую победу над силами зла, Запад — особенно со времен Ансельма Кентерберийского (1033? — 1109) — скорее склонен мыслить крест в юридически–процессуальных терминах: распятие представляется актом удовлетворения, или заместительного жертвоприношения, призванным удовлетворить ярость гневного Отца.

Но такое противопоставление не следует заводить слишком далеко. Восточные авторы, как и западные, тоже прибегали к юридически–процессуальному языку, говоря о распятии; западные авторы, как и восточные, никогда не переставали видеть в страстной пятнице момент победы. С 1930–х гг. в западной богословии, духовности, искусстве возрождается патриотическая идея *Christus Victor* (Христа Победителя), и православные действительно счастливы, что это так.

Святой Дух

В своей деятельности среди людей второе и третье Лица Троицы взаимно дополняют друг друга. Искупительное действие Христа нельзя рассматривать в отрыве от освящающего действия Святого Духа. Афанасий говорит: «Слово стало плотью, чтобы мы могли получить Духа». В каком-то смысле вся «цель» воплощения заключалась в том, чтобы на Пятидесятницу послать Духа.

Православная церковь всячески подчеркивает дело Святого Духа. Как мы уже знаем, одна из причин, по которой православные возражают против *Filioque*, заключается в том, что они увидели здесь тенденцию к подчинению Духа, к Его отодвиганию на второй план. Св. Серафим Саровский усматривал суть и назначение христианской жизни в стяжании Святого Духа. В начале беседы с Мотовиловым он говорит:

Молитва, пост, бдение и всякие другие дела христианские, сколько ни хороши они сами по себе, однако не в делании только их состоит цель нашей христианской жизни, хотя они и служат необходимыми средствами для достижения ее. Истинная же цель жизни нашей христианской состоит в стяжании Духа Святого Божьего. Пост же, и бдение, молитва, и милостыня, и всякое Христа ради делаемое доброе дело суть средства стяжания Святого Духа Божьего. Заметьте, батюшка, что лишь только ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Святого Духа.

«В этом определении, — отмечает Владимир Лосский, — которое на первый взгляд может показаться слишком простым, в краткой форме содержится Предание Православной церкви». Как говорил ученик св. Пахомия, Феодор: «Что может быть больше, чем обладание Святым Духом?»

В следующей главе мы будем говорить о месте Духа в православном учении о церкви, а в последних главах скажем о месте Святого Духа в православном богослужении. Дух торжественно призывается во всяком сакраментальном действии церкви, и прежде всего в кульминационный момент евхаристической молитвы. Начиная день, в своих личных молитвах, православные христиане отдают себя под покровительство Духа, произнося следующие слова:

Царь небесный, Утешитель, Дух истины, вездесущий и все наполняющий, сокровищница благ и податель жизни, приди и вселись в нас. Очисти нас от всяческой скверны и по благодати Твоей спаси наши души.

«Причастники Божественного естества» (2 Пет. 1:4)

Цель христианской жизни, которую Серафим определяет как стяжание Святого Духа, равным образом можно определить как обожение. Василий описывал человеческую личность как творение, получившее заповедь стать богом; и Афанасий, как мы видели, утверждал, что Бог стал человеком, чтобы человек мог стать богом. «В Моем Царстве, — говорит Христос, — Я буду Богом с вами как с богами». Такова, согласно учению Православной церкви, та конечная цель, к которой должен стремиться всякий христианин: стать богом, достигнуть теозиса, «обожения». Ибо для православия наше искупление и

спасение означают обожение.

За учением об обожении стоит представление о человеческой личности, сотворенной по образу и подобию триединого Бога. «Да будут все едино, — молился Христос во время Тайной вечери, — как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17:21). Как три Лица Троицы «пребывают» друг в друге в непрерывном движении любви, так и мы, люди, созданные по образу Троицы, призваны «пребывать» в троичном Боге. Христос молится о том, чтобы мы могли участвовать в жизни Троицы в движении любви, которое совершается между божественными Лицами, Он молится о том, чтобы мы могли быть взяты в божество. Согласно Максиму Исповеднику, святые — это люди, явившие в себе Святую Троицу. Эта идея личностного и органического единства между Богом и людьми (Бог пребывает в нас, и мы в Нем) является постоянной темой Евангелия от Иоанна, а также посланий Павла, который рассматривал христианскую жизнь прежде всего как жизнь «во Христе». Та же идея просматривается в знаменитом тексте из Второго послания Петра: «...чтобы чрез них [обещания] вы стали причастниками Божественного естества» (2 Петр 1:4. Перевод епископа Кассиана (Безобразова) — прим. ред.). Важно держать в уме эту новозаветную идею. Православное учение об обожении не только не является далеким от Писания (как порой думают), но имеет прочное библейское основание — не только в 2 Петр, но также у Павла и в четвертом Евангелии.

Идею обожения всегда следует понимать в свете различения между сущностью и энергиями Бога. Единение с Богом означает единение с божественными энергиями, отнюдь не божественной сущностью: Православная церковь, говоря об обожении и единении, отвергает любые формы пантеизма.

С этим вопросом тесно связан другой, столь же важный. Мистическое единение между Богом и человеком — истинное единение, однако в нем Творец и творение не сливаются в единое сущее. В отличие от восточных религий, согласно которым человек растворяется в божестве, православное мистическое богословие всегда настаивало на полном сохранении личностной целостности человека, сколь бы тесно ни был он связан с Богом. Даже будучи обоженой, человеческая личность остается отличной (хотя и не отдельной) от Бога. Тайна Троицы есть тайна единства в различии; те, кто являет в себе Троицу, не приносят в жертву свои личностные свойства. Когда св. Максим Исповедник говорил, что «Бог и достойные Бога имеют одну и ту же энергию», он не имел в виду, будто святые утрачивают свободную волю, но что они, будучи обожеными, добровольно и с любовью сообразуют собственную волю с волей Божьей. Точно так же человеческая личность, становясь «богом», не перестает быть человеческой: «Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом». Человеческие существа становятся богами не по природе, но лишь как «тварные боги», боги по благодати, или по статусу.

Обожение затрагивает также и тело. Коль скоро человеческая личность есть единство тела и души, и коль скоро воплощенный Христос искупил и спас всецелую человеческую личность, отсюда следует, что «наше тело обоживается в то же время, что и душа» (Преп. Максим исповедник). В том подобии Богу, которое призваны осуществить мы, люди, тело тоже играет свою роль. «Тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа» (1 Кор 6:19). «Итак, умоляю вас, братия, милосердием Божиим, предоставьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим 12:1). Однако полное обожение тела произойдет лишь на Судном дне. Ибо в нынешней жизни слава святых — это, как правило, внутренний свет, свет одной лишь души, но когда праведные воскреснут и облекутся духовным телом, тогда их святость явится и вовне. «В день Воскресения слава Святого Духа выйдет изнутри наружу, украшая и облекая тела святых, — слава, которую они имели и прежде, но которая пребывала сокрытой в их душах. Что сегодня человек носит в себе, то самое тогда явится внешним образом, в теле»⁶⁸. Тела святых внешне преобразятся божественным светом, как

⁶⁸ Гомилии Макария, V, 9. Именно такое преображенное «тело Воскресения» пытается символически

тело Христа преобразилось на горе Фавор: «Мы также должны стремиться к весеннему обновлению тела»⁶⁹.

Но даже в этой земной жизни некоторые святые испытывали начатки видимого телесного обожения. Св. Серафим — наиболее известный, но отнюдь не единственный пример. Когда Арсений Великий молился, ученики видели его «подобным огню»; и о другом отце-пустыннике передавали: «Как Моисей стяжал образ славы Адама, когда лицо его озарилось, так и авва Памбо казался подобным молнии и был словно царь, восседающий на престоле». По словам Григория Паламы, «если в будущем веке тело вместе с душой будет причастно невыразимому блаженству, оно, по мере возможности, несомненно должно разделять с ней эту причастность уже теперь».

Ввиду того, что православные верят в освящение и преображение тела вместе с душой, они благоговейно почитают мощи святых. Подобно римо-католикам, они верят, что божественная благодать, присутствовавшая в телах святых при жизни, сохраняет действительность и после смерти — в их мощах — и что Бог пользуется этими мощами как проводниками своей божественной силы и средством исцеления. В некоторых случаях тела святых чудесным образом избегали тления, но даже когда этого не происходило, православные оказывали равное почитание мощам святых. Это почитание мощей происходит не от невежества и суеверия, а от высокоразвитого богословия тела.

Не только наше человеческое тело, но все материальное творение однажды преобразится: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откр 21:1). Искупленное человечество не будет исторгнуто из остального творения, но все творение спасется и прославится наряду с нами, людьми (как мы уже видели, иконы являют собой начатки такого искупления материи). «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне» (Рим 8:19–22). Эта идея космического искупления, опирается, подобно православному учению о человеческом теле и об иконах, на правильное понимание воплощения: Христос облекся плотью, то есть материей, и тем самым сделал возможным искупление и преображение всего творения — не только нематериального, но и физического.

Это ощущение глубинной святости земли (которую Бог сотворил благой, но которая подверглась порче по причине грехопадения, а потом была искуплена вместе с нами во Христе) в последние годы пробудило во многих православных лидерах нарастающее беспокойство в связи с загрязнением окружающей среды. Нынешний экологический кризис особенно заботил Вселенского патриарха Димитрия. В своем рождественском послании 1988 г. он призывал: «Давайте будем считать себя, каждый на своем месте, лично ответственными за этот мир, вверенный нам Богом. Все, что Сын Божий воспринял и сделал своим телом через Воплощение, не должно погибнуть, но должно стать евхаристической жертвой Творцу, животворящим хлебом, преломляемым в праведности и взаимной любви, гимном мира для всех Божьих тварей».

В 1989 г. патриарх Димитрий издал специальное окружное послание, где призвал каждого христианина явить «евхаристический и аскетический дух», а также предложил провозгласить 1 сентября — начало церковного года в Православной церкви — Днем защиты окружающей среды. Он надеялся, что этот день будут соблюдать не только православные, но и другие христиане. Как говорил афонский старец Силуан, «сердце, научившееся любить,

изобразить иконописец. Сохраняя индивидуальные черты сходства в ликах святых, он намеренно избегает реалистической и «фотографической» портретности. Живописать людей в точности такими, как они выглядят, — значит изображать их все еще в «земном», падшем состоянии, а не в «небесном» теле.

⁶⁹ Минуций Феликс (конец II в.), Octavius, 34. Почитая человеческое тело и веруя в его грядущее воскресение, в Православной церкви мы не допускаем кремации. К несчастью, этот запрет, основанный на глубоких богословских принципах, часто нарушается.

жалеем всякую тварь». Наша человеческая привилегия состоит в том, чтобы не эксплуатировать эгоистически мир, а бережно лелеять его и быть как бы космическими священниками, принося творение обратно Творцу в жертву благодарения.

Такое видение обожения и единения, преображения тела и космического искупления может показаться очень далеким от опыта обычного христианина. Но кто сделает такой вывод, тот неверно понял православную концепцию теозиса. Во избежание недоразумений необходимо оговорить шесть пунктов.

Во-первых, обожение не есть нечто, что составляет привилегию немногих избранных, но равно предназначено для всех. Православная церковь верит, что оно является естественной целью любого христианина без исключений. Несомненно, полного обожения мы сумеем достигнуть лишь в Судный день, но начаться этот процесс для каждого из нас должен здесь и теперь. Верно, что в этой земной жизни очень немногие достигают полного мистического единения с Богом. Но каждый настоящий христианин старается любить Бога и выполнять Его заповеди, и если мы искренне пытаемся это делать, то, несмотря на слабость наших попыток и частые неудачи, мы уже в какой-то мере приходим к обожению.

Во-вторых, тот факт, что христианин постепенно достигает обожения, отнюдь не означает, что он утрачивает сознание греховности. Напротив, обожение всегда предполагает непрерывный акт покаяния. Святой может достигнуть больших высот святости, но не перестает повторять слова Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя грешного». Св. Силуан Афонский обычно говорил себе: «Держи ум свой во аде и не отчаивайся»; другие православные святые повторяли слова: «Все спасутся, я один буду осужден». Православное мистическое богословие — это богословие славы и преображения, но также и богословие покаяния.

В-третьих, тот путь, которым мы должны следовать, чтобы прийти к обожению, не включает в себе ничего эзотерического или необычайного. На вопрос о том, как стать богом, ответ очень прост: ходи в церковь, регулярно принимай таинства, молись Богу» в духе и истине», читай Евангелия, следуй заповедям. Об этом последнем пункте — следовании заповедям — никогда нельзя забывать. Православие не менее решительно, чем западное христианство, отвергает тот сорт мистицизма, который пытается обойтись без нравственных правил.

В-четвертых, обожение — не одиночный, а «социальный» процесс. Мы сказали, что обожение подразумевает «следование заповедям», а заповеди коротко описаны Христом как любовь к Богу и любовь к ближнему. Обе формы любви неотделимы друг от друга. Человек может любить ближнего как самого себя только тогда, когда он любит Бога превыше всего, но любить Бога он не может, если не любит брата своего (1 Ин 4:20). Таким образом, в обожении нет ничего эгоистического, ибо человек может прийти к обожению, только любя ближнего. «От ближнего наша жизнь и от ближнего смерть, — говорил Антоний Египетский. — Если мы приобретаем ближнего, то приобретаем Бога; если же по нашей вине претыкается ближний, то мы грешны перед Христом». Человеческие существа, созданные по образу Троицы, могут реализовать божественное подобие лишь тогда, когда они живут общей жизнью, как живет Пресвятая Троица: как три Лица Троицы» пребывают» одно в другом, так и мы должны» пребывать» в наших братьях, живя не для себя, но в других и для других. Один из отцов-пустынников говорил: «Если бы я мог найти прокаженного и дать ему свое тело, а себе взять его, я бы с радостью это сделал. Ибо это и есть совершенная любовь». Такова истинная природа теозиса.

В-пятых, любовь к Богу и ближнему должна быть действенной: православие отвергает любые формы квиетизма, любые виды любви, которая не претворяется в действие. Обожение включает в себе не только высоты мистического опыта, но и весьма прозаический, земной аспект. Думая об обожении, мы должны думать о молчаливой молитве исихастов и преображенном лице св. Серафима, но мы также должны думать и о св. Василии, ухаживавшем за больными в кесарийской лечебнице, о св. Иоанне Милостивом, помогавшем александрийским беднякам, о св. Сергии, который в грубой рубахе трудился в огороде,

чтобы обеспечить пропитанием постояльцев монастыря. Это не два разных пути, но один путь.

Наконец, в–шестых, обожение предполагает жизнь в церкви, жизнь в таинствах. Теозис по подобию Троицы включает в себя общую жизнь, и эта общая жизнь друг в друге может быть по–настоящему осуществлена только в братстве церкви. Церковь и таинства суть Богом данные средства, благодаря которым мы можем стяжать освящающего Духа и преобразиться в подобие Божие.

ЦЕРКОВЬ БОЖЬЯ.

Статья цитируется по изданию *Православная Церковь* . Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Библейско–Богословский институт св. Апостола Андрея. М., 2001. Стр. 247–272.

**Христос возлюбил Церковь
и предал Себя за нее.**

Еф 5:25

**Церковь — одно с Господом:
Его Тело, плоть от плоти Его.**

**Церковь — живая лоза, вскормленная Им
и возрастающая в Нем.**

**Никогда не думай о Церкви
отдельно от Господа Иисуса Христа,
от Отца и Святого Духа.**

(Св. Иоанн Кронштадтский)

Бог и Его церковь

Православный христианин живо осознает свою принадлежность к общине. «Мы знаем, когда падает кто из нас, — пишет Хомяков, — он падает один; но никто один не спасается. Спасаящиеся же спасаются в Церкви, как член ее, и в единстве со всеми другими ее членами»⁷⁰.

Некоторые из различий между православным учением о церкви и учением западных христиан были выявлены в первой части этой книги. В отличие от протестантизма, православие настаивает на иерархической структуре церкви, апостольском преемстве, епископате и священстве; Православная церковь просит святых об их заступнических молитвах и выступает посредницей для усопших. Здесь Рим и православие находятся в согласии друг с другом; но там, где Рим мыслит в терминах превосходства и универсальной юрисдикции папы, православие мыслит в терминах пяти патриархатов и вселенского собора; где Рим делает упор на папской непогрешимости, там православие отстаивает непогрешимость церкви как целого. Конечно, ни та, ни другая сторона не вполне беспристрастны друг ко другу, но православным часто кажется, что Рим рассматривает церковь подчеркнута в терминах земной власти и организации, в то время как римо–католикам часто кажется, что более духовное и мистическое учение о церкви, которого придерживается православие, страдает неясностью, непоследовательностью и неполнотой. Православные могли бы ответить на это, что они вовсе не пренебрегают земной организацией церкви, что у них есть много строгих и скрупулезных правил, которые вскоре обнаруживает всякий, кто читает каноны.

Но православная идея церкви несомненно имеет духовный и мистический характер в том смысле, что православное богословие никогда не рассматривает земной аспект церкви изолированно: оно всегда мыслит о церкви во Христе и Святом Духе. Всякое православное мышление о церкви начинается с особого отношения, существующего между церковью и

⁷⁰ А. Хомяков, «Церковь одна», § 9. (В дальнейшем планируется вывесить это сочинение на сайте).

Богом. Это отношение можно выразить в трех утверждениях: церковь есть 1) образ Пресвятой Троицы, 2) тело Христово, 3) делящаяся Пятидесятница. Православное учение о церкви тринитарно, христологично и пневматологично.

1) Образ Пресвятой Троицы. Подобно тому как всякий человек сотворен по образу Троицеобразного Бога, так и церковь в целом является иконой Бога — Троицы, воспроизводя на земле тайну единства в различии. В Троице Три суть один Бог, но каждое Лицо всецело лично; в церкви множество человеческих личностей объединены в одно, однако каждый во всей полноте сохраняет свое личностное своеобразие. Взаимопроникновение Лиц Троицы имеет параллель во взаимопроникновении жизни членов церкви. В церкви нет конфликта между свободой и властью; в церкви есть единство, но нет тоталитаризма. Когда православные прилагают к церкви определение «кафолическая», они подразумевают (помимо других вещей) вот это живое чудо единения многих личностей в одно.

Такое понимание церкви как иконы Троицы имеет множество приложений. «Единство в различии»: как в Троице каждое Лицо автономно, так церковь состоит из нескольких независимых автокефальных церквей; как в Троице три Лица равны, так и в церкви ни один епископ не может притязать на абсолютную власть над всеми остальными; но как в Троице Отец обладает преимуществом в качестве источника и подателя божества, так и внутри церкви папа является «первым среди равных».

Эта идея церкви как иконы Троицы также помогает нам понять то значение, какое придается в православии соборам. Собор есть выражение тринитарной природы церкви. Тайнство единства в различии, по образу Троицы, можно видеть в действии, когда множество епископов, собравшись на собор, свободно приходят к общему мнению под водительством Духа.

2) Тело Христово. «Мы, многие, составляем одно тело во Христе» (Рим 12:5). Между Христом и церковью существует теснейшая связь: согласно известному изречению Игнатия, «где Христос, там и кафолическая Церковь» (К Смирнянам). Церковь — это продолжение воплощения, то место, где воплощение длится. Как пишет греческий богослов Христос Андрусос, церковь есть «средоточие и орудие искупительного деяния Христова... Она представляет собой не что иное, как продолжение и расширение Его пророческой, священнической и царской власти... Церковь и ее Основатель неразрывно связаны друг с другом... Церковь — это Христос, пребывающий с нами». Христос не оставил свою церковь, вознесшись на небо: «Се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20), «ибо где двое или трое соберутся во имя Мое, там и Я посреди них». Очень легко впасть в заблуждение и говорить о Христе как об отсутствующем:

Святая Церковь еще здесь,
Хотя ее Господь ушел (Из гимна J. M. Neale).

Но можем ли мы говорить, что Христос «ушел», если Он обещал нам свое вечное присутствие?

Единение Христа с Его церковью совершается прежде всего через таинства. При крещении новопосвященный христианин погребается и воскресает со Христом, в евхаристии члены тела Христова получают Его тело в таинстве. Соединяя членов церкви со Христом, евхаристия в то же время соединяет их друг с другом: «Один хлеб, и мы многие одно тело, ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор 10:17). Евхаристия создает единство церкви. По словам Игнатия, церковь есть евхаристическая община, сакраментальный организм, который существует — и существует во всей полноте — везде, где совершается евхаристия. Не случайно термин «тело Христово» означает как церковь, так и таинство; не случайно, что выражение *communio sanctorum* в Апостольском символе означает как «общение святого народа» (общение святых), так и «общение в святых дарах» (общение в таинствах).

Церковь должна мыслиться прежде всего в сакраментальных терминах. Ее внешняя организация, при всей ее значимости, второстепенна по отношению к ее сакраментальной жизни.

3) Делящаяся Пятидесятница. Существует опасность так расставить акценты в учении о

церкви как теле Христовом, что роль Святого Духа окажется преданной забвению. Но, как мы уже сказали, Сын и Дух совместно трудятся среди людей, дополняя друг друга, и в отношении учения о церкви это столь же верно, как и в других областях. Если Игнатий говорит, что «где Христос, там и католическая Церковь», то Ириной равно справедливо утверждает: «Где Церковь, там и Дух, а где Дух, там и Церковь»⁷¹. Именно потому, что церковь есть тело Христово, она есть также храм и вместилище Духа.

