

АНДРЕЙ ДЕСНИЦКИЙ

АНДРЕЙ ДЕСНИЦКИЙ
ПИСАНИЕ – ПРЕДАНИЕ – СОВРЕМЕННОСТЬ



ПИСАНИЕ
ПРЕДАНИЕ
СОВРЕМЕННОСТЬ

**ПИСАНИЕ
ПРЕДАНИЕ
СОВРЕМЕННОСТЬ**

Андрей Десницкий

**ПИСАНИЕ –
ПРЕДАНИЕ –
СОВРЕМЕННОСТЬ**



2007

ББК 86.37

Д37

*По благословию
Высокопреосвященнейшего Ионафана,
архиепископа Тульчинского и Брацлавского*

Десницкий А. С.
Д37 Писание — Предание — современность. —
К.: Центр православной книги, 2007. — 416 с.

Книга современного библеиста, научного сотрудника Института перевода Библии Андрея Десницкого включает статьи и доклады, написанные автором на протяжении последнего десятилетия. В них автор изъясняет некоторые особенности восприятия Священного Писания, не всегда очевидные современному читателю; рассуждает о таких аспектах предания Церкви, как отношение к светской власти, Великий пост и дата празднования Пасхи; размышляет об острых вопросах, касающихся жизни Церкви в современном мире.

Для всех, интересующихся современной православной мыслью.

ББК 86.37

© Десницкий А. С., 2007

© Подготовка текста, макет.

Центр православной
книги, 2007

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

С Памятью о первой скрижали 7

I. ПИСАНИЕ

1. Открывая Библию... 19

2. Ветхозаветный канон
в православной традиции 39

3. Текстологическая основа Синодального
перевода (Ветхий Завет) 57

4. Библия и читатель XXI века 73

5. Перевод Библии
как экзегетический диалог 107

II. ПРЕДАНИЕ

6. Бог входит в историю 125

7. Прощеное воскресенье 131

8. Великопостные заметки 137

9. Пасха меж солнцем, луной
и двумя календарями 141

10. Византийское богословие
государственной власти 147

11. Священство и царство в российском
общественном сознании 169

III. СОВРЕМЕННОСТЬ

12. Мой Лик	233
13. Место встречи — Карсава	239
14. Анж по-французски — «ангел»	245
15. Ересь попизма	253
16. Homo soveticus christianus	259
17. Граждане неба с земной пропиской	265
18. Полумесяц против... против чего?	319
19. Богослужбный язык Российской Церкви (опыт критического обзора одной дискуссии)	327
20. Церковь бабушек и интеллигентов	369
21. Несколько слов в защиту Бога от богословов	385
22. Нескучный брак	401

С ПАМЯТЬЮ О ПЕРВОЙ СКРИЖАЛИ *(Предисловие)*

Всякий раз, открывая книгу, которая вводит нас в свой духовный мир, мы вслушиваемся прежде всего в лежащий за ней опыт. Он словно несет в себе весть, которую мы воспринимаем как при встрече с отдельным человеком, так и с историей Церкви. «Опыт был изначально», — говорит Андрей Десницкий, ссылаясь на о. Георгия Флоровского, «а “словесные одеяния” подыскивали по мере надобности». Разумеется, те добротные познания, которые автор безо всякой навязчивости обнаруживает перед читателем, к одним лишь «словесным одеяниям», наслоившимся или наброшенным на изначальный опыт, отнесены быть не могут. Скорее напротив, наши знания о вере всегда служат выражением ее сути, для которой они и добываются, а затем выстраиваются в predeterminedенной от начала, «предустановленной» гармонии. «Писание — Предание — современность» — этой авторской триаде откликается другая: разработанная наука умного чтения — осмысление прошлого нашей веры в

ее настоящем — жизнь в сегодняшней Церкви. И все они оказываются органично и лично взаимосвязаны. Сочетание учености и какой-то теплой дружественности, рассудительной полемичности и остающейся за словом тишины, ощущаемой в этой книге, заставляет прислушаться к собранным в ней работам Десницкого, которые, несмотря на разность тем и заданий, обладают единой, связующей воедино тональностью.

«Слова о Боге призваны стать иконой, ведущей нас к Богу, — пишет он. — Но бывает и иначе: они становятся идолом». Соблюдение границ между ними, столь очевидное на словах, в жизни бывает мучительно трудным, ибо идолы, одевая маски, вступают в подспудную борьбу с иконами, и поле битвы сегодня, как и вчера, — «сердца людей». Идолом, даже диктатором может стать для нас все, что кажется нам неотъемлемым от нашей религиозной жизни: и слово в тексте, и его перевод, и привычное истолкование, как и история этих истолкований. Различение происходит в нас самих. Бог — всегда Иной, и все же как не спутать Его абсолютную инаковость с тем, что породнилось с человеческой нашей стихией в опыте присутствия Божия? Бог ближе нам, чем мы сами, но как обрести в этой близости ощущение Его иноприродности? Когда ап. Павел говорил, что «Слово Божие... острее всякого меча обоюдоострого; оно проникает до разделения души и духа...» (Евр. 4:12), он среди прочего выразил и глубинный закон всякого богословского исследования: вот здесь наша мысль описывает близкое себе, рационально понятное, душевно-земное, а здесь она касается радикально иного,

таинственного, подлинного, Божия, и должна следовать за ним, выражать его собою, ясно ощущая при этом и разделяющую их границу. Существует ли здесь четкий критерий различения? Существует, конечно, только это критерий тоже обоюдоостр, он вне нас, но и внутри. Размышлению об этом критерии посвящено большинство работ, собранных в этой книге.

Проблема строго определенного числа книг Ветхого Завета, говорит Десницкий в статье *«Ветхозаветный канон в православном предании»*, никогда не была центральной для православия, ибо восприятие текста было неотъемлемой частью Предания, неотделимого от соучастия Духа Святого, действующего и живущего по сей день в тексте Писания. Органичность православия обнаруживает себя в живом единстве Слова и его восприятия, при котором центр тяжести следует искать не в одном лишь читателе Библии, даже когда под ним подразумевается корпорация ученых-библеистов, как и не в самом тексте, но во встрече их, таинстве и «блаженстве» слышания Слова Божия. Будучи Откровением Бога Живого, Слово, приходящее извне, остается иным, несоизмеримым с человеком, но и в той же мере со-природном ему, и тот, кто «соблюдает» Слово, обретает способность узнать в нем свою жизнь, свое время, доверенный ему мир.

Напряженность этой антиномии человеческого и божественного (хотя она нигде не подчеркивается специально) читатель может ощутить и в статье *«Библия и читатель XXI века»*, где говорится о сегодняшнем, духовном и интеллектуальном контексте восприятия незыблемого

текста Писания. Различение символического и догматического подходов к Писанию, отмеченное автором, по-своему аналогично давнему спору между антиохийской и александрийской школами истолкования библейского текста. Школы эти вовсе не закрылись за давностью лет и отсутствием учеников, но сегодня одна из них переродилась в строгую науку о тексте, географии и истории Писания, другая подбирает свой либо духовно вневременный, либо сугубо прикладной ответ на все «вызовы современности». При этом она может и принимать язык этих вызовов. Так, когда говорят о ценностях, называемых «общечеловеческими», то, по убеждению автора, они суть не что иное, «как вторая моисеева скрижаль без первой». Однако ценность человека, которая вырастает из заложенной в него тайны Божией, из соучастия в этой тайне, становится в конце концов идолом или фикцией. Так «не стоит ли постоянно напоминать обществу о его истоках и о том, что вторая скрижаль без памяти о первой работает лишь в силу инерции, причем все слабее и слабее?» И не следует ли, продолжим мысль автора, отыскать за второй скрижалю память о первой, вернув ее Слову Божию, принесшему и ту и другую? Но чтобы вернуться к Слову, его надо уметь услышать и прочесть.

Отголосок такого слышания мы отмечаем в статье *«Перевод Библии как экзегетический диалог»*. Суть диалога, мне думается, в нахождении имени для понятия, которое помогает узнать и признать друг друга в Слове Божием при различии и даже противостоянии слов человеческих, тех символов или имен, которыми мы привыкли пользоваться. В более широкой перспективе

автор касается здесь поистине неисчерпаемой темы — границ и смысла Предания. От апостольского века, от эпохи патристики мы унаследовали сложившийся строй понятий, который опирается на определенную структуру языка или шире, на чей-то освященный опыт и родившиеся из него когда-то образы языкового мышления или, сказать вольнее, на наречия нашей коллективной души и соборной памяти. Человеческие эти наречия, оставаясь непреходящей частью нашего наследия, стали затем причиной неодолимого разделения, продолжающегося до сих пор. Сегодня в это разделение, выросшее стеной до небес, упирается исполнение заповеди «Идите и проповедуйте Евангелие всей твари». На той стене, как тени в Платоновской пещере, отражаются наши душевно-языковые миры и национальные ментальности. Здесь, если мы вспомним о со-природности и ино-природности нам Слова Божия, как и Духа, живущего в Предании, мы легче найдем если не полное согласие (ибо «соборность» одного народа никогда не повторяет целиком «соборность» другого), но примирение между враждовавшими до сей поры тенями, сотканными из языковой и душевной плоти наших преданий и Духа Божия, живущего в них. Андрей Десницкий, чья повседневная работа в Институте перевода Библии связана как раз с преодолением этих стен, ставит вопрос об экзегетическом диалоге как о необходимом различении словесной оболочки Евангелия и наполняющего его Духа, дабы «не заграждать рта у вола молотящего», проповедника Слова.

Это ядро можно ощутить в авторском цикле, состоящем из коротких медитаций (*«Бог входит*

в историю», «Прощеное воскресенье», «Место встречи — Карсава» и др). Соседство кратких, публицистических заметок, стиль которых иногда может быть критичным, но никогда задиристым, и отточенных философских миниатюр («Мой лик») наряду с основательными историческими разысканиями придает всей книге ее личностный, доверительный характер. Ведь ее автор, выступающий здесь как историк и экзегет, еще и поэт, прозаик и эссеист, и всякое его исследование служит одновременно и исповеданием, не навязывающим себя, но неизменно приглашающим читателя к взаимопониманию и диалогу.

Как нередко бывает, исследовательское и публицистическое начало, ничуть не умаляя друг друга, почти смыкаются между собой. Две работы в этой книге обращают на себя особое внимание, ибо почтенная история в них вливается в самую жгучую современность. Это доклады «Византийское богословие государственной власти» и «Священство и царство в российском общественном сознании». Здесь речь идет о мифологеме царя-жреца и царя-жертвы, которая, следуя каким-то своим историко-психологическим законам, вдруг оказалась в наши дни неожиданно актуальной. Но выражает ли она собой подлинный идеал теократии, власти Божией на земле? Явленная, небесная икона, как нередко бывает, заменяется ее подделкой, реально ли действующей, либо, как сегодня, скорее извлекаемой из какого-то устойчивого психологического архетипа, монархией, никакого отношения к подлиннику уже не имеющей, но насильно, страстно ему себя навязывающей или скорее подменяющей его собою.

При этом сама мифологема может обходиться и без эмпирической царской власти. Таков один из признаков постхристианской эпохи: отодвигается в тень первая скрижаль о едином Боге и Его заповедях, но при этом множатся заслоняющие Его посредники либо в качестве «общечеловеческих ценностей», либо в виде «богоизбранных», «иконных» государственных структур, неизбежно порождающих из себя «искупителей России». И тогда как бы заново рождается выдуманная страна, за которую приносится эта жертва. «1917-й год часто представляется нам неким «черным ящиком» фокусника, — пишет Десницкий, — в который была положена одна Россия, а взята из него другая, ни в чем не похожая на прежнюю». Здесь вступают в действие неумолимые законы мифологизации, жертвами которой становятся как сама Россия, так и ее Церковь. Вырванные из реальной истории, они переносятся в некий золотой век, который освящается «от противного», от преступности последовавшей за ним эпохи, кстати, в том же вожделенном веке и созревшей. За всем этим стоит языческое по сути перерождение живых клеток церковной жизни, становящихся одной из религиозно-политических идеологий. Идеология эта, сплетенная из снов наяву, обращена на чаемое слияние Церкви и государства — как было некогда и как должно стать когда-нибудь — уже сейчас приносит свои давно не первой свежести плоды.

Один из таких плодов — радикальное и принципиальное неприятие настоящего, глубоко нехристианское по своей сути, как бы оно себя ни оправдывало. «Советское миросозерцание было

сплошным рывком из свинцовых мерзостей прошлого в светлое будущее, — говорит автор, — для обратившегося в христианство полюса поменялись — из идеального прошлого мы теперь движемся в антихристово будущее...» Наше завтра в данном случае становится проекцией отвергаемого сегодня. Кому принадлежит ближайшее будущее нам знать не дано, но если Христос исчезает из него, значит мы отказываем Ему в свободе действия в мире, как и в доверии к Его Промыслу. Между тем само христианство несет в себе весть о свободе, в том числе и о свободе от апокалиптических испугов, от груза прошлого в тяжелых монарших одеяниях, даже если оно когда-то было освященным и благословенным. Однако это благословение было отнято от него; почтенным атрибутам былых «симфоний» ныне место в книжных мечтах и тихих музеях. Горизонт христианства эсхатологический, но включенный при этом в «здесь и теперь», в то время, которое Господь послал нам на долю и в котором Он есть, был и грядет. «Граждане неба» не обременены несменяемой «земной пропиской», не связаны паспортным режимом, приковывающим их к какой-то одной, раз навсегда установленной форме политического мышления и устройства, им вменяется лишь «различение духов», которое может быть иным в каждую эпоху.

Эта проблема касается, разумеется, не только политики, но вещей, куда более важных для жизни в Церкви, в частности литургического языка. Язык — тело нашей веры, в котором выражен и дух ее. И когда идут споры о литургическом языке, то, по сути, все это знают, спорят всегда о самой вере, часто остающейся за пределами слов.

Синодальный Новый Завет и Новый Завет в переводе В. Н. Кузнецовой или тем более Евангелие от Марка у С. Лезова — по сути два разных исповедания. Однако словесные сражения и отвержения с каждым днем становятся все бесполезней, ибо прежде всего необходимо создать «пространство встречи» для спорящих. Мало кому это удастся. В этом смысле весьма знаменательна статья «*Богослужебный язык Российской Церкви*», одна из лучших в сборнике, ибо она входит в многоголосый спор о молитвенном языке не ради спора и победы в нем, но прежде всего ради того, чтобы помочь противникам услышать друг друга. Проблемы таковы, какими они возникают сегодня, нельзя делать вид, что их нет, и ни одно из решений нельзя считать совершенным. Однако само сознание этого несовершенства может побудить нас к тому, чтобы не искать дешевого торжества над противником, жонглируя удобными цитатами и топча его личность, но войти в молитвенную ткань соединяющей нас с ним веры.

Все работы, собранные в этом сборнике, касаются по сути неисчерпаемой тайны Благовестия, которое, открываясь всегда заново, остается все тем же, неиссякающим и неизменным. Оно таит в себе ту первую, ту главную скрижаль, благодарная память о которой, наполняющая эту книгу, позволяет выйти навстречу Слову Божию, входящему во всякое время и в каждый дом.

Священник Владимир Зелинский



ПИСАНИЕ



1

ОТКРЫВАЯ БИБЛИЮ...

Что такое Библия?

Недавно один заезжий француз — друг моего друга — попросил меня поводить его по Москве. Это был молодой, весьма образованный и интеллигентный человек, живо интересовавшийся русской историей и культурой, и наши прогулки доставили удовольствие нам обоим. Но один момент неприятно удивил меня. В кремлевской Церкви Ризоположения он указал на огромную фреску, где был изображен какой-то человек: вот он плывет на корабле, вот его глотает огромная рыба, вот он сидит в ожидании возле стен какого-то города... «Кто это?» — спросил француз. Наверное, он рассчитывал услышать некую занимательную историю из времен Ионна Грозного. «Так это же пророк Иона», — воскликнул я, — «ну, из Ветхого Завета!» Но французу это имя явно ничего не говорило... «Знаешь, я плохо знаком с Библией», — ответил он мне.

Оказывается, «плохое знакомство» с этим сборником текстов, без которого невозможно понять ни древнерусские фрески, ни картины мастеров Возрождения, ни романы Достоевско-

го, ни поэзию Пастернака — это удел не только одной шестой части суши, в которой семьдесят лет государственной религией был «научный атеизм». Это общая беда нашего времени. Цивилизации, выросшие на фундаменте христианства, иудаизма и ислама — да, и ислама тоже, потому что Коран называет священными некоторые части Библии, а именно Пятикнижие, Псалтирь и Евангелие — утрачивают знание своих корней.

Верующие или неверующие — неотделимы от них. Без Десяти Заповедей невозможно представить себе ни «Декларацию прав человека», ни «Моральный кодекс строителя коммунизма». Ведь до сих пор в тех частях света, где в свое время не услышали о библейских заповедях, и права человека остаются по большей части чем-то чуждым, ненужным и непонятным.

Прежде всего стоит разобраться, что же это такое — Библия. Приходя в книжный магазин или библиотеку, мы можем обнаружить целую полку книг под одинаковым названием «Библия». Внимательный читатель очень скоро обнаружит, что различается не только состав книг (так, православные издания включают 11 «неканонических» ветхозаветных книг, которых нет в изданиях протестантских), но и многие детали, и порой очень и очень существенные. Отчего же такое возможно? Разве не утверждают единогласно христиане и иудеи, что Библия — слово Божие? Может быть, кто-то искажил или утратил изначально существовавший оригинал?

Библия — это канон

Во-первых, Библия — это *собрание* книг

(кстати, само слово «Библия» в переводе с древнегреческого означает просто «книги»), написанных разными людьми и в разное время, на разных языках и в разных жанрах. Для христиан оно делится на две части: Ветхий и Новый Заветы. Слово, которое переводится как «завет», можно было бы перевести еще и как «договор». Действительно, речь в этих книгах идет о двух договорах, двух стадиях отношений Бога с людьми. Правда, с этим утверждением согласятся только христиане: иудеи не признают Иисуса из Назарета Христом, а значит, не признают и христианский Новый Завет, для них завет только один — христиане называют его Ветхим, то есть старым. Их Библия, которую они еще иногда называют Танахом, включает только 39 книг.

Но и христиане, и иудеи согласны, что Завет — то есть договор — изначально был заключен Богом с народом Израиля при посредничестве Моисея на горе Синай. Книги Ветхого Завета повествуют о том, что предшествовало этому договору (сотворение мира, грехопадение первых людей, призвание Авраама и история его потомков); о том, как этот договор был заключен и о том, как он воплощался в истории израильского народа. Все события из жизни этого народа понимаются прежде всего как та или иная ступень отношений Бога и Его народа, и только во вторую очередь они имеют политическое, социальное или экономическое значение.

Канон, или состав Ветхого Завета у разных христианских общин не одинаков. Русская православная Церковь признает 50 книг, примерно столько же (с минимальными отличиями) насчитывают другие православные и католики. Но

протестанты еще со времен Реформации не признают библейскими те книги, которые не вошли в иудейский канон, и называют их апокрифическими (другие названия — второканонические или неканонические книги).

Новый Завет, заключенный Иисусом Христом, раздвинул границы избранного народа до всего человечества. Книги Нового Завета — тоже в основном история. Они повествуют о рождении, жизни, учении, смерти и воскресении Иисуса Христа и о зарождении христианской Церкви — общины Его последователей. Во всех Церквях, кроме экзотической эфиопской, в Новом Завете насчитывают 27 книг. Это 4 Евангелия, то есть повествования о Христе, Деяния Апостолов, то есть история зарождения Церкви, 21 Послание апостолов, наставлявших верующих и отвечавших на их вопросы о вере и жизни, и Откровение (по-гречески «апокалипсис») — страшная, но вместе с тем и радостная книга о конце света и конечной победе добра над злом.

Библия — это перевод

Во-вторых, Библия, которую мы берем в руки — это определенный *перевод*. Ветхий Завет был написан в основном на древнееврейском языке, а отдельные его части — на близкородственном ему арамейском. На этих языках говорили Иисус и Его первые ученики, но Новый Завет, как ни странно, от начала до конца написан на совершенно ином языке — древнегреческом. Дело в том, что в I в. н. э. в восточной части Римской империи греческий язык был языком межнационального общения, как русский в бывшем СССР. И потому с самого на-

чала христианство оказалось, по выражению С.С. Аверинцева, «обречено на перевод». На родном языке Иисуса не сохранилось ни строчки, а Его последователи с самого начала предпочли не создавать особого «священного» языка и решили писать так, чтобы быть понятыми как можно большим числом читателей.

Следовательно, проповедь христианства в том или ином народе обычно начиналась с перевода избранных библейских книг. Не стали исключением и славяне, для которых Библию начали переводить святые Кирилл и Мефодий. Впрочем, языки не стоят на месте, и потому постоянно возникает потребность в новых редакциях или совершенно новых переводах. Вплоть до XVIII века славянский перевод постоянно уточнялся и исправлялся: вышедшие из обихода и непонятные слова заменялись новыми, существующие версии сравнивались с более авторитетными греческими рукописями. Славянская Библия, которую мы сегодня слышим в церкви, называется иногда Елизаветинской, т.к. свою окончательную форму она приобрела в царствование Елизаветы Петровны. Ее текст, конечно, уже заметно отличается от кирилло-мефодиевских переводов.

Но в XIX веке все более ощутимой стала потребность в русском переводе: даже образованный класс уже не пользовался славянским языком, и Пушкин, к примеру, предпочитал читать Библию... по-французски. После долгих споров и сомнений и Церковь, и государственная власть согласились на создание такого перевода, и в 1870-е годы в свет был выпущен перевод, который мы сегодня называем Синодальным и кото-

рый мы в основном и используем.

Разумеется, на этом история переводов на русский язык не завершилась. В XX веке, особенно в последние два-три десятилетия, было создано немало новых переводов отдельных книг или даже всего Нового Завета на русский язык. Они очень разные, эти переводы: одни были выполнены учеными, тщательно исследовавшими все гипотезы о точном значении того или иного слова, другие — поэтами, которые стремились передать на своем родном языке всю красоту оригинала, а некоторые были сделаны на скорую руку случайными людьми — наверное, из лучших побуждений, но далеко не на должном уровне... Впрочем, и по сей день нет такого полного перевода Библии, который мог бы составить конкуренцию Синодальному.

Библия — самая переводимая книга в мире; даже Маркс и Ленин в советские времена не могли сравниться с ней по числу языков перевода. Тем не менее, до сих пор остается немало языков, на которых нет полной Библии или хотя бы полного Нового Завета, и среди них — *большинство* языков Российской Федерации. Собственно, основная работа автора этих строк и состоит в том, чтобы помогать людям из этих народов создать свою национальную версию Библии.

А если уж речь зашла о переводе, то тут придется вспомнить, что любой перевод делается с того или иного *варианта* текста. Известно ли вам, что библейские тексты дошли до нас во множестве рукописей, которые далеко не всегда и не во всем совпадают друг с другом? Например, греческая версия книги Есфирь на треть длиннее еврейской! Кроме того, перевод предполагает и

определенную *интерпретацию* текста, поскольку смысл многих слов нам до конца не ясен, а раскопать древнего грека или еврея, чтобы спросить об этих словах, к сожалению, никак невозможно. Но об этом — в следующий раз...

Библия, которую мы раскрываем — это еще и звено многовековой *традиции*, а точнее, многих традиций. Одни из них уводят нас в седую ближневосточную древность или греко-римскую античность, другие — к средневековым переписчикам и толкователям, третьи — к нашим современникам, живущим во всех уголках мира и говорящим на множестве языков.

Словом, Библия — это путешествие!

Библия — это Богочеловеческое слово

Библия, как бы мы не относились к ее Божественной природе, еще и человеческое слово. Она не упала с неба. Люди написали эти книги на языках, на которых они говорили, причем речь идет не только о языках в лингвистическом смысле слова — древнееврейском и древнегреческом. Язык культуры не менее важен. Если бы Библия возникла в Японии, мы и сегодня говорили бы о Боге на языке цветущей сакуры и самурайского меча, а если бы в Австралии — то на языке кенгуру и бумерангов.

Назвали Библию Библией тоже люди. Книга может стать Священным Писанием только в общине верующих, которые признают ее авторитет, определяют ее канон (точный состав), истолковывают и, наконец, переписывают ее. Христиане верят, что все это происходило под

воздействием того же Святого Духа, Который говорил в авторах библейских книг, Который необходим нам и сегодня для верного понимания этой книги. Но Дух не отменяет человеческой личности — скорее наоборот, он позволяет ей раскрыться в полноте.

И если Библия — человеческая книга, то ничто человеческое ей не чуждо, пожалуй, кроме лжи. Библейские авторы многого не знали — не знали, например, что Земля круглая, и что существует Америка, не были знакомы с современной физикой и биологией. Пытаться привести их творение в соответствие с современными науками — занятие не более перспективное, чем гадание по автобусному билету. Библия совсем — про другое.

Как писали в библейские времена?

В те времена не было ни печатного станка, ни интернета, и книги переписывались от руки. Материалом для письма служил папирус — широкие длинные листы, сделанные из растения, распространенного в дельте Нила и некоторых других заболоченных местах Ближнего Востока, или пергамент — особым образом выделанная кожа животных. Трудно поверить, но даже во времена апостолов не существовало таких привычных сегодня деталей книги, как оглавление, примечания, пунктуация или хотя бы пробелы между словами. ЛЕГКОЛИВАМПОНЯТЬЧТОТУТНАПИСАНО Легко ли вам понять, что тут написано? А ведь греки тогда писали именно так. Евреи, правда, делали пробелы между словами, но

зато не обозначали большинство гласных: ЛГКО ЛИ ВМ ПНТЬ ЧТ ТУТ НПИСН Знаменитая фраза без запятой «казнить нельзя помиловать» покажется тут детсадовской задачкой.

Поэтому библейские рукописи не свободны от искажений и изменений, а потому очень многообразны. Оригиналы до нас не дошли, а в копии с копий неизбежно вкрадывались искажения и разночтения, значение старых слов забывалось, и потом заботливый переписчик, стремясь исправить несуразности или неточности лежащего перед ним текста, порой уводил его еще дальше от оригинала.

Среди тысяч дошедших до нас библейских рукописей нет двух совершенно одинаковых, но можно только удивляться, что нет и таких, в которых мы нашли бы какие-то другие учения — например, что небо и землю сотворил не Единый Бог, или что этот Бог разрешил убивать, красть и лжесвидетельствовать. Это уже в наше время, после Гуттенберга, английские печатники в издании 1631 года в заповеди «не прелюбодействуй» пропустили слово «не» (то ли по небрежности, то ли по категорическому несогласию с этой заповедью), за что и были оштрафованы архиепископом Кентерберийским на астрономическую сумму в 300 фунтов.

В особенности много расхождений в рукописях Ветхого Завета, который, в отличие от Нового, писался на протяжении примерно тысячелетия и который уже в древности был известен в разных вариантах. Об этом стоит рассказать подробнее.

Септуагинта и Масоретский текст

В середине III века до н. э. царь Птолемей II Филадельф, правитель эллинистического Египта и собиратель редких манускриптов для знаменитой Александрийской библиотеки, пожелал иметь в своем распоряжении греческий перевод еврейского Священного Писания. Возможно, он нуждался в адекватной версии закона, по которому жила немалая часть его подданных (а в Александрии в то время была многочисленная еврейская община), а возможно, просто был заинтригован древним текстом. Как бы то ни было, еврейская община отнеслась к его приказу с энтузиазмом — а, может быть, от нее и исходила сама идея? Ведь к тому времени евреи, рассеянные по Восточному Средиземноморью, говорили уже на греческом — на языке межнационального общения и эллинистической культуры.

Как именно осуществлялся этот перевод, мы знаем неточно, в основном по более поздним рассказам, в которых история тесно переплелась с легендой. Рассказывают, что перевод осуществляли семьдесят или семьдесят два старца, специально пришедшие для этого из Палестины в Египет. Самые поздние версии этого предания даже гласят, что они были посажены по двое в отдельные хижины на уединенном острове и работали независимо друг от друга, а когда потом их переводы сравнили, они совпали слово в слово. Но, скорее всего, сначала было переведено только Пятикнижие, а остальные книги еврейской Библии были постепенно добавлены к нему. Впрочем, число 70, по латыни «септуагинта»,

стало названием самого перевода, который по-русски называют иногда «переводом семидесяти толковников».

Что же касается текста Библии на языке оригинала, древнееврейском, то в ту эпоху он существовал в разных вариантах. Когда в середине XX века около Мертвого моря были найдены свитки из собрания Кумранской общины, пролежавшие в пещерах 19 столетий, ученые обнаружили множество самых разных рукописных вариантов. Оказалось, что даже во времена Иисуса и апостолов единого канона Ветхого Завета еще не существовало. Если же говорить о рукописях, лежавших перед создателями Септуагинты, то они до нас просто не дошли.

Кстати, апостолы, писавшие не по-гречески, обращались не к древнееврейскому тексту, а именно к Септуагинте. Говоря о «Писании», они имели в виду именно ее, и в последующие века она оставалась в восточной части христианского мира основным, самым авторитетным текстом Ветхого Завета. С нее делались новые национальные переводы, такие, как славянский.

Вероятно, именно из-за этой популярности Септуагинты среди христиан иудеи вовсе отказались от ее использования и выбрали другой, более распространенный вариант древнееврейского текста, позднее названный Масоретским. В новое время, когда Библия начала активно переводиться на новые языки, именно к этому тексту обратились западные христиане, в особенности протестанты, среди которых Септуагинта никогда не имела широкого распространения. Но в Православной Церкви она была и остается основным традиционным текстом Ветхого Завета.

Впрочем, теперь интерес к Септуагинте неуклонно возрастал и на Западе. Она — не просто памятник древности, но и ценный источник, из которого мы узнаем о различных вариантах библейского текста, существовавших в древности, и о разных их толкованиях. Септуагинта больше Масоретского текста (вот откуда взялась упомянутая выше разница в 11 книг между православными и протестантскими изданиями). К тому же греческий текст книги Есфирь примерно на четверть длиннее еврейского и содержит множество ценных исторических деталей и богословских размышлений. Кстати, в еврейском варианте Есфирь — единственная книга Библии, где отсутствует слово «Бог».

Немало различий мы найдем и на уровне истолкования. Самый известный случай — пророчество Исайи (7:14)¹: «се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил». Там, где мы видим слово «Дева», в еврейском тексте стоит слово *אֵלְמָה* (*альма*), обозначающее просто молодую женщину, обычно незамужнюю. Но переводчики Септуагинты употребили здесь слово *παρθένος*, «дева», и потому евангелист Матфей смог сослаться на это пророчество, говоря о девственном рождении Христа (1:23).

Древнее предание гласит, что переводчику, который поставил в текст это слово по внушению Святого Духа, было обещано, что он не умрет, пока не увидит своими глазами, как сбудется это пророчество, и что именно он и был старцем Симеоном, принявшим на руки младенца Иисуса (Евангелие от Луки 2:25 и далее). Современ-

¹ Так обычно обозначается глава и стих: 7:14 – глава 7, стих 14.

ный человек может скептически относиться к этой легенде, но несомненно, что еще задолго до написания Нового Завета слова пророка Исайи понимались как весть о грядущем чудесном рождении необыкновенного младенца.

Новозаветные вариации

Новому Завету «повезло» больше, чем Ветхому. Он писался уже в ту эпоху, когда книги довольно быстро и широко расходились по всей Римской империи. Первые библейские рукописи, дошедшие до нас, были сделаны на папирусах в Египте в начале II века н. э., всего несколько десятилетий спустя после смерти апостолов. Для сравнения: первые дошедшие до нас копии поэм Гомера отстоят от смерти их создателя не менее, чем на половину тысячелетия...

Но не свободен от разночтений и Новый Завет. Самое существенное — конец Евангелия от Марка. Многие древние рукописи обрываются на 8-м стихе 16-й главы: «... ибо испугались». В других содержится краткая концовка: «...но возвестили вскорости все им объявленное тем, кто был с Петром. После чего и Сам Иисус от востока и до запада распространил через них священную и нетленную проповедь вечного спасения. Аминь».

Возможно, рукопись самого апостола Марка действительно оборвалась на середине фразы (рукописи, к сожалению, не только горят, но и тонут, и просто теряются), а его друзья или ученики дописали за него заключительные фразы. И в этом нет ничего ни странного, ни скандального. Ведь Библия стала Библией не потому, что ее написали какие-то особые знаменитые люди,

но прежде всего потому, что ее признала своим Священным Писанием община верующих, которая и донесла ее до нас.

Ведь и понимание библейского Откровения в огромной степени зависит не только от самого текста, но и от веры человека, его вопросов, того общества — или той общины — к которой он принадлежит. Впрочем, это касается не только Библии...

Интерпретация и «на самом деле»

«Ну, это просто такая интерпретация, на самом деле в тексте этого нет,» — так иногда говорят, когда слышат о необычном прочтении библейского отрывка. Действительно, что только не выводили из Библии при помощи умелых манипуляций — от фрейдизма до феминизма. Если очень хочется и очень постараться, то любой текст можно проинтерпретировать в любом нужном ключе. Но всегда ли интерпретация — это плохо?

Интерпретацией, то есть выяснением точного значения высказываний, занимаемся и мы в повседневной жизни, когда, например, говорим: «Что ты имела в виду?» или «Нет, ты меня, неправильно понял». Если даже на уровне бытового общения нам не всегда удается достичь взаимопонимания, то тем более непросто бывает понять, что имели в виду библейские авторы, жившие много веков назад и говорившие об исключительно сложных вещах. Их-то уже не переспросишь...

Интерпретация неизбежна даже при самом дословном понимании текста. Вот, например,

что говорит традиционный и достаточно дословный Синодальный текст в одном из псалмов (75:7): «от прещения Твоего, Боже Иакова, вздремали и колесница и конь». Нам понадобится некоторое знакомство с библейской историей, чтобы понять: речь идет о переходе израильтян через море, когда по воле Божьей на дне моря уснули вечным сном египтяне вместе со своими боевыми конями.

Порой даже при самом дословном понимании нам не избежать выбора одной из нескольких возможных интерпретаций. Вот, например, как описано в Синодальном переводе поведение Давида после взятия столицы аммонитян Раввы (2 Царств 12:31): «А народ, бывший в городе, он вывел и положил их под пилы, под железные молотилки, под железные топоры, и бросил их в обжигательные печи. Так он поступил со всеми городами Аммонитскими». Действительно ли царь Давид, словно маньяк в припадке бешенства, подверг соседний народ столь жестокому уничтожению? В оригинале ничто однозначно не указывает на такое прочтение. Там сказано только, что Давид «поставил» этих людей к этим орудиям. Для мучительной казни? Или все-таки для подневольного труда с пилами, топорами и у обжигательных печей? Большинство современных исследователей соглашаются, что второе понимание лучше соответствует и историческим фактам, и общему контексту повествований о Давиде.

Автор, по-видимому, имел в виду одно, а часть переводчиков увидела в тексте нечто другое. Древние читатели, по-видимому, знали, что их соседи аммонитяне вовсе не были поголовно истреблены в царствование Давида. Так и мы, читая,

что профессор «зарезал» студента на экзамене, предполагаем, что студент остался жив-здоров и лишь получил двойку. Мы уверены: если бы профессор действительно совершил убийство, рассказ звучал бы в совершенно ином тоне.

На что опереться?

Иногда для понимания библейских текстов нам пригодятся общие знания из области древней истории и дополнительные источники. Так, в 1 книге Царств (11:2) царь аммонитян Наас говорит жителям заиорданского городка Иависа: «я заключу с вами союз, но с тем, чтобы выколоть у каждого из вас правый глаз». Еще один полоумный садист? Нет, скорее жестокий, но прагматичный политик. Мы знаем, что даже просвещенные афиняне, чтобы предотвратить восстание на подвластных им территориях, могли отрубать у мужчин большой палец правой руки — такое увечье не слишком мешало им работать, но не давало возможности взять в руки копье. А еврейские жители Заиорданья не умели воевать в греческих фалангах, но, по-видимому, метко стреляли из лука. Выколотый правый глаз не позволил бы им целиться.

А почему был выбран именно Иавис? Информацию об этом мы получим из древнего свитка, обнаруженного в Кумране. Там эта история рассказана несколько подробнее: Наас подчинил себе все Заиорданье, но те евреи, которые не смирились с жестоким режимом Нааса, убежали в Иавис, который и стал оплотом мятежников.

Помимо знания исторического контекста, на помощь читателю может придти традиция истолкования текста — ведь не мы первые берем в руки этот текст, не мы первые задумываемся над этими

вопросами! Но очень скоро мы обнаружим, что и традиции могут быть разными, поскольку библейский текст оставляет невыясненными множество конкретных деталей. Например, Евангелия говорят, что до рождения Иисуса Иосиф «не знал» Марию. Но как выглядело их супружество после рождения Христа? В Библии об этом ничего не сказано. Древнее предание гласит, что Мария всегда оставалась девой, и с этим соглашаются католики и православные. Но большинство протестантов с этим преданием не согласны.

Можно сказать, что со временем возникла и другая, протестантская традиция, которая утверждает, что у Иосифа и Марии были дети. Соответственно, от принадлежности к той или иной традиции зависит и то, как воспримет читатель упомянутых в Евангелиях «братьев Иисуса»: были ли это дети Иосифа и Марии, или же дети Иосифа от первого брака, или, может быть, двоюродные братья Иисуса. Греческое слово ἀδελφοί вполне может обозначать и одно, и другое, и третье.

Многозначность и игра слов

Игра слов — еще одна особенность библейских книг, которая обычно ускользает от современного читателя. Например, в самом начале книги пророка Иеремии (1:11-12) мы читаем удивительные строки: «И было слово Господне ко мне: что видишь ты, Иеремия? Я сказал: вижу жезл миндального дерева (קֶשֶׁת, *шакед*). Господь сказал мне: ты верно видишь; ибо Я бодрствую (קֶשֶׁת, *шакед*) над словом Моим, чтоб оно скоро исполнилось».

С нашей точки зрения, здесь сопоставляются два слова, которые похоже звучат и одинаково пишутся. Для нас подобная игра слов может быть предметом разве что шутки. Мне однажды довелось услышать, как жена обращалась к нашему маленькому сыну, хватавшему подряд все предметы на кухне: «вот это лук порей, и если ты не успокоишься, то я тебя выпорю». Связь между луком-пореем и гипотетической шлепкой годовалого шалуна совершенно случайна. Но для пророка Иеремии сходство между миндалем и бодрствованием достаточно серьезно, чтобы через него Господь открывал людям Свое Слово.

Здесь стоит вспомнить, что в библейском иврите большинство гласных не обозначалось на письме вплоть до раннего Средневековья? Значит, на протяжении веков читатели Иеремии видели в этом месте одно и то же начертание ךָשׁ (*шкд*), которое могло быть означать и миндаль (*шакед*), и бодрствование (*шокед*). Представьте себе теперь положение бедного ученого, который может прочесть по-разному каждое второе слово в предложении...

Еще один пример: в Притчах 30:33 стоит еврейское слово אַף (*аф*), которое переводится как «нос» и одновременно — «гнев», а в двойственном числе, אַפִּימִי (*апаим*), также означает «лицо». В результате этот стих можно перевести двумя разными способами:

Сходным образом поступали и евангелисты, когда толковали ветхозаветные пророчества иносказательно, применяя их к евангельским событиям. Так, Матфей пишет (1:21-23): «...родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их. А все сие произо-

*От сбивания молока
бывает масло,
от битья по носу —
кровь,
от битья по лицу —
вражда.*

*От сбивания молока
бывает масло,
от биения гнева —
кровопролитие,
от биения гнева —
вражда.*

шло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: «се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог». В прошлом номере мы отмечали, что в еврейском и в греческом тексте Ветхого завета в этом месте стоит не одно и то же слово, но теперь стоит обратить внимание на еще одну особенность: Иисус и Еммануил — два совершенно разных имени, и Матфей соединяет их потому, что совпадает внутренний смысл этих имен («Господь спасает» и «с нами Бог») и самих событий, но слова при этом совсем не совпадают.

А что и говорить о тех отрывках, которые нагружены сложной богословской аргументацией! Вот, например, в Послании к Ефессянам (1:23) Павел говорит, что церковь есть «полнота Наполняющего все во всем». Что именно имеет он в виду, толкователи спорят до сих пор. Смысл выражения может быть понят по-разному, особенно если учесть, что греческий глагол πληρόω (*пле-роо*) может означать не только «наполнять» (пустое делать полным), но и «исполнять» (осуществлять задуманное, обещанное). В результате первую половину этого выражения толкуют как минимум в трех смыслах: (а) В Церкви присутствует вся полнота личности Христа; (б) Церковь получает все, что имеет, всю свою полноту от Христа; (в) Церковь служит историческим во-

площением того, что Христос желает совершить на земле.

Выражение «наполняющего все во всем» тоже может пониматься по-разному: (а) Христос наполняет Собой все, и ничто в мире не лишено Его присутствия; (б) Бог Сам исполняет Свой замысел; (в) Христос исполнен всего и в Нем нет никакого недостатка. Все эти толкования прекрасно вписываются в общий контекст послания и, весьма вероятно, Павел нарочно стремился придать своему тексту многозначность. В конце концов, его Послания — не легкое развлекательное чтение, и даже апостол Петр признавался, что местами находил их трудными для понимания!

Конечно, столь многообразные толкования возможны только в некоторых местах. К тому же, как нетрудно убедиться на примере Послания к Ефесянам, при любом добросовестном анализе все истолкования будут различаться лишь в некоторых частностях. И, по-моему, это очень здорово, что у нас есть не просто сборник нравоучений и богословских истин, но живой, неоднозначный, часто загадочный текст, полный поэзии и игры слов. Ведь так гораздо интереснее!

2002

Первая публикация — журнал «Аустенок», Москва.