Святой Дух — это Дух свободы. Он не только объединяет нас, но и обеспечивает наше бесконечное многообразие в лоне церкви: на Пятидесятницу огненные языки разделились, спускаясь по отдельности на каждого из присутствующих. Дар Духа есть дар церкви, но в то же время личный дар, приспособленный к собственному пути каждого. «Дары различны, но Дух один и тот же» (1 Кор 12:4). Жизнь в церкви означает не сглаживание человеческого многообразия, не навязывание жесткого единого образца всем без различия, но прямо противоположное. Святые являют не серую монотонность, а самое живое и неповторимое личностное своеобразие. Сера и однообразна не святость, серо и однообразно зло.

Таково в кратком описании отношение между церковью и Богом. Эта церковь — икона Троицы, тело Христово, полнота Духа — является одновременно видимой и невидимой, божественной и человеческой. Она видима, потому что состоит из конкретных общин, поклоняющихся Богу здесь, на земле, и она невидима, потому что включает в себя также святых и ангелов. Она человеческая, потому что ее земные члены грешны, и она божественная, потому что является телом Христовым. Нет разрыва между видимым и невидимым, между (если воспользоваться западной терминологией) церковью воинствующей и церковью торжествующей, ибо они обе составляют одну непрерывную реальность. «Видимая, или земная, Церковь живет в полном общении и в единстве со всецелым Телом Христовым, которому Христос — Глава»⁷². Она стоит на рубеже между нынешним веком и веком грядущим и живет в обоих веках сразу.

Таким образом, когда православие говорит о «церкви видимой и невидимой», оно настаивает на том, что нет двух церквей, но только одна. Хомяков писал:

Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую; единство же ее есть истинное и безусловное. Живущий на земле, совершивший земной путь, не созданный для земного пути (как ангелы), не начинавший еще земного пути (будущие поколения), все соединены в одной Церкви, в одной благодати Божией; ибо еще не явленное творение Божие для Него явно, и Бог слышит молитвы и знает веру того, кто еще не вызван Им из небытия к бытию. — Церковь же, тело Христово, проявляется и исполняется во времени, не изменяя своего существенного единства и своей внутренней, благодатной жизни. — Потому, когда говорится «Церковь видимая и невидимая», то говорится только в отношении к человеку⁷³.

Согласно Хомякову, церковь реализуется на земле, не утрачивая своих сущностных свойств. Это кардинальный пункт православного учения. Православие верит не просто в какую-то идеальную церковь, невидимую и небесную. Эта «идеальная церковь» существует видимым образом на земле, в качестве конкретной реальности.

Православие старается не забывать, что в церкви наряду с божественным присутствует и человеческий элемент. Халкидонский догмат касается не только Христа, но и церкви. Как Богочеловек Христос имеет две природы, божественную и человеческую, так и в церкви совершается сотрудничество между божественным и человеческим. Но между человечностью Христа и человечностью церкви существует очевидное различие. Оно

⁷¹ Против ересей III, XXIV, 1.

⁷² А. Хомяков, Церковь одна, § 9.

⁷³ Там же, § 1.

состоит в том, что во Христе человеческая природа совершенна и безгрешна, в то время как в церкви она еще не вполне такова. Только часть человечности церкви — святые на небесах — достигла совершенства, здесь же, на земле, члены церкви часто злоупотребляют своей человеческой свободой. Церковь на земле живет в состоянии напряженности: с одной стороны, она уже есть тело Христово и, таким образом, совершенна и безгрешна; но с другой стороны, поскольку ее члены несовершенны и грешны, она вынуждена непрестанно вновь становиться тем, что она есть.

Однако человеческий грех не в состоянии запятнать сущностную природу церкви. Мы не вправе сказать, что, поскольку христиане на земле грешны и несовершенны, значит, церковь тоже грешна и несовершенна, ибо церковь — даже на земле — есть не- что небесное и не может быть грешной. Св. Ефрем Сирии справедливо говорил о «церкви кающихся, церкви гибнущих», но эта церковь являет собой в то же время икону Троицы. Как это возможно, что члены церкви — грешники, и тем не менее они принадлежат к общине святых? «Таинство Церкви в том и состоит, что вместе грешники становятся чем- то отличным от того, что они представляют собой как индивиды, это нечто отличное — есть Тело Христово».

Таков православный подход к таинству церкви. Церковь всецело связана с Богом. Это новая жизнь по образу Пресвятой Троицы, жизнь во Христе и Святом Духе, жизнь, осуществляемая через участие в таинствах. Церковь — единая реальность, земная и небесная, видимая и невидимая, человеческая и божественная.

Единство и непогрешимость церкви

«Единство Церкви следует необходимо из единства Божиего». Так писал Хомяков в начале своего известного очерка. Если мы всерьез принимаем связь между Богом и Его церковью, тогда мы неизбежно должны мыслить церковь единой, точно так же, как Бог един: есть только один Христос, и потому может быть только одно тело Христово. Это единство нельзя считать чисто идеальным и невидимым; православное богословие отказывается разделять «невидимую» и «видимую» церковь, а потому отказывается утверждать, будто невидимо церковь едина, а видимо разделена. Нет, церковь едина в том смысле, что здесь, на земле, есть единственная видимая община, которая вправе притязать на звание истинной церкви. «Неразделенная церковь» не просто существовала в прошлом и, как мы надеемся, будет существовать в будущем, единая церковь существует здесь и сейчас. Единство составляет одну из существенных характеристик церкви, и коль скоро земная церковь, несмотря на греховность своих членов, сохраняет свои существенные характеристики, она остается и всегда будет оставаться видимо единой. Так что возможно отпадение от церкви, но невозможен раскол внутри церкви. И хотя несомненно, что на человеческом уровне церковная жизнь прискорбно обеднена в результате расколов, они тем не менее не могут затронуть существенную природу церкви.

В своем учении о видимом единстве церкви православие стоит гораздо ближе к католицизму, чем к протестантскому миру. Но если мы спросим, как именно сохраняется это видимое единство, Рим и Восток ответят несколько по-разному. Для Рима объединяющим началом в церкви является папа, чья юрисдикция простирается на все тело церкви. Что касается православных, они не думают, будто какой-либо епископ наделен столь всеобъемлющей юрисдикцией. Тогда что удерживает церковь в состоянии единства? Ответ православных гласит: акт приобщения таинствам. Православное богословие церкви — это прежде всего богословие причащения. Каждая местная церковь образована, по словам Игнатия, общиной верующих, собранной вокруг своего епископа и совершающей евхаристию; вселенская церковь образована взаимным евхаристическим общением епископов — глав местных церквей: Единство поддерживается не извне, авторитетом верховного понтифика, а создается изнутри в совершении евхаристии. Церковь является не монархической по своей структуре, то есть объединенной вокруг одного иерарха, а коллегиальной: она создается общением множества иерархов друг с другом и каждого иерарха со своей паствой. Таким образом, **акт причащения служит критерием**

принадлежности к церкви . Отдельный человек перестает быть членом церкви, когда он прерывает евхаристическое общение со своим епископом, епископ перестает быть членом церкви, когда он прерывает общение с другими епископами.

Веруя в то, что земная церковь остается и должна оставаться видимо единой, православие, естественно, верит также в то, что оно само есть эта единая видимая церковь. Это смелое притязание, и многим оно кажется высокомерным, однако считать так — значит не понимать того духа, в котором оно выдвигается. Православные верят, что они составляют подлинную церковь не в силу каких-то личных заслуг, но по благодати Божьей, и повторяют за апостолом Павлом: «Сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2 Кор 4:7). Но хотя православные не приписывают заслугу себе, они при всем смирении убеждены, что получили от Бога драгоценный и единственный дар; если бы они отрицали этот дар перед другими, то в глазах неба были бы повинны в предательстве.

Порой православные авторы выражаются так, словно разделяют «теорию ветвей», некогда популярную в «высокой» Англиканской церкви. (Согласно этой теории, католическая церковь разделилась на несколько «ветвей»; обычно называют три ветви: римо-католики, англикане и православные.) Но такая точка зрения не может быть согласована с традиционным православным богословием. Если говорить в терминах «ветвей», тогда, с позиций православия, единственными ветвями католической церкви надлежит признать поместные автокефальные церкви православного общения.

Притязая таким образом название единственной истинной церкви, Православная церковь считает, что при желании она могла бы самостоятельно созвать Вселенский собор, авторитетом равный первым Семи соборам. С момента разделения Востока и Запада православные (в отличие от Запада) в действительности ни разу не созывали такого собора, но отсюда не следует, что они не считают себя вправе это сделать.

Таково православное представление о единстве церкви. Православие также учит, что вне церкви нет спасения. Эта вера имеет то же основание, что и убежденность православных в нерушимом единстве церкви: она опирается на неразрывную связь между Богом и Его церковью. «Кому Церковь — не мать, тому Бог — не Отец» (Единство Церкви). Так писал св. Киприан. Для него это была самоочевидная истина, потому что он не мог думать о Боге и церкви раздельно. Бог есть спасение, и спасительная сила Божья передается людям через посредство Его тела — церкви. «Extra Ecclesiam nulla salus. Вся категорическая сила и существо данного афоризма заключены в его тавтологии: вне церкви нет спасения, потому что спасение в церкви. Означает ли это, что всякий, кто не пребывает видимым образом в лоне церкви, непременно осужден? По мудрому замечанию Августина, «как много овец вовне и как много волков внутри!» Хотя между «видимой» и «невидимой» церковью нет разделения, могут быть члены церкви, видимо не являющиеся таковыми, но членство которых ведомо одному лишь Богу. Если некто спасается, он в некотором смысле должен быть членом церкви; в каком именно смысле — мы не всегда можем сказать.

Непогрешимость церкви также проистекает из неразрывной связи между Богом и Его церковью. Христос и Святой Дух не могут заблуждаться; и коль скоро церковь есть тело Христово и делящая Пятидесятница, она непогрешима. Церковь есть «столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15); «когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин 16:13). Так обещал Христос во время Тайной вечери; а обещание Христа, по убеждению православных, не может быть ложным. Как говорил Досифей, «веруем, что Католическая Церковь научаема Святым Духом, .. и потому веруем и исповедуем как достоверную и несомненную истину, что для Католической Церкви невозможно ошибаться, или вообще заблуждаться, или же выбрать ложь вместо истины».

Непогрешимость церкви главным образом выражается посредством Вселенских соборов. Но для того, чтобы понять, что именно делает собор вселенским, мы должны рассмотреть место епископов и мирян в православном евхаристическом общении.

Епископы, миряне, соборы

Православная церковь — это церковь иерархическая. Существенным элементом ее структуры является апостольское преемство епископов. «Достоинство епископа столь необходимо в Церкви, — пишет Досифей, — что без него ни Церковь, ни имя христианин не могут существовать, и даже говорить о них нельзя... Епископ — живой образ Бога на земле,.. источник всех таинств Кафолической Церкви, через коего мы стяжаем спасение». «Кто не с епископом, — говорил Киприан, — тот не в Церкви».

При избрании и посвящении православный епископ наделяется тройной властью: 1) правления, 2) учительства и 3) совершения таинств.

1) Епископ поставлен от Бога направлять и вести вверенную его попечению паству: он является «монархом» в своей епархии.

2) При посвящении епископ получает от Святого Духа особый дар, или харизму, в силу которого действует как учитель веры. Это учительское служение епископ осуществляет прежде всего при совершении евхаристии, когда он обращается с проповедью к народу. Когда другие члены церкви — священники или миряне — произносят проповеди, они, строго говоря, выступают как уполномоченные епископа. Но хотя епископ и наделен особой харизмой, он всегда может впасть в заблуждение и начать учить ложно: здесь, как и везде, действует принцип синергии, и человеческий элемент отнюдь не вытесняется божественным. Епископ остается человеком и по-человечески способен ошибаться. Непогрешима церковь, но нет такой вещи, как личная непогрешимость.

3) Епископ, по словам Досифея, есть «источник всех таинств». В первоначальной церкви евхаристию обычно совершал епископ; и даже сегодня, когда евхаристию совершает священник, он в действительности выступает уполномоченным епископа.

Но церковь не только иерархична: она харизматична и проникнута духом Пятидесятницы. «Духа не угашайте. Пророчества не унижайте» (1 Фес 5:19–20). Святой Дух почиет на всем народе Божьем. Имеется специально учрежденное служение епископов, священников и диаконов, но в то же время весь народ Божий — пророки и священники. Помимо институционального служения, которое передается через возложение рук, в Апостольской церкви существуют и другие харизмы, или дары, сообщаемые непосредственно Духом: Павел упоминает «дар исцеления», чудотворения, «говорения языками» и т. п. (1 Кор 12:28–30). В позднейшей церкви эти харизматические служения менее заметны, однако они никогда не угасали полностью. Вспомним, например, о служении «старцев», игравшем столь заметную роль в России XIX в.: оно не возлагалось особым актом посвящения, но могло осуществляться как мирянином, так и священником или епископом. Серафим Саровский или оптинские старцы были гораздо влиятельнее любого иерарха.

Этот «духовный», неинституциональный аспект церковной жизни особенно подчеркивали некоторые современные богословы русской эмиграции. Но его выделяли и византийские авторы, прежде всего Симеон Новый Богослов. Неоднократно в православной истории «харизматики» вступали в конфликт с иерархией, но в конечном счете между этими двумя элементами церковной жизни нет противоречия: и в тех, и в других действует один и тот же Дух.

Мы назвали епископа правителем, или монархом; но эти обозначения нельзя понимать в жестком и безличном смысле: при осуществлении своей власти епископ руководствуется христианским законом любви. Для паствы он не тиран, а отец. Православное отношение к епископскому служению отражено в молитве при посвящении:

Сотвори, Господи, сего явленного строителя епископской благодати быть подражателем Тебе, истинному Пастырю, и положить душу свою за овцы Твоя. Сделай его путеводителем слепых, светом сущих во тьме, наставником неразумных, учителем детей, светильником в мире, чтобы, приведя к совершенству души, вверенные ему в настоящей жизни, он мог не постыдно предстать престолу Твоему и получить великое вознаграждение, которое Ты приготовил пострадавшим за проповедь Евангелия Твоего.

Авторитет епископа — это, по существу, авторитет церкви. Как бы ни были велики

прерогативы епископа, он не стоит над церковью, но несет свое служение внутри церкви. Епископ и народ составляют органическое единство и не могут мыслиться в отрыве друг от друга. Без епископов не может быть православного народа, но и без православного народа не может быть истинного епископа. Киприан говорил: «Церковь есть народ, соединенный с епископом, паства, прилепившаяся к пастырю. Епископ пребывает в Церкви, а Церковь — в епископе».

Отношение между епископом и паствой носит взаимный характер. Епископ — назначенный от Бога учитель веры, но хранителем веры является не один лишь епископат, а весь народ Божий: епископы, духовенство и миряне совокупно. Провозглашение истины — не то же самое, что обладание вверенной на хранение истиной: обладает ею весь народ Божий, но особое служение епископа состоит в том, чтобы провозглашать ее. Непогрешимость принадлежит всей церкви, а не одному епископату. Как заявили православные патриархи в послании 1848 г. папе Пию IX,

У нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ (laos).

Комментируя это заявление, Хомяков пишет:

Папа тяжело заблуждается, приписывая нам мнение, будто хранительницей вероучения является церковная иерархия. Дело обстоит прямо наоборот. Неизменное постоянство и непогрешимая истина христианского вероучения зависит не от иерархии, но хранится всем народом Церкви, которая есть Тело Христово.

Именно такое видение мирян и их роли в церкви нужно учитывать, рассматривая природу Вселенского собора. Миряне — хранители, но не учителя. Поэтому они могут присутствовать на соборе и принимать участие в его работе (как это делал Константин и другие византийские императоры); но когда приходит время принять формулу вероисповедания, окончательное решение принимают только епископы, в силу данной им харизмы учительства.

Однако соборы епископов могут заблуждаться и ошибаться. Как же тогда возможно удостовериться, что данное конкретное собрание поистине является Вселенским собором, чьи постановления непогрешимы? Многие соборы провозглашали себя Вселенскими и притязали на то, что они говорят от имени всей церкви, и тем не менее церковь отвергла их как еретические: например, Эфесский собор 449 г., иконоборческий собор в Иерии/Константинополе 754 г. или Флорентийский собор 1438–1439 гг. Внешне эти соборы ничем не отличаются от вселенских. В таком случае, что может считаться критерием для определения вселенского характера собора?

Этот вопрос более труден, чем может показаться на первый взгляд; и хотя он много обсуждался православными в течение последних ста лет, нельзя сказать, что предложенные решения вполне удовлетворительны. Все православные знают, каковы те семь соборов, которые принимаются их церковью в качестве Вселенских; но не вполне ясно, что именно делает собор Вселенским. Приходится признать, что в православном богословии соборов есть некоторые пункты, которые остаются непроясненными и нуждаются в дальнейшем осмыслении со стороны богословов. Помня об этой оговорке, попробуем коротко рассмотреть, какие ответы предлагает современная православная мысль.

На вопрос о том, как узнать, является ли собор Вселенским, Хомяков и его школа дают, на первый взгляд, ясный и прямой ответ: собор не может считаться Вселенским, если его постановления не приняты всей церковью. Флорентийский, Иерийский и подобные им соборы, по видимости Вселенские, не были таковыми именно потому, что не сумели обеспечить принятие своих решений церковью в целом. (На это можно возразить: а как же Халкидон? Ведь он был отвергнут Сирией и Египтом — значит, мы не можем сказать, что его решения были приняты церковью в целом?) Епископы, — продолжает Хомяков, — будучи учителями веры, определяют и провозглашают истину на соборе; но эти определения должны быть признаны всем народом Божиим, включая мирян, ибо именно всецелый народ Божий является хранителем предания. Такой упор на необходимости признания соборов

церковью в целом вызвал подозрение у некоторых православных богословов — как греческих, так и русских. Они опасались, что Хомяков и его последователи покушаются на прерогативы епископата и стремятся «демократизировать» идею церкви. Но хомяковская точка зрения, в ее тщательно сформулированной и бережно хранимой форме, пользуется достаточно широким признанием в современном православном богословии.

Этот акт признания, принятия соборов церковью в целом не следует понимать в юридическом смысле:

Это не значит, что постановления собора еще нуждаются в подтверждении через всеобщий плебисцит, и вне его не имеют силы. Такого плебисцита не существует. Однако происходит прояснение как бы некоторой самоочевидности, что голос собора был действительно (или же не был) голосом соборности церковной, только и всего (Прот. Сергей Булгаков).

На подлинном Вселенском соборе епископы узнают, что есть истина, и провозглашают ее. Затем это провозглашение проверяется его принятием со стороны всего христианского народа — принятием, которое, как правило, не имеет прямого и формального выражения, но живет.

Вселенский характер собора определяется не просто числом или составом участников:

«Вселенский» собор является таковым не потому, что в нем участвуют полномочные представители всех автокефальных церквей, а потому, что он свидетельствует о вере Вселенской Церкви (Митр. Серафим).

Вселенский характер собора не может быть установлен по одним только внешним критериям: «Истина может не иметь внешнего критерия, ибо она ясна сама по себе и обладает внутренней очевидностью» (В. Лосский). Непогрешимость церкви нельзя ни сформулировать во «внешних» терминах, ни толковать в слишком «материальном» смысле:

Не «вселенскость» соборов, а их истинность делает их решения обязательными для нас. Здесь мы прикасаемся к основной тайне православного учения о церкви: церковь есть чудо присутствия Бога среди людей, поверх любых формальных «критериев», любой формальной «непогрешимости». Недостаточно созвать «Вселенский собор»,... нужно, чтобы среди собравшихся присутствовал Тот, Кто сказал: «Я есмь Путь и Истина и Жизнь». Без этого присутствия собрание не пребудет в истине, каким бы многочисленным и представительным оно ни было. Протестанты и католики обычно не понимают этой фундаментальной истины православия: и те, и другие материализуют присутствие Бога в церкви: одни — в букве Писания, другие — в личности папы. Тем самым они не избегают чуда, но замыкают его в одной конкретной форме. Для православия единственным «критерием истины» остается Сам Бог, таинственно живущий в церкви и ведущий ее по пути Истины (Прот. Иоанн Мейендорф).

Живые и мертвые. Богоматерь

В Боге и Его церкви нет разделения между живыми и усопшими, но все едины в любви Отца. Живые или мертвые, как члены церкви мы по-прежнему принадлежим к одной семье и сохраняем обязанность носить бремена друг друга. Поэтому как здесь, на земле, православные христиане молятся друг за друга и просят друг друга молиться один за другого, так они молятся и за усопших верующих и просят их молиться за живых. Смерть не в силах разрушить узы взаимной любви, связующие вместе членов церкви.

Молитвы об усопших. «Со святыми упокой, Христе, души рабов Твоих, где нет ни болезни, ни скорби, ни стенания, но жизнь вечная». Так Православная церковь молится об усопших верующих. И еще:

Боже духов и всякой плоти. Ты попрал смерть и порази дьявола, и дал жизнь миру Твоему. Упокой, Господи, души усопших рабов Твоих в месте света, отдохновения и покоя, откуда бежит всякая боль, скорбь и стенание. Прости им всякое согрешение — словом, делом, помышлением.

Православные убеждены, что христиане здесь, на земле, должны молиться за усопших, и верят, что эти молитвы помогают умершим. Но как именно наши молитвы помогают им? В

каком именно состоянии находятся наши души в период между смертью и воскресением тела в Судный день? В этом пункте православное учение не вполне ясно и в разные времена менялось. В XVII в. ряд православных авторов — прежде всего Петр Могила и Досифей в своих «Исповеданиях» — поддерживали католическую доктрину чистилища или нечто весьма близкое к ней. (Согласно нормативному учению Католической церкви — по крайней мере, в прошлом, — души в чистилище терпят искупительные муки, «расплачиваясь» за свои грехи.) Сегодня если не все православные богословы, то их подавляющее большинство отвергают идею чистилища — по крайней мере, выраженную в такой форме. Большинство склонно считать, что усопшие верующие вообще не страдают. Другая богословская школа придерживается мнения, что если усопшие и страдают, то их страдание носит не искупительный, а очистительный характер. Ибо когда человек умирает в благодати Божьей, Бог безвозмездно прощает ему все его грехи и не требует искупительной кары. Христос, Агнец Божий, взявший на себя грехи мира, есть наше единственное искупление и удовлетворение. Третья группа богословов предпочитает оставить вопрос полностью открытым: давайте избегать подробных формулировок о жизни после смерти, говорят они, и вместо этого хранить благоговейную сдержанность незнания. Когда св. Антоний Египетский однажды любопытствовал о божественном провидении, ему был голос, сказавший: «Антоний, остерегись, ибо это суды Божьи, и не тебе их знать».

Святые. Симеон Новый Богослов описывает золотую цепь, которую образуют святые:

Пресвятая Троица, проницая каждого, от первого до последнего, от головы до пят, связывает их всех воедино... Святые каждого поколения, соединяясь с теми, кто умер прежде, и, подобно им, наполняясь светом, становятся золотой цепью, где каждый святой составляет отдельное звено, соединенное с другими верой, делами и любовью. Так в Едином Боге они образуют единую цепь, которую нелегко порвать.

Такова православная идея общения святых. Эта цепь есть цепь взаимной любви и молитвы, и в этой молитве и любви члены церкви, живущие на земле и «призванные к святости», занимают свое место.

Православный христианин волен частным образом просить о молитве любого члена церкви, канонизированного или нет. Для осиротевшего православного ребенка было бы совершенно естественно заканчивать вечернюю молитву просьбой о заступничестве не только Богородице и святых, но его собственных родителей. Но в общественном богослужении церковь обычно просит о молитве только тех, кого она официально объявила святыми. В исключительных случаях, однако, общественное почитание может быть установлено без формальной процедуры канонизации. Греческая церковь под гнетом Османской империи часто поминала новомучеников в своем богослужении, но, избегая конфликта с турецкими властями, обычно не совершала официального акта канонизации. В большинстве случаев почитание новомучеников возникало спонтанно, по инициативе народа. То же самое происходило при коммунистическом режиме с новомучениками российскими: в течение долгого времени они почитались верующими бывшего Советского Союза тайно, и лишь после 1988 г. Русская церковь смогла открыто провозгласить их святыми.

Почитание святых тесно связано с почитанием икон. Православные держат иконы не только в храмах, но также в каждой комнате дома и даже в машинах и автобусах. Эти везде присутствующие иконы служат местом встречи между живыми и умершими членами церкви. Иконы помогают православным смотреть на святых не как на отдаленных и легендарных персонажей прошлого, а как на своих современников и личных друзей.

Во время крещения православному дают имя святого. Оно служит символом вхождения в единство церкви, которое включает в себя не только земную, но и небесную Церковь. Православные особенно почитают святого, чье имя носят; обычно они держат икону покровителя в своей комнате и ежедневно молят его о заступничестве. Праздник своего святого они считают своими именинами, и для большинства православных (как и для большинства католиков континентальной Европы) этот день значит гораздо больше, чем их

собственный день рождения. В Сербии каждая семья имеет своего святого и вместе празднует его память. Этот праздник называется славой.

Православные христиане призывают в молитвах не только святых, но и ангелов, особенно своего ангела-хранителя. Ангелы «ограждают нас своим заступничеством и укрывают хранительными крылами бестелесной славы».

Богоматерь. Среди святых особое положение занимает пресвятая Дева Мария, которую православные чтят как превосходнейшее из творений Божьих, «достоинейшую херувимов, и несравненно славнейшую серафимов». Подчеркнем, что мы называем ее славнейшим из творений Божьих. Православные, подобно католикам, почитают Богоматерь, но члены церкви отнюдь не считают ее четвертым лицом Троицы и не воздают ей поклонения, подобающего одному лишь Богу. В греческом богословии это различие проведено очень четко: есть специальный термин, *latreia*, для обозначения служения Богу, в то время как почитание Девы обозначается совсем другими терминами; *duleia*, *hyperduleia* или *proskunesis*.

В православных церковных службах Мария упоминается очень часто, и при каждом удобном случае ее величают полным титулом: «Пресвятая, пречистая, преблагословенная и прославленная Богородица и Приснодева Мария». Сюда входят три главных эпитета, прилагаемых Православной церковью к Деве Марии: *Teotokos* (Богоматерь), *Aeipartenos* (Приснодева) и *Panagia* (Пресвятая). Первый эпитет был присвоен ей Третьим вселенским собором (Эфес, 431), второй — Пятым вселенским собором (Константинополь, 553)⁷⁴. Титул *Panagia* хотя и не был предметом вероучительного определения, тем не менее признается и употребляется всеми православными.

Название *Teotokos* особенно важно, так как содержит в себе ключ к пониманию православного почитания Девы. Мы чтим Марию, потому что она есть Мать нашего Господа. Мы почитаем ее не саму по себе, но в ее соотнесенности со Христом. Так что почитание Марии не только не затмевает поклонение Богу, но прямо наоборот: чем больше мы чтим Марию, тем живее сознаем величие ее Сына, ибо именно ради Сына мы чтим Мать.

Мы чтим Мать ради Сына: мариология — непосредственное продолжение христологии. Отцы Эфесского собора настаивали на звании *Teotokos* не потому, что хотели прославить Марию ради нее самой, независимо от Сына, а потому, что, только почитая Марию, они могли сохранить правильное учение о личности Христа. Всякий, кто осмысляет глубинное содержание этого великого речения: Слово стало плотью, — не может не испытывать благоговения перед той, которая была избрана орудием столь непостижимого таинства. Когда люди отказываются почитать Марию, чаще всего это объясняется тем, что они по-настоящему не верят в воплощение.

Но православные почитают Марию не только потому, что она *Teotokos*, а еще и потому, что она *Panagia*, Пресвятая. Среди всех Божьих творений она являет собой высочайший пример синергии, или сотрудничества между божественной целью и человеческой свободой. Бог, который всегда чтит нашу свободу, не пожелал воплотиться без свободного согласия своей Матери. Он ждал ее добровольного ответа: «Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему» (Лк 1:38). Мария могла отказаться; она не пассивно, но активно участвовала в совершении таинства. Как сказал Николай Кавасила:

Воплощение было делом не только Отца, Его Силы и Его Духа..., но также делом воли и веры Девы... Как Бог стал плотью добровольно, так Он пожелал, чтобы Его Мать носила Его свободно и с ее полного согласия.

Если Христос есть Новый Адам, то Мария — Новая Ева, чья покорность воле Божьей противостоит непокорности Евы в раю. «Так узел неповиновения Евы был развязан покорностью Марии. Ибо то, что Ева, дева, связала своим неверием, то Дева Мария развязала

⁷⁴ Вера в вечную девственность Марии на первый взгляд может показаться противоречащей Писанию, ибо в Мк 3:31 упоминаются «братья» Иисуса. Но в данном случае речь может идти о сводных братьях, рожденных Иосифом в первом браке. Кроме того, по-гречески это слово может означать как собственно братьев, так и двоюродных братьев или других близких родственников.

своей верой»(Ириной Лионский).«Смерть через Еву, жизнь через Марию»(Блаж. Иероним).

Православная церковь называет Марию пресвятой, и она же называет ее»пречистой», или»непорочной»(по-гречески *achrantos*). Все православные согласно веруют в то, что Богородица свободна от фактического греха. Но свободна ли она также от первородного греха? Иными словами, согласны ли православные с католической доктриной непорочного зачатия, провозглашенной в качестве догмата папой Пием IX в 1854 г.? Догмат гласит, что Мария с момента ее зачатия матерью, св. Анной, особым действием Бога была освобождена от»всякого следа первородного греха». Фактически Православная церковь никогда не делала официальных и окончательных заявлений по данному вопросу. В прошлом отдельные православные авторы если не прямо утверждали доктрину непорочного зачатия, то, по крайней мере, были близки к ней, но после 1854 г. подавляющее большинство православных отвергло этот догмат по нескольким причинам. Православные чувствуют, что догмат не является необходимым; они также чувствуют, что в том виде, в каком он был сформулирован Римско-католической церковью, он подразумевает неверное понимание первородного греха; они с подозрением относятся к этому догмату, поскольку он отрывает Марию от прочих потомков Адама, помещает ее в какой-то совершенно иной план, нежели всех других праведных мужей и жен Ветхого Завета. Тем не менее, с православной точки зрения, вопрос относится в целом скорее к области богословских мнений, и если сегодня кто-то из православных почувствует побуждение уверовать в непорочное зачатие, его за это не сочтут еретиком.

Но хотя православие большей частью отрицает догмат о непорочном зачатии Марии, оно твердо верит в ее телесное вознесение (успение). Подобно всем остальным людям, Мария приняла физическую смерть, но ее телесное воскресение наступило безотлагательно: после смерти ее тело было взято, или»принято», на небо, а ее могила была найдена пустой. Она прошла за грань смерти и суда и уже пребывает в будущем веке. Но это не отделяет ее от остального человечества, ибо все мы надеемся однажды стяжать ту телесную славу, которая принадлежит Марии уже сейчас.

Вера в вознесение Богородицы ясно и недвусмысленно утверждается в гимнах, которые поются в церкви 15/28 августа, на праздник Успения. Но православие, в отличие от Рима, никогда не объявляло ее вознесение догматом и никогда не станет этого делать. Учения о Троице и воплощении были провозглашены догматами потому, что они относятся к публичной проповеди церкви, но прославление Богородицы — достояние внутрицерковного предания:

Трудно говорить и не менее трудно думать о тайнах, которые Церковь хранит в сокровенных глубинах своего внутреннего сознания... Богородица никогда не была темой публичных проповедей апостолов. В то время как Христа проповедовали с крыш и возвещали всем в первоначальном учительстве, обращенном ко всему миру, тайна Его Матери открывалась только пребывающим внутри Церкви... Она является не столько предметом веры, сколько основанием нашей надежды, плодом веры, созревшим в Предании. Так будем хранить молчание и не станем пытаться сформулировать в догматах высшую славу Матери Божьей (В. Лосский).

Последние вещи

Для христиан в конечном счете есть только две альтернативы: небо и ад. Церковь ожидает наступления последних времен, которое в греческом богословии называется апокатастасисом, или»восстановлением». Тогда Христос вернется в славе судить живых и мертвых. Окончательный апокатастасис включает в себя, как мы видели, искупление и прославление, материи: в Судный день праведники восстанут из могилы и воссоединятся с телом — не с тем телом, какое у нас сейчас, а с телом преображенным,«духовным», в котором внутренняя святость выразится внешним образом. Причем преобразуются не только человеческие тела, но весь материальный мир: Бог сотворит новые небо и землю.

Но наряду с небом существует и ад. В последнее время многие христиане — не только на Западе, но подчас и в Православной церкви — воспринимают идею ада как

несовместимую с верой в любящего Бога. Но говорить так — значит впасть в прискорбное и опасное смятение мыслей. Верно, что Бог любит нас бесконечной любовью, но верно и то, что Он наделил нас свободной волей. А коль скоро мы обладаем свободной волей, мы способны отвергнуть Бога. Если существует свобода воли, то существует и ад, ибо ад есть не что иное, как отпадение от Бога. Отрицая ад, мы отрицаем свободу воли. «Никто так не добр и не исполнен милосердия, как Бог, — говорил Марк Отшельник в начале V в., — но даже Он не прощает тех, кто не кается». Бог не хочет принуждать нас любить Его, ибо любовь перестает быть любовью, когда она не свободна. Как же тогда Он может примирить с собою тех, кто отвергает всякое примирение?

Православная позиция в отношении Страшного суда и ада ясно выражена в подборе евангельских литургических чтений для трех воскресных дней, предшествующих Великому посту. В первое воскресенье читается притча о мытаре и фарисее, во второе — притча о блудном сыне: повествования, иллюстрирующие безмерность божественного милосердия и прощения по отношению ко всем кающимся грешникам. Но в третье воскресенье читается притча об овцах и козлищах, призванная напомнить нам и другую истину: возможность отвергнуть Бога и отпасть от Него в ад: «Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф 25:41).

В православном учении о Боге нет устрашения. Православные христиане не раболепствуют перед Богом в жалком страхе, но считают Его человеколюбцем. Однако они не забывают и о том, что в свое Второе пришествие Христос придет как судья.

Ад — это не столько место, где Бог держит в заключении людей, сколько то место, куда люди сами, злоупотребив свободной волей, заключили себя. Но даже в аду грешники не лишены любви Божьей, просто в силу собственного выбора они переживают как страдание то, что святые переживают как радость. «Божественная любовь станет нестерпимым мучением для тех, кто не стяжал ее внутри себя» (В. Лосский).

Ад существует как одна из конечных альтернатив. Некоторые отцы тем не менее верили, что в конце все примирится с Богом. Было бы ересью утверждать, что все должны спастись, ибо это означало бы отрицать свободу воли; однако позволительно надеяться, что все могут быть спасены. До наступления Судного дня мы не должны отчаиваться в спасении кого бы то ни было, но должны просить и молить о примирении со всеми без исключения. Никто не должен быть исключен из нашего любящего заступничества. «Какое сердце милостиво? — спрашивает Исаак Сирий. — Сердце, пылающее любовью ко всему творению: к людям, птицам, животным, демонам — ко всем тварям». Григорий Нисский говорил, что христиане имеют право надеяться даже на искупление дьявола.

Библия заканчивается возгласом исступленного ожидания: «Ей, гряди скоро! Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Откр 22:20). В том же духе страстной надежды первые христиане молились: «Да придет благодать и да прейдет мир сей». С одной точки зрения, первые христиане ошибались: они воображали, что конец света вот-вот наступит, между тем минуло уже два тысячелетия, а конца все нет. Нам не дано знать времена и сроки, и может быть, что нынешний порядок вещей продлится еще много тысячелетий. Но с другой точки зрения ранняя церковь была права. Ибо наступит ли конец раньше или позже, он неизбежен и в духовном смысле всегда близок, даже если во времени далек. День Господень придет как тать ночью» (1 Фес 5:2), в час, когда мы его не ждем. Поэтому христиане, как и во времена апостолов, должны быть готовы всегда, пребывать в непрестанном ожидании. Одним из наиболее ободряющих признаков в современном православии является вновь проснувшееся у многих православных сознание второго пришествия и его значимости. «Одному пастору, посетившему недавно Россию и спросившему, какова самая жгучая проблема Русской церкви, священник ответил не раздумывая: Второе пришествие».

Но второе пришествие — не просто событие будущего: в жизни церкви будущий век уже начинает пробиваться сквозь век нынешний. Для членов Церкви Божьей «последние времена» уже начались, ибо здесь и теперь христиане вкушают начатки Царства Божьего. Ей, гряди, Господи Иисусе! Он уже грядет — в Божественной литургии и богослужении церкви.

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ, I: НЕБО НА ЗЕМЛЕ.

Статья цитируется по изданию *Православная Церковь*. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Библейско–Богословский институт св. Апостола Андрея. М., 2001. Стр. 273–283.

**Церковь есть небо на земле,
где пребывает и действует небесный Бог.**

**Св. Герман, патриарх
Константинопольский (+ 733)**

Вероучение и богослужение

В «Повести временных лет» есть рассказ о том, как князь Владимир, в то время еще язычник, захотел найти истинную веру и послал своих сподвижников в разные страны. Они поехали сперва к мусульманам — волжским булгарам; но увидев, как те во время молитвы оглядываются кругом, словно одержимые, с чувством разочарования отправились дальше. «Нет веселья в них, — сообщили они Владимиру, — но печаль и смрад велик; и нет ничего доброго в их учении». Направившись затем в Германию и Рим, послы нашли тамошнее богослужение более приемлемым, но пожаловались, что здесь тоже недостает красоты. Наконец, они прибыли в Константинополь и присутствовали на божественной литургии в соборе святой Софии. Только здесь они нашли то, что искали. «Не ведали, на небе ли мы были или на земле: ибо нет на земле такого великолепия и такой красоты, и не знаем, как ее выразить. Только то и ведаем, что там Бог с людьми пребывает, и служба их лучше всех стран».

В этом рассказе различимы некоторые черты, характерные для православного христианства. Во-первых, это упор на божественную красоту: мы не в силах забыть эту красоту. Многие отмечали, что особый дар православных народов — особенно Византии и Руси — состоит в способности воспринимать красоту духовного мира и выражать эту небесную красоту в богослужении.

Во-вторых, характерно, что русские послы сказали: «Не ведали, на небе ли мы были или на земле». Богослужение для Православной церкви есть не что иное, как «небо на земле». Божественная литургия объемлет оба мира, ибо и на небе, и на земле литургия одна и та же: один алтарь, одна жертва, одно присутствие. В любом месте богослужения, каким бы скромным оно ни было внешне, когда верующие собираются совершить евхаристию, они собираются «в небесном месте». Везде, где возносятся Святые Дары, присутствует не только местная община, но вселенская церковь: святые, ангелы, Богородица и сам Христос. «Ныне силы небесные с нами невидимо служат». «То и ведаем, что там Бог с людьми пребывает».

Вдохновляясь видением «неба на земле», православные стремились к тому, чтобы их богослужение внешним великолепием и красотой было подобно иконе великой литургии на небесах. В 612 г. причт собора святой Софии насчитывал 80 священников, 150 диаконов, 40 диаконисе, 70 иподиаконов, 160 чтецов, 25 певчих и 100 привратников. Этот перечень дает слабое представление о великолепии службы, на которой присутствовали посланцы князя Владимира. Но и те, кто видел православное богослужение в совершенно иной внешней обстановке, не менее киевлян испытывали чувство присутствия Бога среди людей. Обратимся, к примеру, от «Повести временных лет» к письму одной англичанки, написанному в 1935 г.:

Сегодняшнее утро было таким странным. Очень грязное и убогое помещение пресвитерианской миссии на конюшенном дворе над гаражами, где русским дозволялось раз в две недели совершать литургию. Бутафорский иконостас и несколько новых икон. Грязный настил для коленапреклонения и скамья вдоль стены... И среди этого — два величественных старых священника и диакон, облака воскурения и Анафора — потрясающее, сверхъестественное впечатление.

Есть еще и третья характеристика, которую иллюстрирует повествование о

Владимировых послых. В поисках истинной веры русские не спрашивали о моральных правилах и не требовали рациональных обоснований вероучения, а наблюдали за различными народами во время богослужения. Православный подход к религии — это, по существу, литургический подход: он подразумевает включенность вероучения в контекст богослужения. Не случайно слово «православие» означает как правильную веру, так и правильное богослужение, ибо эти две вещи неразрывно связаны друг с другом. О византийцах верно сказано, что «догматика у них — это не только интеллектуальная система, постигаемая духовенством и сообщаемая мирянам, но поле зрения, внутри которого все земные вещи созерцаются в их соотнесенности с небесными вещами, прежде всего через литургическое богослужение». По словам Георгия Флоровского, «христианство — литургическая религия. Церковь — это прежде всего община, связанная богослужением. Сперва идет богослужение, а догматика и дисциплина следуют за ним». Кто хочет узнать православие, тот должен не столько читать книги, сколько последовать примеру Владимировой свиты и присутствовать при литургии. Как сказал Христос апостолу Андрею, «пойдите и увидите» (Ин 1:39).

Православие считает человека прежде всего литургическим творением. Человек проявляется в наибольшей мере, когда он прославляет Бога, совершенство и полноту собственного бытия он обретает в богослужении. Весь свой религиозный опыт православные вкладывают в божественную литургию как выражение собственной веры. Литургия вдохновила лучшие образцы православной поэзии, живописи и музыки. У православных литургия не стала исключительным достоянием ученых людей и духовенства, как на средневековом Западе, но осталась народной — общим богатством всего христианского народа:

Обычный православный мирянин с раннего детства привыкает к церкви и чувствует себя в ней как дома. Он хорошо знаком с произносимыми вслух частями божественной литургии и с неосознанной, естественной непринужденностью принимает участие в священнодействии — отношение, которое на Западе присуще только сверхнабожным людям и церковникам (Austin Oakley, *The Orthodox Liturgy* (London 1958), p. 12).

В тяжелые времена своей истории — при монголах, турках, коммунистах — именно к божественной литургии обращались православные народы за вдохновением и новой надеждой. И обращались не зря.

Внешний чин богослужения:

священник и народ

Основная схема служб одинакова у православных и католиков: на первом месте стоит божественная литургия (евхаристия, или месса), на втором — другие богослужения суточного круга (две главные, службы — утренняя и вечерняя, полунощница, первый, третий, шестой и девятый часы и повечерие), на третьем — требы и другие службы, то есть службы по особым случаям: крещение, венчание, принятие монашества, коронация, освящение храма, отпевание покойника. В добавление к этим, в Православной церкви практикуется большое число разного рода меньших освящений.

Если в англиканских и почти во всех римско-католических церквях евхаристию служат ежедневно, то в сегодняшней Православной церкви ежедневная литургия практикуется только в кафедральных соборах и крупных монастырях. В обычных приходских церквях евхаристию совершают только по воскресеньям и праздникам. Но в современной России, где мест богослужения мало и где многие христиане вынуждены работать по воскресеньям, ежедневная литургия вошла в обиход во многих городских приходах.