2

ВЕТХОЗАВЕТНЫЙ КАНОН В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

Если Новый Завет всех христианских деноминаций, кроме Эфиопской церкви¹, содержит одни и те же 27 книг, причем состав этих книг не имеет существенных отличий в разных церквях, то относительно количества, названия и состава книг Ветхого Завета единства нет.

Протестантские церкви с самого своего возникновения опираются на иудейский канон, который, по всей видимости, окончательно сложился в конце I — начале II вв. нашей эры. Тогда был жестко зафиксирован не только список книг, но и определенный вариант текста — сегодня мы называем его Масоретским. В иудейский канон входят Пятикнижие, книги Иисуса Навина, Судей, Руфи, 4 книги Царств², 2 книги Паралипоменон³,

¹ Разумеется, здесь не идет речь о тех религиозных общинах, которые стали уже в Новое время дополнять Новый Завет сочинениями современников, как это произошло у мормонов.

² На Западе приняты названия, соответствующие еврейским названиям этих книг: 1-я и 2-я книги Царств называются 1-й и 2-й книгами Самуила, а 3-я и 4-я — 1-й и 2-й книгами

1-я Ездры, Неемии, Есфири, Иова, Псалтирь, Притчей, Екклезиаста, Песнь Песней, книги Премудрости Соломона, Исаяи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, 12-ти малых пророков (название и порядок даны по принятой у нас традиции).

Католическая церковь окончательно определила свой канон на Тридентском соборе (1545–1563 гг.), подтвердившем решения соборов и римских епископов рубежа IV–V веков и признавшем каноническими, помимо книг, входящих в иудейский канон, книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Премудрости Иисуса сына Сирахова, Варуха (6-я глава Варуха в католических изданиях соответствует Посланию Иеремии в православных), 2 Маккавейские книги. Основанием для их канонизации служил тот факт, что с древнейших времен христианская церковь признавала эти тексты авторитетными и помещала их в рукописях Библии среди остальных книг Ветхого Завета.

Кроме того, для некоторых книг, входивших в иудейский канон, помимо их еврейского текста существовал более пространный греческий и латинский, который и был принят католической церковью. Прежде всего это касается книг Есфири и Даниила. Дополнения к книге Даниила в современных западных некатолических (т. е. протестанских или внеконфессиональных) изданиях обычно печатаются отдельно, под заголовками «Сусанна» (глава 13 русских изданий) и «Вил и дракон» (глава 14).

Царей. Название «Книги Царств» восходит, в свою очередь, к греческому (хотя в древности оно встречалось и в латинских рукописях).

³ В западных изданиях они называются книгами Хроник.

На I Ватиканском соборе (1869–1870) был канонизирован латинский перевод, Вульгата, — то есть канонически зафиксирован был не только список книг, но и определенный вариант текста.

Взглянув на оглавление Синодального перевода Библии, легко убедиться, что список ветхозаветных книг в православной традиции ближе к католическому, чем к протестантскому варианту. Тем не менее отличия есть, и прежде всего в том, что разные поместные православные церкви могут иметь различные списки книг Ветхого Завета. Так, в греческой Библии обычно отсутствует 3-я Маккавейская книга, хотя первые две имеются. Третья встречается иногда в приложении.

По сравнению с католическими изданиями, в греческих Библиях добавлена 2-я книга Ездры⁴, а также расширен текст 2-й книги Паралипоменон (в конце добавлена молитва Манассии) и Псалтири (добавлен 151 псалом). В славянских и русских Библиях вдобавок к этим текстам мы находим книги 3-ю Маккавейскую и 3-ю Ездры. Надо отметить, что большинство этих текстов встречается в изданиях латинской Вульгаты в приложении, т. е. им отводится место буквально на границе библейского канона, но все-таки за его пределами.

⁴ Имя Ездры (Эзры) ассоциируется в разных традициях с разными книгами. Данная таблица показывает соответствие названий:

Еврейская Библия	עזרא	נחמיה	—	—
Вульгата	1 Esdras	2 Esdras	3 Esdras	4 Esdras
Слав. и русск. Библии	1 Ездры	Неемии	2 Ездры	3 Ездры
Совр. англ. Библии	Ezra	Nehemias	1 Esdras	2 Esdras

Помимо разногласий с составом канона, существуют расхождения относительно общего названия тех самых книг, которые не входят в иудейские и протестантские Библии, но входят в православные и католические. У католиков они получили название «второканонических» (или «девтороканонических»), а их собрание соответственно называется обычно вторым или более пространным канонам. Протестанты называют эти книги апокрифами.

В православной традиции, равно как и в католической, название «апокрифы» закреплено за книгами, никогда и нигде в Библию не входившими, как, например, «Хождение Богородицы по мукам» или «Евангелие Фомы». Книги, не вошедшие в иудейский канон, но присутствующие в православных Библиях, в православной традиции называют по-разному: неканоническими или второканоническими. Термин «второканонические книги» все же представляется неудачным — Тридентский собор к Православию никакого отношения не имеет, следовательно, никакого второго канона в православии нет. Стоит отметить, что само понятие «второй канон» звучит несколько парадоксально, как «вторая свежесть»: уж если говорить о каноне, т. е. о жестко фиксированном списке, то в каждый конкретный момент может быть только один канон. Но можно согласиться, что ничто не препятствует Церкви изменять его с течением времени (как обстоит дело, например, с канонами — списками святых и с канонами — постановлениями соборов).

Итак, если иудаизм, протестантизм и католичество четко и недвусмысленно определили для

себя, какие книги входят в состав Библии, а какие нет, то Православие, как кажется, не имеет единого ответа на этот вопрос. Более того, нет и дискуссий на эту тему: греки включают в свои издания две Маккавейские книги, русские — три, и ни одна сторона не оспаривает правоту другой. Это вызвано отнюдь не безразличием православных к вопросу о каноне, а иным пониманием библейского канона в православной традиции. Именно об этом ином понимании и говорит в своей статье Г. П. Сканлин.

Для разрешения своих споров разные деноминации, как обычно, обращаются к опыту первых веков христианства, и, что тоже обычно, четкого и однозначного ответа там не находят.

Что касается иудейского канона, то сама иудейская традиция относит его окончательную фиксацию ко времени восстановления Иерусалима после Плена (V в. до н. э.), а в современной библеистике можно считать общепринятым, что канон был зафиксирован уже после разрушения Иерусалима, в конце I или в начале II вв. н. э., то есть в то время, когда разделение иудаизма и христианства стало свершившимся фактом. Возможно, именно появление в среде христиан новых священных текстов послужило для иудейских книжников поводом для окончательного определения состава Священного Писания. Если согласиться с первой точкой зрения (во времена Реформации — единственной), то иудейский канон действительно обладает авторитетом и для христиан. Такой логике следовали первые протестанты. Если же принять вторую точку зрения, то иудейский канон для христианской Церкви существенного значения не имеет.

Если же обратиться к первым спискам библейских книг, составленных самими христианами в первые века н. э., то у внимательного читателя невольно возникает недоумение, почему эти списки так разнятся и почему сами Отцы Церкви этих разногласий как бы не замечали. Попутно отметим, что и относительно Нового Завета нынешнее единство возникло не сразу: западные списки часто пропускали Послание к Евреям (авторство Павла уже тогда вызывало сомнения), а восточные — Откровение Иоанна Богослова (его таинственность подавала немало поводов для еретических толкований)⁵.

Разнообразие списков станет понятнее, если мы примем во внимание, что Отцы стремились не столько дать недвусмысленное правило на все времена, сколько указать своей собственной пастве, какие книги стоит принимать как вероучительные, а какие — нет. Весьма существенный вопрос для времен, когда рядовой верующий, раскрывая книгу под названием «Евангелие», мог обнаружить и принятый Церковью священный текст, и некий апокрифический домysel, и явно еретический вымысел — а иногда и гремучую смесь из одного, другого и третьего!

Именно поэтому св. Афанасий в 39-м праздничном послании⁶ перечисляет книги «канонизованные», *καὶ νομίζόμενα* (это первое в христиан-

⁵ Интересно, как отразилась здесь разница в критериях оценки на Западе и на Востоке: Запад был озабочен вопросом *идентичности* той или иной книги, тогда как Восток — вопросом ее *практического приложения*.

⁶ Греческий текст отрывка с немецким переводом см. *Zahn Th. Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. Leipzig, 1890. Band II, S. 210–214.*

ской литературе упоминание о «каноне» применительно к списку священных книг), и «не канонизованные, но предназначенные Отцами для чтения» (οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετιμώμενα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγιγνώσκεσθαι). В первую категорию входят книги еврейского канона кроме Есфири, и 27 книг Нового Завета; во вторую — Есфирь, Премудрость Соломона, Премудрость Сираха, Товит, Иудифь, а также примыкающие к новозаветному корпусу книги Дидахе и Пастырь Ерма. Все остальные книги, говорит св. Афанасий, читать не следует, но списка этих ненужных книг не приводит. Значит ли это, что он отвергает Маккавейские книги? Не обязательно. Возможно, в данном месте и в данное время их просто не было в наличии, и поэтому говорить о степени их пригодности просто было ни к чему.

Стоит отметить, что число 22, впервые отмеченное Иосифом Флавием, у св. Афанасия носит уже чисто символическое значение. Есфирь из этого числа выпала, в то же время Варух и Послание Иеремии, будучи присоединены к книге Иеремии вместе с Плачем, в него вошли. Очевидно, что в своем выборе св. Афанасий руководствовался не верностью иудейскому канону, а совершенно иными критериями. Понятно, что книга Есфири могла быть исключена из основного списка просто потому, что ее содержание показалось св. Афанасию не самым подходящим для наставления своей паствы⁷.

Сходным образом обстоит дело и с другими дошедшими до нас из первых веков списками

⁷ Отметим, что и в наши дни основанный на повествовании этой книги иудейский праздник Пурим вызывает иногда обвинения в агрессивном национализме (если не хуже).

библейских книг. Символическое число 22 в основном сохранялось, но оно оставляло немалую свободу толкований, поскольку под единым заглавием могло подразумеваться несколько книг (так, 12 малых пророков всегда засчитывались за одну книгу). К Иеремии вместе с Плачем легко можно было добавить Варуха и Послание Иеремии. Книги Царств (Самуила и Царей) можно было посчитать за одну книгу или за две, а книгу Руфь можно было счесть приложением к книге Судей, и тогда в списке освобождалось дополнительное место. Возможность подобных манипуляций приводит к тому, что мы даже не можем точно сказать, какие именно 22 книги Священного Писания имел в виду Иосиф Флавий, впервые указавший на это число⁸, но не оставивший точного списка.

Частота цитирования той или иной книги у Отцов Церкви говорит о ее значимости, но не о ее каноничности. Как известно, даже в новозаветном Послании Иакова (9-й стих) содержится пересказ (правда, без ссылки) апокрифического «Вознесения Моисея», никогда и нигде в канон не входившего. Богословы древности могли использовать различные источники с большей свободой, чем предписывает современная наука, и строгих правил цитирования они не придерживались. Если текст подходил по своему содержанию, он мог быть привлечен, даже если авторитетность его не была несомненной.

Литургическое употребление библейских текстов представляется также важным критерием, но и оно не дает ответа на вопрос, что канон

⁸ *Иосиф Флавий*. Против Апиона. 1, 38.

нично, а что нет. Некоторые книги, несомненно входящие в канон, в православном богослужении никогда не читаются (Левит, Руфь), но в то же время читается не входящая в иудейский канон книга Премудрости Соломона, хотя и она и представлена по-разному в различных славянских Паримийниках⁹. Других книг, не входящих в иудейский канон, в Паримийниках нет. Вновь возникает ощущение, что составители круга ветхозаветных чтений руководствовались не столько списком канонических книг, сколько применимостью того или иного текста в богослужении.

Безусловно, важнейшим критерием каноничности той или иной книги должны быть постановления соборов, прежде всего Вселенских. Однако среди материалов вселенских соборов списка книг Священного Писания мы не обнаруживаем. Достаточно часто (в том числе и в статье Сканлина) можно видеть ссылку на Трулльский (или Пято-шестой) собор, занимавшийся в 691–692 гг. собиранием и сведением воедино постановлений предшествующих соборов. Но среди правил Трулльского собора мы не найдем перечня канонических книг. Говоря о библейском каноне, обычно имеют в виду второе правило данного собора, подтверждающее постановления предшествующих соборов «в целом», без указания на конкретные решения¹⁰. Среди документов, чья авторитетность была подтверждена на

⁹ *Иннокентий (Павлов), игум.* Славянская традиция Священного Писания и Острожская Библия. // Острожская Библия. Сборник статей. М., 1990. С. 25.

¹⁰ *Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio.* Paris, 1901 (репринт — Graz, 1960). Vol. XI, pp. 939–942.

Трулльском соборе, — Апостольские постановления, а также правила Лаодикийского и Карфагенского поместных соборов. Эти три документа действительно содержат списки библейских книг, но списки заметно отличаются друг от друга, причем как в ветхозаветной, так и в новозаветной части. Рассмотрим их по отдельности.

Апостольские постановления приняли окончательную форму, видимо, около 380-го года. Последнее, 85-е правило¹¹ гласит: «Да будут у вас всех, клириков и мирян, книги почитаемые и священные (ἔστω δὲ ὑμῖν πᾶσι κληρικοῖς καὶ λαικοῖς βιβλία σεβάσιμα καὶ ἅγια) ... 5 книг Моисея, Иисуса Навина, Судей, Руфи, 4 книги Царств, 2 книги Паралипоменон, 2 книги Ездры¹², Есфири, Иудифи, 4 книги Маккавейских, Иова, 151 Псалом, 5 книг Соломона¹³, 16 книг Пророков. Помимо этого, пусть будет упомянута для наставления ваших новоначальных (προσιτορείσθω μαθητεῖν ὑμῶν τοὺς νέους) Премудрость многоученого Сираха».

Отметим, что в Новом Завете Апостольские постановления насчитывают, помимо нашего

¹¹ Les Constitutions Apostolique. Ed. par M. Metzger. Vol. III, pp. 306–309. // Sources Chrétiennes, №336 Paris, 1987. Частичный английский перевод см. у Б. Метцгера (*Metzger B. The Canon of the New Testament. Its Origin, development and Significance. Oxford, 1987. P. 313.*).

¹² Что обозначают здесь и далее «две книги Ездры», тоже может быть предметом спора. Имеются ли в виду книги, которые мы называем 1-я книга Ездры и книга Неемии (как в современной Вульгате), или они объединяются в одну, и к ним добавляется наша 2-я книга Ездры (как в современных изданиях Септуагинты)?

¹³ Очевидно, что это книги Притчей, Екклезиаста, Песни Песней, Премудрости Соломона и Псалмы Соломона, вошедшие в греческие Библии до сего дня, но отсутствующие в русских и западных.

канона, 2 послания Климента, но не упоминают книгу Откровения. Как Премудрость Сираха примыкает к Ветхому Завету, так к Новому добавляются «Предписания вам, епископам, изложенные мной, Климентом, в восьми книгах» (Διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτῶ βιβλίοις προσηφωτημένα). Эти Предписания не рекомендуются читать никому, кроме епископов.

Правила Лаодикийского собора, состоявшегося около 360-го года, дошли до нас в нескольких списках. Одни из них содержат 60-е, последнее правило, со списком библейских книг, другие завершаются 59-м, что подало повод сомневаться в подлинности 60-го правила. Оно перечисляет¹⁴ «книги, которые должно читать (ὅσα δὲ βιβλία ἀναγινώσκεσθαι): Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, Руфи, Есфири, Царств 1–2, Царств 3–4, Паралипоменон 1–2, Ездры 1–2, Псалтирь, Притчи, Екклесиаста, Песнь Песней, Иова, 12-ти пророков, Исаяи, Иеремии (вместе с Варухом, Плачем и Посланием), Иезекииля и Даниила». Здесь мы имеем дело с классическим списком из 22-х книг, единственное отступление — добавление к Иеремии книг Варуха и Послания Иеремии. В списке новозаветных книг отсутствует книга Откровения.

Третий Карфагенский собор состоялся в 397 году. Его 47-е правило¹⁵ требует, «чтобы кроме канонических писаний ничто не читалось в цер-

¹⁴ Mansi, op. cit., vol. II, pp. 573–574. Частичный английский перевод см. у Б. Метцгера (*Metzger B*, op. cit., p. 316.).

¹⁵ Mansi, op. cit., vol. III, pp. 891. Частичный английский перевод 47-го правила приводится у Б. Метцгера (*Metzger B*, op. cit., p. 314–315) с неверной отсылкой к 24-му правилу.

кви под именем Божественных Писаний (*ut praeter scripturas canonicas nihil en ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum*)», и причисляет к каноническим книги Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисуса Навина, Судей, Руфи, 4 книги Царств, 2 книги Паралипоменон, Иова, Псалтирь, 5 книг Соломона, 12 пророков, Исайи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Товита, Иудифи, Есфири, 2 книги Ездры, 2 книги Маккавейские. Новозаветный список совпадает с современным.

Итак, Трулльский собор не дает нам никакого реального критерия. Чем же может объясняться столь очевидное внутреннее противоречие? Б. Метцгер подозревает, что одобренные Трулльским собором документы просто не были внимательно рассмотрены и противоречивость списков канонических книг не была замечена¹⁶. Безусловно, нельзя исключить возможность простой невнимательности, но вполне возможны и другие объяснения.

Перечисляя авторитетные постановления предшественников, отцы Трулльского собора вовсе не обязательно признавали каждое из них окончательным и неоспоримым. Видимо, этот список авторитетных документов был в значительной степени простым указанием на ту традицию, которую продолжил и развил Трулльский собор.

Кроме того, мы не можем быть уверены, что современные тексты соборных постановлений совпадают с их древними списками. Относительно сомнений в подлинности 60-го правила

¹⁶ Metzger B., op. cit., p. 216.

Лаодикийского собора уже было сказано. Стоит отметить, что и оно, и 85-е правило Апостольских постановлений стоят на последнем месте. Это действительно может означать, что они были вписаны позднее (хотя надежных свидетельств тому нет), и уж во всяком случае свидетельствуют, что вопросы библейского канона были для создателей этих документов малосущественными. 47-е правило Карфагенского собора — одно из последних в списке (но не самое последнее). Здесь сомнения в подлинности вряд ли уместны, поскольку на Западе христианского мира споры о составе Библии в конце IV — начале V вв. действительно имели место, чего нельзя сказать о Востоке.

Но, пожалуй, самый убедительный ответ на вопрос о молчании Трулльского собора (да и всех вселенских соборов) относительно библейского канона будет состоять в том, что в едином каноне не было нужды. Вопрос о пригодности тех или иных книг для богослужения и домашнего чтения разрешался «на местах», иногда по-разному, но существенных разногласий не возникало, и нужды в соборных определениях не было. Обратим внимание, что во всех трех рассмотренных нами списках речь не идет о боговдохновенности или о соотношении Писания и Предания (как это бывает в современных разговорах о каноне). Лаодикийский и Карфагенский соборы всего лишь определяют, какие книги могут читаться в церкви в качестве Писания, и только Апостольские постановления говорят об особом характере этих книг («почитаемые и священные») — впрочем, это достаточно общие эпитеты. Более того, для апостольских поста-

новлений (как, скажем, и для св. Афанасия) существуют книги, занимающие промежуточное положение: они приводятся с некоторыми оговорками в конце списка.

Полагаю, что из всего вышесказанного можно сделать вывод: если на Западе уже в начале V века появляется строго определенный библейский канон, освященный и соборами, и авторитетом римского епископа, то на Востоке нужда в подобном списке не ощущается и, при отсутствии серьезных разногласий, фактически признается свобода различных мнений.

Споры о библейском каноне разгорелись в эпоху Реформации, и в основе этих споров лежал высказанный Мартином Лютером принцип «*Sola Scriptura*» — только Священное Писание может служить основой вероучения Церкви. Если так, то вопрос о том, что входит, а что не входит в Писание, становится действительно жизненно важным. Например, католические богословы в поддержку идеи чистилища (и вообще идеи о том, что земная церковь может повлиять на посмертную участь ее членов) приводили рассказ 2-й Маккавейской книги (12:39–45) о принесении Иудой Маккавеем очистительной жертвы за умерших собратьев и рассуждения автора о смысле этой жертвы.

На этом конкретном примере хорошо видно, что с идеей канона у первых протестантов была связана идея об исключительной боговдохновенности Писания. Речь не шла о том, что Маккавейские книги дурны или ложны, говорилось лишь о том, что они качественно отличаются от, скажем, книг Царств. С точки зрения первых протестантов, в книгах Царств содержится

Божественное откровение, непререкаемый и безошибочный авторитет, в Маккавейских же книгах ничего, кроме человеческого, нет. Если бы Маккавейские книги относились к Писанию, неизбежно пришлось бы признать если не чистилище, то по крайней мере, способность Церкви замолить грехи умерших верующих. Поскольку же они к Писанию не относятся, в них могут содержаться ошибки, неточности, позднейшие напластования, и поэтому авторитет их не безусловен, их буквальная истинность не несомненна.

Естественно, что католицизм, признававший наряду с Писанием и Предание, был далек от такой категоричности суждений, но вызов со стороны Реформации был им принят и, как уже говорилось, на Тридентском соборе был подтвержден ветхозаветный канон в том виде, в котором он сложился на Западе уже к началу V века.

Православный Восток не знал столь масштабных и принципиальных споров по поводу достоинства книг Товита, Иудифи и т. д. Споры с давних времен велись в основном по поводу пригодности и истинности апокрифических книг, не входивших в Библию ни в одной традиции. Поэтому неудивительно, что после Реформации различные православные мыслители могли поддерживать католиков против протестантов и протестантов против католиков, окончательно не принимая при этом ни той, ни другой стороны.

Очень показательно в этом отношении решение Константинопольского собора 1642-го года. Отвергая «кальвинистские» воззрения патриарха Кирилла Лукаря о различном авторитете

канонических и неканонических книг, он вместе с тем и не последовал за определениями Тридентского собора о «втором каноне». Таким образом, согласно решениям собора, есть книги, входящие в Библию, но не входящие в библейский канон! Нечто подобное уже звучало, как было отмечено выше, у св. Афанасия и в «Апостольских постановлениях»...

С точки зрения Запада это бессмысленно. Но мы найдем здесь смысл, если примем во внимание, что на Востоке под канонем в основном понимался список книг, входящих в еврейскую Библию, но не более того. На Западе во времена Реформации канон стал часто восприниматься как некий забор, разделяющий Писание и Предание, Божественное откровение и человеческие писания, безусловный вероучительный авторитет и обыкновенные литературные произведения.

Православный Восток не видел в Библии плод исключительного Божественного Откровения, которое иссякло сразу после того, как была поставлена последняя точка в последней книге. Неудивительно, что боговдохновенность приписывалась и Септуагинте, переводу еврейской Библии на греческий язык: один и тот же Святой Дух снисходил и на ветхозаветных авторов, и на переводчиков Септуагинты, и на первых христианских истолкователей. Безусловно, воздействие это было многообразным и могло проявляться в большей или меньшей степени, и поэтому толкования Отцов несомненно уступают в авторитете Священному Писанию, но никакого забора, обозначающего конец Божественного откровения, здесь нет. Современному

читателю для истинного понимания Библии требуется не что иное, как содействие того же Святого Духа.

Писание и Предание в православной традиции иногда изображают в виде концентрических кругов. В центре находится Писание, причем оно тоже неоднородно: Евангелие существенно важнее, чем Откровение, а то, в свою очередь, важнее книги Левит. Предание образует более периферийные круги, начиная от Вселенских соборов и кончая традициями конкретных епархий и приходов. Периферийные круги должны согласовываться с центральными.

В этой картине действительно не так уж важно, где заканчивается Писание и начинается Предание. Вопрос не в том, к какой категории отнести книгу Товита или Маккавейские книги, а в том, являются ли они вообще авторитетными для христиан и каково их место в относительной иерархии. Поскольку точным математическим вычислениям это не поддается, возникает некая промежуточная категория «не канонических, но читаемых» книг. Ни какой-либо список книг, ни тот или иной вариант текста никогда не были в Православии приняты в качестве единственно верной или хотя бы самой верной формы Священного Писания. В этом основное отличие православного подхода от протестантского и католического.

Безусловно, в современном мире представления православных, католиков и протестантов на практике часто схожи меж собой, и различия в отношении людей к Священному Писанию пролегают далеко не только по конфессиональным границам. Естественно, что и Запад изменился со

времени Реформации: ожесточенные споры о каноне сменились академическими исследованиями, и возникла наука под названием «каноника».

Говоря о православном взгляде на ветхозаветный канон, я старался не столько вывести «среднее арифметическое» взглядов и позиций различных православных мыслителей, сколько понять, какие именно воззрения на ветхозаветный канон полнее соответствуют двухтысячелетнему опыту Православной Церкви.

Первая публикация — журнал «Страницы», №4, М., 1996.

3

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА СИНОДАЛЬНОГО ПЕРЕВОДА (Ветхий Завет)

В наши дни, когда заходит речь о достоинствах и недостатках Синодального перевода, одной из основных мишеней для критики являются текстологические принципы создателей русского перевода Ветхого Завета. Одни утверждают, что переводчики слишком много внимания уделили Масоретскому тексту, принадлежащему чуждой для христиан традиции, другие, напротив, стремятся исключить из Синодального перевода все вставки из Септуагинты, считая еврейский текст Ветхого Завета единственным достойным подлинником. В данной статье мы попробуем рассмотреть, каким образом оказались в Синодальном переводе смешанными элементы из Масоретского текста (MT) и из Септуагинты (LXX), насколько оправдано такое смешение и возможно ли «очистить» от него Синодальный перевод (как это делалось во многих протестантских изданиях).

Синодальный перевод создавался в ту эпоху, когда библейская текстология еще только за-

рождались. Для переводчиков Западной Европы вопрос о выборе оригинального текста для создания новых национальных переводов со времен Реформации практически никогда не стоял. Они полагали, что современная еврейская Библия (МТ) и есть тот самый текст, который Иисус и апостолы называли «Писанием», и поэтому безусловный приоритет отдавался, за редчайшими исключениями, МТ, а LXX, наряду с другими древними переводами, использовалась лишь для разъяснения неясных или испорченных мест МТ, а также (в католической традиции) для перевода книг и отрывков книг, для которых не существует еврейского текста.

Точно на таких же принципах основывался и вышедший практически одновременно с Синодальным русским перевод Пятикнижия (Лондон, 1860 г.), строго придерживавшийся МТ. Как мы видим, такой подход вполне мог быть воплощен в русской языковой среде, но только не в пределах России, где традиция отдавала предпочтение LXX. Начиная со свв. Кирилла и Мефодия, православный славянский мир оригинал Библии видел прежде всего в греческом тексте, хотя никак нельзя сказать, что он ограничивался исключительно им. Так, при подготовке Геннадиевой Библии 1499 г. за недостатком греческих и славянских текстов были использованы еврейский и латинский.

Из ветхозаветных книг первой была переведена на русский язык Псалтирь. Перевод, изданный Российским библейским обществом в 1821–22 гг.¹, был выполнен с еврейского ориги-

¹ Подробно излагает эту историю И.А.Чистович в своей книге «История перевода Библии на русский язык» (С-Петербург, 1899; репринтное переиздание — М., 1997).

нала — вполне в духе того времени. Правда, в текст эпизодически включались чтения, взятые из МТ и из LXX. Чем руководствовались переводчики в каждом конкретном случае, судить трудно. Вероятно, общие принципы просто не были к тому времени выработаны.

Впрочем, время для теоретического осмысления проблем перевода настало очень скоро, т. к. в 1824 г. всякая практическая деятельность по переводу Библии была официально прекращена. Естественно, что кабинетная работа все же продолжалась, и в 1848 году, то есть задолго до того, как Святейший синод одобрил дело перевода на русский язык, теоретическое обоснование текстологических принципов перевода изложил в докладной записке Синоду Святитель Филарет (Дроздов). Отдавая пальму первенства МТ, он говорит «о догматическом достоинстве и охранительном употреблении» LXX и дочернего ей славянского перевода². По его мнению, они могут представлять библейский оригинал наряду с МТ, особенно при рассмотрении догматически значимых разночтений. Однако стоит отметить, что докладная записка «оправдывает» употребление LXX и славянского перевода, считая употребление еврейского текста делом само собой разумеющимся.

Существовала и более радикальная точка зрения. Протоиерей Г. П. Павский — переводчик, внесший, пожалуй, самый значительный вклад в

² Митрополит Филарет (Дроздов). О догматическом достоинстве и охранительном употреблении греческого семидесяти толковников и славянского переводов Священного Писания // Журнал Московской Патриархии, 1992, №11–12, сс. 37–46.

первоначальную подготовку ветхозаветной части будущего Синодального перевода — использовал исключительно МТ. Эта установка была принципиальной: Павский был неплохо знаком с тогдашней библеистикой и разделял распространенное тогда мнение, что LXX является просто переводом с МТ, и что все расхождения между ними объясняются прежде всего погрешностями перевода и позднейшей порчей рукописей. Вместе с тем надо отметить, что Павский (опять-таки следуя практике некоторых ученых того времени) стремился и МТ очистить от позднейших искажений.

Так, иногда в первых версиях Павского порядок глав и стихов принят не традиционный, а «хронологический», то есть произвольно реконструированный исследователем на основе тех или иных предпосылок и просто догадок. Характерно, что провозглашение одного текстового варианта единственным Текстом с большой буквы часто сопровождается очевидным насилием над ним, причем и то, и другое делается от имени современной науки.

Другой переводчик середины прошлого века, архимандрит Макарий Глухарев, также переводил исключительно с МТ, но при этом высказывал пожелание, чтобы параллельно с переводом МТ был осуществлен и перевод LXX. В России эта идея так и осталась неостребованной. Осуществляется она в последние годы во Франции, где издается отдельными книгами перевод LXX под названием *La Bible d'Alexandrie* (по аналогии с известным изданием *La Bible de Jérusalem*).

В 1861–1870 гг. в журнале «Христианское чтение» публиковался перевод Павского, откоррек-

тированный и дополненный по LXX, но весьма непоследовательно. Местами, как сообщает Чистович, при его редактировании использовались и другие переводы: сирийский, арабский, «халдейский» (надо полагать, арамейские таргумы), а также Вульгата. В разных книгах неодинаковы были и принципы перевода, четких правил не существовало. Менее всего верность МТ была, по мнению Чистовича, соблюдена в книгах Иова, Притчей, Песни Песней и Екклесиаста (их переводили Д. А. Хвольсон и П. И. Савваитов).

Созданию собственно Синодального перевода предшествовало тщательное рассмотрение теоретических обоснований перевода, в том числе и в отношении текстологии. Был принят состав и расположение книг, соответствующие православной традиции, т. е. LXX и славянскому переводу. Внутри книг также сохранено прежнее деление на главы и стихи (наиболее заметно расхождение между МТ и LXX в Псалтири).

В отношении выбора текста для перевода возторжествовало мнение святителя Филарета: для канонических книг Ветхого Завета за основу берется МТ, а LXX используется для уточнения, дополнения и иногда — в качестве оригинального текста даже там, где МТ в исправлении и дополнении не нуждается. Текст славянского перевода принимался в качестве дополнительного свидетельства о LXX, то есть там, где он расходился с использовавшимся греческим текстом (как отмечает Чистович, в основном это было Лейпцигское издание 1697 г.). Эпизодически использовались и другие древние переводы. Что касается книг, не вошедших в иудейский канон и не сохранившихся на еврейском языке (или написан-

ных с самого начала не по-еврейски), их, естественно, пришлось переводить с LXX или даже Вульгаты (как 3-ю книгу Ездры).

Интересно рассмотреть, какие аргументы выдвигались в пользу МТ и в пользу LXX, и насколько эти аргументы убедительны сегодня.

В пользу МТ говорилось следующее:

— *МТ является оригинальным текстом Ветхого Завета.* Современная библейская текстология уже не видит в единственном сохранившемся еврейском тексте оригинал Ветхого Завета. Отношения между МТ и LXX рассматриваются наиболее авторитетными текстологами как отношения между двумя самостоятельными текстовыми типами, которые восходят к одному оригиналу, но не могут с ним отождествляться. Едва ли мы можем сегодня сказать, какой именно из двух текстов ближе к этому неизвестному оригиналу, но ни у кого не возникает сомнений, что изначально Ветхий Завет был написан по-древнееврейски (с небольшими добавлениями на арамейском). Кроме того, МТ гораздо удобнее для перевода по той причине, что расхождения между различными масоретскими рукописями минимальны, тогда как LXX представляет удивительное разнообразие рукописных вариантов. Если бы было принято решение переводить Ветхий Завет с текста LXX, то в основу такого перевода, как хорошо видно на примере Нового Завета, могли бы быть положены сильно отличающиеся друг от друга варианты греческого текста.

— *LXX иногда просто непонятна без МТ.* Это безусловно так, если не забывать, что LXX — всего лишь перевод, а не оригинальный текст. Впрочем, иногда и МТ не может быть правильно

понят без привлечения LXX и других древних переводов. Этот довод говорит не столько о преимуществах МТ перед LXX, сколько о необходимости привлекать для перевода все доступные варианты текста.

— *Отцы Церкви пользовались еврейским текстом, когда он был им доступен.* Действительно, приверженность Отцов Церкви именно греческому тексту Библии объясняется прежде всего тем, что они сами писали по-гречески, а знание еврейского языка оставалось в те века уделом избранных знатоков³. В тех редких случаях, когда еврейский текст был им знаком и давал дополнительный материал для размышлений, они действительно не избегали его. Впрочем, достаточно трудно строить выводы о преимуществе того или иного варианта текста на основании святоотеческих цитат: отношение к цитированию полтора тысячелетия назад было совершенно иным, и нередки случаи, когда раннехристианские авторы приводили Библию по памяти или даже пересказывали близко к тексту, так что в рамках одного и того же произведения одно и то же место из Писания могло воспроизводиться с существенными вариациями.

— *Нельзя подавать повод думать, что LXX существенно отличается от МТ.* Если бы перевод был сделан с LXX, некоторые из читателей могли бы сказать, что от них скрывают подлинный библейский текст. Это, безусловно, чисто политический довод, но нельзя отказать ему в убедительности.

³ О роли МТ в православной традиции см. *M. Konstantinou. Old Testament Canon and Text in the Greek-speaking Orthodox Church // Text, Theology and Translation: Essays in honour of Jan de Waard* (ed. S. Crisp and M. Jinbachian), United Bible Societies, 2004, pp. 89–107.

В пользу LXX приводились следующие соображения:

— *LXX есть текст, принятый Церковью.* Действительно, под Библией в восточнохристианском мире всегда понимали по преимуществу Библию греческую. Греческий текст вошел в литургическую практику и не может быть просто заменен каким-то другим вариантом в связи с успешным завершением нового переводческого проекта. Тем не менее, Православная Церковь никогда не высказывала официального определения, согласно которому только греческий текст провозглашался бы авторитетным. На практике, как уже было сказано, еврейский и даже латинский текст свободно применялись там, где ощущался недостаток в греческих рукописях. Можно сказать, что Библия православного мира — это по преимуществу, но не исключительно греческая Библия.

— *МТ чужд нашей религиозной и национальной традиции.* Этот аргумент продолжает предшествовавший, и, как и предшествовавший, он верен лишь отчасти. МТ исторически принадлежит иудаизму, но христианство никогда не отвергало его и не провозглашало чуждым для себя.

— *Согласно некоторым древним свидетельствам, иудеи подвергли еврейский текст намеренной порче, чтобы опровергнуть христианские догматы.* Этот довод уже давно был отвергнут как недоказанный и нелепый. Действительно, ничто не свидетельствует о злонамеренной или хотя бы невольной порче МТ иудеями, а та степень почтительности, с которой иудейские книжники относились даже к малей-

шим деталям внешнего оформления текста, никак не позволяет обвинять их в произвольном подлоге. Но верно другое: ко времени фиксации МТ (конец I — начало II в. н. э.) и LXX (IV в. н. э., так называемая Лукиановская редакция) христиане и иудеи уже вполне четко сознавали вероучительные расхождения между ними и при выборе того или иного текстового варианта вполне могли проверять его на предмет соответствия собственной догматике. Вероятно, именно так возникло знаменитое расхождение в 7-й главе Исаяи, стих 14, где МТ говорит «молодая (עלמה) во чреве примет», а LXX — «Дева (παρθένος) во чреве примет». Было бы неверно говорить, что здесь иудеи или христиане вписали в текст слово, которого в нем не существовало, чтобы только использовать этот стих в полемике против другой стороны. Скорее можно сказать, что оба варианта возникли еще задолго до Рождества Христова, а каждая из традиций приняла именно тот вариант, который был созвучен ее вероучению. Нельзя забывать и о том, что новозаветные авторы использовали ветхозаветные цитаты достаточно вольно, заботясь не столько о буквальном совпадении ветхозаветного пророчества и новозаветных событий, сколько об их внутренней связи (см., например, Мф 2:23, где смешиваются созвучные, но совершенно разные понятия «назорей» и «назарянин», житель Назарета).

Итак, создатели Синодального перевода использовали по преимуществу МТ, но позволяли себе отступления от него там, где его значение было неясно или там, где традиционная христианская интерпретация опиралась не на МТ, а на LXX. Кроме того, переводчики стремились вос-

полнить по Септуагинте отрывки текста, отсутствовавшие в Масоретском тексте. Тем не менее, их выбор был в достаточной степени произвольным — иногда за основу брался греческий текст даже там, где и Масоретский представлял вполне вразумительное чтение, и чем обусловлен был их выбор, понять уже невозможно.

Для разъяснения трудных мест Масоретского текста переводчики прибегали преимущественно к греческому тексту. Можно найти и такие места, в которых синодальный перевод следует славянскому тексту (Сл). К сожалению, мы не знаем абсолютно достоверно, какие именно тексты LXX использовались наряду с Лейпцигским изданием 1697 года. Поэтому трудно быть уверенным, что в том или ином месте переводчики следовали именно Сл, а не еще одному варианту LXX. Впрочем, по мнению святителя Филарета, Сл не представляет из себя чего-то совершенно отдельного от LXX, а скорее служит дополнительным свидетельством об утраченных вариантах LXX.

Могли использоваться и другие древние переводы, но сегодня точно неизвестно, насколько регулярно они принимались во внимание и какими принципами руководствовались создатели Синодального перевода при выборе конкретных вариантов. Подробное знакомство с текстами наводит на мысль, что единых принципов не было и что каждый переводчик действовал в основном по собственному разумению.

Рассмотрим теперь на конкретных примерах, как именно сочетались различные источники. Мною был сплошь сверен с МТ текст первых десяти глав 1-й книги Царств. Выбор был в значительной степени случайным, и все-таки он ка-

жется достаточно представительным: в книгах Царств существуют заметные расхождения между МТ и LXX, но они не настолько огромны, как в некоторых пророческих книгах или Эсфири; создатели Синодального перевода допускали в книгах Царств меньше отступлений, чем в книгах Премудрости. Следовательно, в этой части Синодальный перевод не представляет особых текстологических проблем и данная картина может считаться типичной для всего ветхозаветного корпуса.

Вставки из LXX, как известно, отмечались в Синодальном переводе скобками. Тем не менее, на материале этих десяти глав можно найти несколько десятков случаев, когда отступления от МТ или его своеобразная интерпретация не отмечалась никакими особыми значками, да и невозможно было бы отметить все подобные места. Здесь я приведу только наиболее интересные примеры.

В некоторых местах отклонения от МТ в пользу LXX и Сл незначительны и практически не влияют на смысл того или иного высказывания:

9:24 и взял повар *плечо* (часть жертвенного животного) — так Сл; в МТ и LXX речь идет о бедре (окороке).

10:3 придешь к *дубраве* — так Сл; МТ и LXX говорят о единичном дереве.

6:7,10 возьмите *первородивших* коров ... и взяли *первородивших* коров — так LXX. По МТ невозможно заключить, что коровы родили именно в первый раз, речь идет просто о недавно отелившихся коровах.

Встречаются и более существенные отклонения. Некоторые из них касаются имен собственных:

6:18 до *большого камня*, на котором поставили ковчег Господень — так в LXX. МТ вместо «большого камня» приводит загадочное имя собственное «Авель Гедола» или «Большая Авель», нигде более в Библии не встречающееся. Очевидно, что здесь расхождение возникло еще между прототипом LXX и прототипом МТ (הַגְּדוֹלָה אֲבֵל — אֲבֵל גְּדוֹלָה), причем Синодальный перевод следует более вразумительному чтению LXX.

В 5:10 говорится о городе *Аскалоне* и *аскалонитянах*. Именно так называется город в LXX, но в МТ речь идет о городе Экрон (אֶקְרוֹן), который в 6:16 назван в Синодальном переводе Аккароном. Отметим, что это не единственный случай, когда одно и то же название еврейского текста получает несколько вариантов перевода в русском, что, конечно, никак нельзя отнести к достоинствам перевода.

Нередко переводчики контаминировали два текста, и в результате перевод отражал частично масоретскую, а частично — греческую традицию.

2:28 не дал ли Я дому отца твоего *от всех* огнем сожигаемых жертв сынов Израилевых? — в переводе сделана контаминация: МТ «дал ... все ... жертвы» (речь идет не о пропитании, а об исключительном праве священства совершать все жертвоприношения — см. предыдущий стих); LXX и Сл — «дал ... от всех ... жертв в пищу». Таким образом, по сравнению с МТ в переводе добавился только один маленький предлог «от», но совершенно изменился смысл высказывания.

2:20 да даст тебе Господь детей от жены сей *вместо данного, которого ты отдал Господу* — перевод этого трудного для понимания места сделан скорее по Сл. Существующие варианты:

МТ — вместо испрошенного, которого он испросил у Господа;

LXX — вместо того нужного, что ты пожертвовал Господу;

Сл — за дар, который ты даровал Господу.

2:24 молва, которую я слышу; *вы развращаете* народ Господень — подобно в LXX и Сл, с добавлением выражения «чтобы народ не служил Богу». МТ скорее всего следует истолковать «молва, которую распространяет народ Господень»⁴. Здесь Синодальный перевод вновь близок МТ по форме, но по смыслу следует скорее LXX и Сл.