В богослужении Православная церковь использует местный язык: арабский в Антиохии, финский в Хельсинки, японский в Токио, английский (когда нужно) в Лондоне и Нью-Йорке. Одной из первых задач православных миссионеров — от Кирилла и Мефодия в IX в. до Иннокентия (Вениаминова) и Николая (Касаткина) в XIX в. — был перевод богослужебных книг на местные наречия. Однако на практике из общего принципа употребления местных языков есть исключения: так, в грекоязычных церквях принят не

новогреческий, а греческий Нового Завета и Византии; что касается Русской церкви, она до сих пор пользуется средневековыми переводами на церковнославянский. В 1906 г. многие русские епископы фактически рекомендовали более или менее всеобщее замещение церковнославянского языка современным русским, но большевистская революция помешала воплощению этого замысла в жизнь.

В сегодняшней Православной церкви, как и в ранней церкви, все службы поются или произносятся речитативом. В православии нет эквивалента римской «низкой мессе» или англиканской «читаемой службе». При каждом совершении литургии, на каждой утрени или вечерне воскуряется ладан и звучит пение, даже если нет ни хора, ни общины, но только один священник и единственный чтец. В церковной музыке грекоязычных православных до сих пор принят византийский распев на восемь гласов. Этот распев был принесен византийскими миссионерами в славянские страны, но в течение столетий он сильно видоизменился, и разные славянские церкви выработали каждая собственный стиль и собственную традицию церковной музыки. Среди этих традиций наиболее известна и наиболее притягательна для западного слушателя русская традиция. Многие считают русскую церковную музыку самой утонченной в христианстве; как в самой России, так и за ее пределами заслуженной славой пользуются русские хоры. До самого недавнего времени все песнопения в православных храмах осуществлялись хором певчих; сегодня в небольшом, но постоянно растущем количестве церквей Греции, России, Румынии и православной диаспоры начинает возвращаться общинное пение: если не на протяжении всей службы, то, во всяком случае, в ее особые моменты — такие, как произнесение символа веры и Господней молитвы.

Как и в ранней церкви, в сегодняшней Православной церкви принято пение без сопровождения и отсутствует инструментальная музыка, за исключением некоторых — прежде всего греческих — православных общин в Америке, проявляющих склонность к органу и фисгармонии. Большинство православных не применяют ручных колокольчиков внутри храма, но снаружи они строят колокольни и очень любят колокольные звоны, звучащие не только перед службой, но и в некоторые моменты самой службы. Особенно знамениты русские колокольные звоны. Павел из Алеппо, посетивший Москву в 1655 г., пишет: «Ничто не волновало меня так, как согласный звон всех колоколов в канун воскресных дней и больших праздников, а также в полночь перед наступлением праздников. От их колебаний дрожала земля, и гул их голосов, подобно грому, возносился к небу». «Они звонят в бронзовые колокола, согласно своему обычаю. Да не испугается Бог шумного великолепия их звонов!»

Православный храм обычно имеет в плане приблизительно квадратную форму и просторное центральное помещение, перекрытое куполом. (В России церковные купола приняли удивительную луковичную форму, — составляющую столь характерную черту любого русского пейзажа.) Удлиненные нефы и капеллы, обычные для соборов и крупных приходских церквей готического стиля, не получили распространения в восточной церковной архитектуре. В прошлом не было принято устанавливать в центральной части храма стулья или скамьи со спинками, хотя могли быть лавки или скамьи вдоль стен. К сожалению, в последние годы и в Греции, и в диаспоре возрастает тенденция к тому, чтобы заполнять все пространство церкви рядами сидений. Несмотря на это, для православных все еще остается нормой выстаивать большую часть церковной службы (неправославные посетители часто поражаются, видя старых женщин, проводящих на ногах по несколько часов без видимых признаков усталости), но есть моменты, когда собравшиеся в храме могут присесть или преклонить колена. Правило 20 Первого вселенского собора запрещает все коленопреклонения по воскресеньям и в любой из пятидесяти дней между Пасхой и Пятидесятницей, но сегодня, к сожалению, это правило не всегда соблюдается строго.

Примечательно, насколько заметное различие привносит в самый дух христианского богослужения наличие или отсутствие сидений. В православном богослужении есть какая-то гибкость, несознаваемая непринужденность, которой не найти среди западных

прихожан — во всяком случае, к северу от Альп. Западные верующие, усевшись по рядам, каждый на своем месте, не могут пошевелиться во время службы, не произведя общего смятения; на Западе принято приходить в храм к началу службы и оставаться до конца. В православном храме люди могут входить и выходить более свободно, и никого особенно не удивляет, если кто-то двигается во время службы. Та же непринужденность и свобода характерны для поведения священников: обрядовые движения не столь детально расписаны, как на Западе, жесты менее стилизованы и более естественны. Эта непринужденность хотя и может подчас привести к недостатку благоговения, тем не менее составляет драгоценное качество, которое было бы жаль утратить. Православные в храме ощущают себя раскованно: не как войска на параде, а как дети в отчем доме. Православное богослужение часто называют «неземным», но более точно было бы назвать его «домашним»: это семейное дело. Но за этой непринужденностью и домашностью лежит глубокое ощущение таинства.

В любой православной церкви святилище (алтарная часть) отделено от остального помещения иконостасом — сплошной перегородкой, обычно деревянной, увешанной большими иконами. В древности алтарь отделялся лишь низкой перегородкой высотой метр-полтора. Иногда это был ряд свободно стоящих колонн, поддерживавших горизонтальную балку, или архитрав; перегородку такого рода можно увидеть в соборе св. Марка в Венеции. Лишь в сравнительно позднее время — во многих местах не ранее XV - XVI вв. — пространство между колоннами заполнилось, и иконостас принял свой нынешний сплошной вид. Многие сегодняшние православные литургисты были бы рады последовать примеру св. Иоанна Кронштадтского и вернуться к более открытому типу иконостаса; кое-где это действительно было сделано.

В иконостасе есть три двери. Большая дверь в центре, именуемая Святыми или Царскими вратами, будучи открытой, позволяет видеть внутреннее пространство алтарной части. Эта дверь закрывается двойными створками, за которыми висит завеса. Когда нет службы, створки (за исключением пасхальной недели) закрыты и завеса задернута. Во время служб дверь иногда открыта, иногда закрыта; когда врата закрыты, завеса тоже обычно задернута. Однако во многих греческих приходах врата не закрываются и завеса не задергивается на всем протяжении литургии. В значительном количестве церквей врата были убраны вообще; в других прихожане поступили гораздо корректнее в литургическом отношении: они сохранили врата, хотя и убрали завесу. Из остальных двух дверей левая ведет в протесис — место приготовления Святых Даров (здесь хранятся священные сосуды, и здесь на жертвеннике священники готовят хлеб и вино в начале литургии), правая ведет в диаконикон (теперь обычно используется в качестве ризницы, но изначально это было место, где хранились священные книги — в частности, Евангелие — и реликвии). Миряне не допускаются за иконостас, за исключением особых случаев — например, для прислуживания во время литургии. Алтарь, или престол, в православном храме помещается у восточной стены, в центре святилища; за ним располагается горнее место для епископа.

Православные храмы полны икон: они расположены на иконостасе, на стенах, в киотах и на аналоях. Когда православные заходят в церковь, их первое действие — купить свечу, подойти к иконе, перекреститься, поцеловать икону и засветить свечу перед ней. «Они ставят очень много икон», — заметил английский купец Ричард Чанселор, посетивший Россию в царствование Елизаветы I. При украшении храма различные иконографические сюжеты и изображения располагаются не произвольно, а согласно определенной богословской схеме, так что все здание образует одну гигантскую икону, или образ Царства Божьего. В православном религиозном искусстве, как и в религиозном искусстве средневекового Запада, существует развитая система символов, регламентирующая украшение каждой части церковного здания. Иконы, фрески и мозаики представляют собой не просто орнаменты, призванные придать церкви «привлекательный вид», но исполняют определенную богословскую и литургическую функцию.

Наполняющие храм иконы служат местом встречи неба и земли. Так как всякая местная община воскресеньем за воскресеньем молится, окруженная образами Христа, ангелов и

святых, эти видимые образы непрестанно напоминают верующему о невидимом присутствии всего небесного сообщества на литургии. Верующий чувствует, что стены церкви открываются навстречу вечности. Иконы помогают понять, что земная литургия есть одно с великой небесной Литургией. Множество икон служит видимым выражением «неба на земле».

Богослужение Православной церкви носит общинный и народный характер. Любой неправославный, более или менее часто посещающий православные богослужения, быстро замечает, насколько тесно связаны между собой члены богослужебной общины — священник и народ. Помимо прочего, этому чувству единства способствует отсутствие рядов скамей. Хотя большинство православных не присоединяются к пению, это не значит, что они не принимают реального участия в богослужении; точно так же иконостас, даже в его нынешнем сплошном виде, отнюдь не вызывает у народа ощущения отрезанности от священника в алтаре. Во всяком случае, многие обрядовые действия совершаются перед иконостасом, на виду у собрания верующих.

Большинство православных служб производят впечатление неспешных и нескончаемых. Такому впечатлению способствует постоянное повторение ектений. В полной или краткой форме ектения произносится по нескольку раз при каждом богослужении византийского обряда. Во время ектений диакон (а если нет диакона, то священник) призывает народ молиться за различные нужды церкви и мира, и при каждом прощении хор или народ отвечает: Господи, помилуй (по-гречески *Kyrie eleison*): это, наверно, первые слова, которые улавливает в православной службе посетитель. (В некоторых ектениях звучит другой ответ: Подай, Господи.) Верующие присоединяются к различным мольбам, осеняя себя крестным знаменем и совершая поклон. Вообще крестное знамение совершается православными гораздо чаще, чем западными христианами; здесь принята большая свобода: верующие крестятся по желанию, в любое время, хотя, разумеется, в ходе службы есть моменты, когда почти все совершают крестное знамение одновременно.

Мы описали православное богослужение как нескончаемое и неспешное. Большинство западных христиан думают, что византийские службы если не бесконечны в буквальном смысле, то в любом случае крайне, невыносимо длинны. Несомненно, православные службы действительно длиннее, чем западные, но не стоит преувеличивать. Вполне возможно совершить византийскую литургию и произнести короткую проповедь за час с четвертью, а Константинопольский патриарх постановил в 1943 г., что в приходах, находящихся под его юрисдикцией, воскресные литургии не должны длиться более полутора часов. Русские в целом практикуют более продолжительные службы, чем греки, но в обычном русском приходе в эмиграции всенощное бдение в субботу вечером длится не более двух часов, а то и меньше. Монашеские службы, конечно, длиннее: так, на горе Афон в дни великих праздников служба продолжается порой по двенадцать или даже по пятнадцать часов без перерыва, но это, безусловно, является исключением.

Неправославных может ободрить тот факт, что сами православные часто не менее, чем они, обеспокоены длительностью богослужений. «Теперь мы пребываем в трудах и скорбях, — пишет Павел из Алеппо в своем дневнике по приезде в Россию, — ибо все их церкви лишены сидений. Нет ни единого, даже для епископа; в течение всей службы видишь, как люди стоят неподвижно, словно каменные, или непрестанно совершают благочестивые поклоны. Боже упаси нас от продолжительности их молитв, и песнопений, и литургий, ибо мы тяжело страждем, так что самые души наши измучены усталостью и утомлением.» В середине Страстной недели Павел восклицает: «Боже, помоги нам пережить эту нынешнюю неделю! Что до москвичей, их ноги, должно быть, сделаны из железа» (The Travels of Macarius, ed. Ridding, p. 14, 46).

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ, II: ТАИНСТВА.

Статья цитируется по изданию *Православная Церковь* . Епископ Диоклийский

Каллист (Уэр). Библейско–Богословский институт св. Апостола Андрея. М., 2001. Стр. 284–308.

Тот, кто был зрим как наш

Искупитель, ныне перешел в таинства.

Св. Лев Великий (+ 733)

Главное место в православном богослужении принадлежит таинствам, или, как они называются по–гречески, мистериям. «Евхаристия называется таинством, — писал св. Иоанн Златоуст, — ибо то, во что мы верим, отлично от того, что мы видим; но видим мы одно, а верим в другое... Когда я слышу упоминание о Теле Христовом, я понимаю сказанное в одном смысле, а неверующий — в другом»⁷⁵. Этот двойственный характер, внешний и внутренний одновременно, составляет отличительную черту таинства. Подобно церкви, таинства одновременно видимы и невидимы, во всяком таинстве присутствует сочетание внешнего видимого символа с внутренней духовной благодатью. При крещении христианин внешне погружается в воду и в то же время внутренне очищается от грехов, при евхаристии он принимает то, что видится как хлеб и вино, а в действительности есть тело и кровь Христовы.

В большинстве таинств церковь берет материальные вещи — воду, хлеб, вино, масло — и делает их носителями Духа. Таким образом, таинства направлены назад, к воплощению, когда Христос облекся материальной плотью и сделал ее носительницей Духа. Но они направлены и вперед, вернее, предвосхищают *апокатастасис* и окончательное искупление материи в Судный день. Православие отвергает любые попытки умалить материальность таинств. Человеческая личность должна рассматриваться в холистических терминах — как целостное единство души и тела, и потому таинственное богослужение, в котором принимаем участие мы, люди, тоже должно включать в себя целиком наши тела вкупе с нашими душами. Крещение совершается через погружение в воду, в евхаристии вкушается дрожжевой хлеб, а не облатки, в таинстве исповеди отпущение дается не на расстоянии, а через возложение руки на голову кающегося, при отпевании гроб обычно оставляют открытым, и все подходят к нему и целуют усопшего: мертвое тело внушает любовь, а не отвращение.

Православная церковь обычно говорит о семи таинствах — в основном тех же самых, что и в римско–католическом богословии. Это:

- 1) крещение,
- 2) миропомазание (равнозначно западной конфирмации),
- 3) евхаристия,
- 4) покаяние, или исповедь,
- 5) священство,
- 6) брак,
- 7) елеосвящение.

Только в XVII в., когда латинское влияние достигло апогея, этот список окончательно определился. До того православные богословы значительно расходились в установлении числа таинств: так, Иоанн Дамаскин говорит о двух таинствах, Дионисий Ареопагит — о шести, Иоасаф, митрополит Эфесский (XV в.), — о десяти, а византийские богословы, признававшие семь таинств, расходятся в содержании этого списка. Даже сегодня число «семь» не имеет особенного догматического значения для православного богословия, но употребляется главным образом в целях удобства в учении.

Те, кто учит в терминах «семи таинств», должны остерегаться двух неверных толкований. Во–первых, хотя все семь являются истинными таинствами, не все они равны достоинством, но среди них имеется определенная «иерархия». Например, евхаристия стоит в самой сердцевине всякой христианской жизни, чего не скажешь о елеосвящении. Среди семи

⁷⁵ Гомилии на 1 Кор, VII, 1 (P. G. LXI, 55).

таинств крещение и евхаристия занимают особое положение: по формуле Совместного комитета католических и англиканских богословов (Бухарест, 1935 г.) эти два таинства являются «превосходнейшими среди божественных таинств».

Во-вторых, когда мы говорим о «семи таинствах», мы никогда не должны изолировать их от многих других действий в церкви, которые тоже обладают сакраментальным характером и, соответственно, именуется священнодействиями. К ним относятся обряды, связанные с принятием монашества, великое освящение воды на Богоявление, заупокойная служба и помазание монарха. Во всех этих обрядах присутствует сочетание внешнего видимого символа и внутренней духовной благодати. Православная церковь практикует также множество меньших освящений, тоже имеющих сакраментальную природу: освящение зерна, вина и масла, плодов, полей и домов, любого предмета. Такие малые освящения и службы подчас носят весьма практический и прозаический характер: это могут быть молитвы об освящении автомашины или теплового, об очищении помещения от паразитов⁷⁶. Между более широким и более узким смыслами слова «таинство» нет жесткого разграничения: всю христианскую жизнь нужно рассматривать как целое, как единую мистерию, или единое великое таинство, разнообразные аспекты которого выражаются во множестве действий, одни из которых совершаются в человеческой жизни лишь однажды, а другие, быть может, — каждый день.

Таинства имеют личностный характер: они суть средства, через которые Божья благодать подается каждому христианину индивидуально. По этой причине в большинстве таинств Православной церкви священник называет христианское имя каждого. Например, давая святое причастие, он произносит: «Причащается раб Божий [имя] святого Тела и Крови Господа нашего»; при елеосвящении: «Отче, исцели раба Твоего [имя] от болезни телесной и душевной»; при рукоположении епископ возглашает: «Божественная благодать, всегда исцеляющая слабое и сотворяющая недостающее, посвящает [имя]». **Заметим, что тот, кто совершает таинство, никогда не говорит от первого лица. Он не должен произносить: «Я крещу... Я помазую... Я посвящаю». Таинства совершаются не нами, но Богом в церкви, их истинный совершитель есть сам Христос. Как говорит св. Иоанн Златоуст, «священник всего лишь дает взаймы свой язык и предоставляет свою руку»⁷⁷.**

В сегодняшней Православной церкви, как и в ранней церкви, тесно связаны между собой три таинства, вводящие в христианство: крещение, миропомазание, первое причастие. Православный, который становится членом тела Христова, тотчас наделяется всеми преимуществами этой принадлежности. Православные дети принимают во младенчестве не только крещение, но также миропомазание и причастие. «Пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне, ибо таковых есть Царство Небесное» (Мф 19:14).

Крещение⁷⁸

В акте крещения имеются два существенных элемента: призывание имени Троицы и тройное погружение в воду. Священник произносит: «Крещается раб Божий [имя] во имя Отца, аминь; и Сына, аминь; и Святого Духа, аминь». После призывания имени каждого Лица Троицы священник погружает ребенка в купель: либо целиком, либо частично, но тогда он обливает водой все тело. Если крещаемый настолько болен, что погружение

⁷⁶ «Народная религия Восточной Европы литургична и обрядова, но не всецело не от мира сего. Религию, которая печется о пропаганде новых способов истребления гусениц или об извлечении мертвых крыс со дна колодцев, трудно было бы уличить в чистом мистицизме» (G. Every, *The Byzantine Patriarchate*, p. 198).

⁷⁷ Гомилии на Ин, LXXXVI, 4 (P. O. LIX, 472).

⁷⁸ В этом и в последующих разделах таинства описываются согласно практике, принятой в настоящее время в византийском обряде; но мы, разумеется, не должны забывать о возможности, а фактически и действительности, существования западного обряда в православии (см. сс. 192–193).

представляет угрозу для жизни, тогда достаточно полить водой на лоб, но во всех иных случаях погружением нельзя пренебрегать.

Многих православных смущает тот факт, что западные христиане, отказавшись от изначальной практики крещения, ныне довольствуются тем, что льют немного воды на лоб крещаемого или даже вовсе не льют воду, а лишь слегка смачивают лоб (к сожалению, теперь это стало обычным и в англиканской общине). Даже если некоторые представители православного духовенства небрежно исполняют предписания, истинно православное учение абсолютно однозначно: погружение является сущностно необходимым (за исключением особых случаев), ибо если не совершается погружение, то утрачивается соответствие между внешним знаком и внутренним смыслом, и символизм таинства оказывается разрушенным. Крещение символизирует мистическое погребение и воскресение со Христом (Рим 6:4–5; Кол 2:12), и внешним знаком этого является погружение крещаемого в воду купели и последующее появление из воды. Поэтому сакраментальный символизм требует погружения, или «погребения» в водах крещения и затем «воскресения» из них. Крещение через омовение (когда вода льется на часть тела) допустимо в особых случаях, но крещение через разбрызгивание воды или смазывание водой просто–напросто не является крещением вообще.

Через крещение мы получаем полное прощение всякого греха — как первородного, так и нынешнего, мы становимся христианами, членами тела Христова — Церкви. В память о крещении православные христиане обычно не снимая носят на шее крестик, надетый на цепочку.

В нормальном случае крещение совершает епископ или священник. В экстренных случаях крещение может совершить диакон или даже любой христианин. Но если римско–католические богословы полагают, что при необходимости крещение может совершить даже нехристианин, то православные богословы считают это невозможным. Тот, кто совершает крещение, сам должен быть крещен.

Миропомазание

Сразу же после крещения православный ребенок получает миропомазание, или конфирмацию. Священник берет специальное масло, именуемое миром, и помазует определенные части тела ребенка, запечатлевая их знаком креста: сперва лоб, затем глаза, ноздри, рот и уши, потом грудь, руки и ноги. При помазывании он произносит: «Печать дара Духа Святого. Аминь». Ребенок, посредством крещения приобщенный ко Христу, теперь, в миропомазании, получает дар Духа и становится *laikos* (мирянином), полноправным членом народа (*laos*) Божьего. Миропомазание есть продолжение Пятидесятницы: тот же Дух, который видимым образом сошел на апостолов в огненных языках, ныне нисходит на новокрещеного невидимо, но не менее реально и действенно. Через миропомазание каждый член церкви становится пророком и приобщается к царскому священству Христа; все христиане равным образом, в силу миропомазания, призваны сознательно свидетельствовать об Истине. «Вы имеете помазание от Святого и знаете все» (1 Ин 2:20).

Обычно на Западе конфирмацию совершает сам епископ; на Востоке миропомазание совершает священник, но миром, им используемое, прежде должно быть освящено епископом. (В современной православной практике только епископ, возглавляющий автокефальную церковь, имеет право освящать миром.) Таким образом, и на Западе, и на Востоке епископ вовлекается во второе таинство христианской инициации: на Западе — непосредственно, на Востоке — опосредованно.

Миропомазание также служит таинством примирения. Если православный отступит в ислам, а потом вернется в церковь, то при повторном принятии он получает миропомазание. Также, если католик обратится в православие, то Константинопольский патриархат и Греческая церковь обычно принимают его через миропомазание; что касается Русской церкви, она, как правило, принимает его просто через произнесение символа веры, без помазания. Англикане и другие протестанты всегда принимаются через миропомазание. Иногда обращенные принимаются через крещение.