Можно найти и такие места, где Синодальный перевод следует Пешитто (сирийскому переводу) и арамейским таргумам в противовес МТ, LXX и Сл. Конечно, не исключено, что подтверждение сирийско-арамейскому варианту было найдено в неких греческих или славянских рукописях, но впрочем, это маловероятно. Кроме того, создатели перевода могли опираться не на сирийский или арамейский текст как таковой, а на справочную литературу, принявшую именно это чтение. К сожалению, мы не знаем точно, какие именно книги лежали у них на столе.

9:1 Был некто из сынов Вениамина, имя его Кис, сын Авиила, сына Церона, сына Бехорафа, сына Афия, сына некоего вениамитянина — так в Пешитто и таргумах; текст МТ, LXX и Сл — «сына мужа Иеминеова (בן־אשׁמיני)» — довольно загадочен. Написание ״מיני״ иногда употреблялось для обозначения племени Вениамина — ср. 1 Цар 9:21, Пс 7:1, Суд 3:15 и др. Против отожд-

⁴ Так в современных западных переводах, например, New Revised Standard Version, New International Version и т. д.

дествления начертания שׂא מִיָּנִי с племенем Вениамина в данном месте говорит тот факт, что племя Вениамина уже упомянуто в этом стихе и нет никакой необходимости называть его еще раз, к тому же в такой необычной форме. Либо текст здесь испорчен, либо речь идет о неизвестном нам по другим источникам роде — ср. מִיָּנִי , иначе огласованное обозначение рода из племени Симеона в Числ 26:12.

Можно обнаружить и такие случаи, где мы не найдем никаких вариантов текста, которые соответствовали бы Синодальному переводу. Трудно утверждать со стопроцентной уверенностью, что таких вариантов не существует, но, судя по всему, переводчики иногда исправляли текст по собственному разумению. Прежде всего это касается тех мест, которые могли (или будто бы могли) дать повод к богословски некорректным толкованиям.

4:8 (слова филистимлян) Кто избавит нас от руки *этого сильного Бога? Это — тот Бог, который* поразил египтян... — судя по Синодальному переводу, язычники-филистимляне вполне разделяли представление израильтян о Едином Боге, Который вступает в личные отношения с избранным народом. Но и МТ, и LXX, и Сл говорят не о Боге, а о богах — филистимляне, таким образом, имеют в виду некие мистические силы, присутствие которых во враждебном лагере представляет для них угрозу. Все слова еврейского текста, согласованные с אלהים , стоят во множественном числе, что однозначно должно быть понято как указание на «божеств» во множественном числе. Слово אלהים , согласованное со множественным числом имен и глаголов, употребляется в МТ для обозначения духов или языче-

ских божеств (см., например, 1 Цар 28:13), тогда как при согласовании с единственным числом оно обозначает Единого Бога. Переводчики LXX и Сл, как правило, отражали эту разницу; создатели Синодального перевода иногда стремились «избавиться от лишнего язычества». Данное место должно было смутить их тем более, что здесь речь идет о Боге Израиля — но в конце концов, нет ничего странного или неблагочестивого в том, что язычники говорили о Нем точно так же, как и о собственных божествах, на то они и язычники.

Итак, мы видим, что помимо отмеченных скобками вставок из LXX есть немало маленьких заимствований, контаминаций и реинтерпретаций МТ под влиянием LXX и Сл, которые никак не отмечались, да и едва ли могли быть отмечены. В результате «освобождение» Синодального перевода от вставок из Септуагинты становится практически невозможным.

Мы можем задаться вопросом, насколько оправдана была такая практика и стоит ли ей подражать создателям новых русских переводов. Мне представляется, что данный подход, основанный на библейской текстологии середины прошлого века, для того времени был вполне плодотворным и оправданным. К его несомненным достоинствам можно отнести осознание того факта, что у нас нет Текста с большой буквы, единственно достойного источника, и что библейский перевод неизбежно требует работы с разными текстовыми вариантами, постоянного выбора того или иного чтения. К его недостаткам можно отнести то, что в результате возникает текст, который не тождествен ни Масоретскому тексту, ни Септуагинте, ни славянскому

переводу. Возникает химерический тип текста, которого никогда прежде не существовало.

Для сегодняшнего уровня развития науки стремление контаминировать различные текстовые типы в поисках «самого правильного» чтения вряд ли будет осмысленным. Гораздо разумнее было бы допустить существование различных переводов, основанных на различных текстах: Масоретском, Септуагинте (в византийской редакции или в вариантах Александрийского, Ватиканского и Синайского кодексов), а в перспективе — и на славянских переводах. Можно представить себе издание, где переводы, основанные на разных текстологических источниках, расположены в виде параллельных колонок, как располагаются сегодня варианты разных кодексов в некоторых частях Септуагинты в издании Ральфса. Безусловно, такое издание может быть предпринято только в отдаленном будущем, и его осуществление в значительной степени зависит от текстологических исследований Септуагинты и славянского перевода.

А в ближайшем будущем мы, создавая новые переводы ветхозаветных книг на русский язык, можем с благодарностью перенять у создателей Синодального перевода их ощущение многовариантности библейского текста, их стремление использовать различные текстологические источники, и вместе с тем мы должны избежать соблазна сочетать по произвольному выбору разрозненные элементы, создавая искусственный химерообразный текст.

Первая публикация — журнал «Страницы», №3:3, М., 1998.

4

БИБЛИЯ И ЧИТАТЕЛЬ XXI ВЕКА

...Приготовьте путь Господу,
прямыми сделайте стези Ему.
Евангелие от Марка, 1:3

Христос однажды сказал: «Как было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Человеческого: ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех» (Евангелие от Луки, 17:26). Людям свойственно замыкаться в рамках привычных понятий, узкого круга общения, повседневной рутины и упорно не замечать, что происходит вне этого круга. Это свойство не чуждо и церковным людям: они обычно полагают, что заведенный порядок вещей установлен раз и навсегда, что всякий верующий должен во всем походить на них самих, а если он вдруг не похож, то это досадный недостаток, который может и должен быть преодолен. Но приходит День Сына Человеческого, и все привычные понятия оказываются перевернутыми, а мы — в очередной раз не готовыми к Его приходу... И только пророческие предостережения напоминают нам: будьте готовы к неожидан-

ному, сами готовьте путь для Господа.

Что для христианина может быть незыблемее Священного Писания? Его текст не изменялся много веков. Но, изучая текст, мы не можем забывать о контексте. А сегодня Писание, хотим мы того или не хотим, ставится в несколько иной контекст, чем прежде. Не меняется Писание, не меняются задачи христианского делания, но все стремительнее меняется мир, в котором мы живем. А значит, могут и должны изменяться формы нашего поведения, нашего бытия в этом мире.

В 2003 году в день, когда праздновалась память Отцов шести Вселенских соборов, я слышал на утрени в храме посвященный им канон. Меня поразило одно обстоятельство: когда-то он был написан, чтобы просвещать церковный народ. Он полон тонкого богословия и изящной полемики с еретиками, но кто из молящихся сегодня способен в этом разобраться? Только тот, кто и так прекрасно знает историю христианской догматики. Все остальные едва ли способны отличить савеллиан от македониан и Ария от Диоскора.

Это отнюдь не значит, что богословие Отцов утратило свою актуальность. Но изменилась последовательность действий и их содержание: когда-то человек шел в Церковь, слышал богослужение и проповедь, и так узнавал о вере Церкви. Наш современник, если желает узнать об этой вере, пойдет скорее в книжную лавку или библиотеку в поисках литературы, которая поможет ему понять богослужебный текст. Вера остается неизменной, компоненты христианской жизни — все те же, но с переменами в окружающем

мире меняется их функциональное соотношение. Когда-то богослужение помогало понимать труды богословов, сегодня — книги богословов помогают понимать богослужение.

Подобным образом и способы обращения верующего к Библии изменялись в течение веков, а точнее сказать — в любой момент времени бывали неодинаковыми, хотя сама Библия никогда не утрачивала центрального места в жизни христианских и иудейских общин.

Два подхода к священному тексту

Средневековые издания Библии (в особенности еврейские) часто выглядели так: в центре помещен текст самого Писания, а вокруг него — несколько слоев толкований и комментариев. Подобным образом выстроено и богослужение, причем не только православное: оно соткано из библейских цитат и образов, но цитаты и образцы начинают жить своей жизнью, вне своего изначального контекста. Еще раз вспомним о таком гимнографическом жанре, как канон — все девять его песней основаны на библейских сюжетах, но говорят они о чем угодно, только не о самих этих сюжетах. Поэтому самым распространенным, самым необходимым видом библейских изданий в Средневековье были издания богослужебные, предназначенные для чтения в Церкви. На втором месте по распространенности стояли толковые издания книг Библии, в которых текст сопровождался святоотеческими комментариями. А простые «четьи» Евангелия, которые христианин брал в руки и читал как

обычную книгу, встречались реже всего. Надо ли напоминать, что сегодня ситуация изменилась кардинальным образом?

В практической своей жизни человек соприкасался не с самим Писанием, а с взятыми из него богослужебными образами и цитатами, толкованиями, аллегорическими объяснениями. Библия оставалась основой для этих толкований, но они уже начинали жить собственной жизнью и порой заслоняли собой Библию. Именно против такой подмены ополчились когда-то реформаторы. Лютеровский принцип «Sola Scriptura», краеугольный камень протестантизма, согласно которому только Писание может быть источником вероучения, был реакцией на искажения в церковной жизни, в защиту которых всегда находились отдельные цитаты из Отцов или давних соборных определений. Лютер, по-видимому, не призывал вовсе отказаться от Предания, изначально он лишь хотел выстроить иерархию ценностей, при которой никакой набор цитат не мог бы опровергнуть ясных слов Писания. Изначальный пафос реформаторов — «не заслоняйте прямую заповедь Писания преданиями старцев!» — почерпнут из Евангелия, а значит, близок и всякому христианину. Но со временем оказалось, что вместе с водой иные выплеснули и ребенка. Предание Церкви постепенно было вытеснено частными и противоречивыми преданиями отдельных группировок и направлений.

Если Писание, как в протестантизме, вынимается из контекста Предания, значит, оно должно стать исчерпывающе понятным само по себе, без каких-либо дополнительных разъяснений.

Чтобы из Писания можно было выводить ясную, непротиворечивую и однозначную систему вероучительных догматов, сам корпус текстов Писания должен быть приведен в соответствующее состояние. Каждому слову и выражению должен быть придан только один, строго определенный смысл.

К. С. Льюис в свое время писал¹, что главному богослову Нового Завета, апостолу Павлу, промыслительно не был дан дар систематичности, чтобы мертвая схема не подменила собой Жизни. Но в изложении профессоров систематического богословия Павел становится одним из них самих. Не удивительно, что в разных школах за основу берутся разные грани Павлова богословия, и в результате получается множество несовместимых друг с другом схем. К. С. Льюис приводил удивительный пример — Филиппийцам 2:12–13: «Итак, возлюбленные мои ... со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению». Если взять первую часть этого выражения, получится, что человек спасается сам, своими усилиями (крайнее пелагианство), если взять вторую — получится, что человек лишь игрушка в руках Бога, Который Сам выбирает, спасти его или нет (крайний августинизм). Но Павел соединяет эти две крайности, умеряя одну другой и оставляя читателю решать — как именно сочетать их. Так возникает пространство интерпретации, и, разумеется, разные богословские школы осваивают это про-

¹ К. С. Льюис. Письма к Малкольму. // Собрание сочинений. Т. 8. М., 2000. С. 372.

странство по-разному.

Итак, мы видим два способа восприятия Писания, которые во многих отношениях противоположны друг другу. Сильно упрощая, можно описать их следующим образом. Первая модель, ориентированная прежде всего на мифологическое мышление (в этом термине нет ничего уничижительного!), была характерна для Средних веков. Ее можно условно назвать *символической* — Библия есть прежде всего сокровищница идей, образов, понятий, к которой верующий обычно обращается не напрямую, а через церковное Предание. Дословное значение библейского текста не так уж и важно, гораздо важнее — способность этого слова стать символом, иконой, окном в вечность здесь и сейчас. Именно такое отношение к Библии встречаем мы у великих богословов первых веков: Оригена, Каппадокийских святителей, Иоанна Златоуста. Но корни его — уже в Евангелии, где ветхозаветные пророчества истолковывались в их приложении к совершенно иной ситуации — так, слова пророка о рождении младенца Эммануила прилагаются к рождению Иисуса (Матфей, 1:23). Формально два имени не совпадают, но совпадает их смысл — «с нами Бог» и «спаситель Господь».

Другую модель можно назвать *догматической*, и она характерна для Нового времени с его ориентацией на научное мышление. Согласно ей, Библия есть прежде всего собрание вероучительных истин, к которому верующий приступает как богослов, ищущий однозначных ответов на ключевые вопросы бытия, прямого руководства для повседневной жизни. Здесь, напротив, любая многозначность, недосказанность, любое

буквальное несоответствие — недостаток, от которого надо избавляться, выискивая с помощью проверенных методик изначальное, самое точное значение текста. Как уже было сказано, этот подход был востребован богословами Реформации и широко развился в протестантизме, однако и он коренится в Библии, и он знаком Отцам. Когда апостол Павел цитировал слова Бытия «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность» (Римлянам, 4:3), он оперировал не аллегориями, но терминами, и скрупулезно разбирал, как соотносятся два этих понятия, вера и праведность, каково их точное содержание и значение.

Два подхода необходимо дополняют друг друга, проблемы возникают лишь там, где один начинает вытеснять другой. Собственно, еще на заре христианства спорили между собой александрийская и антиохийская школы толкователей Священного Писания. Первая стремилась интерпретировать все эпизоды Библии аллегорически, видя в них указание на духовные сущности, тогда как вторая отдавала предпочтение историческому методу и воспринимала библейские повествования прежде всего как описание реально происходивших событий. На заре Средневековья безусловную победу одержали александрийцы — сегодня едва ли кто может вспомнить толкователей-антихохийцев, тогда как аллегория и родственная ей типология стали основными методами святоотеческой экзегезы.

Но маятник имеет свойство раскачиваться, и в новое время библеистика как научная дисциплина решительно отказалась от аллегорического метода. Напротив, она взяла на вооружение

исторический подход. В девятнадцатом веке, да и в начале двадцатого, библеисты понимали свою задачу как по возможности более точное и полное описание событий, произошедших в Палестине и окрестных странах много веков назад. Сама Библия становилась в их глазах прежде всего, если не исключительно, источником по истории Израиля.

Надо ли еще раз отмечать, что оба подхода имеют свое основание в самой Библии? Да, автор Псалтири видел в своей книге неисчерпаемую сокровищницу символов, но повествователь книг Царств писал прежде всего историю своего народа. Что объединяет оба вида книг, и как воспринимается это единство на пороге третьего тысячелетия — об этом мы поговорим несколько позже.

Попутно стоит отметить, что для обоих подходов, символического и догматического, особой ценностью обладает перевод Библии, максимально близкий к дословному. Если ценнее всего образы и символы, то утрата даже внешнего облика слова может обесценить перевод; если важны точные догматические формулировки, то любое их изменение может привести к искажению богословской системы.

Впрочем, в последние полвека второй подход в «миссионерском варианте» породил идеологию «смыслового перевода»: главное — передача смысла, а форма текста не имеет существенного значения. Один из идеологов такого перевода, Юджин Найда, сравнивал перевод Библии с переводом инструкции для летчиков: неясность в тексте, которая повлечет за собой неправильные действия пилота или, соответственно, новообра-

щенного христианина, может стоять жизни ему и тем, кто от него зависит. Только в случае с христианином это будет уже жизнь вечная... Разница между Библией и технической инструкцией, впрочем, слишком очевидна, чтобы нам надо было подробно останавливаться сейчас на этом примере.

Но только ли два подхода возможны?

Сегодняшний читатель и Библия

Что происходит сегодня, когда человек открывает Библию? Каков он, сегодняшний христианин, или, может быть, ищущий человек, который хочет познакомиться с этой великой Книгой? Куда обращается он в поисках информации, как воспринимает ее?

Прежде всего, сегодня люди стали читать. Пару столетий назад немыслимо было представить себе простолюдина (не монаха, не ученого, не аристократа), который регулярно читает что-то не по необходимости, а из интереса к предмету чтения. Это изменило и отношение человека к книге, особенно в либеральном обществе. Книжный рынок — не просто место, где издательства соревнуются ради денег читателя, но скорее место, где авторы соревнуются ради времени и внимания читателя. И читатель привык к такому соревнованию, он взвешивает, на что потратить время и силы.

Я помню рассказ одной простой женщины, которая захотела узнать о вере христиан и раскрыла Новый Завет. Вполне естественно, она начала с длинного родословия в Евангелии от Мат-

фея: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду и братьев его...». Женщина возмутилась: «Что за чушь в вашей Библии написана, мужики у вас рожают! А мы, бабы, на что?» И не стала читать дальше. Наверняка не только слово «родил» встало препятствием меж ней и Благой Вестью, неправота ее очевидна, но для меня этот эпизод стал настоящим открытием: вот, оказывается, до какой степени мы отвечаем за сам выбор слов, которым говорим о Боге! То ли дело двести лет назад, когда крестьянка просто не имела никакого другого доступа к Благой Вести, кроме церковной проповеди, и ей не из чего было выбирать. Может быть, весть о том, что «Авраам родил Исаака», смущала ее не меньше, но ей просто приходилось это принять как факт.

Сегодняшний наш читатель стал не только читать, но и смотреть телевизор, гулять по интернету, получать электронные письма, голосовые и текстовые сообщения на мобильный телефон. Один из московских операторов мобильной связи предлагает новую услугу: трансляцию магнитофонной записи ответов священника на различные духовные (и не очень духовные) вопросы. В церковь сходить недосуг, а к духовности хочется приобщиться... Информационная революция меняет отношение человека к тексту, приучает его к лозунгу «customize information»: выбирай то, что тебе по вкусу, в той форме, которая тебе удобна и приятна.

Влияет ли все это на восприятие нашим читателем Библии? Может быть, и не должно влиять, но влияет. Возникает и растет спрос на увлекательную, актуальную, художественную форму представления библейского материала. Расши-

ряется специфический сектор «библейского рынка», где потребителю предлагаются не только максимально понятные переводы Библии, но и «облегченные» формы: Библия в мультиках, Библия в комиксах... Слово «рынок» звучит неуместно применительно к Библии?

Да, но и в самом деле западные христианские организации незаметно для себя все больше поддаются логике рынка. Хотя они и не ищут никакой денежной выгоды, но хотят добиться самого широкого охвата, донести Благую Весть до максимального числа потребителей, а для этого — предложить им привычную, удобную, а порой и экстравагантную форму. Осуществляются такие проекты, как перевод Нового Завета на «упрощенный» английский и французский языки — для эмигрантов, которые в недостаточной мере овладели языком своей новой родины, и для тех, кто в силу необразованности или умственной отсталости не способен читать полноценный текст.

Последнее достижение — переложение отдельных псалмов на язык SMS, текстовых сообщений для мобильных телефонов. Этот труд предприняла британская девочка-подросток, и к ее произведению уже всерьез присматриваются серьезные издатели, хотя, конечно, едва ли кто назовет такой перевод аутентичным текстом Священного Писания.

Профанация, подделка? Зачастую именно так, но не будем торопиться с приговором. Ушедший двадцатый век подарил миру среди прочих достижений такое чудо, как детская литература, в том числе и христианская, и сегодня существует уже немало вариантов библейских пересказов

для детей. Их охотно читают и взрослые, которым не по силам сразу приступить к оригинальному тексту. Самое широкое распространение в России получила «голубая детская Библия» Института перевода Библии (ИПБ), в котором я работаю. Она была издана на 30 языках общим тиражом около восьми миллионов экземпляров и сегодня распространяется по благословению Святейшего Патриарха Алексия II. Следовательно, ни читатель, ни церковная власть не видит в упрощенном пересказе библейского текста ничего дурного. Только необходимо отделять такие формы от Библии в собственном смысле слова, не называя пересказ Священным Писанием.

Характерно, что другое знаменитое издание ИПБ — репринт дореволюционной Толковой Библии под редакцией Лопухина, вышедший в 1988 году. Одно издание — «упрощенная» Библия, другое — «усложненная», дополненная богословскими комментариями. Но обе предназначены для самостоятельного домашнего чтения. Ведь именно так обычно и знакомится современный человек с Библией.

«Библия принадлежит Церкви», привычно говорим мы. Это правда. Библия не упала с неба, она была написана в Церкви и для Церкви (христиане и древний Израиль называют «ветхозаветной Церковью», иудеи тоже видят в нем не просто народ, но прежде всего общину верующих в Единого Бога людей). Но что значит «принадлежит»? Разумеется, не в том смысле, в каком издательство обладает правами на публикацию сочинений автора, который подписал с ним договор. Дело не только в том, что ни одна организация на земле не обладает и не может обладать

копирайтом на Слово Божье. Проблема еще и в том, что сегодня Церкви уже не принадлежит большинство читателей Библии.

Некогда изучение Писания проходило в рамках церковных учреждений — или, напротив, в откровенной оппозиции этим учреждениям. Сегодня читатель Священного Писания чаще всего остается с ним наедине, даже если сам он — ревностный христианин. Домашнее чтение Библии становится составной частью православного благочестия, но по-прежнему ситуация, когда для понимания и истолкования прочитанного мирянин обратится к приходскому священнику и найдет желаемую помощь — скорее исключение, чем правило. А что и говорить о тех, кто составляет подавляющее большинство в нашем обществе — неверующих и невоцерковленных людях? Сказать им: «сперва воцерковитесь, а потом читайте Библию» — это был бы явный абсурд. Что это будет за «воцерковление», если оно лишено главного в Церкви — Божественного Откровения? Напротив, чтение Библии может и должно становиться сегодня каналом распространения Благой Вести. Люди могут с недоверием относиться к Церкви, особенно если их первый опыт знакомства с ней оказался не слишком-то удачным, но в Библии они во всяком случае видят если не божественное Откровение, то по крайней мере великую книгу человечества.

Мы можем на них за это обижаться, можем пытаться им скомандовать думать и поступать иначе. Они вряд ли послушаются. А можем мы принять эту ситуацию как редкую и прекрасную возможность найти с нашими современниками общий язык — не тот язык, на котором говорим

мы сами и который они якобы должны выучить, если хотят, чтобы мы снизошли до них, но тот, на котором говорят современники, который может и должен стать проводником Благой Вести.

Итак, наши современники привыкли читать литературу. А можем ли мы сказать, что Библия — тоже литература? Да, разумеется, мы помним, что Библия — гораздо больше, чем литературное произведение или памятник культуры, но уж во всяком случае она никак не меньше этих определений. Полезно бывает напомнить, что Христос — не только воплотившийся Бог, но и совершенный Человек, плотник из Назарета, и мы не погрешим, если скажем об этом. Точно так же мы не погрешим, если покажем современному читателю, что Псалтирь, помимо всего прочего — прекрасный поэтический сборник, а книги Царств — занимательная историческая хроника.

Библия как литература?

Итак, сегодня все шире распространяется и третья модель отношения к библейскому тексту, хотя и две прежние, о которых мы говорили выше, никуда не исчезли и едва ли могут исчезнуть. Условно можно назвать этот подход *текстуальным* — Библия есть прежде всего текст, который может и должен быть прочитан, подобно прочим текстам, в своей целостности и полноте. Понимание этого текста в значительной степени зависит от самого читателя, но это совершенно не обязательно значит, что сам текст лишен сколь-нибудь конкретного смысла (как утверждают некоторые постмодернисты). Есть смыслы конкретные, однозначные, не поддающиеся перетолкованию (на них опирается догматический подход), и

есть область смыслов множественных, сложных, ассоциативных (в них черпает свой материал подход аллегорический). Но все эти смыслы неотделимы и от формы текста, укорененной в своем времени и пространстве, во многом отличных от времени и пространства читателя. И для такого подхода особой ценностью обладает перевод художественный, призванный передать не только «букву» текста и его «дух», но и его красоту, его душу. Такому переводу читатель может радоваться просто как красивому и звучному тексту на его родном языке. А если этого не произойдет, мы рискуем потерять его внимание прежде, чем он что-то поймет в этой книге.

Но это не просто эмпирический опыт современности — такой подход встречаем мы и в самой Библии. В книге Деяний (8:26–40) мы встречаем эфиопского евнуха, который читал в дороге книгу Исайи, как мы порой читаем в транспорте художественную литературу или прессу. Мы даже не знаем точно, принял ли он обрезание, соблюдал ли Моисеев закон — то есть был ли он, говоря современным языком, «воцерковлен». Навстречу ему вышел апостол Филипп, который разъяснил мессиански смысл пророчеств, тем самым приведя евнуха к вере во Христа. Его встреча с библейским текстом стала прологом для его обращения в христианство, но началась она вне стен Церкви, и проповедь Филиппа, возможно, не была бы успешной, если бы она не опиралась на встречу читателя с текстом.

Такой подход укоренен и в святоотеческом богословии. Ведь если мы попробуем взглянуть на Библию глазами богослова, нам неизбежно предстоит вспомнить о халкидонском догмате,

которым Церковь в свое время описала главного героя этой книги — Иисуса Христа — и который сохраняется сегодня у всех основных конфессий. И тогда мы можем сказать, что Библия есть книга богочеловеческая, в которой божественное и человеческое начало соединены неслитно и нераздельно. Как и бывает обычно в богословии, эта точка зрения занимает срединное положение между некоторыми крайностями. Для одних Библия казалась слишком священной, чтобы подходить к ней с земными мерками, для других Библия в ее нынешнем виде была слишком недоверенным источником и нуждалась прежде всего в анатомическом расчленении. Одни, называя ее словом Божиим, отказывались видеть в ней человеческое слово; другие, напротив, полагали, что она есть лишь несовершенная человеческая оболочка, вместившая слово Божие в искаженном виде — ветхая одежда, которую можно и нужно отбросить в поисках подлинного слова. Кто искушен в святоотеческом богословии, без труда увидит здесь некую аналогию с монофизитством и несторианством, двумя учениями, которые были отвергнуты Церковью как ереси.

Итак, современная библеистика все больше внимания обращает на текст как таковой. Все дальше отходит она от былых споров между фундаменталистами, настаивавшими на однозначно-дословном истолковании каждого слова, и либеральными теологами, стремившимися отбросить это слово в поисках реконструируемого исторического факта. Библеисты все более проникаются той идеей, что сама попытка установить раз и навсегда однозначное соотношение между словом и фактом по сути бесплодна и ме-

тодологически ошибочна, что задача ученого — исследовать текст в его целостности и полноте, а не занимать безнадежную круговую оборону вокруг каждой его буквы, как это делали фундаменталисты, и не расчленять его на гипотетические прото-элементы в не менее безнадежных поисках утраченного времени, как это делали либеральные «библейские критики».

Обращаясь к тексту, современная библеистика все чаще анализирует Библию при помощи стандартных литературоведческих методов. В современной западной библеистике на смену направлениям под звучными названиями *source criticism*, *redactional criticism* и т. д. приходит *literary criticism*². Нетрудно заключить из названий самих методов, в чем заключается кардинальное различие между ними: первые заинтересованы в предыстории текста, последний — в тексте как таковом.

Литературный анализ Библии и, соответственно, литературный ее перевод можно было бы назвать новыми методами, если бы сам подход не состоял в применении к Библии стандартных методов, хорошо всем знакомых и доказавших свою эффективность. Вот как определил это направление один из наиболее убежденных его сторонников, Р. Олтер: «Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настрой, звучание, об-

² Английское слово 'criticism' лучше всего перевести как 'анализ'; *literary criticism* не имеет никакого отношения к *литературной критике*, т. е. к написанию рецензий на произведения современных авторов.

разность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идет о наборе исследовательских приемов, с помощью которых изучалась поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого³.

Иначе говоря, современный библеист утверждает: как ни относиться к Божественной стороне Библии, человеческая ее сторона прекрасна и достойна нашего внимания.

Пример литературного анализа

Разумеется, здесь будет уместно привести пример такого подхода. Его можно позаимствовать из работы уже упоминавшегося автора, Р. Олтера «Искусство библейского повествования»⁴.

Олтер обращает внимание читателя на 38-ю главу книги Бытия. Только что, в 37-й главе, говорилось о том, как братья хотели убить Иосифа, но, в конце концов, продали его в рабство, а отцу, Иакову, предъявили одежду, вымазанную кровью козленка. История Иосифа только началась. И вдруг, на самом трагическом месте, повествователь предлагает нам совершенно другой сюжет. Иуда, один из старших братьев Иосифа, теряет двух своих сыновей, которые поочередно были женаты на одной и той же женщине, Фамари. Согласно закону левиратного брака, третий сын должен взять ее в жены, но Иуда отсылает ее прочь. Тогда она, улучив момент, претворяется придорожной блудницей, и Иуда «входит к ней». В качестве залога он оставляет печать и посох, но друг, которого Иуда посылает

³ R. Alter. *The Art of Biblical Narrative*, New-York, 1981. P. 12–13.

⁴ Alter, *ук. соч.*

к блуднице с козленком в качестве гонорара, не может ее найти, и вещи Иуды пропадают. Тем временем он узнает, что Фамарь беременна и хочет ее убить. И тут она предъявляет ему вещи для опознания. Иуде приходится признать правоту Фамари.

При чем здесь эта история? Ведь в 39-й главе мы снова встречаем Иосифа, на сей раз уже в Египте. Сторонники «исторической критики» видели здесь лишь случайное нагромождение материала, руку неумелого редактора, который «вклеил» вставной эпизод, не задумываясь о цельности произведения. Но Олтер отмечает совпадение мотивов и даже мелких деталей в двух повествованиях. Они действительно на первый взгляд совершенно несхожи, но внимательное чтение позволит нам найти немало общего между двумя сюжетами:

Сходство этих двух историй было замечено давно. Полтора тысячелетия назад автор мидра-

Иосиф и его братья

Иаков любит Иосифа больше остальных сыновей, что вызывает зависть братьев.

Сыновья Иакова предъявляют ему одежду Иосифа (со словами *хаккёр-на*, дословно «опознай»), и тот опознает ее.

Иуда с братьями обманывает своего отца Иакова, вымазав кровью козленка одежду Иосифа, предмет его былой гордости.

Иосифа сначала хотят убить, но потом оставляют в живых.

Фамарь и Иуда

Иуда любит сыновей и потому отказывает Фамари в законном браке со своим младшим сыном.

Фамарь предъявляет Иуде его собственные вещи (со словами *хаккёр-на*), и тот опознает их.

Фамарь обманывает своего свекра Иуду, потребовав у него в залог за козленка его печать, перевязь и посох, т. е. знаки его достоинства.

Фамарь сначала хотят убить, но потом оставляют в живых.

ша «Берешит Рабба» (84:11, 12)⁵ писал: «Святой, будь Он благословен, сказал Иуде: ты обманул своего отца при помощи козленка. Фамарь обманет при помощи козленка тебя самого... Ты сказал своему отцу: “опознай!” Фамарь скажет “опознай!” тебе самому». Что объединяет в данном случае автора мидраша и современного ученого — это отношение к тексту как к единому целому, в котором различные элементы соединены не хаотичным и случайным образом, а с определенной целью. Автор мидраша рассматривает текст глазами богослова и моралиста, а ученый — глазами литературоведа, но эти два подхода не столько противоречат один другому, сколько дополняют и подтверждают друг друга. Впрочем, можно отметить, что сходство между двумя историями на этом не кончается. Иуда, в частности, не только услышал слово «опознай», но и узнал на собственном опыте, что значит потерять сына, причем дважды.

Вслед за Олтером, совпадения между этими двумя повествованиями подробно исследовал П. Нобл⁶. Он расширил поле зрения и показал, что история Фамари содержит некоторые намеки на то, чем закончатся злоключения Иосифа. Здесь стоит привести в несколько сокращенном виде сделанное им сопоставление:

Различные элементы обретают полное звучание только в связи друг с другом. Олтер отмеча-

⁵ Цит. по *Alter*, ук. соч.

⁶ *Noble P. R. Esau, Tamar and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions*. В журнале *Vetus Testamentum*, LII (2002), 2, pp. 219–252.

Иосиф и его братья

Братья не любят Иосифа за его хвастовство.

В результате братья дурно обходятся с Иосифом, бросив его в ров и затем продав его в рабство на чужбину. Они надолго расстаются.

У братьев возникает потребность в хлебе, в поисках которого они приходят к Иосифу.

Внешность Иосифа настолько изменилась, что братья его не узнают.

Братья пытаются расплатиться за полученное зерно, но Иосиф не оставляет им возможности это сделать.

Иосиф, наконец, открывается братьям.

Братья каются в совершенном грехе и резко меняют свое отношение к Иосифу.

У Иосифа рождается двое детей, причем Иаков неожиданно дает благословение правой руки младшему (Ефрем, а не Манассия).

ет, что переключка между историей Фамари и историей Иосифа помогает лучше обрисовать характер действующих лиц, прежде всего Иуды, который играет ключевую роль в обоих повествованиях. Библейский повествователь не обладал, в отличие от современного романиста, неограниченным количеством чистой бумаги и чернил (или сотнями мегабайт свободного про-

Фамарь и Иуда

Иуда не любит Фамарь, так как подозревает, что она причастна к смерти его сыновей.

В результате Иуда дурно обходится с Фамарью, обманув ее ожидания на третий брак и оставив ее в одиночестве. Они надолго расстаются.

У Иуды возникает потребность в интимной близости, в поисках которой он приходит к Фамари.

Внешность Фамари настолько изменилась, что Иуда ее не узнает.

Иуда пытается расплатиться за оказанные услуги, но Фамарь не оставляет ему возможности это сделать.

Фамарь, наконец, открывается Иуде.

Иуда кается в совершенном грехе и резко меняет свое отношение к Фамари.

У Фамари рождается двое детей, причем первенцем неожиданно оказывается тот, кто вышел из утробы позже (Зара, а не Фарес).

странства на жестком диске), ему приходилось быть кратким, и в условиях этой краткости сопоставление параллельных элементов несло на себе огромную нагрузку.

Как сформулировал это Олтер, «библейское повествование, тщательно экономя изобразительные средства, вновь и вновь приглашает нас задуматься о сложности мотивировок и неоднозначности персонажей, потому что это — важнейшие грани видения человека, созданного Богом и переживающего все радости и горести данной ему свободы... В конечном счете именно настойчивые повторы библейского повествования столь ярко высвечивают перед нами неизбежное противоречие между человеческой свободой и божественным замыслом»⁷.

Но что добавляет это исследование к нашему пониманию Библии как Священного Писания? Конечно, ученые показывают нам, что книга Бытия — не просто «склад» разнородных фольклорных преданий, как это часто представлялось библейскими критикам рубежа XIX–XX веков. Конечно, они убеждают нас, что автор(ы) книги Бытия был(и) мастерами художественного слова. Но это все ценно скорее для неверующего, т. к. верующий и без того достаточно уважает Слово Божье.

Для верующего читателя литературный анализ раскрывает богословие Библии. Ведь Библия — Священная История, а не сборник догматов и наставлений о вере. Да, в ней есть и Закон, и наставления, но главная ее форма — историческое повествование об избранном народе (Вет-

⁷ Alter, ук. соч., сс. 22, 113.

хий Завет), о Христе и Церкви (Новый Завет). На главные вопросы нам отвечают прежде всего повествования. Сперва мы читаем о том, как именно Бог сотворил небо и землю, и лишь много позже — редкие и довольно скудные описания Единого, всеблагого и всемогущего Бога. Сперва мы знакомимся с историей жизни Иисуса из Назарета, и лишь потом — с несколько туманными и сложными для восприятия богословскими формулировками Павла из Тарса. Без первого второе просто было бы лишено всякого смысла.

Вот почему так важно всматриваться не в отдельные цитаты, в которых заключена «мораль», но в самую плоть библейских повествований. И история Фамари учит нас, что порой и крайне сомнительные с нравственной точки зрения поступки, даже явные грехи, могут быть направлены Богом к исполнению Его благого замысла, если человек стремится предать себя Божьей воле. Мы видим, что беды и мучения приходят к человеку не бессмысленно, и не в качестве механического «возмездия» за совершенные им грехи, но ради его восхождения к тем целям, которые еще могут быть и не открыты самому человеку, ради будущих поколений, ради исполнения благого замысла Божьего.

И тогда мы с особой остротой прочитываем пронзительные слова Иосифа, сказанные в египетском дворце его братьям (Бытие 45:4–8): «И сказал Иосиф братьям своим: подойдите ко мне. Они подошли. Он сказал: я — Иосиф, брат ваш, которого вы продали в Египет; но теперь не печальтесь и не жалейте о том, что вы продали меня сюда, потому что Бог послал меня пред вами для сохранения вашей жизни... Итак не вы

послали меня сюда, но Бог, Который и поставил меня отцом фараону и господином во всем доме его и владыкою во всей земле Египетской».

Перевод Писания как пространство Встречи

Что касается практических задач, то, возможно, сегодня нам стоит знакомить современного нецерковного человека с Библией в том числе и как с великой Книгой (а не только как с источником богослужебных текстов, вероучительных истин, аргументов в межконфессиональной полемике и т. д.), чтобы помочь ему услышать обращенное к нему вечное слово Божие. Может быть, он не станет сразу христианином, но если начнется диалог Духа и души, это уже немалая ценность.

Примером такого подхода (безусловно, далеко не идеальным) я могу считать нашу работу в Институте перевода Библии (ИПБ), основанном в 1973 году в Стокгольме и ныне действующем в России, а также в наших партнерских организациях — библейских обществах и Летнем институте лингвистики. Мы — православные, протестанты и католики. Мы никогда не говорим об экуменизме, но сообща делаем дело, которое все мы считаем важным. Многим это кажется подозрительным, для многих достаточно русской и церковнославянской Библии, а христиане разных конфессий, с их точки зрения, должны сидеть по разным углам и не общаться, как некогда иудеи с самарянами...

Мало кто из москвичей помнит, что живет в многонациональной стране, и, более того, в многонациональном городе. Немногие осозна-

ют, что в нашей стране далеко не все жители национальных «окраин» способны общаться на русском языке, а для тех, кто способен, это общение зачастую сводится к улице, рынку и телевизору. И практически никто не знает, что из сотни народов, родина которых — Россия, полная Библия существует на языке только одного (русского), да и Новый Завет — лишь на 14 языках⁸. Наконец, совсем мало кто может представить себе, что человек, даже неверующий, даже хорошо владеющий русским, когда впервые услышит или прочитает Слово Божье на своем родном языке, может заплакать. Может сказать: «а я всегда думал, что Иисус — бог русских, но теперь я вижу, что это не так!» Или даже: «у меня такое чувство, будто Он пришел на нашу землю, прошел по нашим селениям...»

Мы не ставим своей целью обратить наших читателей к вере (хотя такие обращения постоянно происходят), мы не называем себя миссионерами (хотя миссионеры разных конфессий широко пользуются нашими изданиями), но мы хотим обеспечить встречу читателя и текста. Так готовится путь Господу, так убираются с него ненужные препятствия. Наша задача — выстроить мост между читателем и текстом, а что именно произойдет на этом мосту — дело двух свобод, свободы человека и свободы Бога, ограничивать которые мы не вправе, да и не в состоянии.

⁸ До революции 1917 года это были калмыцкий, марийский, татарский, чувашский и эрзя-мордовский языки. В последние десятилетия к ним добавились изданные ИПБ Новые Заветы на адыгейском, алтайском, балкарском, кабардинском, коми, осетинском, тувинском и удмуртском языках, равно как и новые переводы на калмыцкий, марийский и татарский.

Мы во многих отношениях переводим Библию не совсем так, как делали это сто или тысячу лет назад (хотя и тогда переводили далеко не одинаково). Сегодня мы не создаем нового литургического языка, как делали это Свв. Кирилл и Мефодий, мы ориентируемся скорее на существующую литературную норму языка перевода. Сегодня мы не отправляем молодого миссионера, как отправили в свое время св. Макария Глухарева, в далекий край — проповедовать среди местных жителей, учить их язык и переводить на него Писание. Мы готовим переводы для домашнего чтения, а не для литургического использования — ведь наш современник, вне зависимости от его принадлежности к Церкви, как правило, знакомится с Писанием дома, а не за богослужением.

Мы работаем обязательно в группе. Переводчики — всегда носители языка перевода, так же, как и филологические редакторы, ведь только тот, кто от колыбели говорит на языке, способен использовать все его тонкости, почувствовать всю красоту. Нередко такие переводчики и редакторы — неверующие, иногда они вообще мусульмане (ведь есть и такие народы, среди которых христиан просто нет). Мы не ставим своей целью обратить такого переводчика в христианство, хотя такое нередко происходит по мере его знакомства с Божьим Словом.

Переводчику помогает богословский редактор, который изучил и языки оригинала, древнегреческий и древнееврейский (переводчик обычно ими не владеет), и язык перевода. Все наши богословские редакторы — христиане, но они принадлежат к разным конфессиям. Мы

постоянно говорим, что стремимся к межконфессиональному переводу, который не смутит представителей ни одной из основных христианских общин, но, конечно, мы понимаем, что любой перевод так или иначе отражает черты его создателей. Богословскому редактору, в свою очередь, помогает консультант, обладающий большим опытом и работающий с несколькими проектами сразу.

Итак, новый перевод делается вне церковных учреждений. В группе собираются люди разного происхождения, убеждений, даже разной веры, и сообща работают над текстом. Хотя мнение церковных властей и рядовых верующих обязательно выслушивается и тщательным образом учитывается, но за советом и помощью члены переводческой группы обычно обращаются не к своему священнику, епископу, пастору или мулле, а к специалистам по библеистике и лингвистике.

Люди, далекие от нашей работы, нередко говорят, что сегодня мы должны по возможности воспроизводить опыт святых прежних веков, то есть обращать другие народы в свою веру и переводить Библию лишь в качестве инструмента такого обращения. Делать это, по-видимому, должны если не святые (кто же сам признает себя святым?), то, по крайней мере, люди глубоко церковные и исключительно в рамках церковных учреждений.

Но на самом деле примеры такой работы в стиле прошлых веков найти в нынешней России практически невозможно. Есть миссионеры, есть проповедники, но они работают во многом по-иному, чем их предшественники много веков назад. И это вполне естественно в изменившем-

ся мире. Соответственно, меняется и стиль работы переводчиков.

Советская власть, как это ни парадоксально, во многом расчистила нам дорогу, подготовив кадры национальных переводчиков и создав общее культурное пространство, которое надолго пережило ее саму. И, помимо сугубо религиозных задач, наши переводы, полагаю, помогают сохранить это пространство и наполнить его новым содержанием. Сегодня можно услышать: языки Севера вымирают, зачем переводить на них библейские тексты? Во-первых, это нередко сильное преувеличение: языков, которые действительно обречены на исчезновение, не так уж и много. Гораздо больше языков, чье будущее представляется неопределенным. Все сильнее сегодня стремление к национальному возрождению среди так называемых «малых народов» (хотя ни один народ не мал для Бога, ни один не может назвать себя великим перед Ним), и оно обычно тесно связывается с возрождением «традиционных религий» — как правило, речь идет о язычестве. Мы не знаем наверняка, будут ли через сто лет говорить на том или ином языке, но если будут — пусть это будет язык не только шаманов, но и язык пророков и евангелистов.

Если же говорить о тех народах, для которых традиционная религия — ислам, то и тут немало важно, каким будет этот ислам через полвека. Слепо-воинственным, не знающим, что пророк Иса и есть тот самый Иисус, которому поклоняются христиане, а упомянутая в Коране священная книга Инджиль и есть их Евангелие? Или этот ислам будет все же религией мира, религией уважения к «народам книги», к которым му-

сульмане причисляют своих собратьев по Аврааму — христиан и иудеев? Чтобы научиться жить в мире, мы должны лучше узнать друг друга.

Впрочем, и языки, на которые давно переведено Писание, могут обогатиться новыми переводами, предназначенными для домашнего чтения. Когда в советские годы переводы библейских книг, выполненные С. С. Аверинцевым и другими филологами, выходили в сборнике «Литература древнего Востока» из «Библиотеки всемирной литературы», то эта ситуация была исключительной и вынужденной — советский государственный атеизм не потерпел бы никакого другого распространения Слова Божьего. Но нельзя сказать, что с уходом атеистического режима роль этих переводов свелась к нулю. Сегодняшний читатель больше склонен к самостоятельному поиску, чем читатель советский, и для этого у него неизмеримо больше возможностей.

Открывая Книгу, в которой он изначально видит памятник древней литературы, он встречается Бога. И Бог готов пойти на такую встречу, у Него нет недостатка в смирении.

Библия и вызовы современности

Называя Библию прежде всего текстом, мы можем ответить на некоторые идеологические вызовы, которые бросает нам современность. Благоговение перед Писанием возможно только внутри общины верующих, но уважение к древнему тексту — требование обыкновенной интеллектуальной честности, оно касается всех.

Бог по-прежнему говорит современному человеку через Свое Слово, через Писание, даже если оно все чаще воспринимается вне всякого религиозного контекста. Требования «не читать Библию без наших комментариев к ней» выглядели бы не просто утопией, но и некоторой надменностью по отношению к самому Слову, которое будто бы неспособно обойтись без нашего посредничества.

Но что же делать со всеми фантастическими реинтерпретациями библейских текстов в духе Блаватской или Фоменко? Да, можно сказать, что Библия там становится не столько источником вероучения, сколько источником материала для заранее заданной цели — но, ответят нам, не так ли использует Библию и христианское благочестие, когда, например, видит в вавилонских младенцах, которых нужно разбить о камень (Псалом 136:9) нечистые помыслы, а не живых детей? Разница, пожалуй, только в том, что Блаватская или Фоменко, в отличие от экзегетов-аллегористов, никоим образом не принадлежат к стволу, выросшему из корней Священного Писания. Их цели и методы внецерковны и во многих отношениях антицерковны, но рядовой читатель не всегда это видит, да и церковность для него зачастую не авторитет. Почему это священники, думает он, узурпируют право толковать Библию? Почему бы им не вступить в равноправный диалог с Блаватской или Фоменко?

Сделав Библию материалом (или, точнее, расширив рамки применимости этого материала), современный человек, особенно постмодернист, опробует на ней все новые интеллектуальные модели. Так возникает фрейдистское, фемин-

нистское и прочие прочтения Библии, зачастую основанные на принципе: «интересно, а что получится, если...?» Можно протестовать против этих подходов, но сами по себе протесты мало помогут. Тут придется давать ответ по существу, назвать оппонентов шарлатанами и фальсификаторами будет явно недостаточно (даже если само по себе такое именование вполне справедливо).

Основой новой апологетики может стать именно обращение к Библии как к тексту. Верить ли, что эта книга есть богодухновенное Писание — индивидуальный выбор каждого, но относиться к ней как к связному и осмысленному тексту обязан всякий добросовестный исследователь.

Например, феминистки призывают счесть исторически обусловленными и устаревшими те библейские пассажи, в которых женщина не равна мужчине, и переводить текст Писания так, чтобы Отец именовался Родителем, а Сын — Ребенком, а иначе ущемляется достоинство матерей и дочерей. В ответ на их требования можно привести читателю удивительные места Ветхого и Нового Завета, в которых достоинство и величие женщины раскрываются в полную силу, как ни в одной другой книге того времени. Книги Руфи, Есфири и Иудифи — где в древних памятниках письменности мы найдем нечто подобное? И кого из мужчин Церковь Нового Завета величает превыше херувимов и серафимов, как простую Девушку из Назарета?

Но не всем это очевидно, это нужно показывать современному читателю, причем если мы хотим быть поняты — показывать на том языке,

который понятен ему, а не на том, который привычен нам. Довод «феминизм плох потому, что нецерковен», годится только для аудитории, для которой церковность — безусловная, неоспоримая ценность; для остальной, гораздо большей части аудитории он может быть воспринят с точностью до наоборот: «плоха та церковь, которая не принимает в свои объятия такое замечательное учение, как феминизм». Но для неверующего человека может быть убедителен другой довод: «феминистическое (фрейдистское, фоменковское, эзотерическое и проч.) прочтение Библии не отдает должного самой Библии».

Различные христианские общины по-прежнему далеко не едины в своей интерпретации библейских текстов, но сегодня эти тексты все чаще читаются вне конфессионального контекста. Так возникает феномен Библии как основы для межконфессионального диалога, основанного на стремлении прежде всего понять (не обязательно переубедить) оппонента. Более того, все чаще мы замечаем, что границы различных способов толкования Писания проходят перпендикулярно конфессиональным границам. Сторонники буквального толкования, которые видят в Библии текст, записанный «под диктовку» Бога, найдутся среди католиков, протестантов и православных, так же как и сторонники радикальных критических методов, не говоря уже обо всем спектре мнений между этими двумя крайностями.

Можно задуматься и о социальной значимости текстуального подхода к Библии. Современное (пост)христианское общество построено на библейских ценностях, хотя в массе своей оно не осознает этого. Так возникают разговоры об

«общечеловеческих ценностях», которые суть ни что иное, как вторая моисеева скрижаль без первой. Не стоит ли постоянно напоминать обществу о его истоках и о том, что вторая скрижаль без памяти о первой работает лишь в силу инерции, причем все слабее и слабее? Сделать это можно, обратившись напрямую к библейскому тексту. Вы ищете собственные корни? Вы хотите понять, откуда взялись основания современного общества? Тогда посмотрите вот в этот древний текст. Верить в Бога или нет, это личный выбор каждого, но то, что слова «не убий» и «не укради» впервые прозвучали в этом тексте и не могут быть от него отделены — факт, который невозможно оспорить, о котором стыдно забывать.

Вызовы Церкви и ее традиции истолкования Библии со стороны постмодернизма, секуляризации, глобализации, новых информационных технологий — очень серьезные вызовы. Что с ними делать — нам сегодня не всегда понятно. Но уже понятно, что попытки не выпускать Библию из церковных стен уже не могут увенчаться успехом. И в этом не наша слабость, а наша сила. Библия может и должна становится средством миссии, христианского свидетельства в этом мире. И, возможно, как в IV веке Церковь изучила, преобразила и присвоила высшие достижения языческой философии, так и сегодня перед ней стоит задача творческого освоения и воцерковления тех современных направлений гуманитарной мысли, которые нецерковны по своему происхождению, но могут быть полезны Церкви. Пример такого направления — литературный анализ текстов и техника литературного

перевода.

*Первая публикация — журнал «Церковь и время»,
№1 (26), М., 2004.*

5

ПЕРЕВОД БИБЛИИ КАК ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ

Мартин Лютер Кинг в Америке 60-ых годов, охваченной расовой ненавистью и беспорядками, начинал свои выступления словами: «I have a dream» — «у меня есть мечта». Так вот, у меня тоже есть мечта: что настанет время, когда люди, которые придерживаются схожих взглядов, будут выступать на одной конференции, задавать друг другу вопросы, и при этом будут понимать друг друга при всей несхожести позиций. А сейчас, как это ни печально, приходится констатировать, что диалог переводчиков Священного Писания на русский язык остается делом будущего.

У нас есть некоторое количество переводчиков, которые делают переводы, мы можем их по-разному оценивать, но это, как правило, индивидуальное творчество. И, на самом деле, я могу привести сейчас только один, как мне кажется, успешный пример коллективного творчества — это перевод Ветхого Завета на русский язык, который осуществляется в Российском Библейском Обществе и к которому я был причастен одно время как переводчик. Там действительно работает единая команда под руководством Ми-

хаила Селезнева. Все остальное — индивидуальное творчество, причем каждая индивидуальность подходит к своей задаче по-своему, даже если образцы такого творчества (например, переводы С. С. Аверинцева, А. А. Алексеева, отца Ианнуария (Ивлиева) и отца Сергия Овсянникова) публикуются под одной обложкой.

Но если попытаться представить себе диалог моей мечты — что тогда скажет одна сторона, и что другая? Одни переводчики будут настаивать: Священное Писание — составная часть Предания, это звено очень длинной цепи, которая тянется к нам из седой древности. Задача переводчика — максимально бережно хранить эту цепь. Следует «удерживать» всякое славянское слово или даже слово синодального перевода, если оно понятно, если не вызывает никаких проблем. Заменять можно лишь то, что непонятно. Примерно такую позицию занимает Е. М. Верещагин.

Другая сторона скажет: Священное Писание — это всегда нечто новое, оно должно вызывать у человека постоянное удивление. Выбор новых слов, и даже полный отказ от следования традиции — синодальной ли, славянской ли — верное средство удивить читателя, показать ему, что перед ним — не просто привычные словесные формулировки, но вечно новая Весть. Так говорит В. Н. Кузнецова.

Я бы сказал, что и в той, и в другой позиции есть своя правота, и это, конечно, далеко не единственные возможные позиции. Они отражают своего рода два принципиальных подхода к Священному Писанию: первый — более традиционный, связанный со святоотеческим взглядом на мир, где Писание — прежде всего и по

преимуществу сокровищница образов, идей и сюжетов. Возьмем для примера такой богослужебный жанр, как канон: каждая песнь строится вокруг библейского сюжета, одной из библейских песней, не так ли? Но канон никогда не пересказывает библейские сюжеты, он посвящен чему угодно — праздникам, святым, богословским спорам. Для такого подхода характерно восприятие Писания как некой сокровищницы, и, конечно, любое сужение смысла, любая утрата каких-либо ассоциаций, внутренних связей — это большая потеря.

Другой подход характерен в большей степени для нового времени, с его ориентацией на научное мышление, особенно распространен он в протестантской среде с ее принципом «*Sola Scriptura*» — т. е. только Священное Писание служит источником вероучения. Писание есть некий закрытый, самодостаточный свод вероучительных истин, и невероятно важно как раз однозначное толкование каждого высказывания. Что имеется в виду здесь или здесь? Библия становится инструкцией прямого действия. Отсюда вытекают и определенные принципы перевода.

Юджин Найда — революционер, апологет того самого подхода, который критиковал, в частности, Е. М. Верещагин, — не то что бы полностью придумал, но, скажем, провозгласил принципы, которые легли в основу многих новых переводов, и он сравнивал перевод Писания с переводом инструкции по техническому обслуживанию самолетов. Если в этой инструкции будет какая-то двусмысленность: какой болт затянуть, какую кнопку нажать — конечно, это чревато катастрофой. С его точки зрения, Священ-

ное Писание говорит о спасении нашей души, и если мы что-то напугаем — это будет гораздо более страшная катастрофа. Значит, переводить нужно однозначно, чтобы человек точно знал, на какую кнопку в какой ситуации нажимать.

Надо сказать, что в самом Священном Писании мы встречаем примеры и того, и другого подхода. Когда апостол Павел цитирует слова книги Бытия: «Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность», — он рассматривает эти слова в техническом смысле, он берет их как термины с очень строгим значением. Он долго и подробно разбирает, как соотносятся между собой вера и праведность, и на этом строит свое учение о спасении.

А когда евангелист Матфей вспоминает о ветхозаветных пророчествах, о рождении младенца Эммануила, о глазе в Раме, и применяет их к рождению младенца Иисуса и к событиям, произошедших в Вифлееме, он, безусловно, очень далек от следования первичному смыслу этих ветхозаветных слов. Он использует ветхозаветные образы и идеи, применяя их к совершенно другой реальности. Сам Спаситель цитировал слова псалма: «Я сказал — вы боги», — относя их ко всем слушателям Писания, что никак не вытекает из текста самого псалма. Не очень понятно, к кому относит эти слова псалмопевец — может быть, к царям, князьям, судьям, может быть, действительно, к неким духовным сущностям, но явно не к рядовым верующим.

Итак, оба подхода абсолютно законны. И на самом деле, их больше, чем два, и я сегодня упомяну еще один.

Но почему в заглавии стоят слова «экзегетиче-

ский диалог»? Перевод — это всегда диалог культур, диалог людей, диалог времен. Особенно остро чувствует это человек, который сам занимается переводом. Он должен выслушать одного и передать слова другому. А если автор и читатель принадлежат разным эпохам и культурам, то задача тем более усложняется. Это все понятно, об этом не нужно долго говорить, хотя и это интересная тема.

Но перевод Библии — это еще и диалог разных подходов к Священному Писанию, разных экзегетических традиций и принципов. И, повторяюсь, в области перевода на русский язык — это в основном дело будущего. Но я вам хочу рассказать о той области, где это уже происходит. У меня довольно счастливая судьба в этом смысле, я работал как переводчик и как редактор в ветхозаветном проекте Российского библейского общества, и очень благодарен за это и Богу, и тем, кто работал со мной. Это действительно был интересный и полезный труд. И вот уже несколько лет я работаю консультантом в институте перевода Библии, это значит, что сам я не перевожу, я помогаю переводить на языки народов России и стран СНГ.

Конечно, у русских переводчиков есть много поводов ставить себя в качестве примера национальным переводчикам — да, мы знаем греческий, еврейский, мы много чего читали, многому учились, — но в одном отношении нам точно стоит учиться у них — я имею в виду искусство экзегетического диалога.

В нашей стране примерно сто народов, которые живут в основном или исключительно на ее территории, для которых Родина — это Россия.

Как вы думаете, сколько языков из этой сотни имеют полную Библию? Всего один — русский. Сколько языков имеют Новый Завет? Четырнадцать, из них до революции были выполнены пять переводов, а остальные девять — переводы недавние, итог последних десятилетий. На татарский, например, до революции был переведен Новый Завет и Псалтирь. Сейчас этот перевод уже во многом устарел, потому что язык сильно изменился, а ведь татары — вторая по численности национальность в России. Что и говорить о народах с меньшей численностью!

А мы часто замыкаемся в своем кругу, говорим о том, что происходит у нас в Москве и других крупных городах, в среде русской публики, русской интеллигенции, а все происходящее за этими пределами, мы, как правило, даже не замечаем. И потому я сейчас позволю себе в двух словах сказать, как мы работаем.

Когда-то, скажем, молодой священник Макарий Глухарев ехал на Алтай, учил алтайский язык, проповедовал, переводил с помощью местных жителей Писание и заодно приводил их к христианству. Сегодня во многом иначе. У нас всегда есть команда. Я работал в нашем алтайском проекте (скоро выходит из печати Новый Завет). Переводчик, коренной алтаец, — человек, открытый к вере, но нецерковный. Филологический редактор, который правит стилистику, тоже алтаец, брат нашего переводчика, неверующий. Богословский редактор — протестант, пламенный проповедник, сам он русский, но изучил и алтайский язык, и греческий. Консультант — это я, православный. И мы работаем вместе. А в некоторых проектах у нас есть и

мусульмане, потому что у нас в России есть народы, среди которых почти или вовсе нет христиан, например, на Кавказе. В частности, я работаю в одном проекте, где обе переводчицы мусульманки, причем не номинальные, они ходят в мечеть. И здесь поневоле возникает ситуация экзегетического диалога, когда изначально задано, что мы относимся к этому тексту по-разному.

И в случае с алтайским мы должны создать перевод, который будет первым полным переводом Нового Завета на этот язык. Глухаревским переводам отдельных книг уже полторы сотни лет, это другой диалект, который не понимают даже православные алтайцы, просто потому что эти языки развиваются очень быстрыми темпами, и в 20-ые годы на Алтае был взят за основу литературного языка совершенно другой диалект. Нам признавался алтайский священник — а там было только два священника-алтайца, потом один уехал — что когда его местный владыка благословил и даже заставил вести службу на алтайском языке, он достал старый алтайский служебник, достал славянский, и лишь читая по-славянски, понимал службу на своем родном языке. До такой степени тот язык уже непонятен и архаичен.

И когда мы делаем наш перевод, то неизбежно оказывается, что и публика наша неоднородна. Мы не можем себе позволить, как В. Н. Кузнецова, сказать: «Я делаю свой перевод для тех, кто берет Писание в руки впервые, а если кто с ним не согласен, ну, что ж, пусть читает Синодальный». Она имеет право так говорить, потому что у нее есть своя целевая аудитория, и нелепо от нее требовать, чтобы она угодила всем. Но мы не мо-

жем себе позволить так сказать, потому что неизбежно наш перевод возьмут в руки именно все носители этого языка, а не избранный круг.

И вот тут волей-неволей начинается экзегетический диалог. Если хотите, об этом я расскажу подробнее. Мы с переводчиком приходим в церковь, где служит молодой православный священник-алтаец, и начинаем его спрашивать: как нам переводить, как вы оцените наши опыты. Он смотрит на нас — алтайцы как индейцы, у них никаких эмоций на лице не выражается, пока что-то очень сильно их не затронет, и тогда они могут быть очень эмоциональными — он смотрит на нас, а потом говорит: «В печку, все в печку». Мы начинаем спрашивать: «А что не так, что заменить?» — «В печку». Диалог не состоялся. Второй священник служит очень далеко в горах, туда сутки добираться, я знаю, что богословский редактор-протестант уже ездил туда один раз несколько лет назад, но, видимо, не сошлись они во мнениях. И в такой ситуации невероятно трудно наладить этот диалог.

Но, естественно, существуют рядовые православные алтайцы. Мы едем в еще одно горное селение, чтобы найти православных алтайцев, знаем, что там хороший священник, русский. Он бегаёт сам с нами по селу, ищет православных алтайцев — а время сенокоса, никого нет, нашли одну бабушку, она, к сожалению, глухая. И она не может понять, что от нее хотят. И вот в такой ситуации рождается этот перевод.

Потом приходят протестанты из крепкой протестантской церкви, а там отношения с православными очень плохие, причем с обеих сторон: они не признают, как правило, существова-

ния друг друга. У них возникают свои идеи. В частности, мы стараемся сохранить славянские или русские слова, которые уже вошли в старый алтайский перевод, и вот один протестант нам говорит: «Зачем нам говорить по-русски — Иисус Христос? Мы были в Средней Азии, как у них там хорошо, у них Иисус Христос — это Иса Месих (действительно, в исламских культурах так это и звучит). Почему бы и нам так не сделать, это будет наше обще-тюркское название». Да, алтайский язык тюркский, как и большинство среднеазиатских, но само по себе именование «Иса Месих» кораническое, ничего специфически тюркского в нем нет. И удовлетворить всех абсолютно невозможно.

В алтайском проекте возник еще один очень интересный пример экзегетического диалога. Как переводить слово «Господь»? В старых переводах, миссионерских, оно переводится «Каан-Кудай», то есть «Царь-Бог». Все хорошо, но слова «царь» и «Бог» в Библии уже существуют, и поэтому в какой-то ситуации будет просто непонятно, о ком идет речь. Более того, интересно, что в старых алтайских молитвословах Царь Небесный называется «Каан», то есть просто «царь», а император — «Улу каан», то есть «верховный царь». Бог оказывается ниже царя. Значит, что-то с этим надо делать, так оставлять нельзя.

И группа сначала выбирает для перевода понятия «Господь» слово «Бий» — «князь», «господин», «начальник». Но выясняется, что алтайцы — народ кочевой, лишь в девятнадцатом веке вошедший в сферу русской культуры, и у них никогда не было феодализма. У них нет представлений о феодальной верности, о князе как о за-

щитнике и покровителе, поэтому в современном алтайском языке слово «бий» употребляется в значении «важный господин» либо «начальник». И обращаться к Богу «начальник», конечно, никто не хочет. Алтайцы об этом очень долго молчат, и потом, в самый последний момент это всплывает, и выясняется, что слова для перевода понятия «Господь» у нас нет. Можно, конечно, всюду заменить его просто словом «Бог», в некоторых проектах так и делают, но хочется найти иной эквивалент. И вдруг вступает наш переводчик и говорит: «А вы знаете, у нас есть такое слово. По-алтайски оно звучит как «Кайракан», так обращаются к высшей силе все, и язычники, и христиане». И это слово мы в результате и поставили после долгих переговоров с разными группами, выяснив, что никого оно не раздражает. Некоторые сомневаются, но никто не говорит: «Нет, так нельзя обращаться к Богу».

Вот еще один алтайский пример: переводчик, вдохновленный тем, что мы берем подлинное, природное алтайское слово для перевода понятия «Господь», предлагает нам переводить «сатана» как «эрлик». В алтайской мифологии есть два верховных божества: Ульгень — доброе начало, Эрлик — злое. Они братья, изначально равны и онтологически тождественны друг другу. Конечно, мы не можем этого принять, потому что это уже совершенно не библейская картина мира.

Есть ситуации, когда просто невозможно найти решение, которые было бы для всех экзегетически приемлемым. Например, это редкость у нас в России — язык, в котором есть слова «брат» и «сестра». В большинстве языков существуют только слова «младший брат» — «старший брат»,

«младшая сестра» — «старшая сестра». И когда вы переводите Евангелие, где упоминаются братья и сестры Иисуса, вы попадаете в ситуацию острейшего выбора: вы должны перевести либо «младший», либо «старший». Если «младшие» — значит, действительно, это дети Иосифа и Марии, вы тем самым утверждаете, что после рождения Иисуса они жили обычной супружеской жизнью. Это обычная позиция протестантов. Православные и католики, которые величают Марию «Приснодевой», не могут с этим согласиться и говорят, что это не родные братья и сестры, может быть, дети Иосифа от первого брака (тогда они, разумеется, родились до Иисуса), может быть, двоюродные, но только не дети Иосифа и Марии. Греческое слово ἀδελφοί, действительно, может все это обозначать.

И в этой ситуации приходится делать выбор, учитывая аудиторию и ее традиции. Иногда, но нечасто, удается найти некое обтекаемое выражение: в башкирском мы поставили слово «тугандар», которое обозначает ближний круг родственников. Когда я говорю «тугандарым», я обращаюсь к своему ближайшему окружению, к братьям и сестрам без различия. Но во многих случаях так поступить не получается, и приходится идти на сознательный выбор: скажем, среди этого народа фактически нет православных, но есть протестанты, переводят тоже протестанты, и я не могу навязывать свою точку зрения. Я говорю им: «Вы понимаете, что здесь вы делаете ваш перевод неприемлемым для православных?» — «Да, мы понимаем». — «Ну, хорошо, тогда это ваш выбор». В ситуации, когда православная традиция в этом народе существует, нужно гово-

рить с иных позиций.

Такая картина ставит перед нами очень интересный вопрос: а почему вообще мы делаем все не так, как делали во времена Макария Глухарева, канонизированного, очень почитаемого сегодня на Алтае святого? Почему, собственно говоря, не отправлять сейчас миссионеров? Наш институт перевода Библии, как и другие подобные организации (библейские общества, Летний институт лингвистики), основаны протестантами, православные к ним присоединились на той или иной стадии и участвуют в их работе, но это организации либо межконфессиональные, либо протестантские. В православной церкви, наверное, есть возможность миссионерства среди народов России, но до этого руки не доходят. На том же Алтае сейчас идет работа по поновлению — именно, поновлению — старых алтайских служебников, но это замена устаревших, стилистически неудачных решений, а принципиально новая работа — это огромная задача, и она пока не по силам.

Я думаю, что во всем этом, тем не менее, есть положительный смысл. Сейчас, очевидно, мы отошли от строгого противопоставления двух моделей, о которых я уже говорил: либо Писание — сборник догматов, либо Писание — сокровищница символов. Мы работаем в модели, в которой Писание — текст, и мы не определяем заранее отношение читателя к этому тексту. И я должен сказать, что это решение мне кажется для нашей ситуации оптимальным.

Оно, кстати, тоже имеет основание в Новом Завете — вспомним эфиопского евнуха, который читал по дороге домой книгу Исаяи, совсем

как мы читаем в транспорте какую-нибудь интересную книжку. Позднее апостол Филипп объяснил ему глубинный смысл прочитанного и обратил его в христианство, но проповедь Филиппа просто не могла бы состояться, если бы сначала не состоялась встреча читателя и текста. И такие встречи нередко происходят и в наши дни.

Я вам уже говорил о двух мусульманских переводчицах, и вы можете себе представлять, что для них ислам — важнейшая часть национальной идентичности. И одна из них рассказывала: «Я молилась, я пошла к мулле, я спрашивала его совета, можно ли переводить Библию, и вдруг у меня заработала пишущая машинка, которая не работала. Я это поняла как ответ — Богу угодно, чтобы я переводила этот текст». Другая переводчица с Кавказа, тоже верующая мусульманка, пошла к своему мулле, и тот ей сказал: «Да, переводи. У тебя будут возникать моменты, где ты будешь не согласна с этим текстом, но ты осторожно переводи то, что написано в тексте, ты отвечаешь за это перед Богом. Это текст не простой».

Бывают и другие примеры, безусловно, бывают примеры полного неприятия, как, кстати, со стороны православных, так и со стороны протестантов, а тем более со стороны мусульман: «Нет, нам этого не нужно, зачем вы к нам приехали...» Но нередко бывает и так, что люди принимают наш перевод или саму идею, чтобы Священное Писание было переведено на их язык, и находят в переводе немалую ценность. Те же исламские переводчицы мне говорили: «Коран не так много рассказывает об Ибрагиме, о Мусе, об Исе. Мы их почитаем святыми и пророками, но Коран не рассказывает историю их жизни, а в Библии все это

написано. Конечно, это книга, которую нам нужно иметь, чтобы знать собственных пророков». И в такой ситуации Библия — прежде всего текст.

К этому тексту может быть очень разное отношение. Они полагают, что Иса — это пророк до Магомета, меньший, чем он, и, конечно же, никак не Сын Божий. Тем не менее, Евангелие для них ценно именно как текст, повествующий об Исе. Один мулла на Кавказе, к которому попал в руки перевод, подготовленный нашим институтом, через некоторое время сказал: «Как хорошо, теперь у меня есть книга, с которой я всегда знаю, о чем проповедовать! Каждую пятницу у меня есть история, которую я могу рассказать людям в мечети, и произнести проповедь о ней!» Конечно, эта проповедь во многих отношениях не совпадет с нашей, мы не услышим в ней никаких христианских вероучительных истин, но я считаю, что и в ней есть очень большая ценность.

Для многих мусульман уже тот факт, что пророк Иса — это Иисус Христос, Которого почитают христиане — большое открытие. Для них открытие, что у нас гораздо больше общих сюжетов и текстов, не говоря уже о каких-то более глубоких вещах, чем им прежде казалось. Сегодня, когда мы постоянно говорим об угрозе исламского фундаментализма, полицейских мер недостаточно, нужны и усилия, направленные на то, чтобы познакомить людей друг с другом. И, может быть, и христианская аудитория нуждается в знакомстве с мусульманами, которые бы объяснили нам, что такое ислам, и во что они верят, и как. Если бы хоть один процент средств, которые тратятся на бомбы и ракеты, был потрачен на знакомство людей с базовыми ценностями друг друга, может

быть, и бомб понадобилось бы намного меньше.

Деятельность по переводу текста Священного Писания — не сокровищницы символов, не сборника догматов, но именно текста, который, по возможности, сохраняет все многообразие смыслов (хотя это далеко не всегда возможно, как я уже говорил) — эта деятельность имеет глубокий смысл. Мы выстраиваем мост между читателем и текстом. Встреча, которая на этом мосту может произойти, уже вне сферы нашей ответственности. Наша задача — выстроить хороший мост, удобный, прочный, надежный. Но станут ли наши читатели христианами после прочтения текста? Или они, скажем, станут лучше относиться к христианству, в чем я тоже вижу немалую ценность? Может быть, и ничего из этого не произойдет, мы не знаем. Некоторые наши переводчики обратились в христианство после начала работы, но, разумеется, далеко не все, и мы не ставим своей целью обращение в христианство. Встреча, которая на этом мосту произойдет, и ее результаты — это дело двух свобод: свободы человека и свободы Бога. Мы должны уважать обе, мы не можем ничего предпринять.

А русским переводчикам, и, говоря шире, людям, вовлеченным в обсуждение переводов — Священного ли Писания, богослужебных ли текстов — мне только хотелось бы пожелать поучиться у наших переводчиков. Они не всегда обладают таким хорошим образованием, как некоторые из нас, не всегда воцерковлены, но они уже вовлечены в процесс экзегетического диалога.

Первая публикация: Вера — диалог — общение: проблемы диалога в церкви. М., 2004.



ПРЕДАНИЕ

6

БОГ

ВХОДИТ В ИСТОРИЮ

Почему Рождество сегодня — не только религиозный праздник христиан, но еще и день, о котором помнит и говорит весь мир? Возможно, потому, что в этот день мы вспоминаем о внешне малоприметном эпизоде, изменившем всю последующую историю человечества — и оправдавшем ее.

Мы привычно говорим, что на Западе христианского мира главный праздник в году — Рождество, а на православном Востоке — Пасха. Это верно не только в отношении России: греки, к примеру, тоже не устраивают на Рождество всенародных гуляний. Наверное, тут сказываются некоторые внутренние установки двух частей некогда единого христианского мира, и Россия, в очередной раз дрейфующая в западном направлении, заново привыкает справлять Рождество.

Оба этих праздника — Пасха и Рождество — выражают два ключевых момента в христианском богословии, и, вероятно, потому стали неотъемлемой частью культуры христианских народов. Пасха — победа над смертью, совершившаяся в Воскресении Христа. Но Пасха не могла бы

состояться без Рождества, когда Бог стал человеком.

Казалось бы, ничего уникального в этом нет. Все древние мифологии полны рассказов о том, как небожители сходили на землю в человеческом облике. Но ключевое слово здесь — «обличие». Христиане верят, что в Рождественскую ночь в Вифлееме Бог не просто притворился человеком, но по-настоящему стал им, войдя в гущу земной истории со всеми ее опасностями и неудобствами, и это совсем не похоже на способ, каким, например, Афина являлась Одиссею. Сегодня пещера в Вифлееме, в которой, по преданию, произошло Рождество, украшена золотом и серебром, но тогда в ней держали скот — другого места просто не нашлось, потому что никто не захотел подвинуться.

Младенец входит в историю и первое, с чем Он сталкивается в ней — политический расчет, ненависть и кровопролитие. Царь Ирод, почувствовавший в незнакомом ему Ребенке конкурента, посылает воинов, чтобы те истребили всех детей в Вифлееме. Через четыре дня после Рождества Церковь чтит память вифлеемских младенцев как святых — казалось бы, почему? Они ничего не знали о Христе, не совершили никаких подвигов веры и погибли просто потому, что правитель не хотел признавать над собой высшую власть и потому не остановился перед резней. В XX веке этот опыт был повторен в многократном увеличении и, возможно, сегодня памятный день вифлеемских младенцев мог бы стать формой церковного поминовения и почитания невинных жертв тоталитарных режимов, без различия национальности и религии.

Итак, Бог входит в историю — и тем самым оправдывает ее. Для христианина история уже не может выглядеть бессмысленной игрой человеческих страстей или призрачным мыльным пузырем, от которого надо отказаться ради постижения абсолюта. История для него — прежде всего драма, разыгрываемая Богом и человечеством, причем Бог однажды решил попробовать, каково оно — быть на другой стороне. Потому Рождество — еще и напоминание о единстве этого человечества. Бог пришел на землю тогда, когда на большей части тогдашнего «цивилизованного мира» установился «римский мир», *Pax Romana*, и принесенная Им Весть смогла распространиться из глухой ближневосточной провинции по всей Империи. Как власть Октавиана Августа стала благословением после череды гражданских войн и смут, так и воплощение Бога открыло возможность к духовному объединению всего человечества через отказ от национальных идолов и божков. Ярче всего сказала об этом монахиня-поэтесса Кассия, чья стихира и по сей день звучит на рождественском богослужении: *«Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человеков преста; и Тебе вочеловечшуся от Чистья, многобожие идолов упразднися. Под единым царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества язцы вероваша»*. Возможно, именно потому так значимо Рождество именно для западной культуры, издавна тяготеющей к историзму и универсализму?

Христос входит в историю, и потому и по сей день ученые пытаются установить точную дату Его рождения. Традиционная дата — 25 декабря, будь то по старому, как в России, или по новому,

как на Западе, стилю — явно неточна. Евангелие рассказывает о пастухах, следивших за стадами неподалеку от Вифлеема, так что едва ли Рождество произошло ненастной зимой, когда скот держали в хлеву даже в Палестине. Эта дата возникла позже и, скорее всего, она была просто заимствована у язычников, отмечавших в эти дни солнцеворот — в Риме даже существовал культ Непобедимого Солнца.

Казалось бы, что общего у христианства с язычеством? Но Бог, не побрезговавший родиться в хлеву, не отринул и многие достижения языческой культуры того времени. Христианство восприняло, преобразило и облагородило их. Так, сегодня многие считают астрологию лженаукой и суеверием, но в те дни именно звезда привела восточных магов-астрономов в Вифлеем. Астрономы и по сей день спорят, как объяснить это небесное явление и когда именно оно произошло. А в храмах из года в год звучит рождественский тропарь, повествующий, как звезда привела астрологов к познанию Единого Бога: *«Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума, в нем бо звездам служащии звездою учахуся Тебе кланятися, Солнцу правды, и Тебе ведети с высоты Востока. Господи, слава Тебе!»*

Оказывается, нам не известен точно не только день, но и даже год Рождества. Традиционное летоисчисление «от Рождества Христова» было введено уже в Средние века, и подсчет был довольно приблизительным. Скорее всего, оно произошло на несколько лет раньше, чем высчитали монахи, и, похоже, с празднованием третьего тысячелетия мы сильно опоздали.

Впрочем, хронология не так важна. Если бы все дело было в ней, сегодня мы наверняка располагали бы точными датами жизни Иисуса из Назарета. Очевидно, главное значение этого события лежит в совсем другой плоскости — недаром Рождество вдохновляло веками не только богословов, но и поэтов, художников, наконец, простых людей, отмечающих сегодня этот праздник по всему миру, даже если христианами их и не назовешь. Наверное, для них это прежде всего рассказ о тихом семейном событии, которое совершилось в захолустном деревенском хлеву, но изменило судьбы всего мира, и о неприметном Младенце, Который оказался больше всей вселенной.

Первая публикация — сайт vesti.ru, 2002.

7

ПРОЩЕНОЕ ВОСКРЕСЕНЬЕ .

Обряд всеобщего прощения, которым завершается масленица и открывается великий пост, заставляет даже неверующих задуматься о том, что значит прощать и принимать прощение и зачем это вообще бывает нужно.

Масленицу в России празднуют даже неверующие — куда как интересно накушаться блинов под водочку и повеселиться на свежем весеннем воздухе! Всерьез поститься большинство веселящихся и не собирается, но почти все знают, что последний день масленицы, который вводит верующих «во дни печальные великого поста» (А. С. Пушкин), называется Прощеным воскресеньем.

К концу этого дня в православных храмах служится вечерня, к завершению которой настоятель и все клирики выходят из алтаря к прихожанам и просят прощения за все вольные и невольные обиды и огорчения. В исполнении хора звучит пронзительный плач Адама об утерянном рае, а прихожане по очереди подходят к священникам и просят прощения у них. На обратном пути сквозь толпу каждый сможет сказать знакомым, полужаным, а то и вовсе незнакомым

людям:

–Простите меня, пожалуйста!

–Бог простит, а ты меня прости!

Кто-то в этот день позвонит после службы своим родным и близким по телефону, кто-то пошлет e-mail... Техника расширяет границы прощения.

Мне рассказывали об одном человеке, для которого главным доказательством подлинности Православия стало как раз Прощеное воскресенье, которого действительно нет ни у католиков, ни у протестантов. Но неверующие, к которым в этот день обращаются с просьбой о прощении их родные и знакомые христиане, обычно бывают очень удивлены: а чего это они? Вроде, все нормально...

В современной светской культуре принято говорить «извините», когда наступают на ногу или просто хотят привлечь внимание, чтобы спросить, который час. Но просить прощения у того, перед кем действительно виноват — не принято. Конкретная вина обычно прячется за громкими словами, за идеологическими штампами, за экономической выгодой или политической целесообразностью, за «все так делают», наконец...

Но христианство, призванное воплотить Царство Небесное в обыденной жизни, говорит: все мы виноваты перед всеми, с кем доводилось сталкиваться. Хотя бы потому, что не смогли, да никогда и не сможем осуществить в полной мере евангельских заповедей по отношению друг ко другу. Все виноваты, но у всех есть возможность простить и получить прощение.

Каждый верующий призван поставить себя на место блудного сына, который обращается к отцу со словами: *«я согрешил против неба и пред*

тобою». Всякий грех, всякий промах, всякая ошибка делает человека виновным прежде всего перед Богом, и во вторую очередь — перед ближним. Потому и на просьбу о прощении отвечают «Бог простит», предполагая, что каждый из нас и мы все вместе находимся в одинаковом положении перед Высшим Судьей, и мелочные обиды и недоразумения между нами сами по себе значат не так уж и много.

Собственно, наступающий пост есть время покаяния перед Богом. По-своему его могут переживать и те, кто щедро сыпет зеленые купюры в церковную кружку и не обращает никакого внимания на людей, слезами, потом и кровью которых эти купюры оплачены. Главное — договориться с Тем, Кто наверху. Но в Евангелии мы видим совсем другой подход: *«если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой перед жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой»* — так передает слова Христа евангелист Матфей. Почему же примирение с Богом открывается только после примирения с людьми? Не логичнее ли, наоборот, начинать с главного?

Ответ на этот вопрос тоже содержится в Новом Завете, у апостола любви Иоанна: *«Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает... Кто говорит: "я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?»*. Наши отношения с ближним есть самый верный показатель наших отношений с Богом и одно-

временно — школа этих отношений.

Митрополит Антоний Сурожский рассказывал историю об умиравшей пожилой женщине, которая пригласила его исповедать и причастить ее перед смертью, и на исповеди сказала, что из всех людей в мире не готова была простить только своего зятя. Он отказался читать над ней молитву о разрешении грехов, пока она отказывала в прощении хоть одному человеку — и тем самым добился перемены. Она позвонила зятю, помирилась с ним, позвала его к своей постели и умерла на его руках, приняв таинства с надеждой на прощение своих грехов в вечности.

«Прощайте, и прощены будете» — вот еще замечательные слова из Евангелия, но что означает прощать? Для кого-то это просто ритуальное действие — рукопожатие, поцелуй, приветливое слово, за которыми по-прежнему скрываются обида и недоверчивость. Кто-то идет дальше и старается не вспоминать сделанного ему зла. Есть и такие, кто, как отец из притчи о блудном сыне, сам бежит навстречу провинившемуся и делает все возможное и невозможное, чтобы восстановить разрушенные добрые отношения. У каждого своя мера.

Не менее сложно, чем простить — принять прощение и поверить, что все действительно прошло. Люди могут годами приносить на исповедь одни и те же грехи, не разговаривать с теми, кто, как им кажется, по-прежнему что-то имеет против них. В несении этого груза они находят свою сладость, которую иногда почему-то называют смирением или скромностью. «Я негодай» — эти слова ничем никому не помогут, если не добавить к ним: «но я попробую стать лучше».

Это будет трудно, это наложит на меня новую ответственность, но без этого прощение, которое я надеюсь получить, остается недействительным, потому что я его на самом деле не принимаю. Я хочу остаться таким, какой я есть.

Да, истинное прощение — это еще и попытка перемены. Пост, который начинается сразу после Прощеного воскресенья, для христианина как раз и служит способом достичь этого изменения. Христиане называют это покаянием и хотят вступить в него все вместе, никого не потеряв, и потому откладывают у порога поста то, что их мешает их единству хотя бы в рамках отдельного прихода, круга родных и знакомых. На пути к Богу важно никого не оставить за бортом.

Покаяние начинается с возможности прощения.

Первая публикация — сайт vesti.ru, 2002.

8

ВЕЛИКОПОСТНЫЕ ЗАМЕТКИ

Времена не выбирают,
в них живут и умирают.