После миропомазания православный ребенок как можно быстрее приводится к причастию. Самые ранние воспоминания ребенка о церкви сосредоточены вокруг акта принятия Святых Даров — тела и крови Христовых. Дети допускаются к причастию не в шесть–семь лет (как в Католической церкви) и не в подростковом возрасте (как у англикан), но с самого начала.

Евхаристия

Сегодня евхаристия совершается в Восточной церкви согласно одному из четырех разных чинов:

- 1) *Литургия св. Иоанна Златоуста* (обычная литургия в воскресные дни и в будни).
- 2) *Литургия св. Василия Великого* (совершается десять раз в году, по структуре очень напоминает литургию св. Иоанна Златоуста, но центральная евхаристическая молитва намного длиннее).
- 3) *Литургия св. Иакова, брата Господня* (совершается только раз в году, на день св. Иакова, 23 октября, в Иерусалиме и немногих других местах).
- 4) *Литургия преждеосвященных даров* (по средам и пятницам во время Великого поста и в первые три дня Страстной недели. Во время этой литургии даров не освящают, но причащаются дарами, освященными в прошлое воскресенье).

Общая структура литургий св. Иоанна Златоуста и св. Василия такова:

I. Приуготовительная служба — *протесис*, или проскомидия: приготовление хлеба и вина для евхаристии.

II. Литургия слова — *синаксис*, или литургия оглашенных.

A. Вступление — *энарксис*.

Великая (мирная) ектения

Псалом 102 (103)

Малая ектения

Псалом 145 (146), за которым следует гимн «Единородный Сыне и Слове Божий»

Малая ектения

Блаженны (Мф 5:3–12) с особыми гимнами, или тропарями, назначенными на данный день

B. *Малый вход*, за которым следуют особые тропари для данного дня.

Трисвятое — «Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный, помилуй нас» (повторяется несколько раз)

C. *Чтение Писания*.

Прокимен — стихи, обычно из псалмов

Апостол (чтение из Деяний или Посланий)

Аллилуйя — поется девять или, иногда, три раза, со вставками стихов из Писания

Чтение Евангелия

Проповедь (часто переносится на конец службы)

D. *Ходатайство о церкви*

Сугубая ектения

Ектения об усопших

Ектения об оглашенных и удаление оглашенных

III. Евхаристия, или литургия верных.

A. Две краткие ектений верных, за ними следует Великий вход, а после него просительная ектения.

B. *Целование мира и символ веры*.

C. *Евхаристическая молитва (анафора)*. Вступительный диалог

Благодарение — достигает кульминации в повествовании о Тайной вечере и в словах Христа: «Сие есть Тело Мое... Сия есть Кровь Моя...»

Анамнесис — «воспоминание» и приношение. Священник «вспоминает» смерть, погребение, воскресение, вознесение и второе пришествие Христа и «предлагает» Богу Святые Дары Эпиклесис — призывание Духа на Святые Дары

Ходатайственное поминовение всех членов церкви: Богородицы, святых, усопших и живых. Просительная ектения, за которой следует молитва Господня

Д. Возношение освященных Даров и преломление Хлеба.

Е. Причащение духовенства и народа.

Ф. Завершение службы: благодарение и заключительное благословение, раздача антидора.

Первая часть литургии, проскомидия, совершается священником и диаконом тайно на жертвеннике. Публичная часть службы распадается надвое: синаксис (пение гимнов, произнесение молитв, чтение из Писания) и собственно евхаристию. Первоначально синаксис и евхаристию часто служили порознь, но с IV в. две службы слились в одну. Обе части содержат входы, именуемые, соответственно, малым и великим входом. Во время малого входа Евангелие обносится процессией по церкви; во время великого входа хлеб и вино (приготовленные до начала синаксиса) переносятся на престол. Малый вход соответствует Introit в западном обряде (изначально малый вход открывал общую часть службы, но в настоящее время ему предшествуют ектений и псалмы), великий вход в общих чертах, но не в точности, соответствует западной процессии предложения. И синаксис, и евхаристия имеют ярко выраженный кульминационный момент: в синаксисе это чтение Евангелия, в евхаристии — эпиклесис, призывание Святого Духа.

Вера Православной церкви в том, что касается евхаристии, совершенно проясняется в ходе евхаристической молитвы. Священник читает вступительную часть благодарения тихим голосом (в некоторых местах в наше время ее произносят громко), пока не дойдет до слов Христа на Тайной вечере: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое... Пийте... сие есть Кровь Моя...» Эти слова всегда произносят в полный голос, дабы их слышало все собрание. Далее священник вновь тихо произносит *анамнесис*.

Поминая... крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную сидение, второе и славное паки пришествие...

И продолжает в полный голос:

Твое от Твоих Тебе приносим о всех и за вся.

Затем наступает эпиклесис — как правило, читаемая тихо, но иногда и громко, для всего собрания:

Ниспошли Духа Твоего Святого на нас и на подлежащие Дары сии...

И соделай хлеб сей честным Телом Христа Твоего. Аминь. А что в чаше сей — честною Кровью Христа Твоего. Аминь. Преложив Духом Твоим Святым. Аминь, аминь, аминь⁷⁹.

Священник и диакон тотчас делают земной поклон или простираются ниц перед отныне освященными Святыми Дарами.

«Момент освящения» понимается в Православной и Римско-католической церквях несколько по-разному. Согласно средневековому латинскому богословию, освящение совершается словами установления евхаристии: «Сие есть Тело Мое... Сие есть Кровь Моя...» Согласно православному богословию, акт освящения не исполнен до конца эпиклесиса, и поклонение Святым Дарам прежде этого момента осуждается Православной церковью как «артолатрия» (поклонение хлебу). Однако православное учение не означает, что освящение совершается только в эпиклесисе, и не считает слова установления второстепенными и незначительными. Напротив, православные рассматривают всю евхаристическую молитву как одно неделимое целое, так что все три основные части молитвы — благодарение, анамнесис и эпиклесис — являются составными частями единого акта освящения. Но это как раз и означает, что если нам нужно выделить «момент освящения», этот момент не может наступить вплоть до последнего «аминь» эпиклесиса.

⁷⁹ Анамнесис и эпиклесис в том виде, как они приводятся здесь, взяты из литургии св. Иоанна Златоуста. В литургии св. Василия они имеют несколько иной вид.

Присутствие Христа в евхаристии. Как явствует из слов эпиклезы. Православная церковь верит, что после освящения хлеб и вино поистине становятся телом и кровью Христа: они суть не просто символы, но реальность. Однако, хотя православие всегда настаивало на реальности изменения, оно никогда не пыталось объяснить его способ: евхаристическая молитва в литургии использует нейтральный термин *metaballo* — «преобразаться», «претворяться», «изменяться». Правда, в XVII в. не только отдельные православные авторы, но даже православные соборы, вроде Иерусалимского собора 1672 г., использовали латинский термин пресуществление (по-гречески *metousiosis*) вкупе со схоластическим различием субстанции и акциденций⁸⁰. Но в то же время отцы Иерусалимского собора сочли необходимым добавить, что употребление данных терминов не является объяснением способа изменения: это есть тайна и навсегда останется непостижимым⁸¹. Но, несмотря на эту оговорку, многие православные почувствовали, что Иерусалимский собор слишком непосредственно усвоил терминологию латинской схоластики. Примечательно, что Русская церковь в переводе актов Иерусалимского собора хотя и сохранила слово «пресуществление», но тщательно перефразировала остальную часть текста, избежав употребления технических терминов «субстанция» и «акциденция»⁸².

Сегодня немногие православные авторы еще используют термин «пресуществление», но при этом настаивают на двух пунктах: во-первых, есть много других слов, которые с равным правом могут употребляться для обозначения освящения, и среди них термин «пресуществление» не обладает какой-либо уникальной или решающей авторитетностью; во-вторых, его употребление не обязывает богословов принимать философские понятия Аристотеля. В целом позиция Православной церкви по данному вопросу вполне ясно изложена в «Пространном катехизисе» св. Филарета, митрополита Московского (1782–1867), утвержденном Русской церковью в 1839 г.:

ВОПРОС: Как должно разуметь слово «пресуществление»?

ОТВЕТ: Словом «пресуществление» не объясняется образ, которым хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Господню, ибо сего нельзя постичь никому, кроме Бога; но показывается только то, что истинно, действительно и существенно хлеб бывает самым истинным Телом Господним, а вино самою Кровью Господнею».

И далее в катехизисе приводится цитата из Иоанна Дамаскина:

Если ты станешь допытываться, как это происходит, то тебе достаточно знать, что это совершается через Святого Духа... Мы не ведаем ничего, кроме того, что Слово Божье правдиво, действенно и всемогуще, но пути его действия неисследимы⁸³.

В каждой православной приходской церкви освященные Дары чаще всего хранятся в

⁸⁰ В средневековой философии проводится различие между сущностью (то есть тем, что конституирует вещь, делает ее тем, что она есть) и акциденциями, или свойствами, которые принадлежат субстанции (то есть всем тем, что может быть воспринято чувствами: размер, вес, очертание, цвет, вкус, запах и т. д.). Субстанция есть существующее само по себе (*ens perse*), акциденция же способна существовать только в чем-то другом (*ens in alio*).

Прилагая это учение к евхаристии, мы получаем доктрину пресуществления. Согласно этой доктрине, в момент мессы, когда совершается освящение, происходит изменение субстанции, но акциденции остаются прежними: субстанции хлеба и вина претворяются в субстанции тела и крови Христовых, но акциденции хлеба и вина, то есть качества цвета, вкуса, запаха и т. д., чудесным образом продолжают существовать и восприниматься чувствами.

⁸¹ Несомненно, большинство римо-католиков сказали бы то же самое.

⁸² Это любопытный пример того, как «избирательна» церковь в принятии постановлений поместных соборов (см. выше, сс. 211–212).

⁸³ О православной вере, IV, 13 (Р. G. XCIV, 1145 A).

алтаре, на престоле, хотя строгого правила относительно места их хранения не существует. Православные, однако, не совершают общей службы перед ними; нет у них и чего-либо подобного католическим Exposition Benedictio (поклонение Дарам вне литургии — прим. ред.). Дары сохраняются для причащения больных, но не для каких-либо иных целей. Священник благословляет народ Дарами во время литургии, но не в иное время. Евхаристия — это по существу своему трапеза, и потому значение освященных элементов теряется, если использовать их вне контекста еды и питья.

Евхаристия как жертва. Православная церковь верит, что евхаристия есть жертва; и здесь вновь основное православное учение ясно выражено в самом тексте литургии: «Твое от Твоих Тебе приносим о всех и за вся». (1) Мы приносим Твое от Твоих. Приносимая во время евхаристии жертва есть сам Христос. Наше приношение хлеба и вина принимается в самопожертвование Христа и таким образом претворяется в Его тело и кровь. (2) Приношение совершается от Твоих: Христос не только есть приносимая жертва, но и — в истинном и глубоком смысле — тот, кто совершает приношение. Он есть одновременно жертва и жертвователь, приносимый и приносящий. В молитве перед великим входом священнослужители обращаются ко Христу: «Ты есть приносящий и приносимый». (3) Мы совершаем приношение Тебе, евхаристия, согласно Константинопольскому собору 1156–1157 гг., приносится Троице. Иначе говоря, она приносится Христом не Богу Отцу, а всем трем Лицам Троицы: Христом самому Христу, вкупе с Отцом и Святым Духом. Так что на вопросы о том, что является евхаристической жертвой, кем она совершается и кому приносится, следует один ответ: *Христос, Христом, Христу* (хотя в последнем случае мы должны добавить, что Христос принимает жертву вместе с двумя другими Лицами Троицы, так как Бог неделим). (4) Мы жертвуем за всех, согласно православному учению, евхаристия есть умиротворяющая жертва (по-гречески *thysia hilastirios*), приносимая от имени живых и усопших.

Итак, приносимая нами в евхаристии жертва есть жертва Христа. Но что это означает? Богословы отстаивали и продолжают отстаивать множество разных теорий на этот счет. Некоторые из них церковь отвергла как неподходящие, но она никогда формально не связывала себя с каким-либо конкретным объяснением евхаристической жертвы. Николай Кавасила резюмирует общепринятую православную позицию следующим образом:

Во-первых, жертва есть не просто образ или символ, но жертва истинная; во-вторых, приносится в жертву не хлеб, но истинное Тело Христово; в-третьих, Агнец Божий был принесен в жертву лишь однажды и на все времена... Евхаристическое жертвоприношение состоит не в вещественном и кровавом заклании Агнца, а в претворении хлеба в жертвенного Агнца»⁸⁴.

Евхаристия — не просто поминовение и не образное представление жертвы Христовой, но само подлинное жертвоприношение. С другой стороны, она не является ни новым жертвоприношением, ни повторением крестной жертвы, ибо Агнец был принесен в жертву «лишь однажды и на все времена». События жертвы Христовой — воплощение, Тайная вечеря, распятие, воскресение и вознесение — не повторяются в евхаристии, но присутствуют в настоящем. «Во время литургии, ее священной силой, мы переносимся в точку, где вечность пересекается со временем, и в этой точке мы становимся действительными современниками библейских событий, .. как их очевидцы». «Все Тайные вечера церкви являются одной вечной и единственной Вечерей, Тайной вечерей Христа в сионской горнице. Один и тот же божественный акт одновременно совершился в определенный момент истории и постоянно предлагается в таинстве».

Святое причастие. В Православной церкви как миряне, так и духовенство всегда причащаются и хлебом, и вином. Причастие дается мирянам в ложке: кусочек святого хлеба и немного вина, — и принимается стоя. Православие настаивает на строгом посте перед

⁸⁴ Комментарий на Божественную литургию, 32.

причастием: нельзя ничего есть или пить после утреннего пробуждения⁸⁵. Сегодня многие православные причащаются нечасто — три–четыре раза в год, — и не из-за пренебрежения таинством, а потому, что с детства были научены подходить к причастию только после долгого и тщательного приуготовления. Однако в последние годы в Греции, России, Румынии и на Западе вошло в обыкновение причащаться часто — во многих приходах каждое воскресенье. Это можно приветствовать как возвращение к практике ранней церкви.

После заключительного благословения, которым заканчивается литургия, народ подходит за кусочком хлеба, называемым *антидор*. Этот хлеб благословлен, но не освящен, хотя и взят (хотя бы частично) от той же просфоры, что и освященный хлеб. В большинстве православных приходов неправославным, присутствующим на литургии, позволяют — и даже поощряют их к этому — принимать антидор, в знак христианской дружбы и любви.

Покаяние

Православные дети причащаются с младенчества. Как только они достигают возраста, когда становятся способными различать правильное и неправильное и понимать, что такое грех (примерно в шесть–семь лет), они могут быть допущены к другому таинству — покаянию, или исповеди (по–гречески *metanoia* или *exomologisis*). Посредством этого таинства прощаются грехи, совершенные после крещения, и грешник примиряется с церковью; поэтому оно часто именуется «вторым крещением». Одновременно с таинством совершается исцеление души, ибо священник не только отпускает грехи, но и дает духовный совет. Поскольку любой грех является грехом не только перед Богом, но и перед ближним, перед общиной, исповедь и дисциплина покаяния были в ранней церкви публичным делом; однако за прошедшие века и на Востоке, и на Западе исповедь приняла форму частной «беседы» с глазу на глаз между священником и кающимся. Священнику строжайшим образом запрещено раскрывать любому третьему лицу сведения, узванные на исповеди.

В православии исповеди выслушиваются не в закрытой кабинке с решеткой, разделяющей священника и исповедующегося, но в любой подходящей части церкви: обычно на открытом месте непосредственно перед иконостасом; иногда священник и кающийся уединяются за ширмой, или же может быть специальная комната в храме, выделенная для исповеди. Если на Западе священник сидит, а кающийся стоит на коленях, то в Православной церкви оба стоят (или — иногда — оба сидят). Часто кающийся располагается напротив аналоя, где помещается крест и икона Спасителя либо Евангелие; священник стоит рядом. Такое внешнее устройство выражает тот факт, что в исповеди судит не священник, а Бог, священник же является только свидетелем и служителем Бога. Это же подчеркивается словами, которые — в практике Русской церкви — священник перед исповедью обращает к кающемуся:

Смотри, чадо, Христос невидимо стоит здесь и принимает твою исповедь. Поэтому не стыдись и не бойся, ничего не скрывай от меня, но без колебаний расскажи все, что ты сделал, и получишь прощение от Господа нашего Иисуса Христа. Гляди, Его святая икона перед нами; а я- только свидетель, свидетельствую перед Ним обо всем, что ты мне скажешь. Но если ты что- либо утаишь от меня, то совершишь двойной грех. Так что остерегайся, как

⁸⁵ Нужно помнить, что пост перед причастием совершается с одной целью, чтобы привести желающего причаститься к пониманию своего недостойнства принимать Святые Тайны, но это вообще не означает, что человек непостившийся не может приступить к таинству — главное осознание своего недостойнства, а все остальное лишь может служить помощью в этом, но никак не тайносовершителем таинства, ибо: «не то, что входит в уста, оскверняет человека, а то, что исходит из уст, — вот, что оскверняет человека» (Матф. 15:11)».

В «Пасхальном слове» Иоанн Златоуст говорит о том, что даже непостившийся пусть приходит к радости Пасхи, ради святости этого дня, а в одной из молитв ко святому Причащению говорит так: «Несмы доволен, Владыко Господи, да видиши под кров души моя... но понеже хочещи Ты, яко человеколюбец, жити во мне, дерзая приступаю...» (Молитва ко Святому Причащению 9), то есть я недостойн, но раз Ты призываешь, я повинуюсь дерзаю. Поэтому если у человека есть какая-нибудь страсть, с которой он не в силах сам справиться, то он может причащаться, единственное что он должен осознавать, так это свое недостойнство, когда он подходит к чаше. (прим. авторов сайта).

бы, придя к Врачу, не уйти неисцеленным.

После этого священник выслушивает исповедь, при необходимости задает вопросы и затем дает совет. Исповедав все, кающийся встает на колени либо склоняет голову, а священник, накрыв его голову епитрахилью и возложив на нее руку, произносит молитву отпущения. В греческих книгах формула отпущения стоит в третьем лице («Да простит Бог...»), в то время как в славянских книгах она произносится от первого лица («Я прощаю...»). Обычная греческая формула такова:

Все, что ты высказал мне, недостойному, и что не высказал по неведению или по забывчивости, что бы это ни было, да простит тебя Бог в этом и в будущем мире... Иди с миром и не печалься.

Славянская формула гласит:

Да простит тебе, чадо [имя], Господь Бог наш Иисус Христос по милости и человеколюбию все твои прегрешения. Я же, недостойный священник, властью, данной мне Господом, прощаю и отпускаю тебе все твои грехи.

Эта формула, произносимая от первого лица, изначально была введена под латинским влиянием в православные богослужебные книги Петром Могилкой на Украине и принята Русской церковью в XVIII в. Многие православные сожалеют об отступлении от традиционной сакраментальной практики христианского Востока, ибо ни в каком другом случае священник не говорит от первого лица.

Если священник сочтет необходимым, он может наложить епитимью, но она не является существенной частью таинства и очень часто опускается. Многие православные имеют «духовного отца», не обязательно своего приходского священника, к которому регулярно ходят на исповедь и за духовным советом. В Православии нет строгого правила, регламентирующего частоту исповеди; в целом русские исповедуются чаще, чем греки. Если преобладают нерегулярные причащения — например, четыре — пять раз в год, — тогда можно посоветовать верующему ходить к исповеди перед каждым причащением; но там, где восстановилась практика частых причащений, священник не обязательно должен ожидать исповеди перед каждым причащением.

Священные саны

В Православной церкви есть три «больших сана» — епископ, священник и диакон — и два «меньших сана» — иподиакон и чтец (некогда были и другие меньшие саны, но все они, за исключением этих двух, давно вышли из употребления). Рукоположение в большой сан всегда должно совершаться в течение литургии, причем всегда индивидуально (византийский обряд, в отличие от латинского, предписывает рукополагать не более одного диакона, одного священника и одного епископа в течение одной литургии. Только епископ имеет право совершать рукоположение⁸⁶, и посвящение в епископы должно осуществляться тремя или по меньшей мере двумя епископами, но никоим образом не одним: так как епископское служение имеет «коллегиальный» характер, посвящение в епископы тоже должно совершаться «коллекцией» епископов. Хотя посвящение в сан осуществляется епископом, оно требует также согласия всего народа Божьего, поэтому в определенный момент службы присутствующие члены общины приветствуют посвящение возгласом: «Αχιος» — «Достоин!»⁸⁷

Православное духовенство разделяется на две большие группы: «белое», или женатое, духовенство и «черное», или монашеское. Посвящаемые должны принять решение о

⁸⁶ В случае необходимости архимандрит или протоиереи имеют право, выступая от имени епископа, рукоположить чтеца.

⁸⁷ Что случится, если они воскликнут Αναχιος (недостойно)? Не вполне ясно. Несколько раз в течение нынешнего столетия собрание верующих и Константинополе и в Греции действительно выражало таким образом свое — несогласие, но безрезультатно. Однако некоторые возразят, что, по крайней мере в теории, при несогласии мирян посвящение или рукоположение не может состояться.

том, к какой группе они желают принадлежать, до совершения таинства, ибо есть строгое правило, что после посвящения в больший сан жениться нельзя. Поэтому те, кто хочет жениться, должны сделать это до того, как станут диаконами. Кто не хочет жениться, от тех, как правило, ожидается, что они станут монахами прежде рукоположения, но в сегодняшней Православной церкви есть достаточное число неженатых священников, формально не принимавших на себя монашеские обеты. Однако эти хранящие целибат священники не могут впоследствии передумать и жениться. Если жена священника умирает, он не вправе жениться вторично.

В прошлом почти все приходские священники были женатыми, но в настоящее время стало совершенно обычным явлением, когда попечение о приходе принимает на себя монашествующий священник. С VI или VII вв. епископ должен был быть неженатым, а, по крайней мере, с XIV в. он должен был принимать монашеские обеты. Вдовец может стать епископом, если примет монашество. Во многих частях Православной церкви положение монашества ныне таково, что не так легко найти кандидата в сан епископа, и все большее число православных считает, что в современных условиях нежелательно ограничивать круг возможных кандидатов в епископы монашествующим духовенством. Но, может быть, решение должно заключаться не в отмене нынешнего требования, согласно которому епископы должны быть монахами, а в укреплении самой монашеской жизни.

В ранней церкви епископ часто избирался всем народом епархии, духовенством и мирянами вместе. В сегодняшнем православии назначением епископов на вакантные места ведает правящий синод каждой автокефальной церкви, но в некоторых церквях — например, в Антиохийской и в Кипрской — сохранилась в измененном виде система народного избрания. Московский собор 1917–1918 гг. постановил, что отныне епископы в Русской церкви должны избираться духовенством и мирянами епархии. Этому правилу следуют парижские православные и члены ОСА, но в Советском Союзе при коммунистическом режиме подобное избрание было невозможным по вполне понятным причинам. Теперь, когда религия в России вновь получила свободу, решение Московского собора 1917–1918 гг., несомненно, может быть выполнено, хотя до сих пор этого не произошло.

В Православной церкви диакония в принципе является постоянным служением, а не просто ступенькой к священническому званию; есть много православных диаконов, не стремящихся к более высокому сану. Чтобы совершить Божественную литургию в полном объеме, требуется диакон, и, по возможности, каждый приход должен иметь собственного диакона (который может, конечно, в течение рабочего дня заниматься светским трудом), но практически диаконы в наши дни стали в некоторых регионах редкостью. В современном православии ощущается настоятельная потребность в переосмыслении и укреплении диаконского служения.

Какие точки зрения существуют в нынешнем православии по поводу жгучей проблемы рукоположения женщин? Православие, несомненно, допускает рукоположение женщин в первый из больших санов — диаконию. В древней церкви женщины служили в качестве диаконис; и хотя на Западе эти диакониссы обычно рассматривались скорее как «мирские», нежели как «посвященные» служительницы, на христианском Востоке они благословлялись теми же молитвами и согласно тому же обряду, что и диаконы — мужчины, так что есть веские основания ставить их на тот же sacramентальный уровень. В частности, они помогали при крещении взрослых женщин, а также трудились на пастырском поприще среди женщин — членов общины, хотя, по-видимому, не читали проповедей и не помогали при принятии святого причастия. Сан диакониссы никогда не отменялся в Православной церкви, но с VI–VII вв. становился все более редким, пока примерно в XI в. не исчез совсем. Многие православные сегодня желают возрождения женской диаконии, считая это насущной задачей.

Если женщины могут быть рукоположены в диаконию, могут ли они быть также рукоположены во священство? Подавляющее большинство православных считает, что это невозможно. При этом прежде всего ссылаются на неизменную практику церкви в течение

двух тысячелетий. Говорят, что если бы Христос желал видеть женщин священниками, Он соответствующим образом научил бы апостолов, и они бы повиновались. Рукоположение женщин во священство не имеет никаких оснований в Писании и в Предании, и у нас нет никакого права две тысячи лет спустя вносить нововведения в столь важный пункт. Некоторые православные богословы также прибегают к «символическим», или «иконическим», доводам, выдвинутым некоторыми римо-католиками: коль скоро священник при совершении евхаристии представляет Христа, а Христос был мужчиной, то и священник тоже должен быть мужчиной. Но большинство православных, противодействуя священству женщин, тем не менее находят данный аргумент неубедительным и предпочитают просто ссылаться на предание.

В православии есть, однако, небольшое, но растущее меньшинство, которое остро ощущает необходимость того, чтобы вопрос в целом был наконец глубоко и всесторонне исследован православными епископами и богословами, как он того заслуживает. Лишь очень немногие православные (если вообще таковые найдутся) готовы заявить, что они — решительные сторонники немедленного введения священства женщин. Гораздо более многочисленная группа православных находит, что выдвинутые до сих пор аргументы — как за, так и против рукоположения женщин — абсолютно неадекватны. Они полагают, что в православии ощущается настоятельная потребность до конца осмыслить основной вопрос: что такое священник? Как возможно возродить то богатое разнообразие служения, которое существовало в ранней церкви? В какой мере существующие воззрения относительно служений, подобающих мужчинам и женщинам, восходят скорее к врожденным культурным стереотипам, чем к подлинно богословским принципам? Какое значение на духовном уровне следует придавать различию полов и взаимодополнительности женщин и мужчин? Здесь заключена тайна, которую мы едва начинали исследовать.

Если мы, православные, должны с большей смелостью и воображением исследовать эту тайну, то это, разумеется, не может быть сделано одними мужчинами. Голос православных женщин должен быть слышен в нашей церковной жизни — слышен так, как до сих пор слышен не был. К счастью, сегодня женщины начинают играть в православии гораздо более активную роль. Так, в Греции и России число женщин, изучающих богословие, стремительно растет, а в США существуют активные и решительно заявляющие о себе ассоциации жен священников. Все это можно только приветствовать: ведь если православие призвано к творческому свидетельствованию в XXI в., оно должно до конца использовать дарования не только мужчин, но и женщин.

Брак

Тайна единства в различии Святой Троицы приложима не только к учению о церкви, но и к учению о браке. Люди сотворены по образу Троицы и, за исключением особых случаев, предназначены Богом не к одинокой жизни, но к созданию семьи. И как Бог благословил первую семейную пару, повелев Адаму и Еве плодиться и размножаться, так церковь сегодня благословляет союз мужчины и женщины. Брак — это не только природное, но и благодатное состояние. Жизнь в браке не менее, чем монашеская жизнь, является особым призванием и требует особого дара, или харизмы Святого Духа, и этот дар подается в таинстве бракосочетания.

Церковная служба разделяется на две части; ранее они праздновались порознь, а теперь совершаются непосредственно одна за другой: сперва идет обручение, а затем венчание, составляющее собственно таинство. Во время службы обручения основным обрядом является благословение и обмен кольцами: он служит внешним знаком того, что оба вступающих в брак по собственной воле и согласию, ибо без добровольного обоюдного согласия таинство христианского брака не может быть совершено. Вторая часть службы достигает кульминации в церемонии венчания: на головы жениха и невесты священник возлагает венцы, которые у греков делаются из листьев и цветов, а у русских — из серебра или золота. Венчание есть внешний и видимый знак таинства: оно означает, что, прежде чем основать новую семью, или домашнюю церковь, супружеская пара получает

особую благодать от Святого Духа. Венцы суть венцы радости, но и мученичества, ибо всякий подлинный брак предполагает самопожертвование с обеих сторон. В завершение службы новобрачные выпивают вино из одной чаши, что напоминает чудо, совершенное на брачном пире в Кане Галилейской: эта общая чаша символизирует тот факт, что отныне им предстоит разделять друг с другом общую жизнь.

Православная церковь допускает развод и повторный брак, ссылаясь на авторитетный текст Евангелия от Матфея, 19:9, где Господь говорит: «Кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует». Коль скоро Христос, согласно Матфею, делает исключение из общего правила нерасторжимости брака, то и Православная церковь тоже допускает исключения. Разумеется, православие рассматривает брачные узы как, в принципе, пожизненные и нерасторжимые, а крушение брака — как трагедию, причина которой кроется в человеческой слабости и греховности. Но, осуждая грех, церковь все же хочет помочь страдающему человеку и дает ему второй шанс. Поэтому, если брак абсолютно перестал быть реальностью, Православная церковь не настаивает на сохранении узаконенной фикции. Развод рассматривается как исключительная, но неизбежная мера, уступка нашей человеческой надломленности, вызванной жизнью в падшем мире. Однако хотя церковь помогает мужчинам и женщинам вновь подняться после падения, она сознает, что второй союз не может иметь того же характера, что заключаемый впервые; поэтому в церковной службе при заключении второго брака опускаются некоторые радостные обряды, а их место занимают покаянные молитвы. Но на практике служба заключения второго брака почти не употребляется.

Православное церковное право, разрешая второй и даже третий брак, абсолютно запрещает четвертый. В теории каноны разрешают развод только по причине прелюбодеяния, но на практике он предоставляется и на других основаниях.

С точки зрения православного богословия, развода, оформленного государством в гражданском суде, недостаточно. Повторное бракосочетание в церкви возможно только при условии, что церковной властью был прежде дан развод.

Половая любовь есть дар Божий — но дар, которым мужчина и женщина могут пользоваться только в браке. По этой причине Православная церковь не может одобрить сексуальную связь вне брака, пусть даже пара имеет твердое намерение в будущем заключить брак: церковное благословение не может опережать бракосочетание. Еще менее церковь может одобрить сексуальные отношения между людьми одного пола. Но во всех случаях гомосексуальности мы, конечно, должны проявлять максимум пастырского такта и благородного сострадания: «Священник вывел из храма брата, совершившего грех; но авва Виссарион поднялся и вышел вместе с ним, сказав: «Я тоже грешник»".

Что касается противозачаточных средств и других способов контроля рождаемости, в Православной церкви существуют разные точки зрения. В прошлом контроль рождаемости сурово осуждался; но сегодня начинает преобладать менее строгий подход, причем не только на Западе, но и в традиционно православных странах. Многие православные богословы и духовные отцы считают, что ответственное использование контрацепции в браке само по себе не греховно. С их точки зрения, вопрос о количестве детей и о промежутке между их рождениями лучше всего смогут решить сами супруги, следуя голосу собственной совести.

Что же касается аборт, они безоговорочно осуждаются моральным учением церкви. У нас нет права уничтожать человеческую жизнь.

Елеосвящение

Это таинство, именуемое по-гречески «елей молитвы», описано св. Иаковом: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5:14–15). Как явствует из приведенного отрывка, таинство елеосвящения преследует двойную цель: не только телесное исцеление, но и прощение грехов. То и другое взаимосвязано, ибо человек есть единство тела и души, и потому не может быть резкого и строгого различия между телесными и духовными

скорбями. Разумеется, православие не считает, будто за елеосвящением непременно следует выздоровление: таинства — это не магия. Действительно, в одних случаях елеосвящение сопровождается физическим выздоровлением больного, а в других служит приготовлением к смерти. «Отсюда двойная направленность этого таинства, — замечает о. Сергей Булгаков, — к исцелению от болезни чрез выздоровление от нее или же через исход смертный»⁸⁸.

Таинство елеосвящения никогда не рассматривалось Православной церковью как «последнее напутствие», то есть как предназначенное только для умирающих. Оно доступно всем, кто страдает от физической или душевной болезни. Во многих православных приходах и монастырях есть обычай совершать елеосвящение в церкви в каждую среду вечером или в четверг утром в течение Страстной недели, и все присутствующие приглашаются принять елеосвящение независимо от того, больны они телесно или нет. Ибо даже если мы не нуждаемся в телесном исцелении, все мы нуждаемся в исцелении душ. Часто елеосвящение в православии оказывалось в забвении; мы, православные, должны шире практиковать это таинство.

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ, III: ПРАЗДНИКИ, ПОСТЫ, И ЛИЧНАЯ МОЛИТВА.

Статья цитируется по изданию *Православная Церковь*. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея. М., 2001. Стр. 309–317.

**Истинная цель молитвы в том,
чтобы вступить в беседу с Богом.**

Она неограничена определенными часами дня.

**Христианин должен лично ощущать
себя в присутствии Бога.**

**Цель молитвы в том и состоит,
чтобы всегда быть с Богом.**

Прот. Георгий Флоровский

Христианский год

Если кто-нибудь захочет воспроизвести или повторить тексты общественных служб Англиканской церкви, тогда (по крайней мере, в теории) ему потребовались бы лишь две книги — Библия и Книга общей молитвы (или Альтернативная богослужебная книга). Точно так же и в Римско-католической церкви требуются лишь две книги — Миссал и Бревиарий. Но в Православной церкви сложность богослужений такова, что необходима целая библиотека в девятнадцать-двадцать объемистых томов. «При скромном подсчете, — замечает Дж. М. Нил о православных богослужебных книгах, — эти тома в совокупности насчитывают пять тысяч убористых страниц in quarto, отпечатанных в две колонки»⁸⁹. Но эти книги, на первый взгляд такие громоздкие, составляют одно из величайших сокровищ Православной церкви.

В двадцати томах содержатся службы на христианский год — ежегодная последовательность праздников и постов в память воплощения и его исполнения в церкви. Церковный календарь начинается 1 сентября. Важнейший из праздников — Пасха: праздник праздников, который стоит особо. Следом по значимости идут двенадцатые праздники — двенадцать самых важных праздников. Они обычно перечисляются следующим образом:

1. Рождество Богородицы (8/21 сентября);
2. Воздвижение Честного и Животворящего Креста (14/27 сентября);

⁸⁸ Прот. Сергии Булгаков. Православие. Париж, 1989, с. 251.

⁸⁹ Hymns of the Eastern Church, 3th ed. (London 1866), p. 52.

3. Введение Богородицы во Храм (21 ноября/4 декабря);
4. Рождество Христово (25 декабря/7 января);
5. Богоявление (крещение Христа в Иордане) (6/19 января);
6. Сретение Господне (принесение младенца Христа во храм) (2/15 февраля);
7. Благовещение Богородицы (25 марта/7 апреля);
8. Вход Господень в Иерусалим (за неделю до Пасхи);
9. Вознесение Господне (40 дней после Пасхи);
10. Пятидесятница (на Западе известен как Духов день, на Востоке — как Троица) (50 дней после Пасхи);
11. Преображение Господне (6/19 августа);
12. Успение Богородицы (15/28 августа).

Таким образом, три из двенадцати праздников зависят от даты Пасхи и являются переходящими, остальные — непереходящие. Семь праздников посвящены Господу и пять — Богородице⁹⁰.

Существует также большое число других праздников разной значимости. Среди них наиболее важны следующие:

1. Обрезание Господне (1/14 января);
2. Собор трех святителей (30 января/12 февраля);
3. Рождество св. Иоанна Крестителя (24 июня/7 июля);
4. Праздник св. Петра и Павла (29 июня/12 июля);
5. Усекновение главы св. Иоанна Крестителя (29 августа/11 сентября);
6. Покров Богородицы (1/14 октября);
7. Память Николая Чудотворца (6/19 декабря);
8. Праздник всех святых (первое воскресенье после Пятидесятницы).

Но, кроме праздников, существуют и посты. Православная церковь всегда рассматривала человеческую личность как единство души и тела и потому настаивала на том, что тело, как и душу, надлежит упражнять и дисциплинировать. «Пощение и держание себя в узде есть первая добродетель: мать, корень, исток и основание всякого блага»⁹¹. В течение года соблюдаются четыре основных поста:

1. Великий пост — семь недель до Пасхи;
2. Петров пост — начинается в понедельник, на восьмой день после Пятидесятницы, и заканчивается 28 июня/11 июля, накануне праздника св. Петра и Павла; продолжительность колеблется от одной до шести недель;
3. Успенский пост — длится две недели, 1–14/14–27 августа;
4. Рождественский пост — длится сорок дней, с 15/28 ноября по 24 декабря/6 января.

В добавление к этим четырем большим постам все среды и пятницы — а в некоторых монастырях еще и понедельники — считаются постными днями (за исключением периода между Рождеством и Богоявлением, во время Пасхальной (Светлой) недели и в течение недели после Пятидесятницы). Воздвижение Креста, Усекновение главы Иоанна Крестителя и канун Богоявления тоже считаются постными днями.

Строгость православных правил поста способна поразить и утратить многих западных христиан. В большую часть дней Великого поста и Страстной недели запрещено не только мясо, но также рыба и все продукты животного происхождения (яйца, сливочное масло, молоко, сыр), а также вино и растительное масло. Но на практике многие православные — особенно в западном мире — считают, что в условиях современной жизни невозможно далее в точности следовать традиционным правилам, идущим вразрез с

⁹⁰ Сретение (2/15 февраля) иногда причисляют к праздникам Господа, и тогда восемь праздников оказываются Господними и четыре — Богородичными.

⁹¹ Каллист и Игнатий Ксанфопулы, в Добротолюбии, т. 4 (Афины 1961), р. 232.

совершенно изменившимся мышлением, и потому в наше время часто даются послабления. Но и сегодня Великий пост, особенно первая и Страстная недели, является для благочестивых православных временем подлинного аскетизма и серьезных физических испытаний. Даже учитывая все послабления, остается истинным, что православные христиане XX в. — как духовенство, так и миряне — постятся со строгостью, которой нет параллелей в западном христианстве, за исключением, быть может, самых строгих религиозных орденов.

В течение года происходят особые церемонии: Великое освящение воды на Богоявление (часто совершается вне храма, у реки или на морском берегу); освящение плодов на Преображение: торжественное воздвижение креста и поклонение ему 14/27 сентября; служба в Прощеное воскресенье накануне Великого поста, когда духовенство и народ становятся друг перед другом на колени и просят друг у друга прощения. Но самые волнующие и впечатляющие моменты православного богослужения приходятся, естественно, на Страстную неделю, когда день за днем и час за часом церковь переживает страсти Господни. Страстная неделя достигает кульминации сперва в процессии, изображающей погребение Христа вечером в Страстную пятницу, а затем в возвышенной утрене в полночь, когда начинается Пасха. Присутствуя на этой полуночной службе, нельзя не испытывать всеохватывающего чувства вселенской радости. Христос освободил мир от его прежних уз и страхов, и вся церковь торжествует, празднуя Его победу над адом и смертью.

Прежде чем завершить тему церковного года, следует сказать несколько слов о спорной проблеме календаря. Вплоть до конца Первой мировой войны все православные пользовались старым стилем, или юлианским календарем, который сейчас на тринадцать дней отстает от нового, или григорианского календаря, принятого на Западе. В 1923 г. Межправославный конгресс в Константинополе, где присутствовали представители некоторых (но никоим образом не всех) православных церквей, принял решение произвести ревизию юлианского календаря и привести его в соответствие с новым, григорианским календарем в том, что касается всех практических нужд. Переход на новый стиль был осуществлен в Константинополе и Греции в марте 1924 г., но он оказался весьма спорным и не был принят всеми православными. В настоящее время по реформированному юлианскому календарю живут Константинополь, Александрия, Антиохия, Румыния, Болгария, Кипр и Греция; но Иерусалим, Россия, Сербия, Грузия и Польша, вместе со Святой горой Афон, продолжают жить по старому стилю. Это привело к возникновению трудной и запутанной ситуации, которая, как можно надеяться, скоро разрешится. Сейчас греки (за исключением Афона и Иерусалима) празднуют Рождество одновременно с Западом, 25 декабря (по новому стилю), в то время как русские празднуют его тринадцатью днями позже, 7 января (по новому стилю); греки отмечают Богоявление 6 января, а русские — 19 января, и т. д. Но Пасху практически вся Православная церковь отмечает одновременно, не учитывая реформированный юлианский календарь и рассчитывая равноденствие по старому стилю. Это означает, что на практике православная Пасха иногда совпадает с западной, а иногда наступает на одну или пять — в редких случаях на четыре — недели позже. Церковь Финляндии и некоторые приходы в западном мире всегда празднуют Пасху вместе с Западом.

Реформа календаря вызвала активное противодействие, особенно в Греции, где группы сторонников старого календаря (*Palaiomerologitai*) порвали с церковью, перешедшей на новый стиль, и учредили собственную организацию. В 1930-е и 1940-е годы они, несмотря на преследования со стороны гражданских властей Греции, увели за собой значительное число последователей, имея собственных епископов и собственные монастыри, а также 800 приходов и примерно миллион сочувствующих. Но в последнее время они раскололись на множество соперничающих групп и растеряли большую часть своего влияния. Сторонники старого стиля имеются также на Кипре и в Румынии. Монахи Афона хотя и сохраняют старый стиль, но большей частью поддерживают общение с Константинопольским

патриархатом и официальной Греческой церковью. Сторонники старого календаря рассматривают календарные изменения как первые в долгом ряду нововведений, которые, по их мнению, разрушают изнутри крупнейшие православные церкви в нашем столетии. С их точки зрения, на карту поставлен не технический вопрос о тринадцати днях, а чистота православной веры. В частности, они протестуют против инициативы Вселенского патриархата и других, кто стремится к объединению с западным христианским миром.

Личная молитва

Наряду с общей литургической молитвой существует личная молитва дома — ежедневные молитвы, произносимые утром и вечером перед иконами либо всей семьей, либо каждым ее членом по отдельности. Для этих ежедневных молитв имеются специальные молитвенники. Однако большая часть собранного в них материала непосредственно взята из богослужебных книг, употребляемых в церковных службах, так что даже когда мы молимся келейно, мы все равно молимся с церковью, употребляя те же слова, какие произносятся в бесчисленных приходских церквях и монастырях. «Личная молитва возможна только в контексте общины. Никто не является христианином сам по себе, но только в качестве члена единого тела. Даже в одиночестве, «в келье», христианин молится как член искупленной общины — церкви. Именно в церкви он научается личному благочестию»⁹². Естественно, молитвенники предназначены только для общего руководства, и каждый волен также молиться своими словами.