А. Кушнер

Как по-разному входит в нашу жизнь Великий пост! Всего несколько лет назад его приход был практически неощутим ни для кого, кроме тех, кому он, собственно, и предназначен — православных верующих. Сегодня его наступление обязательно отмечается рецептами постных блюд в газетах, перемешенными с разными народными приметами и суевериями. Добавляются особые пункты в меню дорогих кабаков и даже ночных клубов со стриптизом: трюфеля со спаржей и ломтиками манго под бананово-лимонным сингапуром — строго постно, без рыбы и растительного масла! Под конец поста увидим мы поперек Тверской, на месте обычных сообщений о новых коллекциях в окрестных бутиках, транспаранты «Христос воскрес» (так и хочется добавить: «Дорогие товарищи!»).

И это нормально, так мы живем. Показательна

реклама блинчиков с мясом, обещающая нам «масленицу круглый год». Во-первых, на масленицу мяса не едят, во-вторых, сама «мясопустная» или «сырная» неделя, как официально называется она в церковном календаре, необходимо предшествует посту и завершается не чем иным как Прощеным воскресеньем. Еще очень хороша реклама всяческих растворимых каш: наступило время поста, и теперь с их помощью можно жить так же вкусно и безмятежно, как и прежде. Но ведь вся суть поста именно в том, что человек добровольно отказывается хотя бы на время от сытости и безмятежности!

Современный человек не хочет ни от чего отказываться. Он хочет выбирать времена. Как турист пробегает от одной достопримечательности к другой, чтобы вечером запрыгнуть в самолет, так и не увидев страны пребывания, или как сытый ребенок, от нечего делать выковыривает изюм из предложенной булки, — так и современный человек празднует вечную масленицу с мясом, узнает о времени Поста из газетных заметок и, не говев ни минуты, с удовольствием разговляется на Пасху, нередко досрочно.

Нечто подобное происходит и с восприятием исторического времени. Говорят, один ребенок, не очень хорошо разбирающийся в хронологии, сказал о некоем историческом событии: «это было давно, когда были пионеры, цари и динозавры». Что же, до динозавров дело еще не дошло, а вот ностальгия по идеальной синтетической эпохе благочестивых царей и всегда готовых пионеров явно претендует на роль новой государственной идеологии. Особенно явственно она ощущается при просмотре фильмов Михалкова-младшего

под гимнографию Михалкова-старшего.

Но таким образом современный человек только обкрадывает сам себя. Масленица круглый год, праздник каждый день — на самом деле полное отсутствие праздника, равно как и картина, выкрашенная малярным валиком в один цвет, перестает быть картиной и становится крашенным холстом. Пасхальное яичко, съеденное ночью, после долгой службы, венчающей собой ожидание Страстной недели и сорокадневного поста, ни за что не сравнится по вкусу с таким же яичком, съеденным только потому, что по телевизору про Пасху рассказали.

Так и историческое прошлое, покрытое равномерной сусальной позолотой, не способно уже ничему нас научить и даже не может служить предметом народной гордости, ибо гордиться можно только вершинами духа, при которых неизбежны и серые равнины, и мрачные пропасти. Невозможно гордиться сладенькой кашей-размазней. И невозможно, как бы нам того не хотелось, вернуться в историческое прошлое — неважно, застойно-застольное или православно-самодержавное — чтобы навсегда в нем застрять, чтобы спрятаться от неуютной реальности сегодняшнего дня. Впрочем, так ли мы уверены, что нам было бы уютно там, в прошлом, если бы мы смогли вернуться в такое прошлое, каким оно было на самом деле, а не в такое, каким рисует его нам воспаленное воображение?

Но вернемся к нашей постной теме. Незаметные прежде разговоры о посте в последние годы выплескиваются на улицы, проникают в дружные рабочие коллективы, и оказывается, что на

обеденном перерыве уже и непостящемуся как-то неудобно заглатывать свои сосиски. Православным предоставляется прекрасная возможность свидетельствовать о вере, только свидетельство это получается исключительно гастрономическим: что можно, а чего нельзя. А жаль, ведь более двух с половиной тысячелетий назад пророк Исаия сумел сказать о посте совсем по-другому: *«Вот пост, который избрал Господь: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся. Тогда откроется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро возрастет, и правда твоя пойдет пред тобою, и слава Господня будет сопровождать тебя».*

Впрочем, можно надеяться, что Господь не столь привередлив, как автор этой заметки. Наверное, Он примет даже и такой пост, какой получается у нас. Ведь как бы плохо мы ни постились — все равно наступит Пасха!

Первая публикация — сайт vesti.ru, 2002.

9

ПАСХА

МЕЖ СОЛНЦЕМ, ЛУНОЙ И ДВУМЯ КАЛЕНДАРЯМИ

В 2002 году западная Пасха праздновалась более, чем на месяц раньше восточной. В этот день я случайно встретился с одним из своих знакомых-католиков, и деликатно, как казалось мне, позддравил его «с праздником» не уточняя, с каким именно. Он в ответ признался, что некоторые православные даже говорили ему «Христос воскрес!», но исключительно шепотом. У них еще только начинался пост...

В этом календарном расхождении, как в капле воды, отразилась гораздо большая проблема: стремясь воплести Божественное в повседневное, христиане очень часто не могут придти к согласию, как лучше это сделать. Казалось бы, вера в воскресение Христа объединяет их всех, вне зависимости от конфессии и национальности, но с самого начала непросто было достигнуть соглашения о дате празднования этого события. Стоит попробовать разобраться с тем, как это получилось, не вдаваясь при этом в сухие подробности из области астрономии и математики.

В первые века одни христиане праздновали Пасху в соответствии с иудейским календарем, поскольку и Евангелия недвусмысленно связывают распятие и Воскресение Христа с празднованием иудейской Пасхи, т. е. воспоминанием об исходе из Египта. Другие стремились «оторваться» от иудейского календаря, поскольку отношения между христианами и иудеями были не самыми радужными, и привязать празднование Пасхи к воскресному дню — ведь и название его говорит о Воскресении Христа. Ситуацию осложняло то обстоятельство, что иудейский календарь был лунным, а общеимперский, введенный в свое время Юлием Цезарем — солнечным.

Впрочем, в те времена подобные разногласия обычно приводили к договоренностям, а не религиозным войнам и не к взаимному бойкоту. Возможно, свою роль играло и то, что при существовавшем тогда многообразии календарных систем и способов летоисчисления людям лучше была понятна относительность любых человеческих календарей. В результате Первый Вселенский собор в 325 году решил совместить лунный цикл с солнечным и постановил праздновать Пасху в первое воскресенье после первого полнолуния, случившегося после весеннего равноденствия. Казалось бы, система эта достаточно проста и удобна — но только если не забывать о том, что земные календари лишь с большей или меньшей точностью отражают движения небесных светил, а вовсе не заменяют его.

К сожалению, люди слишком часто склонны смотреть не на небо, а в свои собственные книги, где рассказывается о небе. В результате в приведенной выше формуле фраза «после весеннего

равноденствия» стала пониматься как «после 21 марта», а ведь юлианский календарь, как известно, на протяжении долгих веков смещался относительно астрономического равноденствия. Именно это заботило римского папу Григория XIII, издавшего в 1582 году буллу «*Inter gravissimas*». Папа велел выбросить 10 дней из календаря на текущий год, чтобы астрономическое равноденствие вернулось на дату 21 марта, а чтобы оно никуда не смещалось впредь, велел отменять некоторые високосные года. Именно поэтому разница между григорианским и юлианским календарем выросла к началу XX века с 10-ти до 13-ти дней; в 2100-м году она составит уже 14 дней. Естественно, это радикальным образом отразилось на вычислении даты Пасхи.

Это нововведение постепенно было принято во всем западно-христианском мире, хотя протестанты еще долго считали его вредоносным католическим изобретением. «Лучше разойтись с солнцем, чем сойтись с Римом», сначала говорили они, но постепенно на григорианский календарь перешли и все протестантские государства. В 1920-е годы приняли его и во многих православных странах, причем не только для гражданского, но и для церковного употребления. Подобная попытка была сделана и в России, но сопротивление верующих против приспособления церковного «старого стиля» к введенному большевиками «новому» оказалось слишком сильным, и патриарх Тихон очень скоро от такой реформы отказался.

Впрочем, как ни странно, при переходе на новый календарь пасхалию оставляли старую, и дата главного христианского праздника по-

прежнему отсчитывается не от фактического равноденствия, а от 21 марта по старому стилю, да и полнолуние определяется не по реальному виду луны на небе, а по старинным и не вполне точным таблицам. Отсюда возникает и расхождение между консервативным Востоком и Западом, адаптировавшим свою пасхалию к данным астрономии. Поскольку лунный и солнечный циклы каждый год налагаются друг на друга по-разному, это расхождение может сходиться на нет, а может достигать пяти недель. Еще на Востоке хорошо помнят о древних правилах, запрещающих христианам праздновать Пасху вместе с иудеями, и толкуют их в том числе и в календарном ключе: христианская Пасха должна наступить обязательно после иудейской.

Сегодня большинство поместных православных церквей сочетает григорианский календарь и юлианскую пасхалию. Православные в России, Грузии, Сербии и Иерусалиме полностью придерживаются старого стиля. Есть и одна православная церковь, полностью перешедшая на западный календарь и празднующая Пасху вместе с католиками и протестантами: Финляндская. Есть в России и протестанты, которые принципиально отмечают Пасху вместе с православными согражданами... Как видно, границы между календарями не обязательно проходят по границам конфессий.

Показательно, что календарный вопрос, казалось бы, сугубо второстепенный по своей природе, влечет за собой множество других. Так, рассуждая о «настоящей» дате Пасхи, православные обычно вспоминают о чуде схождения благодатного огня. Они рассказывают, как в иеруса-

лимском Храме Гроба Господня перед ночной пасхальной службой православный Патриарх затворяется в кувуклии, в которой и свершилось чудо Воскресения, и как взятые им свечи вспыхивают сверхъестественным огнем. Можно увидеть в этом доказательство силы, которой обладает молитва Церкви, а можно — доказательство правильности той или иной пасхалии, поскольку на западную Пасху такого не происходит.

Наверное, всякий, кто пойдет сегодня в Храм Воскресения, с особой остротой почувствует, как разделены верующие в единое Воскресение христиане: Храм состоит из множества частей, каждая из которых принадлежит православным, католикам, армянам, коптам или эфиопам. В англиканской миссии в Иерусалиме и по сей день можно увидеть деревянный макет Храма, раскрашенный в разные цвета — его заказала в свое время турецкая администрация, чтобы наконец разобраться, где чья территория. А ведь сами англикане в этот Храм и вовсе не ходят, почитая местом погребения и Воскресения Христа совсем другую пещеру совсем в другом месте...

И все же не так принципиально, на какой именно день календаря попадает астрономическое равноденствие и в какое именно воскресенье праздновать Пасху. Солнце, луна и календарные системы спорят друг с другом только в наших головах, а не на том небе, что у нас над головой, и уж тем более не на том Небе, где царит вечная радость о воскресшем Христе.

Первая публикация — сайт vesti.ru, 2002.

10

ВИЗАНТИЙСКОЕ БОГОСЛОВИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ

В процессе нового государственного строительства России и в ходе поисков новой идентичности для церковного и гражданского общества все актуальнее выглядит вопрос об отношении христиан к государственному устройству. Этот вопрос получил свое освещение и в принятых недавно «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», где впервые была сделана попытка сформулировать общие принципы церковно-государственных отношений.

Особую остроту вопрос о предпочтительных формах церковно-государственных отношений приобрел в связи с недавней канонизацией семьи последнего императора, почитание которой принимает очень разные формы — порой может даже сложиться впечатление, что речь идет не об одних и тех же исторических личностях. Хотя официальные документы, связанные с канонизацией, говорят о терпеливом перенесении скорбей и умении прощать гонителей — то есть о жизни семьи после отречения, а не о царствовании как таковом. Но некоторая часть почитателей последнего российского царя создает

миф об идеальном государстве под управлением идеального царя, который, кажется, порой уже затмевает Царя Небесного. Вот как обращаются к страстотерпцу (или царю-мученику) Николаю в новосочиненных акафистах: «Радуйся, яко альфа и омега всея твари ... первый и последний государю!» «Ты вся, яже суть рабов твоих, веси, твоих же царских трудов и борений тайных никтоже весть».

В службах, составленных в РПЦЗ, которые так или иначе начинают звучать в храмах Московской Патриархии, звучит и еще более удивительный мотив: частной искупительной жертвы, принесенной Николаем во спасение России. См., например, седален по 2-й кафизме: «С любовью великою к неблагодарным людям, принесл еси себе, великий страстотерпче царю, в жертву за народ твой, якоже рекл еси: аще потребна есть жертва за народ, аз жертва сия буду». Читая такое, трудно удержаться от вопроса: а что, с точки зрения автора данного текста, произошло в свое время на Голгофе?

На смену советской пропаганде о «свинцовых мерзостях царского режима» приходит не менее однобокая пропаганда об идеальном теократическом государстве, осуществившем на земле модель Царствия небесного и впоследствии разрушенного внешними и внутренними врагами. Это утверждение порождает и соответствующую программу: в России предстоит воссоздать идеальный государственный строй; нынешняя российская государственность не имеет существенной ценности и не должна всерьез приниматься во внимание. Новая Россия должна будет явить собой идеальное государство, построенное в од-

ной, отдельно взятой стране и противостоящее всему остальному неверному миру.

Однако стоит разобраться, насколько эта модель реально соответствует православному Преданию. Как и любая другая проблема современной православной жизни, вопрос о природе государственной власти и ее отношении к христианству не может быть разрешен без обращения к Преданию и его современной интерпретации. Именно этому вопросу и посвящена настоящая работа.

Начать, разумеется, следует с Писания. Ветхий Завет есть история избранного народа, и потому вопрос о государственном устройстве играл там первостепенную роль. Не будем сейчас подробно останавливаться на этом и отметим лишь тот несомненный факт, что подлинным Царем Израиля в Ветхом Завете всегда оставался Господь, а земные правители — судьи и цари — были лишь более или менее достойными Его наместниками.

В Новом Завете пределы одного народа раздвигаются до пределов всего человечества. Сын Давидов — Иисус Христос — приходит на землю как истинный Царь и Мессия, будучи в то же время простым земным человеком. Именно потому так естественно оказывается для христиан видеть в земных царях последующих эпох отсвет мессианского достоинства, и именно поэтому так тонка тут грань, отделяющая мистику христианского символизма от примитивной языческой магии.

Новый Израиль не призван быть государством или нацией, поэтому Христос, к удивлению многих Своих слушателей, отказывается говорить о политике, призывая отдавать кесарево

кесарю, но никогда не уточняя, где именно в этом мире проходит граница между кесаревым и Божьим. Сходным образом поступает и Павел, когда призывает повиноваться властям и воздавать им должное почтение, но ничего не говорит о предпочтительности того или иного строя. Римское государство для него — данность, в которой нужно научиться жить, и одновременно — благая возможность, которую нужно научиться использовать. Непритязательный Павел, добывавший для себя пропитание собственным ремесленным трудом, не колеблясь, пользуется в деле проповеди всеми привилегиями римского гражданина.

Без малого три века христианство вынуждено было отстаивать перед римским государством самое элементарное право на существование, но при этом христианство никогда не сомневалось в пользе государства как такового, полностью следуя мысли Павла и в то же время не развивая ее далее. Но, чтобы лучше понять, как относились первые христиане к Римской империи, стоит задуматься о том, чем себя видела сама империя.

Еще во времена Александра Великого в античном мире возникла идея всемирной империи как идеального государственного устройства для всей ойкумены, то есть цивилизованной части мира. В Риме, начиная по крайней мере с Августа, реализация этой идеи становится основным оправданием и основным смыслом существования самой империи. Pax Romana в глазах римлян (не исключая и христиан) был не империалистическим монстром, пожирающим окрестные народы, а единым прибежищем для всего цивилизованного человечества, доселе

разделенного на множество племен и государств. Несомненным благом казался проект единого государства с единым языком, религией и культурой, не вытесняющими, однако, местных языков, культур и религий, а органично дополняющими их.

Такая всемирная империя неизбежно должна была быть монархией. Любые известные в античности формы народоправства и представительных органов власти основывались на всеобщем собрании избирателей, которое прямым и непосредственным образом формировало органы управления. Соответственно, выше полисного уровня были немыслимы какие бы то ни было демократические институты. Кризис поздней римской республики в какой-то степени и отражал тот факт, что римское государство уже не могло развиваться в качестве одного полиса с большим числом колоний, как это было до сих пор. Верховная власть над *Pax Romana* могла принадлежать только одному человеку; реальной альтернативой единовластию было соперничество нескольких претендентов, неизбежно выливавшееся в ту или иную форму гражданской войны.

Но какое же место занимали в империи христиане? С одной стороны, они стремились быть вполне лояльными гражданами, что неоднократно подчеркивали христианские писатели, начиная с апостольских времен, особенно в таких жанрах, как апологии. С другой — их преследовали, по сути, за государственное преступление: за отказ влиться в *Pax Romana* и стать его органичной частью. На практике это выражалось в отказе приносить жертвы государственным

ным богам, прежде всего императору, а также почитать его статуи — христиане, кстати, в этом отношении вполне уподоблялись иудеям. Но для иудеев все же было существенное оправдание — запрет приносить жертвы иным богам был составной частью их отеческой религии; если они и не вполне удовлетворяли требованиям имперской администрации, то, по крайней мере, все же занимали прочное место в общей системе традиционных культов и культур.

Христиане претендовали на нечто иное. Они с вызовом принимали обвинение, брошенное им в свое время неоплатоником Порфирием («Против Христиан»): «вы оставили почитание эллинских отеческих богов и иудейских отеческих законов, чтобы проложить по бездорожью пустыни новый путь». Этот новый путь состоял прежде всего в отказе от абсолютизации каких бы то ни было форм земной власти, в предпочтении царства небесного земным государствам. Как писал во II или III веке анонимный автор «Послания к Диогниту», христиане «живут на родине, но как иноземцы; участвуют во всем, как граждане, и все терпят, как пришельцы; всякая чужбина им — родина и всякая родина чужбина... на земле обитают, но гражданствуют на небе». Сходным образом выразили ту же мысль Ориген, в трактате «Против Цельса» сказавший, что у христиан «другой строй подданства», и Тертуллиан, в «Апологии» которого говорилось, что ничто так не чуждо христианам, как общественные дела.

До своего обращения Савл был иудеем, сторонником фарисейского учения, уроженцем Тарса и гражданином Рима; все эти социальные

функции прекрасно вписывались в систему римских общественных отношений. Но после обращения Павел стал прежде всего апостолом — посланцем Царя небесного на земле, и такая претензия выходила за все мыслимые рамки. Римская власть принципиально не могла смириться с тем, что какое-то другое гражданство будет предпочтено римскому, и какая-то другая власть будет иметь авторитет выше императорской. Она предлагала христианам внешний, ни к чему серьезному не обязывающий шаг: если не хотите отречься от Христа, то совершите хотя бы формальный акт поклонения императору (как предлагали на суде св. Поликарпу Смирнскому) и докажите тем самым, что ваша религия лишь одна из многих возможных и прекрасно вписывается в имперский пантеон, а там живите, как знаете. Именно на эту «мелочь» христиане и не могли согласиться.

Империя не могла смириться с Церковью до тех пор, пока не убедилась: единственный способ уничтожить конкуренцию с ней состоит в том, чтобы из конкурентов стать партнерами. И тогда в начале IV века — при Константине — христианство стало сперва официально признанной, потом и официально поддерживаемой религией империи, чтобы к концу столетия — при Феодосии — стать и вовсе единственной государственной религией. Церковь восприняла этот переход не без серьезных колебаний, но все же с радостью и надеждой. Образно говоря, само государство спросило у Церкви, каким ему лучше быть, и на этот вопрос пришлось давать ответ. Так возникла византийская политическая теория, точнее сказать — византийское богосло-

вие власти.

Правомерно будет спросить: а насколько дальновиден был шаг Церкви, с поспешной радостью принявшей тогда государственное покровительство? Разве не отдавала она себе отчет в том, что это покровительство может обернуться для нее несвободой? По-видимому, другого шага Церковь совершить просто не могла. Государственная власть, доселе гнавшая христиан, уподобилась тюремщику, который спросил в свое время апостолов Павла и Силу: «Что мне делать, чтобы спастись?» И Церкви ничего не оставалось, как честно ответить императору: «веруй в Господа Иисуса Христа, и спасешься ты и весь дом твой» (Деяния 16:30–31).

Домом императора была вся империя; он был ее господином — слово *dominus*, ставшее официальным титулом императора еще до Константина (а точнее, во времена Диоклетиана, перенявшего некоторые обычаи персидского двора) и означает «хозяин дома». Общество того времени было устроено так, что вероисповедание хозяина дома, как правило, становилось вероисповеданием всех его домочадцев, и потому обращение императора означало на практике обращение империи, и никто не мог отказать ему в праве принять христианство во главе всего своего дома. С этого момента христианская община не стеснялась пользоваться услугами государственной власти, точно так же, как в свое время апостол Павел в деле проповеди никогда не стеснялся пользоваться преимуществами римского гражданина.

Впрочем, нельзя сказать, что решение это было безболезненным и непротиворечивым. Еще задолго до обращения Константина Тертуллиан

в своей «Апологии» задавался вопросом: может ли христианин быть кесарем, иными словами, управлять царством этого мира, будучи подданным неотмирного царства? Тертуллиан не находил однозначного ответа на этот вопрос. И если в IV в. происходит кардинальный прорыв в движении Церкви к этому миру в его падшем состоянии, включающем в себя и политическую организацию, то одновременно возникает и монашество в его экстремальных египетско-палестинских формах — то есть движение Церкви прочь от падшего мира, к чистоте идеалов «малого стада».

Начиная с этого момента, судьба Запада и Востока оказалась неодинаковой. Западная часть империи рушилась под натиском варваров, и потому Августину Гиппонскому пришлось говорить о «Граде Божиим» как о некоей противоположности града земного: ничего другого ему просто не оставалось. Начиналась история Средних веков, и было очевидно, что в этой истории не будет единственного христианского государства, а будут варварские королевства, возникающие, как в калейдоскопе, из осколков римской государственности, и будет борьба за христианизацию этих королевств. Возможно, последующее политическое возвышение римского престола в некоторой степени было обусловлено как раз той ситуацией, при которой реализация идеи всечеловеческого единства была возможна только на церковном, а не на государственном уровне. С точки зрения о. Г. Флоровского, в результате на Западе «Церковь вышла из борьбы с Империей победительницей... но в итоге это лишь привело к сильной секуляриза-

ции светской власти» («Империя и пустыня. Антиномии христианской истории»).

Впрочем, сейчас у нас речь идет о Востоке. Там, напротив, империя устояла под натиском истории. Это означало, что за остатками римского лимеса можно было укрыться от потрясений истории и заняться строительством такого земного града, который был бы верным подобием небесного; не было никакой необходимости противопоставлять один другому. Византийская империя, как известно, никогда не называлась Византийской и ощущала себя продолжением Рима. Точно так же и государственная идея в ранней Византии вполне продолжала римскую государственную теорию, хотя христианство безусловно внесло в нее некоторые новые элементы. Тем не менее, чтобы понять, каковы были взгляды византийцев на государство, необходимо вспомнить о римском подходе к этому вопросу.

Как уже было сказано, Римская империя претендовала на то, чтобы быть государством всего цивилизованного человечества. Требование всеединства сохранилось и тогда, когда *Pax Romana* преобразился в *Pax Christiana*. Особенно отчетливо прозвучал этот мотив в Рождественской стихире монахини-поэтессы Кассии: «Августу единоначальствующу на земли, многоначалие человекостреста; и Тебе вочеловечшуся от Чистыя, многобожие идолов упразднися. Под единым царством мирским гради быша, и во едино владычество Божества языцы вероваша. Написашася людие повелением кесаревым, написахомся вернии именем Божества, Тебе вочеловечшагося Бога нашего. Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе».

И даже спустя много столетий, когда очевид-

ной стала практическая несостоятельность византийских претензий на всемирное господство, в конце XIV в. на вопрос Московского великого князя Василия I, следует ли в России на богослужении поминать византийского императора, патриарх Антоний ответил: «Сын мой, ты неправ, говоря — у нас есть Церковь, но нет императора. Для христиан невозможно иметь Церковь и не иметь Империи. Церковь и Империя находятся в великом единстве и общности и невозможно им быть отделенными друг от друга».

Византийский идеал видел в государстве и Церкви не просто два сотрудничавших института, а, скорее, тело и душу единого всечеловеческого организма. Разумеется, практика нередко отступала от идеала.

Вторая черта, унаследованная Византией от античного Рима — четко ощущаемая разница между монархией и деспотией. Подлинная монархия основывается прежде всего на согласии граждан, подлинном или по крайней мере декларируемом.

Оба этих представления легли в Византии в основание теории «симфонии (т. е. согласия) властей», впервые выраженной во введении к 6-й новелле Юстиниана (VI век): «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием — это священство и царство. Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому, если первое поистине беспорочно и украшено верностью Богу, а второе украшено правильным и порядочным государственным строем, между ними будет доброе согласие».

Кроме того, Византия хорошо сохранила па-

мять о римском идеале императора-философа, развив его в идеал императора-богослова, защитника правой веры. Гармония в государстве возможна только тогда, когда верховный правитель ищет мудрости и сообразует свои действия с верными ориентирами. Этому подданные вправе требовать от своего правителя, и требования такого рода предъявлял к реальной римской власти уже Синесий Киринейский в своей речи «О царстве». Идеал императора-богослова, несомненно, повлиял на ту исключительную роль, которой император обладал в разрешении церковных споров и в выработке богословских решений: созывая соборы и во многом определяя «кадровую политику» иерархии, он мог существенно повлиять на принятие на высшем уровне тех или иных богословских теорий. История показала, что и те идеи, которые были впоследствии приняты полнотой Церкви, и те, которые были отвергнуты как ереси, монархи навязывали подданным с равным успехом. Следует отметить, однако, что император никогда не становился самостоятельным источником вероучительных истин и всегда должен был искать соборного одобрения своему богословию. Он мог собрать «карманный» собор или силой разогнать собор неудобный, но обойтись вовсе без собора не мог категорически.

Единого ответа на вопрос об отношениях Церкви и государства все же не было, и здесь можно вспомнить о двух моделях, связанных с двумя людьми: Евсевием Кесарийским и святителем Иоанном Златоустом.

Евсевий в некоторых из своих трудов («Жизнь Константина», «Похвала Константину» и первая книга «Церковной истории») предло-

жил вполне законченный образ, который в последующем и лег в основу реально существующей в Византии модели имперской власти. В основе этого образа лежало представление о космической гармонии, составной частью которой является совершенное государство. Империя для Евсевия наравне с Церковью есть богоданный институт, призванный избавить человечество от дурной множественности образов правления и междоусобных войн. Момент, когда идеальное мировое государство, Римская империя, встречается с христианской Церковью, есть для Евсевия момент воцарения подлинной гармонии, своеобразная кульминация земной истории. Отныне все цивилизованное человечество (а в перспективе — и варвары) может наслаждаться миром и спокойствием за пределами римского лимеса, который теперь совпадает с оградой церковной. Две сферы, духовная и телесная, соединяются в единое целое; два града — небесный и земной — образуют неразрывное единство. Земная история в каком-то смысле замирает на высшей точке своего развития, достигает промежуточного финала, и отныне остается только ждать Второго пришествия как финала окончательного.

Иоанн Златоуст, в отличие от Евсевия, не был теоретиком. Он был одним из тех, кто в свое время бежал от града земного ради града небесного — а затем был призван на константинопольскую кафедру, в самый центр земной истории и земного града. Иоанн отказался по отношению к сильным мира сего смягчать духовно-нравственные требования и признавать за императорской семьей какое-то особое положение, кроме разве

что особой ответственности, налагаемой высоким саном. Впоследствии императорскую семью будут нередко величать «новым Константином и новой Еленой», сравнивая их с четой основателей Константинополя, но св. Иоанн, публично обличая грехи Аркадия и Евдоксии, нашел для них иное подобие. Об отношении императрицы к себе он сказал бессмертные слова: «Иродиада также здесь, Иродиада все еще пляшет, требуя головы Иоанна, и ей отдадут голову Иоанна, потому что она пляшет». И если императрица уподоблена не Елене, а Иродиаде, то император, очевидно, оказывается новым Иродом.

Само по себе это уже было государственным преступлением, «оскорблением величества», и мы знаем, что Святитель впоследствии жестоко был наказан за свое непокорство, но власть все же медлила его осудить и искала всевозможных лжесвидетельств и церковного одобрения своим действиям, тем самым признавая нравственное право Церкви обличать ее поступки даже там, где обличение переходило все мыслимые пределы благопристойности и уголовного кодекса. Так была заложена другая традиция, никогда не угасавшая до самого конца Византийской истории: поступки императорской власти подлежат самому строгому суду Церкви; даже богоданная власть не может быть в глазах Церкви оправдана только за то, что она власть. Земной град предстает перед судом небесного града, и чем роскошнее наряженным является он на суд, тем строже бывает судим.

Итак, начиная с Константина, Церковь и империя объединяются в единый организм, но объединение это произошло далеко не сразу.

Так, официально Юстиниан — монарх, создавший в определенном смысле слова модель византийского самодержавного царства — именовался в римском духе не царем, а «императором, Цезарем, победителем, всегда Августом, по всеобщему выбору и с благословения Всемогущего Бога». Нам сегодня может показаться удивительным, что в качестве основного источника власти здесь называется именно «всеобщий выбор», а Божье благословение лишь венчает собой народное волеизъявление. Но эта словесная формулировка прекрасно отражает само происхождение Византийской монархии, унаследовавшей от Рима единогласное предпочтение монархического образа правления как единственно возможного в мировой империи того времени и лишь во вторую очередь получившей признание со стороны Церкви.

Первым «царем и самодержцем» стал именоваться в начале VII века Ираклий. Церковный обряд венчания на царство впервые состоялся в середине V века, на столетие позже эпохи Константина, и вплоть до времен Ираклия он оставался достаточно периферийным среди прочих царских ритуалов.

Начиная с Ираклия, византийский двор претерпевает существенные изменения. Римские атрибуты и обряды постепенно сменяются новыми, призванными подчеркнуть символическое значение всех предметов и жестов. Об этой стороне придворного этикета в особенности подробно нам сообщают «Эпанагога», подготовленная, вероятно, патриархом Фотием (IX век), и трактаты Константина Багрянородного (X век).

Император, равно как и патриарх (своего рода

император духовенства, каким рисует его «Эпанагога»), предстал в сложных обрядах византийского двора одушевленной иконой Христа. Не воплощением, а именно иконой, что подразумевает почитание скорее самого института императорской власти, чем ее конкретных носителей, среди которых нередко встречались люди, недостойные своего высокого звания. Священным был трон, но отнюдь не каждый сидящий на нем самодержец. Если Константин Багрянородный говорил, что император среди придворных подобен Христу среди апостолов, то это была не риторическая похвала какому-то конкретному императору и его окружению, а описание идеала, к которому должен стремиться каждый самодержец, и разъяснение символического значения дворцовых обрядов.

Весьма характерно, что император являл собой образ Христа не только во славе, но и в уничижении: во время церемониальных приемов он непременно держал в руках мешочек с «прахом земным», напомиравшем ему и всем окружающим о бренности всего сущего. Существовали и особые обряды, призванные нарочито унижить императора и явить в нем образ Христа смиренного, например, обряд омовения ног нищим (в соответствии с Евангельским повествованием о Тайной Вечери). Стоит обратить внимание и на официальную иконографию, где императорская чета нередко изображается подле Христа, в нарочито подчиненном виде: коленопреклоненный император подносит Христу свой дар (построенный им храм) или подходит под Его благословение. Как непохоже это на парадные портреты европейского абсолютизма!

Византия знала святых императоров. Однако

это было отнюдь не обожествлением власти как таковой, а скорее признанием совершенно особого служения правителя. Иными словами, купец, воин или крестьянин, которые полностью соответствовали своему идеалу, были в глазах византийцев всего лишь хорошими профессионалами, но императора или епископа, в совершенстве исполнивших свое высокое предназначение быть иконой Христа, почитать его было столь же естественно, как и канонически написанную икону. При этом особое место, которое занимал император в Церкви (он созывал соборы, он причащался в алтаре) оставалось все же местом мирянина — никогда императоры не присваивали себе исключительных полномочий священства, хотя нередко распоряжались церковными делами по собственному усмотрению.

Разумеется, далеко не каждому императору и епископу удавалось полностью соответствовать своему высокому званию. И тогда в Церкви находились люди, бросавшие императору в лицо самые смелые обличения, острота которых только усиливалась от того, что тяжко согрешал человек, призванный быть иконой Христа. Пример Иоанна Златоуста был тут далеко не единственным. С наибольшей остротой опасность цезарепапизма проявилась в период иконоборчества. До нас дошли слова Феодора Студита, брошенные им в лицо императору Льву V в храме Св. Софии на Рождество 814 г.: «Не отнимай у Церкви ее дара; ведь Апостол сказал: имеем различные дарования, иные апостолы, иные пророки и иные евангелисты, иные имеют служение или учительствуют во исповедание веры. Но он не упомянул императоров. Тебе, император, вруче-

ны политическое правительство и армия. Блюди их и оставь Церковь ее пастырям и учителям, как заповедал Апостол».

Самому серьезному испытанию подверглась идея симфонии в царствование Льва VI (по знаменательному совпадению императоры, наиболее откровенно претендовавшие на власть в Церкви, носили именно это имя). Нарушив церковные обычаи и гражданский закон, изданный его отцом Василием I, император вступил в четвертый брак. Это событие вызвало настоящий скандал, вплоть до того, что патриарх Николай Мистик на Рождество 906 г. закрыл перед императором двери собора Святой Софии. Есть что-то символическое и в том, что наиболее яркие протесты духовной власти против светских узурпаторов связаны именно с праздником Рождества, в стихире которого столь ярко выражено представление об идеале христианской Империи. Затем последовали арест и отречение патриарха. Смута прекратилась только со смертью императора в 912 г., после чего законный патриарх вернулся на престол.

Еще один эпизод противоборства светской и церковной власти связан с именем Михаила Палеолога, ослепившего в 1261 г. своего формального соправителя и единственного законного наследника престола Иоанна IV, тогда еще ребенка. Это было не только зверством, но еще и клятвопреступлением, поскольку при коронации Михаил поклялся не причинять вреда мальчику-наследнику. Церковь не могла согласиться с таким поступком; император после долгих споров низложил сперва законного патриарха Арсения (1265 г.), потом и собственного став-

ленника Германия (1266 г.), но все же в 1267 г. ему пришлось публично каяться в своем грехе перед третьим патриархом, Иосифом.

Безусловно, в реальной политической жизни Византии патриарх, как правило, существенно уступал императору. Но совершенно очевидно, что в те времена Церковь действовала совершенно самостоятельно во многих областях жизни, а не только совершала богослужение, «технически недоступное» для государственных чиновников. Сравним хотя бы историю Михаила Палеолога с бесконечной чередой дворцовых переворотов Петербурга XVIII в., после которых никому и в голову не могло придти предложить победителям публично покаяться. Разумеется, в Византии (как и повсюду) к трону тоже нередко шли по трупам, и голос Церкви слышен был в Константинополе в таких случаях далеко не всегда. Но в Петербурге XVIII века он вообще не был слышен.

Сравним и положение византийских императоров — мирян, занимавших особое место в Церкви — с претензиями императоров российских, именовавшихся в синодальной присяге «крайними судиями Церкви» и собиравшимися, как Павел I, служить пасхальную литургию или, как Николай II, занять патриарший престол. Такие примеры прекрасно показывают, как мало осталось в России от подлинной Византийской симфонии — впрочем, это уже выходит за пределы нашей темы.

Наконец, можно задать и практический вопрос. Какие уроки предлагает византийский опыт для современной России? Во-первых, он прекрасно показывает, что единой формы цер-

ковно-государственной симфонии не было, и что подчинение Церкви государством, начавшееся в России по меньшей мере при Иоанне Грозном и вполне завершившееся при Петре Великом, имеет с подлинной симфонической моделью крайне мало общего. Кроме того, мы видим, что ни западный, ни восточный пути решения вопроса об отношении Церкви к государству не были идеальными. Священная римская империя пала и на Западе, и на Востоке. Земной град остается земным и не переходит в вечность ни при каком строе.

Все же стоит отметить, что империя для христиан в течение долгих веков представлялась наилучшим из возможных государственных устройств. Но это предпочтение явилось в результате выбора не между монархией и республикой (как мы видели, такой альтернативы реально и не было), а между всечеловеческим единством и разобщенностью отдельных государств. Всемирное государство открывало возможности для всемирной проповеди, и упустить такую возможность христиане первых веков не могли.

Потому идея монархии для одного отдельно взятого народа имеет с византийским богословием империи крайне мало общего. Напротив, если в нынешнем мире универсализм связан не с монархической идеей, а скорее с демократическим устройством общества, христианам имеет смысл скорее задуматься о том, как использовать эту возможность для проповеди, а не о том, в как идеальном маленьком мире им будет уютнее всего жить самим. Мы видим, что святоотеческое богословие никогда не увлека-

лось мечтаниями об идеальном государственном строе; Отцы вообще практически не высказывались о предпочтительности той или иной модели. Их мысль была скорее было устремлена к решению важнейшей задачи христианизации того государственного строя, который был в наличии. Впрочем, и эта задача могла решаться по-разному.

Путь Евсевия — слияния небесного града с градом земным — сегодня выглядит несколько утопичным уже по той единственной причине, что земной град стал в основе своей безнадежно нерелигиозным. В то же время остается другой путь — Иоанна Златоуста, путь христианских требований к существующей власти. Да, нынешнее государство безрелигиозно и не считает нужным провозглашать даже формальную лояльность Церкви. Но основные принципы, на которых строится государственная власть в России и прочих странах «постхристианского мира», в основе своей восходят к христианской этике. Стать совестью общества, напоминать о еще не утраченных идеалах и обличать власть имущих там, где они открыто попирают декларируемые принципы собственной власти — такая «христианская политика» была бы, на мой взгляд, гораздо более достойным продолжением дела Константинопольского Святителя, нежели борьба за голоса избирателей или государственные привилегии.

Полагаю, что в данной области, как и во всех прочих, верность отеческому Преданию подразумевает не столько безнадежную попытку вернуться в прошлое, сколько готовность применить к нынешней жизни принципы

христианской жизни, которые мы обретаем в историческом опыте жизни и творчества Отцов.

Текст доклада, прочитанного на коллоквиуме в Латеранском университете (Рим)

30 ноября 2000 г.

Первая публикация — газета «Камо грядеши», №2 (15). К., 2001.

11

СВЯЩЕНСТВО И ЦАРСТВО В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ

(Из истории одного архетипа)

Римский император победил Христа не на аренах цирка, не в катакомбах, а в минуты своего признания Царя Небесного, в минуты начавшейся подмены христианских заповедей заповедями обмирщенной государственности.

*Мать Мария (Скобцова)*¹

Пытаясь осмыслить происходящие в современной России события, мы строим свои расчеты на различных политических, экономических и прочих факторах, которые легко исчислить и измерить. Но чем дольше мы этим занимаемся,

¹ *Мать Мария*. Типы религиозной жизни. // Вестник русского христианского движения, № 176 (II–III, 1997), Париж - Нью Йорк - Москва. С. 11.

тем больше убеждаемся, что за текущими событиями стоит еще и реальность иного рода: настроения, господствующие в российском обществе, меняющиеся по какой-то необъяснимой, но вполне уловимой логике. Парадоксальным образом они оказываются более прочными и долговечными, чем официальные идеологии и политические режимы. Им можно давать разные имена, но здесь мы будем называть их архетипами общественного сознания.

Один из важнейших таких архетипов — идея о слиянии церкви и государства (прежде всего монархии), или священства и царства. Эта модель имеет очень долгую историю и по-прежнему популярна даже среди людей совершенно далеких от религии и монархической идеологии. Впрочем, мы все яснее видим, что монархическая идея явно еще долго будет актуальна в российском общественном сознании, даже если государственный строй России останется республиканским — об этом нам говорит и полшутливая официальная риторика о «царских делах», и вполне серьезная история возведения на престол «наследника» первого российского президента. Россия в ближайшие десятилетия явно будет иметь сильного единоличного правителя, к которому народ будет относиться отчасти как к монарху. Поэтому массовое сознание неизбежно будет примерять к существующей власти, пусть и республиканской, те шаблоны, которые были унаследованы из имперского прошлого.

Даже византийская теория симфонии властей не забыта сегодня окончательно, хотя в устах нынешних правителей выглядит уже карикатурно — достаточно вспомнить, как 9 мая 1998 г.

Патриарх Алексей II поздравлял Б. Н. Ельцина как главнокомандующего вооруженными силами России, в ответ на что президент приветствовал в лице Патриарха «главнокомандующего религиозными силами» нашей страны.

Одна из наиболее острых и знаменательных в этом отношении дискуссий развернулась по поводу возможной канонизации Николая II и его семьи. Хотя Синодальная комиссия РПЦ усматривает в качестве возможных оснований для канонизации только терпеливое перенесение страданий и личное благочестие членов царской семьи (то есть те стороны их жизни, которые не были непосредственно связаны с императорским достоинством)², но для сторонников канонизации речь идет совсем о другом, а именно о признании жертвы, принесенной царской семьей за всю Россию³ и о канонизации всего и всех, что было связано с жизнью последнего императора, вплоть до Григория Распутина. Канонизация царя называется делом покаяния всей Церкви. Иерархами РПЦЗ признание святости императорской семьи ставится как необходимое условие примирения с Московской Патриархией и возводится практически в степень дог-

² О мученической кончине царской семьи. Доклад о работе Комиссии Священного Синода по канонизации святых, прочитанный на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 10 октября 1996 г.

³ «Помазанник Божий принес себя в искупительную жертву за грехи народа». Речь здесь идет не о Христе, а о Николае II. Стоящая под этой формулировкой подпись епископа Вениамина не позволяет думать, что здесь вкралась богословская неточность или риторическое преувеличение — Обращение епископа Владивостокского и Приморского Вениамина // Церковно-Общественный Вестник. 1997, №9. С. 5.

мата веры; так, оно отдельно упоминается в стандартном тексте покаяния, произносимого клириками Московской Патриархии при переходе их в Зарубежную Церковь.

С другой стороны, нетрудно заметить по меньшей мере один парадоксальный момент в докладе Синодальной комиссии о канонизации императорской семьи. Комиссия отмечает подвиг придворных, добровольно последовавших за императорской семьей в ссылку и вместе с ней расстрелянных, но не считает их достойными канонизации. Д. В. Поспеловский⁴ эмоционально называет такое решение «политически-идеологическим и элитарно-классовым», но я рискну предложить иной ответ: его можно назвать мифологическим. И для екатеринбургских убийц, и для многих нынешних сторонников канонизации значимым было лишь убийство царя и его семьи, а сопровождавшие ее слуги значили не больше, чем кони, рабы и наложницы, которых в глубокой языческой древности при погребении князя специально умерщвляли и хоронили вместе с господином. Стоить ли говорить, что с христианской точки зрения это, мягко говоря, неверно.

Как можно понять по высказываниям радикальных сторонников канонизации, речь здесь идет не о личной святости нескольких человек. Ожидается официальное признание Церковью особой экклесиологической и даже сотериологической роли царя и о принятии монархии об-

⁴ Д. В. Поспеловский. Вопрос о канонизации Николая II и Александры Феодоровны. // Вестник русского христианского движения, № 176 (II-III, 1997), Париж — Нью Йорк — Москва. Сс. 243-255.

разца до 1917-го или даже до 1905-го года если не в качестве практической модели государственно-церковного устройства, то по крайней мере в качестве данного Богом идеала. В этой системе координат убийство царской семьи означает несравненно больше, чем убийство любых других людей. Собственно, вся история русской революции понимается тут как измена народа своему царю с последующим принесением его в жертву. Однако необходимо отметить, что идея эта не нова.

Царь-жрец и царь-жертва

Мы любим называть себя людьми своего времени. Порой мы можем играть в людей века минувшего. На самом деле мы едва ли сознаем, насколько тесно связана наша современность с веками давно ушедшими, от которых мы, казалось бы, навсегда оторвались... И чтобы увидеть, откуда берется идея царя-жертвы, нам придется начать разговор о первобытной мифологии. Далее мы увидим, насколько парадоксально актуальными оказываются выводы исследователей первобытной мифологии.

Мы обратимся к классической книге — «Золотой ветви» Дж. Фрезера. Ее теоретическая часть старомодно-материалистична, но в ней содержится огромный пласт ценнейшего материала, притом грамотно классифицированного. Фрезер показывает, что мифологема царя-жреца и одновременно царя-жертвы является одним из важнейших элементов мифологического сознания, универсальным для первобытных мифологий архетипом. Царь представляется носителем особой витальной силы, важнейшим действуя-

щим лицом при исполнении обрядов и залогом благоденствия своего племени. Когда он становится немощным, неспособным исполнять свои обязанности или когда его народ постигают невзгоды, он торжественно приносится в жертву ради процветания своего народа.

Дело не в том, что старый царь чем-то провинился перед своим племенем, а в том, что он по определению не может быть старым, немощным или больным. Если племя постигают стихийные бедствия и прочие напасти, их причиной также полагают неспособность царя исполнять свои обязанности — не столько государственные, сколько ритуальные.

Разве не видим мы, насколько живы эти мифы в современной российской политике, когда в течении нескольких лет главным критерием дееспособности президента оставалась крепость рукопожатия? Когда, наконец, рукопожатие окончательно ослабло, главным и чуть ли не единственным козырем нового правителя стали его несокрушимое здоровье и неукротимая мужественность, явленные на горном спуске, в истребителе, на подводной лодке — а к тому же и готовность решительно «мочить» всех супостатов.

Так и с точки зрения архаического общества смерть царя от старости и болезней часто представлялась принципиально недопустимой — она была бы равнозначна крушению космоса. Потому в наиболее архаичных племенах одряхлевшего царя нередко убивали на поединке, а новым царем становился тот, кто сумел убить прежнего.

Распространенные в первобытных обще-

ствах представления об особой и священной роли царя были подробнее исследованы А. Хокартом⁵ — хотя и его работа в значительной мере уже устарела. С его точки зрения, основной смысл первобытных царских ритуалов состоит в обеспечении благополучного существовании всего племени. С помощью магических обрядов первобытное племя стремится установить в природе наиболее благоприятный для него порядок вещей, т. е., как правило, добиться увеличения численности полезных животных и растений и отдачи от их использования.

Животные, которых Хокарт называет *объектам* ритуала, считаются в определенном смысле слова принадлежащими той или иной группе людей. Глава клана играет в подобных ритуалах совершенно особую роль *представителя*, который отождествляется с объектом, поскольку оба отождествлены с божественным предком, общим для животных и людей одноименного клана. Например, австралийское племя Аранда для увеличения численности серых кенгуру устраивало большое празднество, на котором один из членов племени, воспринимавшийся как ипостась воспетого в мифах божественного предка Великого Кенгуру, орошал своей кровью жертвенный камень, чтобы породить множество новых кенгуру и повторить тем самым изложенную в мифах историю их происхождения. Характерно, что представитель и оказывается здесь жертвой, приносимой ради достижения желанного результата. Эта жертва не обязатель-

⁵ А. М. Hocart. Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society. Cairo, 1936 (переиздание — Chicago-London, 1970), pp. 41–59, 86–101.

на должна быть смертельной, да и царь, как отмечает Фрезер, на практике мог заменяться рабом или преступником. Этот широко распространенный прием вошел и в фильм Эйзенштейна «Иван Грозный». Вероятно, именно он лежал в основе осмеяния Иисуса римскими солдатами (Мк 15:16 и далее, а также параллельные места) — удивительный, но не единственный в истории случай, когда то, что говорилось в насмешку, больше соответствовало Истине, нежели то, что почиталось истинным.

Хокарт⁶ пишет: «Если роль представителя в ритуале играет человек, то это глава общины. В маленьком племени мы называем его вождем, а в более развитой или многочисленной общине — царем». Однако представитель еще не есть единственный совершитель таинства — он нуждается в жреце, который будет производить над ним необходимые обряды. С точки зрения Хокарта, принцип признания за царем особой священной функции и принцип разделения царства и жречества в равной степени проистекают из магической природы царской власти. С одной стороны, царь играет огромную, если не самую главную роль в обрядах и тем самым способствует благосостоянию своего племени, с другой стороны — это не что иное как роль представителя, отождествляемого с божественным предком и потому с *объектом* магии, но никак не роль *субъекта*, совершителя обряда, которая остается за жрецом. Невозможно одновременно быть тем, над кем свершается таинство, и его свершителем.

В особенности это касается монотеистичес-

⁶ А. Hocart, ук. соч., р. 86.

ких обществ. Для язычников царь — частица божественного мира, но все же лишь частица, а не исключительное его воплощение. Но для людей, верящих в Единого Бога, отождествлять с Ним царя недопустимо. Отсюда вытекает и гораздо более четкое разграничение священства и царства в монотеистическом обществе: языческое жречество по определению весьма неоднородно, и нет ничего удивительного в том, что царь, выступающий как один из богов, мыслится одновременно как один из жрецов. Но в ситуации, когда жречество выглядит единой и четко структурированной кастой, царь, принимая на себя роль представителя, уже не может иметь самостоятельного места в этой касте⁷, иначе неизбежен логический парадокс: посредник, совершающий обряд над самим собой.

Здесь необходимо сделать одну очень существенную оговорку. У христианского исследователя древней мифологии неизбежно возникает вопрос: как относиться к поразительным внешним совпадениям между некоторыми положениями его веры и той примитивной магией, которую он находит у первобытных язычников? Можно ли дерзать проводить какие бы то ни было параллели между бормотанием австралийских заклинателей кенгуру и Евангельским благовестием?

Боюсь, у нас просто не остается выбора: замечать или не замечать это странное сходство. Эти параллели были уже давно проведены, и не так уж давно исчез со стен Казанского собора в Санкт-Петербурге плакат, изображавший «гене-

⁷ Отметим, что и индуизм — языческая религия с четко структурированным жречеством — относит царей к кшатриям (воинам), а не к брахманам (жрецам).

алогическое древо» христианства: мифы и предания самых разных народов, предшествовавшие Евангелию и запечатлевшие очень сходные с христианским вероучением эпизоды смерти и воскресения различных божеств, разрывание и поедание их плоти и т. д.

Внешнее сходство было замечено еще первыми христианскими писателями. Св. Иустин Философ (II в.) отмечал, что во многих языческих мифах можно найти сюжеты, внешне сходные с евангельскими, только несущие совершенно другое религиозно-нравственное содержание. С его точки зрения, это демоны специально искажали евангельскую историю, известную им по пророчествам, чтобы увести людей с верного пути. Так, демоны, «услышав от пророка Исайи, что Христос родится от Девы и Сам Собою взойдет на небо, то же самое сказали о Персее»⁸. Итак, Иустин полагает, что эти совпадения меж языческими мифами и христианской верой не случайны, они восходят к одному и тому же источнику, но то, что в Евангелии сияет полным светом истины, в мифах затуманено языческими (бесовскими, по терминологии Иустина) напластованиями.

В XIX в. эти совпадения стали для многих ученых поводом к тому, чтобы сводить все христианство к своеобразному сочетанию общераспространенных мифологем. Но может быть, мы имеем право говорить о том, что и в этом проявился Божественный кенозис: за многие тысячи лет до Воплощения и Воскресения человечес-

⁸ *Иустин Философ*. Первая Апология, 54. Цит. по: Раннехристианский церковные писатели. Антология. М., 1990. С. 177.

тву уже была приоткрыта эта тайна? Не только Иисус стал полностью человеком, подобным нам во всем, кроме греха, чтобы возвести нас к обожению, но и сама Его жизнь в каком-то смысле повторила надежды, изложенные в древних человеческих мифах, освободив их при этом от первобытной магии и возведя к источнику Истины? И что в крови, пролитой австралийским вождем на камень ради увеличения численности серых кенгуру, содержится первый, еще очень отдаленный намек человечеству на Кровь, пролитую на камень Голгофы?

Итак, попробуем рассмотреть предложенную Хокартом схему царских ритуалов в историческом развитии. На стадии языческой магии мы видим трех основных участников:

жрец ↔ царь-представитель ↔ жертва

Об общей для всех древневосточных культур парадигме царя-посредника между богами и людьми подробно говорит статья А. Б. Зубова и О. И. Павловой⁹. Можно усомниться в правомерности применения терминов античной философии и христианской догматики (природа, ипостась, синергия воля и т. д.) к совершенно инородному материалу, но вполне правомерным представляется их вывод о том, что на древнем Востоке в царе всегда видели отчасти человека и отчасти божество. Потому нет и четкой границы между тремя понятиями: царь то принимает на себя функции жреца, то выступает в качестве жертвы. Вместе с тем слишком явные попытки царя стать единственным божеством,

⁹ А. Б. Зубов, О. И. Павлова. Религиозные аспекты политической культуры древнего Востока: образ царя. // Религии Древнего Востока, М., 1995. Сс. 34–84.

неоправданно расширить свою роль представителя и посредника по сути выглядели не чем иным как святотатством.

Характерна история индийского царя Вены, «который потребовал, чтобы все жертвоприношения совершались не богам, но только ему, так как в личности царя воплощены все боги. Не поддавшиеся на уговоры царя брахманы закололи его и венчали на царство Притху»¹⁰. Божественна и священна не столько конкретная человеческая личность царя, сколько сам институт царской власти.

В монотеистическом (израильском) обществе схема в целом сохраняется прежней, но граница между тремя понятиями проводится достаточно строго:

жрец | царь-представитель | жертва

Если царь иногда и заменяет жреца (подробнее об этом см. ниже), то в качестве жертвы он уже не выступает. Не именуется он больше и воплощением Бога, хотя вступает с Ним в совершенно особые отношения избранничества. Не случайно многие фразы из т. н. «царских» псалмов (например, «сказал Господь Господу моему» — Пс 109:1) издавна одни толкователи относят к Мессии, Христу, а другие — к историческим израильским царям. Неверно было бы отделять одно от другого: настоящим Царем для израильтян всегда оставался Бог (1 Цар 8:6–9), и окончательное преодоление разрыва между божественным царством и исторической государственностью могло быть осуществлено только в эсхатологическом, мессианском будущем. Каждый конкретный монарх был своего рода регентом, временным упра-

¹⁰ А. Зубов, О. Павлова, ук. соч., с. 68.

вителем, которого Бог назначал и смещал в случае неисполнения им своих обязанностей (1 Цар 13:13-14). Как сформулировал это Б. Коллис,¹¹ «Месопотамские цари были человеческими посредниками богов, египетские цари были божественными посредниками богов, Бог Израиля был также и Царем Израиля».

В Новом Завете (прежде всего в Посланиях к Римлянам, см., в частности, 9:11–14, и к Евреям) Христос изображается одновременно как Жрец и Жертва, как Царь мира:

Жрец = Царь = Жертва

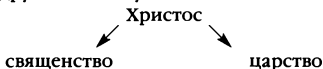
И в свете всего сказанного выше становится яснее, что и Царство Христа неизбежно должно было быть «не от мира сего». Его смысл — прежде всего в установлении окончательного, нерушимого посредничества между Богом и людьми, которое не зависело бы ни от погрешностей политических систем, ни от слабостей правителей.

Естественно, для христиан новые жертвоприношения не нужны. Жертва, принесенная на Голгофе, абсолютна, никакое другое искупление после нее уже не нужно и не возможно; подвиг мученика состоит не в «частном искуплении», а во свидетельстве веры ценой своей жизни, в соучастии, а не в повторении Голгофы. Вместе с тем и царство, и священство продолжают свое существование. Богословие иконы открыло новую возможность, уже предугаданную в древневосточных богословских моделях: почитать в царе и священнике не воплощение и не ипостась Божества (как в древнейших пластах языческой мифологии), а Его образ. Речь не идет о

¹¹ Цит. по: А. Зубов, О. Павлова, ук. соч., с. 35.

том, что каждый конкретный царь и каждый конкретный священник обладают божественной природой или воплощают в себе неземное совершенство, а о том, что они исполняют на земле роль, символически представляющую Бога. Причем играть они ее могут с разным успехом, в том числе — с полным провалом.

Как во Христе различаются, но не разделяются божественная и человеческая природа, так и в христианской монархии священство и царство в идеале образуют два различных, но связанных друг с другом института:



В христианстве, по выражению Зубова и Павловой¹², «царство совершенно изменило свою природу (по сравнению с языческим древним Вотоком — *А.Д.*), и, хотя память прошлого величия царственности постоянно вызывала конфликты со священноначалием, в лучшие моменты истории рах christiana они разрешались в «симфонию» богочеловеческого тела Христова». Нетрудно угадать, что помимо «лучших моментов» бывали и худшие, когда верх брала память языческого прошлого, очевидно, заложенная в человека на уровне «коллективного бессознательного» и потому всплывающая вновь и вновь, невзирая на новые теории и реалии.

И чтобы понять российскую современность, имеет смысл посмотреть, как соотносились друг с другом священство и царство в тех монархиях, преемниками которых видели себя русские государи, строившие на своей земле «Новый Иеру-

¹² А. Зубов, О. Павлова, ук. соч., с. 79.

салим» и «Третий Рим» одновременно.

Монархия в Ветхом Завете

По мнению составителей сборника «Regnum Aeternum»¹³, земное царство «изначально было образом, иконою горнего Царства — не более недостойно, чем человеку быть образом Божиим». Характерно само название этого сборника — он посвящен монархии земной, но носит имя, которым у христиан может обозначаться только Царство Божие. Но насколько правомерно уподоблять установление монархии сотворению человека, непосредственному делу рук Божьих, образу и подобию Бога (Быт 1:26–27)? 8-я глава 1-й книги Царств совершенно однозначно трактует монархию как чисто человеческое изобретение, как своего рода отступничество от идеала теократии, и никакие библейские пассажи, говорящие о практических преимуществах монархии над анархией («В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» — Суд 19:1; Суд 21:25) не признают за первой никакого божественного происхождения.

Бог допускает и освящает царскую власть, но никоим образом не предписывает ее. Вопреки утверждению прот. В. Асмуса¹⁴, цитата из Второзакония не содержит в себе «Вышнего предопределения установления царской власти». Рассмотрим ее: «Когда ты придешь в землю, которую Господь,

¹³ Regnum Aeternum. Москва-Париж, 1996., с. 7 (редакционная статья без подписи).

¹⁴ Прот. В. Асмус. Происхождение царской власти. // Regnum Aeternum, с. 43.

Бог твой, дает тебе и скажешь: «Поставлю я над собой царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня»: то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой» (Втор 17:14–15). Обратим внимание на последовательность: сперва народ *самостоятельно* избирает монархию как модель государственного устройства, и лишь затем Бог избирает конкретного монарха.

Сходным образом в той же книге после всех предписанных Богом жертвоприношений описывается самовольное заклятие животного: «Когда распространит Господь, Бог твой, пределы твои и ты скажешь: «поем я мяса», потому что душа твоя пожелает есть мяса; тогда, по желанию души твоей, ешь мясо» (Втор 12:20). Заклятие разрешается Богом, оговариваются его ритуальные правила, но оно не предписывается Им как нечто обязательное, оставаясь полностью делом «желания души твоей». Так и в самых «промонархических» отрывках Ветхого Завета царство изображается как институт, разрешенный Богом, но установленный всецело по воле людей. Иерархия ценностей вполне понятна: идеалом общественного устройства служит теократия, но поскольку она, как всякий идеал, не может постоянно оставаться практической нормой общественного устройства, народ, чтобы избежать анархии, выбирает монархию. Характерно, что Ветхий Завет вообще нигде не содержит четких предписаний относительно форм государственного устройства, в отличие от детально оговоренных форм культа. Господь избирает конкретных людей (судей, царей, пророков) и через них управляет Своим народом, но нигде и никогда не выводит Он идеальную формулу власти для это-

го народа.

Составители «Regnum Aeternum» правы в том отношении, что земная монархия была в глазах израильтян своего рода образом небесной иерархии. Однако речь здесь идет не о воплощении некоего предвечного абсолютного замысла Божия, а о том, что институт, установленный израильтянами «как у прочих народов», был наполнен символическим содержанием. Точно так же в эпоху раннего христианства создатели первых икон выражали истины веры в технике античной мозаики и живописи не потому, что она была дарована им непосредственно Богом, а потому что она была в употреблении у людей.

В ветхозаветном Израиле священство должно было передаваться по наследству, тогда как царя в идеале избирал и отвергал Бог через пророков — на практике оба этих принципа соблюдались далеко не всегда, но они во всяком случае никогда не оспаривались. Начиная с Соломона, царская власть передавалась по наследству, но и этот факт объяснялся через избранничество основателя династии, Давида, и был в глазах израильтян следствием особого Божьего обетования (2 Цар 7:12–16), а не юридической нормой. Священство и царство были достаточно строго разграничены. Израиль в этом отношении резко отличался от подавляющего большинства древних ближневосточных монархий — от Египта до Междуречья — в которых царь не только мог, но и обязан был играть главную роль во многих религиозных обрядах.

Безусловно, и в ветхозаветном Израиле отношения царя и священника не всегда укладывались в простую формулу. Как пишет об этом Р. де

Во¹⁵, «Иерусалимский храм был государственным святилищем и священники этого храма были царскими служащими. Их предводители числятся в списке высших должностных лиц (3 Цар 4:2); они назначаются и смещаются непосредственно царем (3 Цар 2:27, 35)... Царь не был священником в собственном смысле слова, он не был главой жречества, но был его покровителем. Отсюда проистекали конфликты (см., например 2 Пар 24:17–27). По-видимому, священники стремились ограничить вмешательство царя в храмовые дела».

Цари могли участвовать в совершении обрядов, как это делали Давид (2 Цар 6:13) и Соломон (3 Цар 3:4,15; 3 Цар 8:5,62–64; 9:25). Более того, они благословляли народ у святилища (2 Цар 6:18 и 3 Цар 8:14), что, согласно Числ 6:24–27, должны были делать священники. Можно привести и другие примеры присвоения царем священнических полномочий.

Однако стоит обратить внимание, что все случаи, когда исполнение царем священнических обязанностей не вызывало нарекания у библейских авторов, связаны с совершенно исключительными обстоятельствами. По сути, речь идет только о Давиде и Соломоне, царях-пророках, Царях с большой буквы, из которых один сделал царство таким, каким оно должно было быть, а второй воздвиг в этом царстве Храм. Но вот об Ахазе, который «подошел к жертвеннику и принес на нем жертву» (4 Цар 16:12–15) Библия говорит как о царе нечестивом и самовольном, и в

¹⁵ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. II, Paris, p. 239.

широком контексте такое жертвоприношение явно выглядит как очередная дерзость и произвол. То же самое можно сказать и о жертве Иеровама (3 Цар 12:33). Вспомним, что именно попытка Саула принести жертвоприношение (1 Цар 13:8–15) стала первой причиной его отвержения, а во 2 Пар 26:16–20 рассказывается, как царь Озия был наказан проказой за попытку совершить каждение в Храме.

В заключительных главах книги Иезекииля (45–48) подробнейшим образом описывается идеальное распределение ролей священства и правителя-князя, которые должны действовать вместе, но не вместо друг друга. Разделение полномочий священника и царя, которое во дни Давида и Соломона казалось нормой земной жизни (а всякая норма допускает и существование исключений), Иезекиилю виделось уже как безусловное Божественное предписание.

Впрочем, можно вспомнить, что в краткий период израильской независимости при Хасмонеях (104–63 гг. до н.э.) Аристовул I, а за ним и Аристовул II, став первосвященниками, провозгласили себя и царями. Как мы увидим позднее на примере Византии и допетровской Руси, подобное колебание весов в исторической практике неизбежно: то перевешивает одна чаша, и царь совершает жертвоприношение, то перевешивает другая, и священник садится на трон. Но поскольку эти события были в почти тысячелетней истории Израильской и иудейской монархии кратковременными эпизодами, они лишь подчеркивали принцип равновесия между двумя самостоятельными институтами: священством и царством.

Разумеется, нельзя здесь не упомянуть о загадочном Мелхиседеке, который выступает в Быт 14:17–20 одновременно как царь и как священник, а в Послании к Евреям — как прообраз Христа (см., в частности, 7:1–17). Этот образ играл огромную роль в мистике и богослужении самых разных времен и народов, однако мне неизвестно, чтобы он где-либо предлагался в качестве практического образца для устройства той или иной монархии. Казалось бы, последующим поколениям израильских царей было бы совершенно естественно так или иначе возводить свое царство к первому царю Салима (т. е. Иерусалима), Мелхиседеку, и брать с него пример — но они никогда этого не делали.

Надо полагать, что и для создателя книги Бытия эта загадочная фигура, стоящая вне столь важных для автора генеалогических схем и вне основной линии повествования, была скорее мистической, чем исторической, что подтверждает и автор Послания к Евреям. Таинственная личность, соединившая в себе священника и царя, воспринималась им скорее как пророчество о грядущем Мессии.

Imperium Romanum

Московские государи осознавала себя в определенном смысле преемниками библейских царей. Однако не в меньшей степени они мыслили себя непосредственными наследниками римских императоров. Не только Петр I «играл в римлян», присваивая себе титул *pater patriae* («отец отечества»), но еще Иоанн Грозный гордился своим легендарным происхождением от Октавиана Августа, которое отличало его от всех

прочих монархов. Вот как обращался он в 1573 г. к шведскому королю Юхану III¹⁶: «Мы от Августа кесаря родством ведемся нам твоей чести мужичьей нечево добиватца». Надо полагать, что столь сомнительная генеалогия, возводившая Рюрика через легендарного Пруса к первому римскому императору и изложенная впервые в «Послании о Мономаховом венце» Спиридона-Саввы, была призвана не столько потешить честолюбие рюриковичей, сколько подтвердить правомерность притязаний Москвы называться третьим Римом — заметим, не вторым Царьградом! — и прямых, без византийского посредничества, претензий на древнеримское наследство.

В отличие от библейского Израиля, в Римской империи кесарь еще при жизни провозглашался не только жрецом, но и богом. Характерен описываемый Иосифом Флавием эпизод, когда в 41 г. н. э. Калигула повелел воздвигнуть собственную статую в Святом Святых Иерусалимского храма. Иудеи готовы были не допустить такого кощунства даже ценой бунта, но последовавшая вскоре смерть Калигулы разрешила вопрос мирным путем.

При этом в языческом Риме, равно как и в христианской Византии, верховная власть далеко не всегда передавалась по наследству и не воспринималась императором как частная собственность. Даже если император хотел передать трон своему сыну (что, кстати, было совершенно не обязательно), он еще при своей жизни стремился сделать его своим соправителем.

¹⁶ Памятники литературы Древней Руси. Т. 8, Москва, 1986, с. 136.

Впрочем, уже в Риме император постепенно перестал восприниматься как верховный правитель, формально избираемый на должность главы государства в рамках прежних республиканских институтов; в нем стали видеть хозяина, владеющего государством как собственным поместьем. Смена титула *princeps* (первенствующий) титулом *dominus* (господин, хозяин дома), известная нам по учебникам истории как переход от принципата к доминату, наглядно отражает эту тенденцию. Впрочем, само употребление слова *dominus* применительно к императору вызывало сначала довольно негативную реакцию, что хорошо видно по эпиграммам Марциала (10.72 и др.)¹⁷.

Нам может показаться удивительным, что императора далеко не сразу согласились называть «господином», но сразу и безо всяких сомнений признали «божественным» — термин *divus* входил в официальную титулатуру Августа. И в этом отношении поэты были совершенно согласны с придворным этикетом: Вергилий (пусть лояльный подданный и патриот, но все-таки не Демьян Бедный) в первой, программной эклоге «Буколик» воспеваает Августа как бога. Священный и даже божественный характер его власти был воспринят как нечто само собой разумеющееся — что, впрочем, не мешало свергать и убивать императоров так же, как и простых смертных, поскольку личность конкретного правителя тут, как и на древнем Востоке, не играла решающей роли. Священным почитался сам институт имперской власти.

¹⁷ А. С. Крюков. Из истории слова *dominus*. // Вестник древней истории. М., 1998. №1 (224). Сс. 272–280.

Византийская симфония

Византийское государство считало себя непосредственным продолжением Римской империи, да, по сути, и было таковым. Более того, это продолжение Рима было христианским и потому священным — в отличие от западной «Священной Римской империи», которая, по меткому выражению Вольтера, не была ни священной, ни римской, ни империей. Церковь и Империя воспринимались византийцами не просто как два разных института, сосуществующих на одном пространстве, но как двуединый союз души и тела. Нам трудно понять это в наш век многих церквей и империй, но тогда союз единственной Церкви и единственной Империи противостоял хаосу варварского язычества.

Фактические границы подвластной Константинополю территории не играли существенной роли. Если страна была христианской, она была частью Империи по крайней мере в духовном плане, и такой подход имеет очень мало общего с колониализмом XIX века. Когда Московский великий князь Василий I в конце XIV в. спросил патриарха Антония, следует ли в России на богослужении поминать византийского императора, тот ответил: «Сын мой, ты неправ, говоря — у нас есть Церковь, но нет императора. Для христиан невозможно иметь Церковь и не иметь Империи. Церковь и Империя находятся в великом единстве и общности и невозможно им быть отделенными друг от друга»¹⁸. Даже отдельные христиане, жившие в иноязычном и иноверческом окружении, как, например, св. Иоанн Дамаскин, ощущали себя скорее гражданами Визан-

тии, чем подданными арабского халифа.

При этом в Византии существовала, по крайней мере в теории, «симфония (т. е. созвучие, согласие) властей»: василевс обладал в церкви особым статусом и огромной внешней властью, но обойтись без иерархии и соборов он никак не мог, как не мог совершать богослужение. Эта симфония восходит по сути своей к библейскому разделению священства и царства, а Юстиниан в Шестой новелле определял ее так: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием — это священство и царство. Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят из одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому, если первое поистине беспорочно и украшено верностью Богу, а второе украшено правильным и порядочным государственным строем, между ними будет доброе согласие (симфония)»¹⁹. Эти положения были в дальнейшем развиты в Эпанагоге Василия I, не отдававшей никакого предпочтения ни одной из сторон и описывавшей власть Константинопольского патриарха, «одушевленного и живого образа Спасителя»²⁰, в терминах, которые скорее подошли бы для наиболее радикальных сторонников примата римского епископа, нежели для их восточных оппонентов.

Разумеется, император обладал в Церкви огромными правами. Достаточно сказать, что Все-

¹⁸ Цит. по: *Прот. И. Мейендорф*. Живое предание. СПб., 1997. С. 261.

¹⁹ Цит. по: *Свящ. А. Николин*. Церковь и государство (история правовых отношений). М., 1997. С. 278.

²⁰ *С. Рансимен*. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 191.

ленские соборы созывались им и проходили под непосредственным его руководством, не исключавшим и силового вмешательства при нежелательном ходе событий. Однако император не мог ни подменить, ни игнорировать решений собора — самое большее, он мог его разогнать. Аналогия с душой и телом здесь действительно очень точна: ссылая и даже увеча епископов (как, например, св. Иоанна Златоуста), император мог воздействовать лишь на их тело, никогда не присваивая себе при этом епископские полномочия (возможность совершать богослужение и т. д.).

Император, равно как и патриарх, предстал перед византийцами одушевленной иконой Христа. Не воплощением, а именно иконой, что подразумевает почитание скорее самого института императорской власти, чем ее конкретных носителей, среди которых нередко встречались люди, недостойные своего высокого звания. В этом отношении византийское политическое богословие вполне продолжает ту, идущую еще из глубин языческой древности традицию, о которой было сказано выше.

Никак нельзя сказать, что византийская симфоническая модель отношений Церкви и государства была идеальна или неукоснительно соблюдалась на практике. Но она строилась на четких принципах, отступления от которых воспринимались крайне негативно. Весьма показательна, что попытки пересмотреть эту модель, существенно расширив полномочия императора, предпринимались тогда, когда властителям требовалось совершить очевидное нарушение церковных канонов или даже узаконить откоро-

венную ересь. Приведу только наиболее яркие примеры.

Притязания императоров на церковную власть проявились с наибольшей остротой в период иконоборчества. Как пишет С. Рансимен²¹, «Лев III издает указ против икон собственной властью императора, почитая себя понтификом, царем-священником, как он объяснил папе». Подобная позиция вызвала резко негативную оценку со стороны тех членов Церкви, которых мы сегодня почитаем как святых. До нас дошли слова Феодора Студита, брошенные им в лицо императора Льва V в храме Св. Софии на Рождество 814 г.: «Не отнимай у Церкви ее дара; ведь Апостол сказал: имеем различные дарования, иные апостолы, иные пророки и иные евангелисты, иные имеют служение или учительствуют во исповедание Веры. Но он не упомянул императоров. Тебе, император, вручены политическое правительство и армия. Блуди их и оставь Церковь ее пастырям и учителям, как заповедал Апостол»²².

Самому серьезному испытанию подверглась идея симфонии в царствование Льва VI (по знаменательному совпадению императоры, наиболее откровенно претендовавшие на власть в Церкви, носили именно это имя). Нарушив церковные обычаи и гражданский закон, изданный его отцом Василием I, император вступил в четвертый брак. Это событие вызвало настоящий скандал, вплоть до того, что патриарх Николай Мистик на Рождество 906 г. закрыл перед императором двери собора Святой Софии. Есть что-

²¹ С. Рансимен, ук. соч., с. 178.

²² Цит. по: С. Рансимен, ук. соч., с. 186.

то символическое и в том, что наиболее яркие протесты духовной власти против светских узурпаторов связаны именно с праздником Рождества, в стихире которого столь ярко выражено представление об идеале христианской Империи. Затем последовала апелляция императора к Риму, арест и отречение патриарха. Смута прекратилась только со смертью императора в 912 г., после чего законный патриарх вернулся на престол.

Еще один эпизод противоборства светской и церковной власти связан с именем Михаила Палеолога, ослепившего в 1261 г. своего формального соправителя и единственного законного наследника престола Иоанна IV, тогда еще ребенка. Это было не только зверство, но еще и клятвопреступление, поскольку при коронации Михаил поклялся не причинять вреда мальчику-наследнику. Церковь не могла согласиться с таким поступком; император после долгих споров низложил сперва законного патриарха Арсения (1265 г.), потом и собственного ставленника Германия (1266 г.), но все же в 1267 г. ему пришлось публично каяться в своем грехе перед третьим патриархом, Иосифом²³.

Безусловно, в реальной политической жизни Византии патриарх, как правило, существенно уступал императору. Но совершенно очевидно, что в те времена Церковь действовала совершенно самостоятельно во многих областях жизни, а не только совершала богослужение, «технически недоступное» для государственных чиновников.

²³ С. Рансимен, ук. соч., с. 216–217.

Святые императоры и князья

Византия знала святых императоров, древняя Русь — святых князей. Однако это было отнюдь не обожествлением власти как таковой, а скорее признанием совершенно особого служения правителя (в каждом из этих случаев неодинакового). Иными словами, купец, воин или крестьянин, которые полностью соответствовали своему идеалу, были в глазах византийцев и русичей всего лишь хорошими людьми, но император или князь, равно как и епископ, в совершенстве исполнивший свое высокое предназначение, становился святым.

Понятно, что от императора в значительной мере зависела судьба и Церкви, и Империи (совпадавшей если не географически, то символически со всем христианским миром). Такое служение неизбежно было сакральным, должное его исполнение действительно было не просто профессиональным успехом, а ясным и всем очевидным путем святости. Но не менее важно, что светские владыки, равно как и епископы, были для наших предков своего рода одушевленной иконой Христа, и если один из них достойно исполнял свое высокое предназначение, почитать его было столь же естественно, как и почитать канонически написанную икону. Разумеется, далеко не каждому императору, князю или епископу удавалось полностью соответствовать своему званию.

Княжеское служение на Руси было принципиально иным, чем императорское в Византии. Здесь не шла речь ни об особом положении кня-

зя в Церкви, ни о его власти над всем христианским миром. Он был лишь правителем и военным вождем своего народа, при этом отнюдь не самодержцем. Г. П. Федотов²⁴ связывает почитание святых князей на Руси не с культом византийских императоров, а скорее с общим для всей средневековой Европы культом святых королей и рыцарей.

Безусловно, этот культ частично уходит своими корнями еще в дохристианскую магическую веру в особые способности вождя (ср. общее для англичан и французов поверье о том, что король способен исцелять золотуху), но в христианской стране он, конечно, получает новое осмысление. В западноевропейском высоком Средневековье возникает теория, гласящая, что король обладает двумя телами: физическим, как и прочие люди, и «мистическим», не подверженным человеческим слабостям и ограниченности²⁵. Помазание делало короля в определенном смысле слова образом и даже заместителем Христа, возвышая его над всеми мирянами и сообщая ему некий духовный сан. Разумеется, у Западной Европы, равно как и у древней Руси, немало общего с Византией, но существенное отличие состоит прежде всего в том, что из всех столиц христианского мира только Константинополь оставался центром единой христианской Империи, непосредственно восходившей к Риму.

Вновь и вновь мы видим ту самую парадигму, с которой начали наше рассуждение, причем ви-

²⁴ Г. П. Федотов. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 91.

²⁵ E. Kantorowicz. The King's Two Bodies. A Study in the Mediaeval Political Theology. Princeton, 1957; см. также М. Блок. Короли-чудотворцы. М., 1998.

дим ее в динамическом развитии: от царя как посредника в ритуале к царю как иконе Христа. В раннем христианстве богословие царской власти еще совершенно не было развито, в Византии оно приняло облик «симфонии властей», а в высоком западном Средневековье — превратилось в теорию о «двух телах короля».

Радикальный перелом произошел в век Просвещения, когда был выдвинут тезис о «божественном праве королей», ставший обоснованием абсолютизма, охотно перенятого затем на Руси. Однако следует помнить, что это «божественное право» имеет очень мало общего с былыми представлениями о царе, обладавшем немалым списком «божественных обязанностей», но едва ли пытавшемся провозгласить собственную волю высшим мерилom истины на подвластной ему территории.

Как пишет Хокарт²⁶, «принято думать, что теория «Божественного права» в том виде, в каком ее придерживались радикальные сторонники в XVII в., была последним всплеском Средневековья. Однако в действительности все наоборот: это было первое пробное выступление современного духа». В древних обществах подданные подчинялись царю на определенных условиях и требовали от него многого, иногда — слишком многого и даже невозможного, а при несоответствии монарха завышенным ожиданиям просто тем или иным способом избавлялись от него. Правовыми и религиозными нормами это не только дозволялось, но даже предписывалось. Разумеется, и абсолютистские монархии знали

²⁶ А. Hocart, ук. соч., p. 151.

немало дворцовых переворотов, но совершались они, как и прочие акты абсолютистского правления, по воле, если не сказать прихоти человеческого разума, а не по продиктованной свыше необходимости.

С христианской точки зрения идеология абсолютизма есть отказ от видения царя как образа Христа, образа по определению неидеального и часто недостойного, причем отказ этот вел далеко назад — к чисто языческому пониманию царя как ипостаси божества, непогрешимого и никому не подотчетного в своих действиях.

Итак, вернемся к русским святым князьям. В них мы видим прежде всего образ Христа, видим людей, до самого конца (часто мученического) исполнивших свое служение. Это служение Г. П. Федотов называет²⁷ «национальным», отметив, что почитание князей было чисто русским новшеством, неизвестным прежде в Византии и встреченным там с большой осторожностью.

У этого служения может быть очень много оттенков. Св. Владимир прославляется как равноапостольный, что сближает его со святыми императорами Константином и Еленой. Александр Невский выступает как защитник родной земли. Но наиболее значимы для нас князья, умершие от руки убийц. Помимо прославления мучеников за веру (Михаил Черниговский), что, конечно, не новшество, мы видим почитание страсто-терпцев — князей, убитых безо всяких требований отречься от веры и, как правило, по политическим мотивам.

Однако сама по себе насильственная смерть

²⁷ Г. Федотов, ук. соч., с. 104.

еще не является причиной канонизации. В каждой канонизации Церковь предлагает некоторый урок, а не просто констатирует факт свершившегося убийства. Первые русские святые, князья Борис и Глеб, погибли после того, как отказались развязать междоусобную вражду, предпочитая, как подчеркивает житие, сберечь свою дружину и исполнить долг любви и послушания по отношению к брату, пусть даже заведомо преступному. Это, безусловно, пример сознательного жертвенного служения, а не просто трагическая гибель от руки убийцы. Точно так же и Михаил Тверской до конца исполнил свой долг, отправившись в Орду навстречу верной гибели, чтобы только отворотить татарский набег от своей земли.

Впрочем, не всегда смерть была добровольной. Киевский князь Игорь Ольгович был свергнут с престола и посажен в тюрьму, после чего попросил у княжущего Изяслава дозволения постричься в монахи и после пострижения был переведен в Феодоровский монастырь. В 1147 г. разъяренная толпа вытащила его из храма во время литургии и жестоко убила. Как видим, среди всех святых князей его судьба наиболее близка к судьбе Николая II, если не считать некоторых отличий, о которых будет сказано далее.

Наконец, самый необычный в ряду князей-страстотерпцев — Андрей Боголюбский. Он не только пал жертвой чисто политических интриг, но и активно сопротивлялся убийцам. Его политика оценивалась современниками, мягко говоря, неоднозначно, но, как видно и по прозвищу, князь отличался особым благочестием; житие подчеркивает широкую раздачу им милостыни.

Видимо, эти его черты сыграли существенную роль при канонизации. Вместе с тем, как сообщает Федотов²⁸, его церковное почитание началось лишь после обретения его мощей в XVIII в., в отличие от прочих князей, которых народ начинал чтить сразу после кончины. Давние наши предки, молившиеся Борису и Глебу, Михаилу Тверскому и Игорю Ольговичу, не молились Андрею Боголюбскому.

Как пишет Федотов²⁹, «Святые Борис и Глеб создали на Руси особый, не вполне литургически выявленный чин «страстотерпцев» — самый парадоксальный чин русских святых. В большинстве случаев представляется невозможным говорить о вольной смерти: можно говорить лишь о непротивлении смерти. Непротивление это, по-видимому, сообщает характер вольного заклания насильственной кончине и очищает закланную жертву».

Своеобразную трактовку получил этот чин в канонизации царевича Дмитрия. Здесь невозможно говорить ни об осознанном служении, ни о непротивлении, а только о гибели ни в чем не повинного ребенка.

Симфоническая идея в Московской Руси

Впрочем, вернемся на землю, к политическим реалиям. Российское государство, начиная с Ивана Грозного, объявило себя преемником Ви-

²⁸ Г. Федотов, ук. соч., с. 97.

²⁹ Г. Федотов, ук. соч., с. 50.

зантии, что в идеале предполагало и наследование теории симфонии властей³⁰.

Но то, что в Византии явилось плодом многовекового исторического развития, на Русь часто попадало уже в готовом виде и в силу этого нередко воспринималось как что-то раз и навсегда данное свыше, священное и неизменное. Как писала мать Мария (Скобцова)³¹, «Москва усвоила очень многое от Византии, но как-то прошла мимо ее творческой напряженности. Москва перекочевала в неподвижную форму, в культ буквы, в культ традиции, в повторяющийся ритмический жест все буйное и антиномическое кипение византийского гения».

Формализация всегда способствует утрате подлинного понимания, и симфоническая теория достаточно быстро становилась всего лишь риторическим приемом, оправдывающим все более неограниченное самодержавие царей.

Как метко сказал Г. П. Федотов³², «1547 год — год венчания на царство Грозного — в духовной жизни России разделяет две эпохи: Святую Русь от православного царства». Характерно, что первая знала множество святых князей, но вторая не знала ни одного святого царя (единственное своеобразное исключение — царевич Дмитрий). Даже в случае канонизации Николая II речь будет идти о канонизации давнего исторического

³⁰ См. В. М. Живов, Б. А. Успенский. Царь и Бог (семиотические аспекты сакрализации монарха в России). // Б. А. Успенский. Избранные труды. Т. I. М., 1996. Сс. 205–337; В. Шохин. Преемство или «вечное возвращение»? Об одном из архетипов отечественной религиозной мысли. // Континент, 1997, №92. Сс. 250–269.