Для примера возьмем две молитвы из молитвенника. Первая из них — молитва на начало дня, написанная митрополитом Московским Филаретом и основанная, вероятно, на западном образце:

Господи, дай мне встретить наступающий день с миром. Помоги мне во всем надеяться на Твою святую волю. В каждый час дня открой мне Твою волю. Благослови дела мои и всех, кто окружает меня. Научи меня встречать все, что случится со мной в течение дня, с миром душевным и с твердым убеждением, что Твоя воля правит всем. Во всех моих делах и словах направляй мои мысли и чувства. В непредвиденных обстоятельствах дай мне не забыть, что все посылается Тобой. Научи меня вести себя твердо и мудро, не огорчая и не обременяя других. Дай мне силу вынести труд наступающего дня вкупе со всем тем, что он несет с собой. Направь мою волю, научи меня молиться и Сам молись во мне. Аминь.

А вот несколько фраз из общего заступнического моления, которым заканчиваются вечерние молитвы:

Ненавидящих и обидящих нас прости. Господи человеколюбивый. Благотворящим благо сотвори. Братьям и сродникам нашим даруй исполнение прошений о спасении и жизнь вечную. Больных посети и исцеление даруй. Тем, кто в море, помоги. Путешествующим сопутствуй... Поручивших нам, недостойным, молиться о них, помилуй по великой Твоей милости. Помяни, Господи, усопших отцов и братьев наших и упокой их там, где сияет свет лица Твоего...

Есть один тип личной молитвы, широко распространенный на Западе со времен Контрреформации, который никогда не был характерной чертой православной духовности: это формальная «медитация» согласно определенному «методу» — Игнатия, Сульпиция, Салезия или кого-либо другого. Православные прилежно читают Библию и отцов церкви — читают медленно и вдумчиво; но такое упражнение, хотя оно и считается превосходным, никогда не рассматривалось как молитва, не подвергалось систематизации и не сводилось к некоему «методу». Каждый может читать так, как считает наиболее полезным для себя.

Хотя православные не практикуют рассудочную медитацию, у них есть другой тип личной молитвы, который в течение многих столетий играл исключительно важную роль в жизни православия. Это Иисусова молитва: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго». Порой говорят, что православные не уделяют должного внимания личности

⁹² G. Florovsky, *Prayer Private and Corporate* («Ologos» publications, Saint Louis), p. 3.

воплощенного Христа. В ответ достаточно указать на тот факт, что эта молитва — несомненно, наиболее классическая из всех православных молитв — по существу является христоцентричной молитвой: она адресована Господу Иисусу и сосредоточена на Нем. Кто воспитан в традиции Иисусовой молитвы, тот ни на мгновение не забывает о центральном значении воплощения.

В качестве вспомогательного средства при произнесении Иисусовой молитвы многие православные используют четки, или молитвенную связку, которая несколько отличается по структуре от западных четок. Православные четки обычно сделаны из шерсти или шнура и потому, в отличие от связки бусин, не производят шума.

Иисусова молитва удивительно гибка. Это молитва для начинающих, но она же ведет и к глубочайшим тайнам созерцательной жизни. Она может практиковаться любым человеком в любое время: когда он стоит в очереди, прогуливается, едет на автобусе или поезде, работает, во время бессонницы или в минуты сильного беспокойства, когда невозможно сосредоточиться на других видах молитвы. Однако, разумеется, одно дело — когда любой христианин произносит Иисусову молитву таким вот образом в какие-то особые моменты, и другое дело — произносить ее более или менее постоянно, применяя связанные с нею физические упражнения. Православные духовные авторы настаивают на том, что практикующие Иисусову молитву систематически должны при возможности отдаться под водительство опытного наставника и ничего не предпринимать по собственной инициативе.

Для некоторых наступает время, когда Иисусова молитва «входит в сердце», так что произносится уже не в результате сознательного усилия, а сама собой. Она продолжается даже тогда, когда человек гуляет или пишет, присутствует в его снах и пробуждает его утром. Как говорит св. Исаак Сирин,

когда Дух поселяется в ком-либо, он не перестает молиться, ибо Дух будет молиться в нем постоянно. Поэтому ни во время сна, ни во время бодрствования молитва не прервется в его душе; но когда он ест или пьет, лежит или работает, даже когда он погружен в сон, благоволение молитвы будет само веять в его сердце⁹³.

Православные верят, что сила Божья присутствует в имени Иисуса, так что призывание имени Божьего действует как эффективный знак божественного действия, наделенного сакраментальной благодатью. «Молитва проникает внутреннее существо человека, который в изумлении видит себя в Божественном свете... Свет Имени Иисусова, через сердце, озаряет и всю вселенную.»⁹⁴ Как для тех, кто читает Иисусову молитву постоянно, так и для тех, кто прибегает к ней лишь изредка, она является источником дерзновения и радости. Прочитаем Странника:

Вот теперь так и хожу да беспрестанно творю Иисусову молитву, которая мне драгоценнее и слаще всего на свете. Иду иногда верст по семидесяти и более в день и не чувствую, что иду; а чувствую только, что творю молитву. Когда сильный холод прохватит меня, я начну напряженнее говорить молитву и скоро весь согреюсь. Если голод меня начнет одолевать, я стану чаще призывать имя Иисуса Христа и забуду, что хотелось есть. Когда сделаюсь болен, начнется ломота в спине и ногах, стану внимать молитве и боли не слышу. Кто когда оскорбит меня, я только вспомню, как насладительна Иисусова молитва; тут же оскорбление и сердитость пройдет, и все забуду... Слава Богу! теперь ясно понимаю, что значит изречение, слышанное мною в Апостоле: «Непрестанно молитесь» (1 Фес 5:17)⁹⁵.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ОБЪЕДИНЕНИЕ ХРИСТИАН.

⁹³ Мистические трактаты, изд. Wensinck, p. 174.

⁹⁴ Прот. С. Булгаков, Православие, Париж, 1989, с. 314.

⁹⁵ Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. М., 1992, сс. 21–22.

Статья цитируется по изданию *Православная Церковь*. Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Библейско–Богословский институт св. Апостола Андрея. М., 2001. Стр. 318–339.

**Разве высотой своей духовной
жизни святые не преодолели стены,
разделяющие нас, — стены,
которые, по замечательному выражению
митрополита Киевского Платона,
не доходят до неба?**

Митр. Евлогий

**Единство есть нечто данное
и нечто, чего мы должны достигнуть.**

Прот. Сергей Булгаков

**Высочайшая и самая многообещающая
«экуменическая добродетель» -
это терпение.**

Прот. Георгий Флоровский

**«Единая святая католическая Церковь»:
что это значит?**

Православная церковь при всем своем смирении верит, что она есть «единая, святая, католическая и апостольская Церковь», о которой гласит символ веры: таково основополагающее убеждение, которое руководит православными в их отношениях с другими христианами. Между христианами есть разделения, но сама церковь не разделена и не может разделиться.

Может показаться, что такое исключительное притязание православных препятствует какому бы то ни было серьезному «экуменическому диалогу» между православными и другими христианами и каким-либо конструктивным усилиям со стороны православных по объединению христиан. И тем не менее было бы ошибкой сделать такой вывод, ибо парадоксальным образом за последние семьдесят лет было много вдохновляющих и плодотворных контактов. Хотя все еще остаются огромные трудности, тем не менее есть и реальное продвижение к примирению.

Если православные считают себя единственной истинной церковью, каков тогда в их глазах статус тех христиан, которые не принадлежат к их общине? Разные группы православных ответили бы по-разному, ибо хотя почти все православные согласны в основополагающем учении о церкви, они не вполне согласны между собой в отношении практических выводов, следующих из этого учения. Прежде всего, существует умеренная группа, включающая большую часть тех православных, которые имеют тесные личные контакты с другими христианами. Эта группа полагает, что хотя православие действительно является церковью, это не означает, что неправославные не могут тоже принадлежать к церкви. Многие люди могут быть членами церкви, хотя по видимости не являются таковыми; могут существовать невидимые узы, несмотря на внешнее разделение. Дух Божий веет, где хочет, а, как сказал Иринеи, где Дух, там и церковь. Мы знаем, где есть церковь, но не можем знать наверняка, где ее нет. Это означает, как настаивает Хомяков, что мы не можем выносить суждение относительно неправославных христиан:

Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству и только признавая отлученными, т. е. не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей

открыть, предоставляет она суду великого дня⁹⁶.

Есть только одна церковь, но есть много разных способов быть соединенным с нею или отделенным от нее. Некоторые неправославные в действительности очень близки к православию, другие менее близки; некоторые относятся к Православной церкви благожелательно, другие безразлично или враждебно. По благодати Божьей Православная церковь обладает полнотой истины (так должны думать ее члены), но есть и другие христианские общины, обладающие большей или меньшей мерой православия. Все эти факты следует принимать во внимание: нельзя просто говорить, что все неправославные пребывают вне церкви, и на этом успокоиться; нельзя относиться к другим христианам так, как если бы они не отличались от неверующих.

Такова точка зрения умеренной партии. Но в Православной церкви есть и более строгая группа, которая считает, что, коль скоро православие и есть церковь, все находящиеся вне православия не могут быть членами церкви. Так, митрополит Антоний (Храповицкий), первый глава Русской православной церкви за рубежом и один из самых выдающихся современных русских богословов, пишет в своем Катехизисе:

ВОПРОС: Можно ли допускать, что когда - либо произошло или произойдет разделение Церкви или разделение Церквей?

ОТВЕТ: Ни в каком случае: от единой нераздельной Церкви в разное время отделялись или отпадали еретики и раскольники и чрез то переставали быть членами Церкви, а Церковь своего единства утратить не может согласно... словам Спасителя.

Конечно (добавляет более строгая группа), божественная благодать может активно действовать и среди многих неправославных, и если они искренни в своей любви к Богу, Бог, несомненно, помилует их. Однако в своем нынешнем состоянии они не могут считаться членами церкви. Те, кто сегодня трудится во имя христианского единства, часто не принимают во внимание эту ригористскую школу; но им не следует забывать, что сегодня такого мнения придерживаются православные, отличающиеся великой святостью и любовью к ближнему.

Веря, что их церковь есть истинная церковь, православные могут иметь в конечном счете лишь одно желание: чтобы все христиане примирились с православием. Однако не следует думать, будто православные требуют подчинения других христиан какому - то единому центру власти и юрисдикции. Говоря словами о. Сергия Булгакова, «православие не хочет подчинения какой - либо личности или группе; оно хочет понимания»⁹⁷. Православная церковь есть семья братских церквей, децентрализованная по своей структуре; это значит, что отдельные общины могут быть интегрированы в православие, не утрачивая своей внутренней автономии. Православие желает единства в различии, а не единообразия, гармонии в свободе, а не поглощения. В Православной церкви есть место для множества разных культурных моделей, для множества разных видов богослужения и даже для множества разных систем внешней организации.

Но есть одна область, где расхождения недопустимы. Православие настаивает на единстве в вопросах веры. Прежде чем станет возможным единство среди христиан, должно осуществиться полное согласие в вере — таков базовый принцип православных христиан во всех их экуменических контактах. Важно единство именно веры, а не организации; обеспечить организационное единство за счет вероучения — все равно что выбросить ядро ореха и оставить его скорлупу. Православные не желают принимать участия в «минимальной» схеме объединения, которая обеспечивает согласие по немногим вопросам, а остальное предоставляет частному суждению каждой церкви. Возможно лишь одно основание для объединения: полнота веры. Но в то же время, как мы утверждали ранее, есть

⁹⁶ Церковь одна.

⁹⁷ Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church*, p. 214.

кардинальное различие между преданием и традициями, между существом веры и богословскими мнениями. Мы ищем единства в вере, а не во мнениях или обычаях.

Этот базовый принцип — никакого объединения без единства в вере — имеет важное следствие: пока не будет достигнуто единство в вере, не может быть общения в таинствах. Общение за Вечерей Господней (как полагают большинство православных) нельзя использовать как средство обеспечения единства в вере, напротив, оно должно быть следствием и венцом уже достигнутого единства. Православные отвергают концепцию «взаимного евхаристического общения» между отдельными христианскими группами и не признают никаких форм сакраментального братства вне полноты общения. Церкви либо имеют евхаристическое общение между собой, либо нет; промежуточного состояния быть не может. Часто думают, что Англиканская и Старо-католическая церкви общаются с Православной церковью, но в действительности это не так. Несмотря на наше глубокое сожаление о том, что мы не можем причащаться с другими христианами — англиканами и старо-католиками, римо-католиками и протестантами, — мы, православные, считаем, что сперва нужно разрешить серьезные доктринальные проблемы, и лишь после этого станет возможным евхаристическое общение.

Такова основополагающая православная позиция в том, что касается взаимного евхаристического общения. Однако на практике она уточняется разными путями. Православие не вполне единодушно в этом деликатном вопросе. Довольно небольшое, но значимое меньшинство считает, что официальная позиция их церкви касательно общения в таинствах чрезмерно жесткая. Они убеждены, что в условиях нынешнего продвижения к христианскому единству следует занять гораздо более открытую позицию, как это произошло за последние тридцать лет в римском католичестве и в англиканстве. Большинство православных не согласны с такой, более либеральной, позицией, но они, быть может, допустили бы отдельные исключения из общего запрещения, исходя не столько из «экуменических», сколько из личных и пастырских соображений. Фактически все православные церкви допускают так называемое «икономическое» взаимное общение⁹⁸, когда неправославные христиане, будучи отрезаны от таинств своей собственной Церкви, могут быть с особого разрешения допущены к причащению из рук православного священника. Но верно ли обратное? Может ли православный христианин при отсутствии поблизости православного прихода — а это часто случается на Западе — причаститься у неправославных? Большинство православных богословов отвечает: нет, это невозможно. Однако фактически такие причащения бывают, иногда с молчаливого, а то и с выраженного согласия православного епископа. Существует также проблема смешанных браков: та человеческая ситуация, когда разлучение перед алтарем особенно болезненно. В таком случае тоже может время от времени — понимается, не регулярно — быть допущено взаимное общение поверх границ церквей. Но несмотря на гибкость подходов в особых случаях, большинство православных тем не менее настаивает на сохранении основного принципа: единство в вере должно предшествовать общению в таинствах.

Отношения православных с другими общинами: возможности и проблемы

Нехалкидонские церкви. Думая об объединении, православные смотрят прежде всего не на Запад, а на своих соседей на Востоке, на восточных православных. Копты и другие нехалкидониты по своему историческому опыту, вероучению и духовности стоят к нам ближе, чем любая западная христианская конфессия. Из всех диалогов, которые ведет в настоящее время Православная церковь, именно диалог с нехалкидонитами наиболее результативен и ближе всего подводит к практическим результатам в ближайшем будущем.

Неофициальные консультации проводились в Ааргусе (Дания) в 1964 г. и в Бристолле

⁹⁸ В православном церковном праве термин «икономия» означает отступление от церковных правил ради спасения отдельных людей.

(Англия) в 1967 г. На них присутствовали ведущие богословы с обеих сторон. Дальнейшие встречи состоялись в Женеве (1970) и в Аддис-Абебе (1971). Результаты оказались неожиданно положительными. Выяснилось, что по основному вопросу, послужившему исторической причиной разделения — а именно, вопросу о личности Христа, — фактически нет реальных расхождений. Расхождение, как было констатировано в Ааргусе, лежит исключительно на уровне фразеологии. В заключение делегаты заявили: «Мы признаём друг у друга единую православную веру Церкви... По существу христологического догмата мы нашли, что полностью согласны друг с другом». Как было заявлено на Бристольской консультации, «одни из нас утверждают две природы, две воли и два действия, ипостасно соединенные в Господе Иисусе Христе, другие утверждают единую богочеловеческую природу, волю и действие в том же самом Христе».

Но обе стороны говорят о соединении неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно⁹⁹. Все четыре наречия принадлежат к нашей общей традиции. Они утверждают динамичное постоянство Божества и Человечества, вкупе со всеми их природными свойствами и способностями, в едином Христе».

За этими четырьмя неофициальными встречами последовал созыв официальной Совместной комиссии, представляющей обе христианские семьи. Комиссия собиралась в Женеве в 1985 г., в египетском монастыре св. Бишоя в 1989 г. и вновь в Женеве в 1990 г. Было подтверждено доктринальное согласие, достигнутое на неофициальных консультациях, и было предложено, чтобы обе стороны отозвали взаимные анафемы и осуждения, высказанные в прошлом. Трудности еще остаются, ибо с обеих сторон не все положительно воспринимают диалог: например, в Греции кое-кто продолжает считать восточных христиан «еретиками-монофизитами», как и среди нехалкидонитов некоторые продолжают называть Халкидон и томос папы Льва «несторианством». Но официальная позиция православных и нехалкидонитов была ясно выражена на встрече 1989 г.: «Так как две семьи православных церквей не имеют евхаристического общения друг с другом, мы молимся Богу и уповаем на Него, дабы Он восстановил это общение на основе апостольской веры нераздельной Церкви первых веков, которую мы исповедуем в нашем общем символе веры». Да свершится скорее это полное восстановление евхаристического общения!¹⁰⁰

Церковь Востока. Если был достигнут столь обнадеживающий прогресс в отношениях с нехалкидонитами, то нет ли возможности исцелить древнее разделение между православием и Церковью Востока (ассирийцами)? Разделение произошло скорее по историческим, нежели по доктринальным причинам — скорее из-за утраты взаимных контактов, чем из-за непосредственного богословского спора (хотя, разумеется, остается проблема Эфесского собора 431 г. и титула Богородица (Theotokos). Не пришло ли время примириться? Трудность в том, что сегодня ассирийцев очень мало из-за резни, устроенной турками в 1915–1918 гг. Рассеявшись в чужих странах, а у себя на родине, в Иране и в Ираке, существуя в условиях многих ограничений, они не имеют богословов, которые могли бы выступать от их имени. Фактически частичное примирение между Православной церковью и Церковью Востока состоялось в 1898 г., когда Мар Йонан из Урмии и многие из его паствы были приняты в общение Русской церковью¹⁰¹. В той ситуации ассирийцы, как видно, без

⁹⁹ Здесь Бристольская консультация прибегает к языку Халкидонского собора (451): см. выше, с. 31.

¹⁰⁰ Более подробно см. Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами. Сост. и ред. К. Шайо. М.: ББИ, 2001. — Прим. ред.

¹⁰¹ Об этом см. замечательную книгу J. F. Coakley, *The Church of the East and tin of England: A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission* (Oxford 1992), особенно pp. 218–233. Посетив в 1960 г. русский женский монастырь» долине близ Нью-Йорка, я имел удовольствие встретиться с очевидцем объединения 1898 г., который тоже носил имя Мар Йонан. Сперва он был женатым священником, а после смерти жены стал епископом. Когда я спросил монахинь, сколько ему лет, они ответили: «Он говорит, что 102 года, но его дети

труда приняли Theotokos. Несомненно, тогда сыграли свою роль политические факторы, но сегодня, столетие спустя, разве не может состояться новый акт объединения, свободный от давления мирских обстоятельств?

Римско-католическая церковь. Среди западных христиан самые сердечные отношения за последние сто лет установились у православных с англиканами, однако с римо-католиками у нас гораздо больше общего. Конечно, есть доктринальные и канонические вопросы, требующие выяснения позиций между православием и римским католичеством: это прежде всего Filioque и папские притязания, к которым некоторые православные добавили бы чистилище и непорочное зачатие; а римо-католики, со своей стороны, иногда ставят под вопрос православную практику разводов и паламитское различие сущности и энергий Бога. Менее очевидны, но не менее важны различия в богословском менталитете и методе: православным часто кажется, что латинское схоластическое богословие злоупотребляет правовыми понятиями, а также слишком налегает на рассудочные категории и (силлогистику); а латиняне, со своей стороны, часто находят мистический подход православия слишком размытым и неопределенным. Помимо расхождений в догматике и богословском методе, нельзя упускать из вида психологические барьеры. В текущем столетии, на памяти многих ныне живущих людей, имели место ожесточенные конфликты между католиками и православными, в Польше, Чехословакии, Хорватии и на Украине; при этом насильственные действия, вплоть до смертельных исходов, совершались с обеих сторон. И это прискорбное противостояние повторилось в 1990-е годы.

Но при всем том остается истинным факт, что существует обширное общее основание обеих конфессий. Мы равно верим в Бога-Троицу, в Иисуса Христа-Бога воплощенного; мы равно считаем евхаристические хлеб и вино истинными телом и кровью Спасителя; мы равно поклоняемся Богоматери и святым и равно молимся за усопших верующих. Православные с благодарностью могут вспомнить инициативы к примирению, выдвинутые такими его зачинателями с католической стороны, как Андрей Шептицкий (1865–1944), греко-католический митрополит Львова, и дом Ламберт Бодуэн (1873–1960), который в 1925 г. основал «Монастырь объединения» в Аме-сюр-Мез (в 1939 г. монастырь переехал в Шеветонь). Это община «двойного обряда», члены которой совершают богослужение как по латинскому, так и по византийскому обрядам. В монастырь приезжает много посетителей, у него много православных друзей, выходит известный журнал Irenikon. Для православного богословия также имеет чрезвычайно важное значение возобновление святоотеческих исследований в Римско-католической церкви, которые представлены трудами таких ученых, как Анри де Любак, Жан Даниелу и Ханс Урс фон Бальтазар.