³¹ *Мать Мария*. Типы религиозной жизни, с. 13.

³² Г. Федотов, ук. соч., с. 197.

прошлого, о прославлении такого жизненного пути, который уже невозможно повторить; тогда как в лице свв. Бориса и Глеба наши предки канонизировали свое *настоящее*, предлагая их как пример для подражания потомкам.

И далее Г. П. Федотов пишет, может быть, слишком прямолинейно: «На заре своего бытия Древняя Русь предпочла путь святости пути культуры. В последний свой век (XVII в. — А.Д.) она горделиво утверждала себя как свяую, как единственно христианскую землю. Но живая святость ее покинула. Петр разрушил лишь обветшалую оболочку Святой Руси. Оттого его надругательство над этой Старой Русью встретило ничтожное духовное сопротивление».

На практике «третий Рим» еще задолго до Петра нередко старается копировать не второй, а первый, языческий Рим. В «гражданском культе» Петра Первого³³, упразднившего патриаршество и тем самым окончательно похоронившего идею юстиниановой симфонии, эта тенденция проявилась лишь с наибольшей силой, но не возникла впервые. Более, того, как отмечает В. Шохин³⁴, сама идеология «третьего Рима» основывалась ни на чем ином как на откровенном попрании византийской симфонии. Первый ее глашатай, старец Филофей, видел в московском государе уже ни кого иного как «единого христьяном царя и броздодържателя святых божиих престол святых вселенских апос-

³³ См. А. М. Панченко. Церковная реформа и культура петровской эпохи. // В сб.: Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 1996. Сс. 486–502; А. М. Панченко. Начало петровской реформы: идейная подоплека // Там же, сс. 503–518.

³⁴ В. Шохин, ук. соч., сс. 252–253.

тольския церкви». Хотя идея «единого для всех христиан царя» и даже представление об этом царе как о хранителе Церкви вполне согласуются с византийской политической теорией, но здесь мы видим заявку на нечто большее. Как бы ни были извилисты дальнейшие пути «генеральной линии» официальной российской идеологии, это представление о царе как о единственном, божественном и мессианском правителе проходят красной нитью через все века вплоть до нашего времени. И если что и оставалось в них от византийской симфонии, то только внешняя оболочка — да и то недолго.

Как писал об этом прот. Иоанн Мейендорф, «возобладавшие в России политические и социальные идеи были идеями западного секулярного государства, в котором византийские формы использовались главным образом для оправдания самодержавия как такового»³⁵. С другой стороны, в России под влиянием европейского абсолютизма постепенно утверждалась идея о безусловной наследственности монархии, об империи как о личной собственности императора, передаваемой по наследству. Можно видеть здесь доведение позднеримского понимания домината до таких крайностей, какие едва ли встречались и в самом Риме.

Окончательно эта идея была закреплена в «Акте о престолонаследии» Павла. Разумеется, с практической точки зрения создание четких формальных правил передачи трона по наследству исключительно полезно, однако нам следует обратить внимание и на другую сторону этого

³⁵ И. Мейендорф, ук. соч., с.264.

акта. На заре библейской монархии, в ветхозаветном Израиле царя избирал Бог. В Риме, как и в России XVIII века, нового императора назначал предыдущий. Но начиная с Павла, царь получает свою власть уже не по Божьему и не по человеческому выбору, но автоматически, по праву собственного рождения. Подобный майорат восходит не к римско-византийской и не к ветхозаветной модели государства, а скорее к феодальным королевствам европейского средневековья, вовсе не претендовавшим на какой-либо сакральный вселенский статус. Стоит обратить внимание, что престол императора Священной Римской империи отнюдь не был наследственным, в отличие от большинства королевских престолов.

Абсолютизация государства естественным образом приводила к тому, что Церковь все более превращалась в элемент государственной машины, лишенный даже видимости самостоятельного управления, а цари порой стремились присвоить себе священнические полномочия.

Впрочем, надо отметить, что взаимопроникновение и смешение царства и священства шло в двух направлениях. Еще до того, как цари стали усваивать себе патриаршие прерогативы, патриарх начал превращаться в некое подобие царя над епископами. Как пишет В. Л. Махнач, «побочным следствием византийской идеи симфонии Церкви и христианского государства — идеи поистине великой — явилось преувеличение роли патриарха, как якобы второго (наряду с императором) элемента симфонии. И в русской практике XVII века первоиерарх воспринимался как носитель почти что четвертой степе-

ни священства, высшей, нежели епископская»³⁶. Христианская традиция знает только три степени клира: диакон, иерей, епископ — но известны случаи, когда епископа, избранного в патриархи, заново рукополагали словно бы в некую четвертую степень. Однако в соперничестве царя и патриарха победа, начиная с Алексея Михайловича и Никона, всегда оставалась за царем³⁷.

Отметим, что Махнач прав, отказывая патриарху в полном равенстве с царем. Царь по определению бывает один, тогда как патриарх — лишь главный, но отнюдь не уникальный представитель духовенства. Вместе с тем сопоставление царя и патриарха «на равных» было весьма характерно для византийской политической теории, поскольку каждый из них представлял один из двух главнейших институтов: священство и царство. Неслитно и нераздельно призваны были они жить в Византии, но в России произошло иное.

Царское священство в Российской империи

Как пишет В. Волков³⁸, в императорской России «царское священство было для всех очевидно: царь принимал участие в литургии внутри алта-

³⁶ В. Л. Махнач. Внутренняя и внешняя бюрократия. // НГ-религии, № 1, 1998.

³⁷ См. Б. А. Успенский. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). // В кн. Избранные труды. Т. I. М., 1996. Сс. 184–204.

ря, причащался непосредственно из чаши и в день своего венчания на царство проходил через царские врата, предназначенные для посвященных в священный сан».

В этом отношении московские и петербургские государи подражали византийским, но впоследствии пошли гораздо дальше них. Весьма показательна эволюция способа, которым причащался царь. Как отмечает Б. А. Успенский³⁹, изначально государи причащались в алтаре и непосредственно после патриарха, что объединяет их со священством. Вместе с тем Причастие преподавалось им, как и прочим мирянам, из чаши, т. е. под двумя видами вместе. Думаю, что именно такой чин верно отражает симфоническую идею: государь обладает в Церкви совершенно особыми полномочиями и особой честью, сравнимыми только с патриаршими, и это кардинально отличает его от всех прочих мирян и в определенном смысле снова возносит над епископатом и священством — но при всем том он остается мирянином. Отмечу, что причащение мирян в алтаре — случай довольно редкий, но отнюдь не неизвестный Русской Православной Церкви и в наши дни. Можно полагать, что для царей постоянным стало такое исключение из обычных правил. В то же время мне неизвестно, чтобы мирян причащали отдельно Тела и Крови, как причащается священство.

Но со второй половины XVII в. цари начинают причащаться именно так, в соответствии с поздневизантийской практикой. И здесь, как

³⁸ В. Волков. Русская монархия. // *Regnum Aeternum*, сс. 17–18.

³⁹ Б. А. Успенский. Царь и Патриарх. М., 1998. С. 153–155.

мне представляется, богослужебная практика чутко отразила преувеличение роли государя в Церкви. Апогея этот процесс достиг в царствование Павла I, который в присутствии высших архиереев причащал себя самостоятельно⁴⁰, но при этом почему-то как мирянина, т. е. Тела и Крови вместе. Во всяком случае характерно, что Павел не видел среди иерархов никого, кто мог бы преподать ему Таинство, и, похоже, не признавал, что в Церкви кто-то стоит выше него.

Весьма показательным было в этом смысле венчание Павла I на царство. Вот каким образом произошло возложение короны⁴¹: «Посем ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО соизволил указать подать Императорскую корону, которую Действительный Тайный Советник первого класса Граф Безбородко подал Митрополитам, а они поднесли ЕГО ВЕЛИЧЕСТВУ на подушке. Ту корону ЕГО ИМПЕРАТОРСКОЕ ВЕЛИЧЕСТВО приняв с подушки, изволил возложить на Свою Главу, с произношением от Митрополита Новгородского молитвы: Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, аминь». В этом действии безымянным митрополитам отводится одна роль: передать из рук в руки корону, сопроводив действие подобающей молитвой, тогда как главные действующие лица здесь, безусловно, Государь и граф Безбородко, упомянутый не только по имени, но и с

⁴⁰ Отметим, что причащался он несколько раз в год, в соответствии обычаями того времени — *Б. Успенский*. Царь и Патриарх, сс. 180–181.

⁴¹ Чин действия, каким образом совершилось Высочайшее ЕГО ИМПЕРАТОРСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА Коронавание, по церковному чиноположению. // Цит. по *Regnum Aeternum*, с. 171.

полной титулатурой (в отличие от «митрополитов»). Первенствующие иерархи делают по отношению к царю то, что по отношению к ним самим делает алтарник, вовремя подающий нужные для богослужения предметы, или диакон, возглашающий соответственные молитвы. Как непохоже это на Византию!

Император не только причастился по чину священства (в алтаре, «особь от тела и особь от крове»⁴²), но и в конце службы, после прочтения Акта о престолонаследии, «соизволил царскими вратами войти в олтарь, и положил оный Акт на Святом Престоле в нарочно устроенный серебрянный ковчег для хранения его во все будущие времена в том соборе на престоле»⁴³. В самом же акте говорилось, что «Государи Российские суть Главою церкви»⁴⁴ (NB: из четырех существительных с маленькой буквы здесь пишется только церковь!). Да и об этом говорилось как бы между прочим, в связи с разбором гипотетической ситуации, при которой наследник уже царствует «на другом каком престоле» и потому должен «избрать веру и престол».

В этом контексте уже не кажется удивительным, что Павел I желал самостоятельно служить пасхальную литургию и что Синод в качестве единственного препятствия назвал только второй брак императора, не посмея и заикнуться о том, что царь не должен этого делать в принципе⁴⁵. Безусловно, такие крайности отчасти объясняются личной экстравагантностью Павла I. Но и в 1905 г. скромный и благочестивый Нико-

⁴² Чин, с. 177.

⁴³ Чин, с. 181.

⁴⁴ Чин, с. 179.

лай II на вопрос иерархов о возможном восстановлении патриаршества предложил собственную кандидатуру⁴⁶. То, что показалось бы совершенно немыслимым Давиду и Юстиниану, для него было логичным и естественным. Иерархи и в этом случае не сочли возможным возразить по существу, и, будь на месте Николая II человек настойчивый и тщеславный, такая идея вполне могла бы осуществиться.

На этом эпизоде стоит остановиться чуть подробнее. Казалось бы, подобное желание императора стать патриархом, формально передав трон младенцу-наследнику, может вызвать только крайнее недоумение — как это и произошло с членами Святейшего Синода, присутствовавшими при том разговоре. Если государь желал удалиться от дворцовой суеты и вступить на путь духовного делания, начинать этот путь с представления собственной кандидатуры в патриархи (да еще и в той ситуации, когда возразить никто не посмел бы), было весьма странно. Однако если исходить из представлений, что именно царь был единственным законным главой

⁴⁵ В. Живов, *Б. Успенский*. Царь и Бог, с. 263.

⁴⁶ Н.Д. Жевахов. Воспоминания. Новый Сад, 1928. Т. II, сс.385–388; С.А.Нилус. На берегу Божией реки. Ч. 2. Троице-Сергиева лавра, 1992. Сс. 146–147; В. Живов, *Б. Успенский*. Царь и Бог, с. 263. Конечно, не исключено, что здесь мы имеем дело со сплетней. Но, поскольку в данной работе речь идет не о реконструкции исторических реалий, а о явлениях общественного сознания, для нас интересна сама возможность такой сплетни, вне зависимости от степени ее достоверности. Едва ли подобное могли рассказывать о ком-либо из византийских или западноевропейских монархов; последние, даже провозглашая себя главами церквей, и не думали о епископском сане.

российской Церкви, такое желание было вполне закономерно и весьма похвально. Нынешние радикальные сторонники канонизации не устают ему умиляться и сожалеть о недальновидности иерархов, отказавшихся его поддержать. «Иерусалим не познал времени посещения своего» — так, евангельской цитатой (Лк 19:44), комментирует это событие о. А. Николин⁴⁷. Разве не звучит в одной этой фразе признание Николая II неким национальным Мессией, царем и первосвященником в одном лице?

Наконец, в замечательной работе В. М. Живова и Б. А. Успенского «Царь и Бог»⁴⁸ прекрасно показано, как риторическое обожествление государей поэтами и проповедниками, равно как и гиперболизированное массовое почитание царей — вполне в римском духе — становилось нормой, или лучше сказать, настойчиво насаждалось в России XVIII–XIX вв. Разумеется, это не привело к каким-то догматическим новшествам и не было зафиксировано в катехизисах, но, поскольку мы говорим об общественном сознании, для нас важнее практика, а не декларируемая теория.

Примерам подобного «цареславия» несть числа, и находим мы их далеко не только у придворных рифмоплетов, но и у великих поэтов. Вот что писал о Петре I М. В. Ломоносов⁴⁹:

Он Бог, он Бог твой был, Россия,
Он члены взял в тебе плотския,
Сошед к тебе от горьних мест.

Если Ломоносов говорит о Рождестве Петровом, то Сумароков видит в Екатерине воскресше-

⁴⁷ Свящ. А. Николин, ук. соч., с. 136.

⁴⁸ В. Живова, Б. Успенский. Царь и Бог, сс. 205–337.

го Петра и празднует по этому поводу настоящую Пасху⁵⁰:

Плутон кричит: восстал из гроба
Великий Петр, и пала злоба,
теряет ныне область ад.

Сравним эти стихи с Огласительным словом св. Иоанна Златоуста, которое читается на пасхальной литургии: «Где твое, смерти, жало? Где твоя, аде, победа? Воскресе Христос, и ты низверглся еси. Воскресе Христос, и падоша демони». Характерна барочная неразборчивость автора, который легко соединяет здесь античную мифологию с христианской догматикой — но ее, разумеется, легко отнести на счет поэтической вольности. К сожалению, подобными вольностями грешили и церковные проповеди. Вот с какими словами обратился прот. Иоанн Леванда в 1801 г. к Александру I⁵¹: «Желали очи видеть Ангела, видеть Христа своего, Бога, который милует нас: все сие видят теперь в тебе». Стоит отметить, что эта фраза вошла в собрание проповедей о. Иоанна, но была исключена из переиздания 1850-го года.

Апогеем подобного цареславия можно назвать церковную службу, составленную в 1709 г. по поводу Полтавской победы Феофилактом Лопатинским и отредактированную самим Петром. Так, например, именуется в ней гетман Мазепа (седален 7-го гласа из чина утрени)⁵²: «Обретется второй Иуда раб и льстец, обретется сын погибелный, диавол нравом а не человек, треклятый отступник Мазепа, иже оставив Христа Го-

⁴⁹ Цит. по: В. Живов, Б. Успенский. *Царь и Бог*, с. 291.

⁵⁰ Цит. по: В. Живов, Б. Успенский. *Царь и Бог*, с. 295.

⁵¹ Цит. по: В. Живов, Б. Успенский. *Царь и Бог*, с. 245.

сподня, Господа и благодетеля своего, и прилепился к сопостату».

Разумеется, сопоставление помазанника-царя с помазанником-Христом впервые возникло не на русской почве. Оно было в высшей степени характерно для византийской политической теории⁵³, однако там оно проявлялось совершенно по-иному. Император был в определенной степени иконой Христа-Царя, но никак не его воплощением. Священным был трон, но отнюдь не каждый сидящий на нем самодержец; напротив, к самодержцу предъявлялись исключительно высокие требования, при несоответствии которым он мог и даже должен был быть свергнут. Если Константин Багрянородный говорил в своем трактате о придворном церемониале, что император среди придворных подобен Христу среди апостолов⁵⁴, то это была не риторическая похвала какому-то конкретному императору и его окружению, как у Прокоповича, а описание идеала, к которому должен стремиться каждый самодержец, и разъяснение символического значения дворцовых обрядов.

Для византийской иконографии характерно изображение императора или императорской четы рядом с Христом и Богородицей, в подчеркнуто подчиненном положении — например, в коленопреклоненной молитве или под благословляющей рукой Христа, как правило

⁵² Цит. по: В. Живов, Б. Успенский. Царь и Бог, с. 240.

⁵³ См., в частности, Г.Л. Курбатов. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция. // Сб. Культура Византии. Т. I. М., 1984. Сс. 98–118.

⁵⁴ Г. Г. Литаврин. Предисловие к кн.: Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. С. 20.

изображенного более крупно и выше, чем император. Чтобы понять, насколько далеко отстоит от этого практика Российской империи, попробуем представить себе парадный портрет Петра I в подобной позе! И немудрено, что это у нас не получится — божество на коленях стоять не может. Ближайший соратник Петра епископ Феофан Прокопович не только многократно именовал его Христом и Богом, но и подводил под такое именование богословское основание, относя слова псалмопевца «Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего — все вы» исключительно к царям⁵⁵. Напомню, что в истолковании Самого Христа (Ин 10:34–35) они относятся ко всем, кто слышит слово Божие.

Наверное, стоит ограничиться приведенными выше примерами «цареславной риторики» (желающие могут найти десятки подобных в статье В. М. Живова и Б. А. Успенского) и перейти к выводу, которым завершается их работа⁵⁶:

«Титул царя, усваиваемый русскому великому князю в результате перенесения на него функций византийского василевса (царя), приобретает в России отчетливо выраженные религиозные коннотации, поскольку для традиционного культурного сознания это слово ассоциируется прежде всего с Христом. Подобным же образом позднее сакрализация монарха может быть обусловлена прочтением барочных текстов небарочной аудиторией, т. е. буквальным истолкованием того, что первоначально имеет лишь условный, переносный, игровой смысл. Отсюда

⁵⁵ В. Шохин, ук. соч., с. 258.

⁵⁶ В. Живов, Б. Успенский. Царь и Бог, сс. 310–311.

барочные тексты, относящиеся к царю, одними воспринимаются как кощунство, а другим дают толчок к реальному поклонению.

Сакрализация монарха распространялась на весь синодальный период, и в течение всего этого времени вступала в конфликт с традиционным религиозным сознанием. Этот конфликт в принципе был неустрашим, поскольку сакрализация монарха входила в самый механизм государственного и, в частности синодального, устройства».

К этому можно добавить, что нынешняя российская аудитория может быть названа в терминологии Живова-Успенского весьма «небарочной», т. е. склонной воспринимать риторiku былых времен исключительно серьезно, безо всякого игрового смысла. И в этом таится серьезная опасность.

Страстотерпец или «жертва за народ»?

Вернемся теперь к вопросу о канонизации Николая II и его семьи. Мифологема царя, принесенного в жертву за свой народ, логично завершает развитие монархической идеи в России, и убийство царской семьи с самого начала для многих выглядело именно так, в том числе, возможно, и для самих убийц — недаром они с таким пылом оспаривали друг у друга первую роль в столь сомнительном подвиге, как бессудное убийство пленных, в основном женщин и детей. Да и в дневниках Государя идея искупительной жертвы звучит совершенно ясно. Сегодня она, как мы видим, отстаивается людьми

вполне богословски образованными и даже занимающими епископские кафедры.

Вполне отчетливо она звучит и в богослужебных текстах РПЦЗ, посвященных памяти канонизированного императора (седален по 2-й кафизме): «С любовью великою к неблагодарным людям, принесл еси себе, великий страстотерпче царю, в жертву за народ твой, якоже рекл еси: аще потребна есть жертва за народ, аз жертва сия буду. Больши сея любви никтоже имать, аще кто душу свою положит за други своя». Читая такое, трудно удержаться от вопроса: кому, с точки зрения христианина, могут быть после Голгофы «потребны» человеческие жертвы? И в каком смысле положил последний царь «душу свою за други своя»? Ведь, как мы знаем, его смерть не остановила, да и не могла остановить уже всю поыхавшей гражданской войны и потому едва ли может быть сопоставлена с добровольной гибелью свв. Бориса и Глеба. Не слишком ли все это напоминает первобытные магические обряды?

Мне доводилось слышать, что такую жертву нужно понимать символически, как добровольное предание своей жизни в руки Господа. Конечно, с такими словами вполне можно согласиться. Но только отражают ли они настроение большинства сторонников канонизации? Сильно сомневаюсь.

Само по себе представление о том, что мученик, добровольно соучаствуя в жертве Христа, приносит искупительную жертву за себя и за других, не нова. Вот что говорил в 1918 г. на соборе патриарх Тихон по поводу убийства митрополита Владимира⁵⁷: «Мы глубоко верим что эта

мученическая кончина владыки Владимира была не только очищением вольных и невольных грехов его, но и жертвою благовонною во очищение грехов великой матушки России» (кстати, мне совершенно неизвестно, чтобы подобные высказывания делались кем-либо из церковных деятелей того времени применительно к царской семье). Видимо, эти слова как раз и следует понимать символически: речь явно не идет о том, что смерть именно митрополита Владимира или вообще чья-либо смерть была необходима для спасения русского народа, тогда как в рассуждениях наиболее убежденных сторонников канонизации очень часто звучит именно этот мотив. Повторяется он и в различных рассказах о видениях, подлинность которых, надо полагать, будет по возможности изучена комиссией по канонизации.

В чем же основное различие? В том, что нынешние почитатели «жертвы за народ», в полном соответствии с теорией Фрезера, видят в царе совершенно уникальную личность, по сути, иноприродную всем прочим людям. Его жизнь или смерть играют решающую роль для судеб страны и народа, тогда как жизнь и смерть всех его подданных есть вопрос частный и второстепенный. Но христианское Предание — от первых веков и до наших дней — не ставит почитание святого в прямую зависимость от его земного звания (о том, как это звание находит свое отражение в чине канонизации, уже было сказано выше). Мученики и страстотерпцы *в равной степени* добровольно соучаствуют в жертве Христа, не потому,

⁵⁷ Цит. по: Л. Регельсон. Трагедия Русской Церкви. М., 1996. С. 42.

что в этом есть высшая необходимость, а потому, что на это их подвигла ответная любовь к Богу. Свидетельство их веры, надежды и любви воистину есть «семя веры», пример для окружающих и действенная мольба к Господу «не истреблять город ради десяти праведников» (Быт 18:32).

Есть нечто провиденциальное в том, что императорская семья погибла точно такой же смертью, как тысячи других семей в России того времени, без суда и обвинения, без особого героизма и исповедничества, но с удивительным терпением и смирением. Не случайно до сих пор не стихают споры о том, кому принадлежат «Екатеринбургские останки» — царской или иной семье, столь же злодейски расстрелянной большевиками. Они полностью разделили судьбу своего народа, и стоит ли теперь отделять их от него?

Итак, я полагаю, что мы можем канонизировать Николая Александровича, Александру Феодоровну и их детей только как *нескольких из множества им подобных* и именно по чину страстотерпцев, как это предлагается синодальной комиссией. Но и тогда необходимо будет тщательно продумать богословское осмысление этой канонизации. Случай слишком нестандартный, чтобы можно было поставить простой знак равенства между семьей последнего императора и, например, свв. Борисом и Глебом.

Остановимся поподробнее на основных возникающих здесь проблемах.

1. Чем принципиально отличается семья последнего императора от всех прочих жертв коммунистического режима, многие из которых были столь же благочестивы и кротки по отношению к гонителям — в частности, от слуг и

доктора Боткина, *не отрекавшихся* от своего звания, *добровольно* сопровождавших семью в ссылке и вместе с ней расстрелянных? Отметим, что РПЦЗ почитает их наравне с императорской семьей, и такой подход выглядит гораздо логичнее.

Разумеется, можно говорить о том, что и здесь царь со своей семьей символизирует весь народ, по-новому выступая в той самой роли *представителя*, о которой было столько сказано выше. Точно так же мы канонизируем некоторых убитых большевиками представителей духовенства, прекрасно сознавая, что это лишь немногие из необъятного списка. Однако в таком случае необходимо будет очень четко разъяснить, что канонизация связана не с особыми личными заслугами и не с иноприродностью царя, а с невозможностью перечислить всех невинноубиенных поименно. Тогда убитые в Екатеринбурге встанут в ряд с неисчислимым множеством других людей — и очень важно, чтобы они не заслонили собой этот ряд.

2. Как будет расценено отречение государя от престола, фактически приведшее к упразднению монархии? Назвать этот акт простой передачей власти от одного лица к другому никак невозможно по той причине, что едва ли кто-то, в том числе и сам государь, рассчитывал всерьез, что великий князь Михаил примет бремя самодержавия, и уж во всяком случае от него не было получено предварительного согласия. Наконец, нельзя не согласиться с доводами тех⁵⁸, кто видит в поспешном и парадоксальном с юридической точки зрения отречении «за себя и за наследника» начало настоящего безвластия, приведшего Россию к неисчислимым бедам.

Древнерусский чин князей-страстотерпцев, как мы видели, был тесно связан с идеей жертвенного служения своему народу до последнего вздоха. Эта идея проявляется не в каждом житии — так, Игорь Ольгович был насильственно свергнут с престола и убит уже не в княжеском, а в иноческом звании. Однако в его случае имело место не отречение, т. е. самовольный отказ от возложенного на него служения, а смена формы этого служения под действием непреодолимых внешних обстоятельств (к Игорю не являлась депутация с просьбой об отречении, его просто бросили в темницу).

3. Идет ли речь о канонизации императорской семьи, как это говорится и пишется повсюду, или о канонизации простых мирян, какими они формально стали после отречения Николая II? Возникает некоторый парадокс: синодальная комиссия не усматривает в деятельности императора оснований для канонизации, видя их только в терпеливом перенесении страданий *после* отречения, но канонизировать собирается все же именно императора, а не простого человека.

Вспомним, какие слова произнес Патриарх Тихон в Казанском соборе г. Москвы 8 (21) июля 1918 г.: «На днях совершилось ужасное дело: расстрелян бывший государь Николай Александрович Мы должны, повинувшись учению Слова Божия, осудить это дело, иначе кровь расстрелянного падет и на нас. Не будем оценивать и судить дела бывшего государя: беспристрастный суд над ним принадлежит истории, а он теперь предстоит пред нелицеприятным судом Божи-

⁵⁸ А. Зубов. Россия на путях правопреемства. // Континент, № 91. Париж–Москва, 1997. Сс. 186–207.

им, но мы знаем, что он, отрекаясь от престола, делал это, имея в виду благо России. Наша совесть примирится с этим не может, и мы должны во всеуслышание заявить об этом, как христиане, как сыны Церкви»⁵⁹.

Обратим внимание, что св. Тихон ничего не говорит о жертве и отнюдь не дает восторженных отзывов о *бывшем* государе. Подозревать, что Патриарх не мог этого сделать по цензурным соображениям, не приходится: вся его речь пронизана пламенным обличением большевистского террора, ничуть не менее крамольного с точки зрения красной цензуры. Он говорит лишь о страшном беззаконии и о чистоте помыслов этого человека. Стоит только сравнить, как сильно отличаются эти его слова от того, что было сказано всего несколькими месяцами ранее по поводу смерти митр. Владимира (см. выше), чтобы убедиться, насколько радикально св. Тихон расходится со многими современными сторонниками канонизации.

4. Какой была роль императора в Русской Церкви того времени? Этот вопрос обретает особую силу в связи с тем, что в манифесте об отречении ни слова не сказано о Церкви. Значит ли это, что император, вопреки византийской симфонической идее, вопреки претензиям Павла I на главенство над Церковью, наконец, вопреки реальной практике синодального строя, был простым мирянином, не обладавшим никакими церковными полномочиями? Или эти полномочия государь просто сложил с себя, никому другому их не передав — и как тогда оценить этот

⁵⁹ Цит. по: Л. Регельсон, ук. соч., с. 48.

поступок?

5. Видим ли мы в русской революции только внешнее влияние (запломбированный немцами вагон или жидомасонский заговор), ничем не объяснимую измену всего народа своему государю или в том числе и результат недалекновидной политики самого государя? В последнем случае, как сочетается чин страстотерпчества с ситуацией, когда человек погибает сам (а вместе с ним и неисчислимо множество других людей) в результате, мягко говоря, собственной неосторожности? Пожалуй, это прямая противоположность идеям, содержащимся в житии первых русских святых, Бориса и Глеба.

Другие спорные моменты, например, личная ответственность императора за расстрел 9-го января или распутищина, не играют такой ключевой роли. Человек, даже святой, грешен и склонен заблуждаться. Но без ясного и недвусмысленного ответа на изложенные здесь вопросы канонизация по чину страстотерпцев неизбежно будет вызывать только недоумение, будет выглядеть как чисто политическое лавирование между почитателями «жертвы за народ» и противниками всякой канонизации. А в народном сознании мифологическое осмысление этой трагедии, совершенно далекое от христианства, будет сочетаться с активным неприятием такой мифологии со стороны более критически настроенных наших единомышленников и сограждан. Пожалуй, относительно бесспорной могла бы стать канонизация наследника и великих князей, по образу канонизации царевича Дмитрия. Но совершенно понятно, что такое решение не удовлетворит никого и потому вряд ли будет

принято.

Трагедия русской революции действительно достойна богословского осмысления, а ее жертвы — церковного поминовения и почитания. Но ответ на страшный вызов истории должен быть продуманным и адекватным. Если же ответ будет дан поспешный и небрежный, то боюсь, что в случае канонизации императора именно древняя мифологема царя, принесенного в жертву за народ, будет проявлена в массовом сознании наиболее отчетливо, вне зависимости от официальной формулировки причин канонизации. Однако необходимо четко понимать, откуда эта идея берет свое начало и насколько она не соответствует христианской догматике и византийской модели государственного устройства, с которыми ее парадоксальным образом связывают.

Наконец, если нам требуется найти общецерковный способ почитания и поминовения всех жертв богоборческой власти, то почему бы нам не обратиться к прежде всего к определению Собора 1918 г.? Оно, в частности, предписывает «установить по всей России ежегодное молитвенное поминовение в день 25 января (ст. стиля), или в следующий за сим воскресный день (вечером) всех усопших в нынешнюю лютую годину гонений исповедников и мучеников»⁽⁶⁾. Эта дата — день смерти митрополита Владимира, ставшей для участников собора своего рода знаменем. С недавних пор это постановление стало исполняться на практике, и мне представляется, что придание именно этой службе особого, общецерковного и даже общенационального характера может стать важнейшим символом

покаяния и поминовения.

Впрочем, дата может быть выбрана и другая, важно не это. Важно, что собор предписал нам поминать не отдельных людей, будь то митрополит Владимир или государь император, а всех исповедников и мучеников, имена которых мы восстановить не в силах.

Россия царская — советская — республиканская.

Казалось бы, рассмотренные в этой статье вопросы имеют очень узкое значение. Строго говоря, мы разбирали вопрос о богословском осмыслении возможной канонизации нескольких человек. Однако на практике оказывается, что мотивировка этой канонизации (или, что представляется практически невероятным, отказа от нее) послужит весьма знаменательным символом, станет зримым воплощением отношения нашей Церкви и нашей страны к своему историческому наследию. Внимательнее присмотревшись к истории, мы увидим, что очень многие архетипы общественного сознания прошли, несколько видоизменившись, через весь двадцатый век, невзирая на резкие политические перемены.

1917-й год часто представляется нам неким «черным ящиком» фокусника, в который была положена одна Россия, а взята из него другая, ни в чем не похожая на прежнюю. Именно так представляла его советская пропаганда с ее «мы наш, мы новый мир построим»; так, надо думать, выглядели трагические революционные события и в глазах многих их современников и участников.

⁶⁰ Цит. по: Л. Регельсон, ук. соч., с. 54.

Однако на некоторой исторической дистанции становится видно, что перемена не была столь кардинальной. Сменился общественный строй, но многие архетипы общественного сознания, перекрасившись в красный цвет, остались по сути неизменными. Более того, советская власть в своих отношениях с Церковью заимствовала многие черты синодального строя, изменив при этом плюс на минус: на смену насильственному покровительству пришло гораздо более грубое насильственное подавление.

Добросовестному историку приходится признать, что многие приемы, примененные советской властью с особой жестокостью и в масштабах всей страны, были до того опробованы еще властью синодальной, пусть даже в исключительных случаях и в гораздо более мягкой форме. Много говорится о закрытии в советское время монастырей, но еще в том самом 1913 году, на который так любят ссылаться при проведении исторических аналогий, спор об имяславии был окончательно «разрешен» солдатами, которые, пользуясь штыками и прикладами, выгоняли сотни монахов из Пантелеимоновского монастыря на Афоне, и государственными чиновниками, которые в Одессе штрафовали иноков за просроченные паспорта и сажали в тюрьму — а Святейший Синод своим указом от 29 августа 1913 года признавал все это «делом печальной, но неизбежной необходимости»⁶¹? Коммунистам оставалось только повторить этот опыт в масштабах всей страны и убрать из синодального определения слово «печальной».

Вчитаемся в одну цитату: «Не благовременно ли устранить или хотя бы несколько ослабить ту

постоянную опеку и тот слишком бдительный контроль светской власти над жизнью церковной и над деятельностью церковного правительства, который лишает Церковь самостоятельности и инициативы и, ограничивая область Ее ведения почти одним богослужением и исправлением треб, делает Ее голос совсем неслышным ни в частной, ни в общественной жизни?» Только архаичность стиля подскажет нам, что это было написано не в хрущевские и не в брежневские времена, а в 1905 году, митрополитом Антонием Вадковским в докладной записке Комитету Министров⁶².

Точно так же и представления о царе-жреце отнюдь не ушли из общественного сознания России после 1917-го года. Как в архаическом обществе после убийства одного царя его священнические прерогативы переходили к другому, так и в официальной советской идеологии почитание живых и усопших вождей приняло явные формы религиозного поклонения. Ритуальные действия на Красной площади, лозунги о вечно живом Ленине (позднее трансформировавшегося в вечно здорового Ельцина), всеведущие и недоступные вожди — все эти явления едва ли могут быть объяснены логически, но вполне вписываются в определения классических работ по первобытным мифологиям. Только в советские годы мифологема царя-жреца стала несравненно более простой и жестокой, лишилась своего христианского декора — хотя после

⁶¹ С. Бычков. Русская Церковь и императорская власть (очерки по истории Православной Российской Церкви 1900–1917 годов). Т. I. М., 1998. С. 272–273.

⁶² Цит. по: С. Бычков. ук. соч., с. 73.

1943 г. этот декор ей пытались вернуть, но эти попытки были слишком примитивны и непоследовательны, чтобы иметь успех.

С другой стороны, Православие оказалось в сознании огромного большинства людей настолько тесно связанным с самодержавием, что падение последнего автоматически означало отказ от первого. Вероятно, именно в этом и кроется одна из причин столь неожиданного превращения верующего русского мужика в пролетарского безбожника-интернационалиста. Людей глубоко верующих эта трагедия могла приводить к противоположным выводам. Одни в исчезнувшем политическом строе видели подобие затонувшего града Китежа, который однажды чудесным образом может быть поднят со дна в целостности и сохранности (такая позиция особенно характерна для РПЦЗ); другие, напротив, стремились по возможности приручить новую безбожную власть, подстраиваясь под ее требования (отсюда обновленчество в 20-е годы, молитвы о «богохранимом вожде» в 40-е и борьба за дело мира и права негров в 60-е). Третьим вариантом был полный уход из общественной жизни. Российская Православная церковь, в отличие, например, от Католической в Польше, так и не стала национальным оплотом духовной оппозиции коммунизму.

Какую роль играет архетип царя-жреца сегодня, в России, провозглашающей демократические, светские и внеидеологические ценности основой своей государственности? Важен ли он для нас только как ключ к пониманию исторических реалий или к решению вопроса о канонизации царской семьи? Нынешняя власть явно нерелигиозна, пасхальные репортажи о «на-

чальниках со свечками» воспринимаются как некий малозначащий фон, а Московская Патриархия подчеркнуто дистанцируется от власти, ограничиваясь участием в протокольных мероприятиях. Казалось бы, декларированное разделение Церкви и государства наконец осуществлено. Однако приходится признать, что архетипы общественного сознания не регулируются конституцией и оказывают свое влияние на жизнь общества вне зависимости от официального курса правительства.

Модель слияния церкви и государства под единым управлением царя предполагает, что церковь уступает государству все сферы жизни кроме религиозной, зато эта сфера находится полностью под ее контролем. Исключения составляют лишь национальные меньшинства, сохраняющие традиционные религиозные институты, в деятельность которых государственная церковь не вмешивается.

Разве не эта модель представляется огромному количеству наших соотечественников идеальной, разве не она прослужила основанием для недавних изменений в религиозном законодательстве? Не из нее ли вытекает полная пассивность христиан в общественной жизни (церковь вне политики, это дело государства), неприятие самой идеи социального служения (пусть заботится собес), стремление запретить деятельность инославных миссионеров как нарушающих монополию при явном нежелании самостоятельно заниматься миссией, особенно среди национальных меньшинств («свои» и так у нас прописаны с самого рождения, а до «чужих» нам и дела нет)? Правда, место государя как гла-

вы церкви остается сегодня вакантным, но ведь и сама нынешняя власть нередко воспринимается как переходная от коммунизма к самодержавию (в свое время мне довелось увидеть на улице лозунг: «Ельцинъ — путь к принятию царя»).

В досинодальную эпоху российская Церковь не забывала о своем праве и даже обязанности обличать недостойных правителей и «печаловаться» о невинно страждущих. Позднее она была от этого отучена. Что же происходит сегодня? Кровавые войны, беззастенчивая коррупция, хроническая невыплата зарплат и откровенный отказ обеспечить неимущих хоть сколь-нибудь пристойным пропитанием — все это стало поводом лишь для самых расплывчатых и бесконфликтных заявлений. Впрочем, ничего удивительного: в приведенной выше модели вопросы войны и социальной справедливости всецело относятся к ведению государства, тогда как удел церкви — аполитичная лояльность режиму во всем, что не касается религии. В результате Церковь оказывается отделенной не столько от государства, сколько от едва нарождающегося гражданского общества.

Зато в ситуации, когда государство или общество вольно или невольно «переходят границы» и вторгаются на территорию, отведенную в синодальной модели церковным властям, следует незамедлительная и весьма внятная реакция. Это мы видели на примере новой реакции Закона о свободе совести, пресловутого фильма Скорцезе «Последнее искушение Христа» и, наконец, истории со штрих-кодами, разделительные линии в которых оказались похожи на три шестерки. Не стоит сейчас обсуждать, насколько

правильной была позиция иерархии в каждом из этих вопросов, но стоит, на мой взгляд, пожалеть, что она сумела полноценно возразить только по поводу отдельных *символов*, не найдя обличительных и назидательных слов относительно реальных *поступков* власть имущих.

Для того, чтобы определить место Русской Православной Церкви в нынешнем российском обществе, чтобы выработать оригинальную и глубокую социальную доктрину, нам необходимо прежде всего понять саму необходимость социального и миссионерского служения Церкви, а значит — пересмотреть синодальную модель церковно-государственного симбиоза, имеющего так мало общего с византийской симфонией. Простое заимствование западных моделей, как мы видели на множестве примеров, плохо приживается в России. Для того, чтобы уверенно со-зидать свой дом, нам необходимо прежде всего критически осмыслить свою историю.

Первая публикация — журнал «Континент», Париж–Москва, №104, 2000.



СОВРЕМЕННОСТЬ



12

МОЙ ЛИК

*Игумену Евмению
и всей Решемской братии*

Митрополит Антоний Сурожский говорил, что в глазах христианина всякий человек подобен оскверненной иконе. Красивый и точный образ. Эта икона — как рублевская Троица прекрасна, бесценна, другой такой нет и никогда не будет. Но и грязи на ней много — не только случайные пятнышки, не только следы времени, но и настоящие, глубокие раны, скверные надписи, нанесенные прямо по лику революционными матросами — страстями и пороками.

Такое видение человеческой природы появилось в Библии. Многие религиозные и философские системы утверждали, что человек создан богами — например, для того, чтобы обеспечивать богов жертвоприношениями и поддерживать порядок на земле. И только Библия говорит: человек был создан как образ и подобие Единого Бога. Древние люди поклонялись своим богам в виде статуй и священных изображений. И только Библия одновременно запретила делать их и провозгласила: не дерево, не камень, а каж-

дый человек несет в себе образ Бога. И сами иконы появились в христианстве не для того, чтобы изображать невидимого Бога, но для того, чтобы изображать Человека из Назарета и других людей, в которых образ Божий проявился ярче всего. Их и называют святыми.

Митрополит Антоний говорил, что на этом видении человека как иконы должно основываться наше отношение к нему. Он не просто «серенький», среднестатистический — он беспрельдно прекрасен. Но много в нем и отвратительной грязи — внешней, наносной. Икону можно осторожно реставрировать, вернуть ей изначальный облик, и тогда для всех воссияет временно скрытая за грязью красота.

Но только ли к ближнему нужно так относиться? А к себе? Библия учит: «возлюби другого, как самого себя». То есть до конца, без остатка, насколько ты вообще способен любить. Естественный предел твоей любви — любовь к себе самому. И если себя ты не любишь, как полюбишь другого? Если в себе эту икону не находишь — как найдешь в другом?

Жил-был человек, и однажды он уверовал в Бога. Он заметил, что та доска, на которую он привык ставить горячую сковородку, на самом деле — икона. Он бережно взял ее в руки, разглядел на ней любимый Лик... А что он сделает дальше?

Он может просто не заметить грязи. Ведь это все-таки икона! Он тряпочкой сотрет самые жирные пятна, повесит ее на почетное место, созовет людей: порадайтесь со мной вместе, у меня икона нашлась! Видите, какой Он, мой Бог! Вот Его образ. Люди смотрят, уважают религиозное

чувство своего товарища... только не впечатляет их икона. Старая, замызганная, Лица-то не разглядишь. И вообще там невесть что невесть кем пририсовано. И они бочком-бочком — и на кухню, к привычным сковородкам. Не нужен им такой лик. Человек за ними бежит, иконой своей размахивает: нет, вы посмотрите, какое чудо, какие краски! Кривятся люди: нет, не надо нам такого бога. Лучше подставку для сковородки.