Изменения в Римско-католической церкви, совершившиеся благодаря Второму ватиканскому собору (1962–1965), сделали возможным постепенное сближение между Римом и православием на официальном уровне. В январе 1964 г. состоялась историческая встреча между папой Павлом VI и патриархом Афинагором — первая встреча лицом к лицу после Флорентийского собора 1438–1439 гг. 7 декабря 1965 г. анафемы 1054 г. были торжественно отозваны на одновременных церемониях в Риме (Вторым ватиканским собором) и в Константинополе (Святым синодом). То был лишь символический жест, ибо сам по себе он не восстановил евхаристического общения между обеими сторонами. Но не следует недооценивать роль символических жестов в восстановлении взаимного доверия.

В 1980 г. на греческих островах Патмос и Родос состоялось первое заседание Совместной международной комиссии по богословскому диалогу между православием и Римом. В течение 1982–1988 гг. комиссия подготовила три важных текста касательно церкви, таинств и апостольского преемства. Не затрагивая непосредственно Filioque и папских притязаний, документы закладывают прочное основание для будущих обсуждений этих спорных вопросов. К сожалению, с конца 1980-х гг. работа комиссии застопорилась из

- за растущей напряженности между греко-католиками и православными на Украине и в других местах, в связи с чем несколько встреч пришлось отменить. Хотя диалог не прервался окончательно, его ближайшее будущее проблематично. Во всяком случае, очевидно, что обсуждение находится лишь на первой стадии.

Решающим вопросом в отношениях между православием и Римом является, несомненно, вопрос о том, как понимать папское служение в церкви. Мы, православные, не можем согласиться с определениями Первого ватиканского собора, обнародованными в 1870 г., которые утверждают непогрешимость и высшую вселенскую юрисдикцию папы. Эти определения были вновь подчеркнуты и подтверждены на Втором ватиканском соборе, однако в то же время собор поместил папские притязания в новый контекст, настаивая также на коллегиальности епископов. Православие признает, что в ранние века церкви Рим первенствовал в твердом свидетельствовании истинной веры; но мы не думаем, что в своем учительском служении папа обладает каким-то особым даром благодати, которого нет у других епископов. Мы признаем его первым, но только первым среди равных. Папа является старшим братом, а не верховным правителем. Мы не думаем, что в первые десять столетий истории Церкви папа обладал прямой и непосредственной юрисдикцией на христианском Востоке, и считаем невозможным предоставить ему эту власть сегодня.

Для ушей католиков все это, быть может, звучит негативно и безнадежно. Тогда вместо разговоров о том, чего мы, православные, не примем, лучше спросим в положительных терминах: какова природа первенства папы, с православной точки зрения? Несомненно, мы, православные, хотели бы не просто отвести папе в объединенном христианском мире почетное старшинство, но возложить на него апостольское попечение обо всей церкви. Мы хотели бы дать ему право не только принимать апелляции от всего христианского мира, но и брать на себя инициативу в поисках путей разрешения кризисов и конфликтов между христианами, где бы они ни возникали. Мы хотели бы, чтобы в подобных случаях папа действовал не в одиночку, а в тесном сотрудничестве со своими братьями-епископами. Мы хотели бы, чтобы папское служение выражалось не столько в юридических, сколько в пастырских терминах, чтобы папа скорее воодушевлял, чем принуждал, скорее советовал, чем заставлял.

В 1024 г. Константинопольский патриарх Евстафий предложил папе Иоанну XIX следующую формулу, проводящую различие между первенством Рима и первенством Вселенского патриархата: «Пусть Константинопольская церковь будет называться и считаться Вселенской в ее собственной сфере, как Рим считается в мире». Не могла бы совместная православно-католическая комиссия принять эту формулу за основу для обсуждения на будущей встрече?

Старокатолики. Хотя зарождение Старо-католической церкви восходит к началу XVIII в., свою нынешнюю форму она приняла только в 1870-е-1880-е гг., когда к ней присоединилось значительное число католиков, почувствовавших невозможным для себя признать решения Первого ватиканского собора относительно папства. Старо-католики, ориентирующиеся на веру древней нераздельной церкви, не знавшей нарастающих папских притязаний, с естественной симпатией смотрят на христианский Восток. Важные конференции между старо-католиками и православными (где присутствовали также англикане) прошли в Бонне в 1874 и 1875 гг. На них, как и на последующей встрече в Бонне в 1931 г., обе стороны констатировали чрезвычайную близость своих позиций. Совместная богословская комиссия, представлявшая обе церкви на международной основе, во время своих заседаний на протяжении 1975-1987 гг. достигла последовательного и детального согласия в области троичного богословия, христологии, учения о церкви и таинствах. Несмотря на все это, до сих пор не было предпринято конкретных шагов для установления видимого единства. С точки зрения православных, осложняющим фактором является полное евхаристическое общение, существующее с 1931 г. между старо-католиками и англиканами. Таким образом, вопрос об отношениях между старо-католиками и православными не может быть решен изолированно: только если Православная церковь тоже придет к полному

взаимопониманию с англиканами, она сумеет довершить свое согласие со старо-католиками.

Англиканская община. С 1981 г. ведется международный православно-лютеранский диалог, а с 1988 г. — международный православно-реформатский диалог. В 1992 г. начались приготовления к диалогу между Православной и Методистской церквями. Однако для Православия гораздо важнее его давнишние отношения с англиканами. С начала XVII в. всегда были англикане, которые рассматривали достигнутые при королеве Елизавете I реформаторские установления как временные и, подобно старо-католикам, обращались к эпохе Вселенских соборов, к святым отцам и к преданию неразделенной церкви. Вспомним епископа Джона Пирсона (1613–1686) с его призывом: «Ищите, как было в начале, идите к истокам, смотрите на древность». Или епископа Томаса Кена (1637–1711), неприсягнувшего, который говорил: «Я умираю в святой, соборной и апостольской вере, исповедуемой всецелой Церковью прежде разъединения Востока и Запада». Этот призыв к древности побудил многих англикан с интересом и любовью обратить взгляд к Православной церкви, а многих православных — к англиканам. В результате усилий таких первопроходцев, как Уильям Палмер (1811–1879)⁹, Дж. М. Нил (1818–1866) и У. Дж. Биркбек (1859–1916), к концу XIX в. были заложены прочные основания англикано-православной солидарности.

По инициативе Нила в 1863 г. в Британии была основана Восточная церковная ассоциация, ныне известная под именем Ассоциации Англиканской и Восточной церквей. Ассоциация издает журнал *Eastern Churches News Letter*, поддерживает контакты между англиканами и христианским Востоком, организуя паломничества и встречи. Сходные цели преследует содружество св. Албания и преп. Сергия, основанное в 1928 г. как ответвление Студенческого христианского движения. Оно выпускает очень интересный журнал *Sobornost*. В прошлом на ежегодных конференциях содружества присутствовали ведущие православные богословы — Булгаков, Лосский, Флоровский, а с англиканской стороны архиепископ Майкл Рамсей (1904–1988) — верный, хотя и критичный поклонник православия. В наши дни эти конференции по-прежнему вносят свой вклад в дело приближения христианского единства через установление тесных личных, дружеских контактов.

Представительные официальные конференции с участием Англиканской и Православной церквей состоялись в Лондоне в 1930 и 1931 гг., а также в Бухаресте в 1935 г. Эта последняя конференция во многих отношениях стала кульминацией англикано-православного сближения. В заключение встречи делегаты заявили: «Подготовлено прочное основание для достижения полного вероучительного согласия между православной и англиканской общинами». В дальнейшем выяснилось, что эти слова были чересчур оптимистичны, и заявления участников Московской конференции Англиканской и Русской церквей 1956 г. (Русская церковь не принимала участия в конференциях 1930-х гг.) оказались значительно сдержаннее.

В период между двумя мировыми войнами православные уделяли большое внимание вопросу англиканского священства. После того, как папа Лев XIII осудил англиканское рукоположение в энциклике 1896 г. *Apostolicae Sigeae*, многие англикане надеялись уравновесить это осуждение, добившись от Православной церкви признания действительности англиканского священства и епископата. В 1922 г. Вселенский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) обнародовал декларацию, в которой утверждал, что англиканское рукоположение «обладает той же действительностью, что и рукоположение Римской, Старо-католической и Армянской церквей, поскольку в нем присутствуют все необходимые для этого, с православной точки зрения, существенные элементы». Положительные заявления в сходных терминах были сделаны церквями Иерусалима (1923), Кипра (1923), Александрии (1930) и Румынии (1936). Однако ни одна из этих церквей не вывела практических следствий из своих актов признания. Когда англиканские священники переходят в православие и призываются к православному священническому служению, они всегда заново рукополагаются, хотя в отношении римско-католических священников, перешедших в православие, повторного посвящения не совершается.

После войны ни одна православная церковь не делала благоприятных заявлений в отношении англиканского священства. В 1948 г. Московская патриархия пришла к негативному выводу, констатируя, что «Православная церковь не может согласиться признать правоту англиканского учения о таинствах вообще и о таинстве священства в частности, а потому она не может признать действительность англиканского рукоположения». Но осталась надежда на будущее: если Англиканская церковь формально примет исповедание веры, которое может быть признано Православной церковью как вполне православное, тогда вопрос может быть поставлен заново, и признание не будет невозможным.

Примечательно, что в этой декларации Московская патриархия отказывается рассматривать вопрос о священстве отдельно, но настаивает на помещении его в контекст всецелой веры Англиканской церкви. Для православия действительность рукоположения зависит не просто от выполнения определенных технических условий (внешнее обладание апостольским преемством, правильные форма, материя и намерение). Православные спрашивают: каково общее учение данной христианской общины о таинствах? Какой внутренний смысл усматривает она в апостольском преемстве и священстве? Как она понимает евхаристическое присутствие и жертвоприношение? Только после ответа на эти вопросы можно принять решение относительно действительности или недействительности посвящения. Рассматривать проблему действительности посвящения изолированно — значит зайти в тупик. Сознавая это, англикане и православные в своих дискуссиях, начиная с 1950-х гг., отодвинули в сторону тему действительности священства и сосредоточились на более существенных, центральных вопросах доктринальной веры.

Официальный богословский диалог, в который вовлечены все православные церкви и весь Англиканский союз, начался в 1973 г. Он продолжается, несмотря на кризис 1977–1978 гг., связанный с рукоположением женщин в некоторых англиканских церквях. Было выработано два совместных соглашения: в Москве (1976) и в Дублине (1984). Они содержат замечательные параграфы, например, о Писании и предании, о соборах, общении святых и об иконах. Однако следует признать, что эти соглашения до сих пор остаются на бумаге и почти не влияют на жизнь обеих церквей в целом. Часто создается впечатление, что англикано–православный диалог протекает в пустоте.

С православной точки зрения, главное препятствие на пути установления более тесных отношений с Англиканским союзом — это всеохватность англиканства, крайняя двусмысленность англиканских вероучительных формул, широта толкований, которую они допускают. Есть англикане, чья вера практически неотличима от православия, но есть в англиканском союзе и другие, представители крайнего либерального крыла, кто открыто отвергает основные элементы доктринального и этического учения церкви. Именно это обескураживающее разнообразие внутри англиканства делает англикано–православные отношения такими обнадеживающими и в то же время такими неопределенными.

Близость некоторых англикан к православной вере явствует из двух примечательных брошюр: «Православие и обращение Англии» и «Англиканство и православие». Оба автора были активными и влиятельными членами содружества св. Албания и преп. Сергия. «Экуменическая проблема, — приходит к заключению профессор Ходжес, — должна рассматриваться как проблема возвращения Запада... к трезвомыслию и здоровой жизни, а значит, к православию... Православная вера — та вера, о которой свидетельствуют православные отцы и которую неустанно хранит Православная церковь, — это христианская вера в ее истинной и существенной форме». Но насколько показательны для англиканской церкви эти два автора? Как бы Православная церковь ни стремилась в объединению, она не может вступить в более тесные отношения с Англиканским союзом, пока сами англикане не обретут большую ясность относительно своих собственных воззрений. Слова генерала Александра Киреева (1832–1910) сегодня так же истинны, как и в начале нашего столетия:

«Мы, восточные христиане, искренне хотим прийти к взаимопониманию с великой Англиканской церковью, но этот счастливый результат не может быть достигнут,.. пока сама

Англиканская церковь не сделается однородной, и вероучения разных составляющих ее частей не станут одинаковыми».

Всемирный совет церквей. В начале каждой литургии православные христиане молятся «о мире всего мира... и о соединении всех». Другая православная молитва гласит: «Господи Иисусе Христе, Ты связал Апостолов узами любви, и нас, верных рабов Твоих, связал с Собой теми же узами. Дай нам с полной искренностью исполнять заповеди Твои и любить друг друга...» Эта преданность единству и взаимной любви побудила многих православных активно участвовать в работе Всемирного совета церквей (ВСЦ) и в других формах экуменического движения. Но отношение православия к экуменизму остается двойственным. Хотя в настоящее время почти все православные церкви являются полноправными членами ВСЦ, в каждой поместной церкви есть люди, считающие, что подобное членство подрывает понимание православия как единой истинной церкви Христовой. По мнению этого меньшинства (которое, однако, достаточно велико, чтобы с ним считаться), для православия было бы лучше совсем выйти из ВСЦ или, по крайней мере, присутствовать в нем только в качестве наблюдателей.

С начала XX в. особое внимание вопросу о христианском примирении проявлял Вселенский патриархат. При своем вступлении на престол в 1902 г. патриарх Иоаким III разослал окружные послания ко всем автокефальным православным церквям, спрашивая, в частности, их мнения об отношениях с другими христианскими церквями. В январе 1920 г. Вселенский патриархат разослал другое смелое и пророческое послание, адресованное «всем Церквям Христа, где бы они ни находились», призывая к тесному сотрудничеству между разрозненными христианами и к созданию «Лиги Церквей», аналогичной только что основанной «Лиге Наций». Многие высказанные в этом послании идеи предвосхищают дальнейшее образование и деятельность ВСЦ. Константинополь наряду с некоторыми другими православными церквями присутствовал на конференциях «Вера и церковное устройство» в Лозанне в 1927 г. и в Эдинбурге в 1937 г. Вселенский патриархат также участвовал в первой ассамблее ВСЦ, состоявшейся в Амстердаме в 1948 г., и с тех пор постоянно поддерживает его деятельность.

Совершенно другое отношение к ВСЦ было выражено на Московской конференции, состоявшейся в том же 1948 г. «Цели экуменического движения, выразившиеся в создании Всемирного совета церквей, — решительно заявили делегаты, — не соответствуют идеалу христианства или целям Церкви Христовой, как их понимает Православная церковь». Таким образом, всякое участие в ВСЦ подверглось осуждению. У такой позиции были не только богословские основания; следует учитывать также международную напряженность того времени: «холодная война» была в самом разгаре. Но в 1961 г. Московский патриархат выразил желание стать членом ВСЦ и был принят; это открыло дорогу к членству во Всемирном совете церквей также церквям других коммунистических стран. Отныне заседания ВСЦ стали гораздо полнее и представительнее.

Но даже участвуя в работе ВСЦ, православные часто находили свое членство проблематичным. На нескольких первых заседаниях они сочли невозможным для себя подписать главные резолюции и приняли отдельные декларации; особенно важна декларация, составленная православными в Эванстоне в 1954 г. С 1961 г. православные перестали принимать отдельные постановления, но некоторые хотели бы вернуться к более ранней практике. При голосовании православные регулярно оказываются в меньшинстве, опережаемые протестантским большинством, и настаивают на том, что доктринальные вопросы не могут решаться простым большинством голосов. Они также сожалеют о недостаточном внимании многих членов ВСЦ к молитве и духовности. Православные представители возражают против того, что они считают недопустимым «горизонтализмом» ВСЦ в последние годы, когда основной упор делался на социальные и экономические проблемы в ущерб серьезным богословским дискуссиям. Православные постоянно пытаются привлечь внимание к основному назначению ВСЦ — служить местом встречи между разными церквями, стремящимися к восстановлению

христианского единства на основании доктринального согласия.

Для православных центральное значение имеет тот факт, что ВСЦ в официальном определении своих оснований утверждает:

«Всемирный совет церквей — это братство церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем и потому стремящихся совместно исполнять свое общее призвание к прославлению единого Бога — Отца, Сына и Святого Духа». Если бы это ясное выражение веры в божественность Христа и в Троичную природу Бога было сколько-нибудь умалено, это сделало бы для православных невозможным по-прежнему оставаться полноправными членами ВСЦ.

Другим основополагающим документом, имеющим для православия особое значение, является сделанное в Торонто заявление, принятое Центральным комитетом ВСЦ в 1950 г. В заявлении говорится: «Членство в ВСЦ не подразумевает непременно принятия специфического учения, касающегося природы церковного единства... Это членство не подразумевает, что каждая церковь должна смотреть на другие церкви-члены ВСЦ как на церкви в истинном и полном смысле слова». Такое заявление дает возможность православным принадлежать к ВСЦ, не отказываясь при этом от своего убеждения, что православие является единственной истинной церковью, сохраняющей полноту веры. Те православные, которые противятся членству в ВСЦ, доказывают, что участие в экуменическом движении означает впадение во «всеобщую ересь экуменизма», утверждающую, что все христианские конфессии равно обоснованны. Но в свете заявления в Торонто совершенно очевидно, что членство в ВСЦ не подразумевает с необходимостью чего-либо подобного. И действительно, православные представители на заседаниях ВСЦ вновь и вновь настаивают — часто к полному отчаянию других участников — на том, что православие есть единственная истинная церковь.

Православное участие в ВСЦ является фактором кардинальной важности для экуменического движения: именно присутствие православных — а также, в меньшей степени, старо-католиков и англикан — не позволяет Всемирному совету церквей выглядеть чисто протестантским союзом. Но и экуменическое движение, в свою очередь, важно для православия: оно помогает многим православным церквям выйти из сравнительной изоляции, побуждает их встречаться друг с другом и вступать в живой контакт с неправославными христианами. Мы, православные, призваны здесь не только свидетельствовать о том, во что верим сами, но и выслушивать других.

Учиться друг у друга

Хомяков, пытаясь описать отношение православных к другим христианам, в одном из писем прибегает к притче. Учитель уехал, оставив свое учение трем ученикам. Старший прилежно повторял сказанное учителем, ничего не меняя, средний кое-что добавил к учению, младший кое-что убавил. По возвращении учитель ни на кого не разгневался, но сказал среднему и младшему: «Благодарите старшего брата: без него вы не сохранили бы истину, которую я вручил вам». А старшему он сказал так: «Благодари младших братьев: без них ты не понял бы истины, которую я вверил тебе».

Православие смиренно приравнивает себя к старшему брату. Оно верит, что силой божественной благодати смогло сохранить в неизменном виде истинную веру, «ничего не прибавив и ничего не убавив». Православные притязают на живое преемство с древней церковью, с апостольским и святоотеческим преданием; они считают, что в разделенном и смятенном христианстве их долг — нести свидетельство об этой непрерывной традиции, которая, оставаясь неизменной, вечно молода, жива и нова. Сегодня на Западе многие — как среди католиков, так и среди протестантов — пытаются освободиться от «напластований и наносов XVI века», «пробиться за эпоху Реформации и Средних веков». На Западе есть также много христиан, которые пресытились крайним либерализмом, ставящим под сомнение все основополагающие библейские учения, и стремятся вновь обрести в вероучении надежный исходный пункт, в то же время избегая косного фундаментализма. Именно здесь им могут помочь православные. Православие стоит вне того круга идей, в котором западные

христиане вращались в последние восемь столетий: оно не пережило ни схоластической революции, ни Реформации, ни Контрреформации, но по-прежнему пребывает в том древнем предании отцов, к которому столь многие на Западе ныне хотели бы вернуться. Таким образом, экуменическая роль православия состоит в том, чтобы ставить под вопрос общепринятые формулы латинского Запада, средневековья и Реформации. В то же время православие, опираясь не на внешнюю букву Писания, а на тот опыт, который пережит церковью в течение столетий, может предложить средний путь между фундаменталистским буквализмом и полуагностицизмом крайних либералов.

Однако если мы, православные, хотим исполнить эту роль надлежащим образом, мы должны понять нашу собственную традицию лучше, чем понимали ее в прошлом, и в этом, в свою очередь, нам может помочь Запад. Мы должны благодарить наших младших братьев за то, что через соприкосновение с ними обрели способность по-новому увидеть православие.

Обе стороны едва начали узнавать друг друга, и каждой нужно многому научиться. Как в прошлом разрыв между Востоком и Западом оказался огромной трагедией для обеих сторон и причиной их взаимного обеднения, так сегодня возобновление контактов между Востоком и Западом уже служит источником взаимного обогащения. Запад, с его высоким критическим стандартом, с его библейскими и патриотическими штудиями, может помочь православию по-новому понять историческую основу Писания и читать отцов со все возрастающей точностью и тщательностью. В свою очередь, православие способно принести западным христианам обновленное осознание внутреннего смысла предания, помочь им увидеть учения отцов как живую реальность. (Румынское издание «Добротолюбия» показывает, сколь полезным может быть сочетание западного критического Стандарта и традиционной православной духовности.) Как православные христиане в своем стремлении к частому причащению следуют примеру западных братьев и сестер, так и западные христиане, в свою очередь, почувствовали, насколько глубже стала их молитва и богослужение благодаря знакомству с православными иконами, Иисусовой молитвой и византийской литургией. На протяжении семидесяти лет гонимая церковь в России и в других странах служила Западу напоминанием о центральном значении мученичества, живым свидетельством ценности животворного страдания. Сегодня православные церкви в бывших коммунистических странах оказались в ситуации плюрализма; и теперь, когда Греческая церковь вынуждена противостоять нарастающей секуляризации, опыт Запада, несомненно, поможет православным взяться за решение проблем христианской жизни в рамках постконстантиновского индустриального общества.

Мы только выиграем, если и дальше будем говорить друг с другом.