А может он начать борьбу за чистоту. Его возмутит глубоко въевшаяся грязь, мерзкие надписи. Они глубоко проникли в красочный слой, так просто уже не ототрешь! Человек берет топор, рубанок: хрясь-хрясь, шварк-шварк, только щепки летят! Вот и богохульные надписи стесаны, вот и жирные пятна превратились в стружку. Лежит перед ним свежееотесанная доска, на которой еще проглядывает былой Лик. В рекордно короткие сроки произвел зачистку! И давай, с топором и рубанком по соседям: иконы от грязи очищаю! Давайте, несите все сюда, у меня топор самый острый! Как, не хотите? Значит, будете терпеть эту грязь? Нравится она вам, да? Вот я вас самих топором...

А может человек начать икону реставрировать. Все-таки икона, произведение тонкое... Поищет лучших красок, кистей. Может так всю жизнь и пробегать в поисках достаточно качественных материалов. А может обойтись и подручными, какие найдет. Возьмет он в руки скальпель, папиросную бумагу, кисточку колонковую... Но не всякий человек умеет рисовать, а реставрировать — не всякий рисовальщик сможет. Будет он трудиться над своей иконой долгие годы, заново переписывать, стирать, поновлять,

ретушировать... И будет у него икона походить то на врубелевского демона, то на Чебурашку. Зато индивидуальное творчество.

А может человек отдать икону специалистам — пусть поправят, что смогут. Они на то и поставлены. И вот берет один эксперт икону в руки: «чудный семнадцатый век! Так, здесь подправим, тут подкрасим, немного подкоптим, чтобы смотрелась, как старинная...» Берется он за работу, красит прямо поверх старого изображения, и рисует уже что-то свое, не очень-то похожее на Лик... он же лучший в мире эксперт по семнадцатому веку! Ну, не в мире, так в епархии — уж точно. Человек пугается, выхватывает у него икону, бежит к другому специалисту: «Какой семнадцатый, четырнадцатый! Он же все испортил! ну ничего, мы сейчас подправим...» И ложиться еще один слой краски, и опять не так. И еще один эксперт, и еще один слой, и еще, и еще... Не находит покоя человек А эксперты спорят над иконой, каждый свои датировки отстаивает, свои методы. А чего от них еще ожидать? Они же сами о себе говорят: «мы — только подмастерья, Мастер — это Другой».

А может человек подойти к делу рассудительно, спокойно. Реставрировать не получается, портить не хочу, так оставлять тоже нельзя. А куплю-ка я в церковной лавке бумажную иконку! Тираж сто тысяч экземпляров, лица стерты, краски тусклы, изображение, говорят, неканоническое, но в надежном месте куплено, и по цене недорого. Вот ее и наклеим поверх. А что, я один так, что ли? Вон, не хуже, чем у соседей получилось. Ничего, что заемные мысли, чужие чувства, зато цензурой дозволено, никаких тебе неприят-

ных неожиданностей. А что там внутри... да кто увидит?

А может человек взять свою икону и отдать ее в музей. Там разберутся, что с ней делать. И повесят, куда положено. Небось, и денег дадут. А то за чем она мне, такая? Главное, хлопот никаких, за меня все сделают.

А может...

Но что будет лучше всего? Пойти с иконой к Мастеру. Нечем будет заплатить, но можно ведь наняться к Нему в ученики. Да что там плата, Он займется этой иконой уже потому, что она для него — великая ценность. Он разглядит в ней изначальный свет... Ведь, говорят, это Его собственное творение. Только не надо уходить из Его мастерской, иначе Он решит, что тебе самому эта икона не нужна. Встань с Ним рядом. Попробуй разглядеть изначальную красоту — Он подскажет тебе, где неслучайные черты, а что нужно будет стереть. А потом войди в Его труд. Растирай для Него краски, мой кисти. Нет, не потому, что Он без тебя не справится — но если Он даст тебе вложить крохотную частичку и твоего собственного труда, тебе эта икона будет дорога, как ничто другое на свете. А Он позволит, Он любит работать в компании. Познакомься и с подмастерьями, они тебе многое подскажут, напомнят, они тебя ободрят. У них ведь тоже есть свое место в этой мастерской, Мастер Сам поставил их опекать новичков. И однажды настанет день, когда Он доверит тебе провести маленький штришок, и это будет счастье. А если поначалу выйдет криво, это ничего, Он поправит...

Когда ты встретишь потом других людей с иконами, ты скажешь: «пойдем со мной, я знаю

Мастера. Он вернет твоему Лику былую красоту.
Я знаю по опыту, ведь над моим Он уже начал
работать».

*Первая публикация — сайт «Свет Православия»,
2003.*

13

МЕСТО ВСТРЕЧИ — КАРСАВА

Есть такие москвичи, которые летом ездят в Латвию. Например, наша семья. Многие отправляются отдохнуть на рижское взморье, кто-то навещает родственников и друзей. Но не все едут по обычным туристским маршрутам. Есть тонкий, но постоянный ручеек людей, который течет в Карсаву — маленький городок на самой российско-латвийской границе, если ехать со стороны Пскова. Некоторым не хватает на билеты, и они едут до последней российской станции, пешком переходят границу и садятся на местный автобус. Впрочем, едут не только москвичи — мне рассказывали, как однажды на таком пешем переходе пожилая женщина сразила пограничников, предъявив им французский паспорт. Приезжают люди из разных городов России, Латвии, ближних и дальних стран...

В Карсаве расположен православный храм св. Евфросинии Полоцкой, где служит архимандрит Виктор (Мамонтов).

В Латвии православные живут с давних времен, но они всегда были в меньшинстве. Здесь сохранились крепкие старообрядческие общины, здесь

в середине XIX века многие крестьяне-латыши хотели перейти из веры своих баронов-лютеран в веру русского царя. Правда, царское правительство тогда доверяло больше самим баронам, и порой таких просителей вместо миропомазания секли розгами и отправляли обратно к помещикам. А в Карсаве церковь собрались строить перед самой Первой мировой, собирали деньги по всей России — но не успели. И в годы Гражданской временный храм был открыт в доме священника. Так он и стоит до сих пор, бревенчатый, с небольшой луковкой. Внутри — резные аналои, восковые свечи, деревянные иконы, чугунные подсвечники. Все настоящее, ручной работы, и ничего синтетического, штампованного. Приход — обычный деревенский, но летом, в сезон отпусков, местные в меньшинстве. Ведь и от москвичей мне доводилось слышать: «мы — прихожане храма в Карсаве». Раза два-три в год удается съездить в этот храм, не больше, но именно его считают своим.

Нынешний настоятель Виктор (Мамонтов) родился на Дальнем Востоке, потом учился в Москве, стал кандидатом филологических наук, а его крестной матерью была Анастасия Цветаева. Тяга к монашеской жизни привела его в Почаевскую лавру, но Советская власть не захотела видеть человека с научной степенью в послушниках, и он уехал к своему духовнику архимандриту Серафиму (Тяпочкину) в Ракитное. А через некоторое время по его рекомендации перебрался к митрополиту Леониду в Латвию. Здесь он был в 1980 году пострижен в монахи и в 1982 году рукоположен в священники. Недолго служил в Тукумсе, небольшом городке недалеко от Юрмалы и Риги, но с того же 1982 года он остается в Карсаве и, похоже, уже никуда отсю-

да не собирается. Двадцать лет назад это был самый обычный приход, куда люди время от времени приходили помолиться, но отец Виктор решил, что главное — создать общину, где люди будут жить в общении с Богом и друг с другом.

Отец Виктор говорил: «Человек таит в себе жажду общения, без которого не может жить. Ныне мир стал теснее: не выходя из своей квартиры можно побывать всюду и вступить в контакт с любым человеком. Но в наступивший век информации к человеку относятся как к некоему объекту, которым можно манипулировать. Человек стремился к общению, а попал в сеть сообщений. Если мир эту жажду не утолил, значит, она особой природы: человек жаждет общения с Богом. Но и сам человек, и Бог хочет для человека чего-то еще — общения с другим человеком. Адам был не один, с Богом, а Бог, тем не менее, сказал: «Не хорошо быть человеку одному». Такое общение невозможно без уважения к свободе личного бытия того, с кем мы общаемся, будь то Бог или человек. Как сказал один брат из нашего прихода: «Всякий человек — путь ко Христу». Всякий, а не только святой».

...Мы приезжаем субботним вечером из Риги, идем на вечерню, которая должна вот-вот начаться. В этом храме читается и поется все то, что положено на данный день богослужебным уставом. Длинно, непонятно, скучно? Тут есть свое лекарство. Пришел ты в храм, огляделся, а тебя уже зовут к аналою: почитай-ка псалмы, или канон на утрени, или молитвы к причастию. Ничего, если где-то собьешься, тебя мягко поправят. Главное, чтобы не было в храме случайных посетителей, чтобы все по мере сил и жела-

ния полноценно участвовали в богослужении.

Вечерня закончилась, нам показывают, где мы сможем разместиться на ночлег, но еще есть время переговорить со старыми знакомыми. Например, со Светой и Мишей, которые приехали сюда проводить отпуск с двумя маленькими девочками. В Москве-то нам не до разговоров... Батюшка тепло здоровается с новоприбывшими, но длинные разговоры откладываются на завтра, он сильно устал: в этот день было несколько треб. Сегодня отпевали женщину средних лет, и тут ее дочка увидела на крыльце сторожки рыжего кота, бандита и попрошайку, от выходок которого уже стонали на кухне. «Ой, мама как раз таких любила!» — вырвалось у девочки. «Возьми его себе, — сказал отец Виктор, — будет память о маме». Кот обвился вокруг ее шеи, изо всех сил мурлыкал: нашел, наконец, свое счастье.

Утренняя начинается в шестом часу утра, народу в храме почти нет — кому так рано вставать не по силам, придут позже. Поскольку служат по уставу, утренняя длится часа два с половиной. Потом начинается исповедь, не ограниченная никаким расписанием — сколько будет говорить человек, столько и будет его слушать отец Виктор. Если исповедался в числе первых, можешь пойти отдохнуть — еще часа полтора исповедь будет продолжаться, а то и больше. В одиннадцатом часу начинается литургия. Причащаются все, но можно быть уверенным, что случайных прохожих тут нет, ведь люди знают друг друга. Вот молодой мужчина, он вчера только крестился, его подводят к самой Чаше, он будет причащаться вместе с детьми, и ему объясняют, как себя вести.

Литургия закончилась, но народ не расходит-

ся. Отец Виктор ставит на амвон пятилетнюю Анечку. Она ездила отдыхать на Черное море, и теперь хочет рассказать, как она там купалась и загорала. Вокруг собираются такие же малыши, а взрослые внимательно прислушиваются: что-то скажут их чада?

— А в храм вы там ходили? — спрашивает отец Виктор.

— Нет, — честно признается ребенок.

— А тебе хотелось туда пойти?

— Хотелось.

— А зачем нам ходить в храм?

— Молиться.

— А зачем нам молиться?

— Если мы не будем молиться, Бог расстроится!

Кто сказал, что в пять лет нельзя быть богословом?

Теперь народ идет на церковный двор, где под открытым небом уже накрыты длинные столы, все обедают вместе. Трапеза самая простая: овощной суп, салаты, макароны, бутерброды со шпротным паштетом. Живут здесь небогато. А перед едой поздравляют с днем рождения фотографа Сашу. Маленький хор поет ему на мотив старой детской песенки хвалебный гимн, люди дарят подарки... Юбиляр очень тронут и в ответном слове обещает «постараться догнать того Сашу, о котором вы сейчас пели».

За трапезой — разговоры. Я сижу рядом с отцом Виктором, он не возьмет куска себе, пока не убедится, что у всех соседей всего хватает. У него совсем тихий голос, он и проповедует очень просто. Когда я впервые ехал сюда, ждал какого-то особого, звучного Слова. Но здесь просто не бывает так, что говорит один, а остальные слу-

шают. Гораздо лучше, когда создается единое пространство общения, когда люди открываются друг другу, начинают жить общей жизнью.

Конечно, не обходится без проблем. Отец Виктор рассказывал: «Ко мне приступила сестра с обидой на ближних. Некоторые из них сильно заделали ее своей нелюбовью. Я ей сказал, что, конечно же, каждый человек хочет любви. Но для того, чтобы быть любимым, я должен начать с попытки кого-нибудь любить. Каждому из нас дана такая способность. И еще твоя беда в том, — сказал я ей, — что ты настроилась увидеть святых с нимбами. Но разве они сказали тебе, что они пылают, как серафимы, любовью? Нет. Но Христос в них никогда умереть не может. Он присутствует в них всегда. И может в них воскреснуть и рано или поздно воплотиться в их делах. Но, конечно, сразу увидеть это Присутствие Христа очень трудно».

После трапезы люди прощаются с отцом Виктором, берут у него благословение. Он никогда никуда не торопится, и для него нет мелочей, он говорит обо всем. Женщинам из «ближнего круга», бывает, приходится напомнить: времени мало, через несколько часов опять служить вечерню под праздник, и еще нужно сделать то, и это, и другое... Но никто никого не прогоняет, батюшка доступен для всех.

Нам пора уезжать. Время здесь совсем иное: несуетное, размеренное, молитвенное, и трудно бывает потом окунуться в ритм больших городов. Но мы говорим друг другу: «До Встречи!».

Первая публикация — журнал «Большой город», 2003.

14

АНЖ ПО-ФРАНЦУЗСКИ — «АНГЕЛ»

В подвал одного из рижских домов вошел в сопровождении двух юных латышей, парня и девушки, немолодой человек в странном белом балахоне с капюшоном. Он говорил по-французски и по-английски, но каждому из собравшихся людей (а собралось там около тридцати человек) сказал две фразы по-русски, пожимая руки и с радостной улыбкой заглядывая в глаза: «Как тебя зовут? Маша (Вася, Евдокия, Ивар), Христос воскрес!»

Это был француз, бенедектинский монах и священник по имени Даниэль-Анж. Наверное, эти русские фразы он узнал, когда приехал еще в Советский Союз в конце августа 1990-го года. Он провел тогда целый день с русским священником Александром Менем, который через десять дней был убит воскресным утром по дороге в храм. Два священника говорили тогда о молодежи. Что можно сделать для того, чтобы церковь — будь то католическая или православная — не была своей только для старушек? Как говорить с современной молодежью?

А через год, во время поминальной службы на

могиле отца Александра, Даниэль-Анж встретился с рижанкой Натальей Большаковой, которая вместе с мужем Василием Минченко основала в Риге фонд имени Александра Меня. Фонд издает и распространяет духовную литературу, организует встречи христиан из разных стран, народов и конфессий, чтобы они могли лучше узнать и понять друг друга. Встречи обычно проходят в помещении фонда — в подвале того самого дома на Валдемара, 121. Уже в третий раз посетил Даниэль-Анж Фонд, на сей раз — проездом из Мадоны (маленький латвийский городок) во Францию, где он и живет постоянно.

— В Мадоне мы были на днях католической молодежи, — рассказывает Даниэль-Анж, — там собралось две с половиной тысячи человек со всей Латвии. Раз в два года такие встречи проходят на международном уровне, последняя была в Кельне, в Германии, а в промежутках — национальные встречи. Папа заставляет епископов напрямую говорить с молодежью, им это полезно, епископам. Тут не проходит ни высокое богословие, ни изящная риторика. Надо говорить живо и конкретно. Например, латвийский кардинал в этом году построил свое выступление как ответы на вопросы. Ему передали около сорока записок — например, почему среди католических священников нет женщин? — а он на все старательно отвечал. Конечно, там было и богослужение, и время для молитвы, и просто песни и свободное общение. А потом мы заехали к нашим русским друзьям в Латгалию. Послезавтра возвращаюсь домой...

Монахи-бенедиктинцы славятся своим консерватизмом и ученостью. Сидят себе за древними стенами и расппевают григорианские хоралы

на латыни ... Но как сложилось, что этот необычный бенедиктинец так много времени проводит с молодежью и так трепетно относится к русской культуре?

— В моем детстве по соседству с нами жила княгиня Марина Голицына, бежавшая из России после революции. И с четырех-пяти лет я постоянно слышал рассказы об этой стране, о ее традициях и ее святых. Например, об Иоанне Кронштадтском, по молитве которого когда-то выздоровела смертельно больная Марина, когда она сама еще была маленькой девочкой. Так родилась моя мечта — оказаться в России.

Я вырос, стал монахом, и меня действительно отправили далеко от дома, но только не в Россию, а в центральную Африку. Там я провел 13 лет в маленькой обители на острове посреди огромного озера, совсем как ваш Валаам. А потом вернулся в Европу и 8 лет жил в полном уединении, высоко в горах. В то время я много читал о восточном христианстве, писал книги и сам.

Когда живешь в полном одиночестве, особенно остро чувствуешь присутствие Бога, ангелов и святых. Ведь больше никого нет вокруг! И православные святые окружали меня так же, как и католические. Ведь там, на небесах, нет разделения на конфессии. Я не могу себе представить Серафима Саровского, который с негодованием отвернется там от Франциска Ассизского: мол, ты был католиком, не хочу с тобой водиться!

Да, так когда-то было и с Моисеем: чтобы узнать Бога, он должен был уйти далеко в пустыню, и там, в полном одиночестве, он услышал Его голос. И в этом голосе он почувствовал и крик своего народа, который тогда страдал от непосиль-

ного рабства. Бог отправил его обратно к этому народу, чтобы вывести людей на свободу.

Что-то похожее происходило и со мной. Там, в одиночестве, я особенно остро чувствовал пустоту и отчаяние в сердцах многих жителей Западной Европы, особенно молодежи. Они не знают, откуда они взялись и куда они идут. «Что я могу сделать для них?» — постоянно спрашивал я себя. Но мой настоятель повторял: «Подождем знака свыше».

А потом я получил письмо от 18-летнего мальчика, каким я сам был в момент принятия монашества. Он приглашал меня придти в его школу и рассказать о Боге. Он писал: «У нас есть все: деньги, занятия, развлечения. Но не хватает чего-то главного».

И настоятель отправил меня в эту школу. Я ужасно боялся: после восьми лет затворничества оказаться в гуще этих подростков... Я думал, меня просто убьют, серьезно. Но все как-то обошлось. С тех пор все и началось...

В давние времена проповедь несли людям монахи, которые после долгих лет созерцательной жизни покидали свои тихие обители, чтобы придти в чужие земли, рассказать людям о Боге, а потом вернуться к себе. Молитвенный ритм необходим: ведь чтобы говорить о Боге, нужно самому пережить встречу с Ним. Нужно видеть своими глазами и слышать своими ушами прежде, чем пойдешь рассказывать другим.

Но есть и еще одна потребность: молодым должны рассказывать о Боге молодые. Вот, придет к подросткам взрослый дядюшка, начнет им проповедовать, а они скажут: «Это другое поколение, в музыке он не разбирается, в наших

проблемах тоже — в общем, грузит он нас, полный отстой». А когда, например, о красоте целомудрия им рассказывает такой же подросток, как и они сами, или парни и девушки лет 20–25, они понимают: да в этом что-то есть!

Зачем все это нужно? Кто-то скажет: чтобы снизить подростковую наркоманию, преступность. Что же, и такой эффект, наверное, есть. Кто-то предложит более точный ответ: чтобы предложить молодым ребятам систему ценностей, на которой они смогут строить свою жизнь. А когда глядишь на Даниэля, когда буквально заряжаешься его бодростью и весельем, тогда понимаешь: он нашел что-то очень важное, красивое и радостное, и хочет поделиться этим с другими. С теми, кому это нужно.

Так 20 лет назад во Франции, около Тулузы была основана миссионерская школа «Молодежь и свет» (Jeunesse Lumière), которую и возглавил Даниэль-Анж. За это время в ней побывали 500 девчонок и парней из 42 стран мира, в том числе 18 из Латвии и Литвы и 10 православных — из России. Впрочем, в Москве сейчас действует местный филиал школы — вот еще один плод той давней встречи двух священников в далеком 90-ом году.

Рассказывает Артур, 19-летний латыш, ученик этой школы (он ездил с Даниэлем в Мадону):

— Пару лет назад в нашу рижскую школу пришли люди из «Молодежи и света». Было интересно. Мы разговорились, стали переписываться — а потом и меня самого пригласили поучиться во Францию. Вот, прошел уже первый год, остался еще один.

Наша жизнь в школе строится на четырех ки-

тах. Первый — это молитва. Каждый день у нас совершается Евхаристия, есть время для уединенной молитвы. Второй — образование. К нам приходят лекторы из университета, ну, это как в обычном учебном заведении. Третий кит — жизнь в общине.

— Ну да, — В разговор вступает рижанка Силвия, она уже закончила эту школу, — ведь там живут одновременно люди не менее чем из 15 стран, не обходится без обид и непонимания. И каждый вечер мы внимательно анализируем все, что произошло за день, и не идем спать, не попросив прощения у тех, кого обидели. А четвертый кит — проповедь Евангелия.

— Это как?

— Очень просто! — радостно отвечает Артур, и все смеются: ничего себе, просто!

— Да, мы каждые два месяца разбиваемся на группы по шесть-восемь человек и отправляемся на две недели в разные школы, в том числе и в другие европейские страны. Там мы поем под гитару, кто-нибудь из нас рассказывает, что для него значит вера в Бога. Ну, и отвечаем на вопросы.

— Иногда в нашу школу приходят и взрослые люди, которые окончили ее когда-то — рассказывает Даниэль-Анж, — У взрослого человека другая жизнь, и порой бывает непросто сохранить то, что нашел когда-то в юности. И они возвращаются снова подышать тем воздухом.

А еще меня очень радует, — продолжает он, — что теперь у нас бывают и православные ребята. Ведь на самом деле мы уже на 99,99% едины, осталось совсем немного. Почему? А потому, что 99,99% Церкви уже на небесах. А все разделения — только на земле. И для меня настоящая

граница проходит не между православными, католиками, лютеранами, баптистами, а между теми христианами, которые действительно верят в Иисуса и живут по этой вере, и теми, кто крещен, но для кого Иисус — всего лишь персонаж из древней истории.

Теперь понятно: Даниэль-Анж переводит людей через эту границу.

Официальная программа окончена, ему наливают чай, угощают кренделем и арбузом, но Наталья никак не может усадить его за эту самую чашку чая. Даниэль-Анж хочет лично поговорить с каждым. Я уже устал его переводить, мне на смену приходит Силвия, но сам он по-прежнему бодр. Вот учительница из русской школы уточняет, нельзя ли пригласить кого-нибудь к ним, Даниэль-Анж поручает ее заботам Артура... Жизнь продолжается.

С французского слово «анж» переводится как «ангел». А «ангел» значит — «посланник». Так он и живет, отец Даниэль.

Первая публикация — газета «Час», Рига, 2003.

15

ЕРЕСЬ

ПОПИЗМА

Когда православные говорят о своих разногласиях с католиками, они могут приводить множество проблем из области богословия, политики и церковной истории. Однако вопросом номер один был и остается «папизм». С точки зрения православных недопустимо, чтобы один человек — римский папа — мог говорить от имени всей Церкви и претендовать на какую бы то ни было степень непогрешимости. «У нас, — говорят православные, — вместо папизма соборность, когда все принципиальные решения принимаются сообща, когда свое место есть и у архиерея, и у неграмотной старушки, и никто не подменяет собой всей полноты Церкви».

Православные верят, что эта полнота Церкви должна реализовываться в каждом отдельном приходе. Но если мы посмотрим на реальную жизнь, то окажется, что во многих приходах появились свои маленькие папы, и непогрешимость им приписывается такая, какая Ватикану и не снилась. Избегая «папизма», иные православные впадают в «попизм» — практическую ересь, при которой местный священник занимает мес-

то Бога.

Неумеренное употребление фразы «как благословите, батюшка?» — вот основной симптом этого заболевания. Сами по себе светлые и добрые, эти слова способны становиться наркотиком. И, как всякий наркотик, они подавляют волю и лишают человека чувства ответственности за свою жизнь (разумеется, при условии, что оно у него было), сводят все богатство красок Божьего мира к черно-белой схеме, созданной человеком.

Вера ставит нас лицом к лицу с Богом. Если относиться к этому всерьез, то это очень трудно. Собственно, Церковь и существует для того, чтобы человек не был в этом главном предстоянии одинок. Он окружен современниками и давно умершими святыми, ему есть у кого спрашивать совета и наставления, есть кому подражать, потому что до него по этому пути прошли тысячи и миллионы людей. Наконец, Церковь — это определенная структура, в которой не каждому дано право совершать литургию и принимать исповедь. Но все же никто и ничто не подменит собой живых отношений с Богом, которые у каждого — свои.

Впрочем, можно попытаться спрятаться от этих отношений за широкой (а то и не очень) спиной приходского батюшки. Он может быть далеко от евангельских идеалов, но к нему можно как-то приноровиться. А с Богом — как-то оно еще выйдет? И вот призванные к высочайшему и ответственнейшему званию детей Божьих предпочитают оставаться «духовными детьми батюшки N» и решать не столько духовные, сколько душевные свои проблемы, с которыми, вообще-то говоря, лучше бы обращаться к пси-

хотерапевту. Из реального мира человек бежит в виртуальный, и движется при этом не к Богу и даже не к другому человеку, а скорее к собственным фантазиям по его поводу.

Тут нужно понять и священников, особенно молодых, которые до семинарии и в жизни-то еще почти ничего не видели (впрочем, все сказанное ниже может касаться и тех, кто уже немолод и считает, что повидал в жизни достаточно). Человеку дается огромная духовная власть над людьми, а следом нередко приходит упоение этой властью как таковой и иллюзия всемогущества. И даже если у него нет ни особых духовных дарований, ни богатого житейского опыта, ни элементарных познаний в области прикладной психологии (и вот это уже явное упущение в учебных программах семинарий), носитель духовного сана может вообразить, что знает самую короткую дорогу на небо не только для себя самого, но и для всех окружающих. В православной традиции это называется «младостарчеством»: духовно и житейски незрелый священник пытается играть роль старца, то есть духовного гения, способного прозреть глубины души каждого, кто пришел к нему на исповедь. Но не всякий, кто пишет иконы — Андрей Рублев, не всякий, кто принимает исповедь — старец.

В результате подлинное духовное руководство подменяется мелочной опекой: батюшка «благословляет» своих прихожан (а в особенности прихожанок), какие им читать книги, на какую работу устраиваться и какую кашу варить на завтрак. А порой бывает и такое: священник на исповеди знакомит друг с другом юношу и девушку и объявляет им, что они должны вступить в брак. Неко-

торые из таких браков бывают счастливыми... Может выйти и так, что эту пару младостарец отправит, наоборот, постригаться в монахи. И то, и другое — без учета готовности людей к такому шагу, без учета их собственного выбора и, надо полагать, без сколько-нибудь внятных представлений о воле Божьей относительно этих людей. Словом, «по щучьему велению, по моему хотению». Как откровенно сказал один из таких пастырей, «я люблю ломать людей».

Не счесть приемов, с помощью которых младостарцы манипулируют сознанием своих подопечных. Один заставляет на исповеди бесконечно пережевывать подробности одних и тех же грехов, превращая таинство прощения и примирения в источник непроходящего чувства вины. Другой выводит свою паству на бесконечные митинги «против ИНН» или чего-нибудь еще, превращая овец стада Христова в политизированных баранов. Третий запугивает прихожан туманно-мистическими пророчествами о скором наступлении конца света и (бывало и такое!) устраивает учебные сборы с вещмешками и запасом консервов, чтобы при появлении Антихриста немедленно «бежать в горы».

Такой пастырь, призванный быть иконой Христа, потихоньку превращается в самоценного идола. Умиленные прихожане начинают копировать его жесты, выражения и интонации, переживать самые ничтожные подробности его жизни куда острее евангельских эпизодов. Его слова ставятся выше библейских заповедей, святоотеческих писаний и постановлений церковных властей. «А наш батюшка сказал...» — вот энциклика, которая в рамках одного прихода

может действовать сильнее, чем все вместе взятые официальные документы Ватикана в далекой католической Италии. Если позиция Патриархии чем-то не устроит младостарца, обычно он с легкостью необыкновенной переходит в другую юрисдикцию — к зарубежникам, катакомбникам, да мало ли к кому... Его девиз не «где Церковь, там буду и я», а скорее «где я, там и есть Церковь».

Разумеется, такое положение дел никак не устраивает ни трезвых и честных священников, которых у нас все-таки большинство, ни церковные власти — они в последнее время все активнее критикуют младостарчество (в том числе и в официальных постановлениях Синода). Да, основная часть российского священства далека от младостарчества. Но если уж протестовать против «католической экспансии», если уж объявлять войну «тоталитарным сектам», то действительно стоит озаботиться поисками бревен папизма и тоталитаризма в собственном глазу.

А что же остается делать простым христианам, попавшим в сферу влияния «младостарца»? Наверное, прежде всего, помнить (перефразируя диакона Андрея Кураева), что, приходя в Церковь, мы не должны сдавать свои мозги ни в камеру хранения, ни в багажное отделение поезда, в котором нас обещают доставить напрямик в Царствие Небесное. Идти туда нам предстоит всем вместе, но каждому — своими ногами и со своей головой на плечах.

Первая публикация — сайт vesti.ru, 2002.

16

НОМО SOVETICUS CHRISTIANUS

Один мой знакомый священник любит повторять, перефразируя Чехова: «Нужно по капле выдавливать из себя совка!» Как сложилось, что из всех духовных советов христианам России наиболее актуальным ему представляется именно этот?

Те, кто пришел в Церковь еще в советские годы, очень остро ощущали несовместимость своей веры с коммунистической идеологией и самим строем советской жизни, да и власть не забывала им об этом напоминать регулярно и доходчиво. Но у тех, кто крестился, «когда стало можно», этот врожденный иммунитет оказался несколько ослабленным. Не все и не сразу начинали понимать, что христианство — не просто еще один крутой поворот генеральной линии государственной политики, не очередная идеологическая мода и даже не элемент фольклора, а нечто совсем, совсем иное. Нередко оказывается, что воцерковление бывшего советского человека означает лишь смену вывески и перетасов-

ку готовых оценок всех явлений (с плюса на минус и с минуса на плюс), тогда как на самом деле оно должно бы означать полное преобразование внутреннего мира человека. И потому в наше время стали сбываться слова монахини Марии Скобцовой, сказанные ей в 1936 году в Париже:

«Есть одна страшная вещь, из которой переключиться не так просто: диктатура не власти, не силы, а идей, той или иной генеральной линии, вера в легко осуществимую в жизни непогрешимость. В сущности, это основное, что страшно в современной психологии советского человека. Если в церковь, одаренную терпимостью и признанием со стороны советской власти, придут новые кадры людей, этой властью воспитанные, то придут они именно с такой психологией. Что это значит? Это значит, что сначала они, в качестве очень жадных и восприимчивых слушателей, будут изучать различные точки зрения, воспринимать проблемы, посещать богослужения и т. д. А в какую-то минуту, почувствовав себя наконец церковными людьми по-настоящему, по полной своей неподготовленности к антиномическому мышлению, они скажут: вот по этому вопросу существует несколько мнений — какое из них истинно? А если вот такое-то истинное, то остальные подлежат истреблению, как ложные. Они будут сначала запрашивать церковь, легко перенося на нее привычный им признак непогрешимости. Но вскоре они станут говорить от имени церкви, воплощая в себе этот признак непогрешимости».

Итак, одна из основных черт «советского христианина» — нетерпимость ко всему, что расходится с его представлениями о чистоте веры.

Именно с его личными представлениями, потому что мнение людей, старших по церковному положению, интересует его обычно лишь в той степени, в которой оно совпадает с его собственным. Как только он убедится, что иерархи далеко не склонны к такому же черно-белому видению мира, он не замедлит обвинить их в уклонении в ересь. Разумеется, отсюда проистекает и постоянный поиск врагов. Святая Русь, как и Советская Республика, видится ему в кольце фронтов, и самый страшный враг — всегда внутренний. Ни с сатанистами, ни с атеистами не будет он бороться и в десятую долю той силы, которую обращает против представителей иной конфессии, и уж тем более — против уклонистов в собственном лагере.

Еще одна характерная черта — неприятие настоящего. Советское мирозерцание было сплошным рывком из свинцовых мерзостей прошлого в светлое будущее; для обратившегося в христианство полюса поменялись — из идеального прошлого мы теперь движемся в антихристово будущее. Исторические фигуры, бывшие в советское время пугалами, становятся подчас идолами — не случайно сегодня заходит речь даже о канонизации Распутина. Жить настоящим, как это и подобает на самом деле христианину, кажется такому верующему бессмысленным в силу «неправильности» этого настоящего, и он предается утопическим мечтам о возвращении Средневековья в одной отдельно взятой стране или, при большей доле личного оптимизма, все же посвящает себя строительству чего-нибудь грандиозного.

Стройплощадка — еще одна верная примета советского христианина. Как и в былые годы, все

начинает измеряться в кубометрах бетона, и хозяйственные хлопоты, неизбежные и тяжкие при нынешнем положении дел, порой начисто вытесняют заботы духовные. Доводилось слышать рассказ о том, как настоятель одного из храмов во время службы, пока пел хор, беседовал в алтаре по мобильнику: «Кирпичи? Почему? Нет, дорого. А вот кровельного железа возьму листов 20...»

Пассивность в духовной и социальной жизни — еще одно родимое пятно социализма. Обо всем должны позаботиться партия (или Церковь) и государство, наша задача — только вовремя жаловаться, да всегда поступать «как батюшка благословит». Отсюда проистекает и все более возрастающая любовь к власти как таковой, особенно если эта власть берет на вооружение хоть какую-то христианскую символику. В годовщину инаугурации Путина некий молодой человек вдохновенно читал под кремлевской стеной стихи о президенте, его показали по телевизору. Завершались стихи так: «Россию славим, Путина, Христа». До Христа действительно дело доходит в последнюю очередь, вместо Евангелия читаются всяческие благочестивые брошюры, как и в советские времена мало кто заглядывал в первоисточники. Не отстают от народа и власть, вешающая в многострадальном городе предвыборный плакат: «Христос поможет Владивостоку!» (очевидно, в связи с подготовкой к следующему отопительному сезону на чиновничество надежд уже не осталось).

Однако было бы несправедливо умолчать и еще об одной, более тонкой разновидности советизма — интеллигентской. Интеллигент, как и прежде, испытывает острое искушение противо-

поставлять свою маленькую, такую умную и начитанную тусовку всему остальному неправильному миру и лелеять в кармане свой фирменный кукиш священноначалию. Можно было бы сказать и о конфессиональных разновидностях, потому что ни одно из христианских сообществ в нынешней России от советизма не свободно... но, пожалуй, хватит.

Чего же ждать в будущем? Возвращаясь к совету, приведенному в начале статьи, предложу и свое решение: совка надо не только выдавливать, но и воцерковлять. В истории христианства уже был подобный опыт: в начале IV века Римская империя из беспощадного гонителя превратилась в покровителя христиан, и Церковь пережила великое нашествие вчерашних язычников, чей образ мышления был крайне далек от церковного. Тогда она справилась со своей задачей. Ревнителю строгого, неразбавленного внешними влияниями христианства изобрели монашество, а многие из языческих элементов римской культуры были преобразены и восприняты Церковью. Так, синтез библейского Откровения с эллинской философией явил миру святоотеческое богословие, а римская государственность переродилась в христианскую империю, существовавшую в том или ином месте и виде вплоть до 1917-го года.

Как знать — может быть, и из советского наследия получится что-нибудь путное?

Первая публикация — сайт vesti.ru, 2002.

2

ГРАЖДАНЕ НЕБА С ЗЕМНОЙ ПРОПИСКОЙ

«У нас, протестантов, в центре стоит сотериология, а у православных — экклезиология. Все ваше богословие проистекает из учения о том, что такое Церковь». Так сказал мне один знакомый протестант. Моей первой реакцией было возражение, что в Православии все взаимосвязано, и что экклезиология — лишь один из возможных отправных пунктов. Разумеется, точно так же можно начать и с других элементов нашей традиции — догматики, богослужения или даже иконописи — и от них прийти ко всем остальным.

Однако после некоторого размышления я понял, что на самом деле он дал пусть упрощенную, но верную картину. Действительно, очень многое в Православии остается для стороннего наблюдателя, а подчас и для самого православного, загадочным и неясным, если он не осознал до конца, что само Православие видит себя не как систему догматов, набор обрядов или партию единомышленников, но именно как Церковь, или если он не вполне представляет себе, что именно вкладывается в это понятие.

О том, что такое Церковь, написано много

прекрасных книг. Повторять их, пересказывать еще раз все замечательные и точные определения было бы пустой тратой времени. Эта статья — о другом. Она — о Церкви как сообществе верных, существующем во времени и пространстве и потому неизбежно вовлеченном в жизнь окружающего мира.

Здесь не будут предложены окончательные и точные ответы, здесь скорее будут заданы вопросы о том, как живет Русская Православная Церковь здесь и сейчас, не только на уровне официальной хроники и заявлений иерархов, но и на уровне повседневной приходской жизни, в обыденном сознании наших сограждан и единомыслителей. Эти вопросы, как правило, родились в ходе живых и непосредственных обсуждений, подчас острых споров. Они — плод не столько «ума холодных наблюдений», сколько «сердца горестных замет», и да не судит их строго читатель, который, может быть, знает гораздо больше ответов, чем автор. Говорить о проблемах матери-Церкви — задача дерзновенная и непростая, но я считаю, что умолчание в некоторых случаях равнозначно предательству. Чтобы исцелиться от болезни, нужно прежде всего задуматься о диагнозе, чтобы приступить к решению проблемы, нужно прежде всего суметь назвать ее.

Прикладная экклезиология?

Прислушиваясь к некоторым разговорам по поводу актуальных вопросов церковной жизни, которые ведут сейчас в России православные, приходишь к выводу, что несогласия по частным мнениям не вызывали бы подчас столь острых споров, если бы за ними не стоял вопрос о при-

роде и историческом бытии Церкви.

Идет телевизионная передача, на которой светские журналисты пытаются понять, что же там у них, православных, происходит и, в частности, как они относятся к возможности реформ в Церкви. Как водится, представлены и сторонники, и противники реформ, они обмениваются уже давно привычными аргументами, и вот некий диакон, принадлежащий к независимой от Московской патриархии юрисдикции, предлагает окончательное решение наболевшего вопроса: «Церковь есть тело Христово, а Христос во веки тот же. Значит, никаких изменений в Церкви быть не может по определению».

По-видимому, этот диакон прошел серьезную богословскую школу (иначе вряд ли бы его делегировали на телевидение!), скорее всего, изучил он в свое время, готовясь к экзамену по догматическому богословию, и монофизитскую ересь. Разумеется, эту ересь он с порога отвергает и не затруднится обличить в ней коптов или армян. Однако на практике оказывается, что он проповедует столь крайнее монофизитство (если не докетизм), какого, пожалуй, и в учебниках по истории Церкви не найдешь. Если тело Христово не подвержено изменениям, значит, Христос не рождался, не вырос, не страдал, не умирал и не воскресал, ибо все это подразумевает самые серьезные телесные изменения. Разумеется, этого диакон совершенно не имел в виду и перекокс здесь произошел не в области догматики, о которой давно уже никто у нас не спорит, а именно в области прикладной экклезиологии. Повторение заученных и совершенно правильных фраз («Церковь есть тело Христово») совершенно не

гарантирует, что выраженная в этих фразах высшая реальность станет основой повседневной жизни человека.

Другой ярчайший пример искаженной экклезиологии был не так давно явлен нам в рекламной кампании по сбору средств на восстановление храма Христа Спасителя. Храм уже построен и освящен, не время обсуждать целесообразность и качество этого строительства, но я предлагаю задуматься о том, как оно преподносилось многомиллионной аудитории в рекламных телевизионных роликах. Иными словами, какой образ Церкви был явлен в них окружающему миру.

Трудно понять, что имелось в виду, когда восстановление Храма называлось актом покаяния. Личное покаяние разрушителей Храма, если такое имеет место — не предмет для публичного обсуждения. Общее покаяние нас всех? Действительно, мы знаем немало примеров, когда к покаянию призывались целые города и народы. Но в чем состояло это покаяние? Вспомним, какой указ издал царь Ниневии в ответ на проповедь Ионы: «...чтобы покрыты были вретищем люди и скот и крепко вопияли к Богу, и чтобы каждый обратился от злого пути своего и от насилия рук своих» (Иона 3:8). Вретищем, а не позолотой. Впрочем, даже не в этом дело. Излишне было бы напоминать, что покаяние как отдельного человека, так и целого народа предполагает прежде всего перемену образа мыслей и образа действия («чтобы каждый обратился от злого пути своего»), и к такому покаянию, действительно, нелишне призывать денно и нощно наших современников.

Но к чему призывала телевизионная реклама? Ответ очевиден, если смотреть с точки зрения

обыденно-магического сознания. Преступления коммунистических вождей прошлого очевидны, и теперь наша задача — возместить ущерб, нанесенный небу их действиями. Их, а не моими. Куда легче признать грешником Сталина, коммунизм или весь русский народ, чем себя самого, и гораздо эффектнее публично каяться в чужих грехах, чем смиренно признать свои.

И разве нет сегодня необходимости донести до сознания каждого христианина, что это совокупность наших личных грехов и недостатков, а не некие внешние причины лежат на пути духовного возрождения России, и что само это возрождение никак не измеряется кубатурой железобетона и квадратными метрами позолоты?

Но лозунги рекламной кампании обращались все к тому же обыденно-магическому сознанию. Хорошенькая молодая женщина говорила с экрана или журнальной страницы: «В этом храме мы будем крестить своего сына». Ей вторила не менее симпатичная девчушка: «Мам, а я в этом храме буду венчаться?» И все это мелькает на фоне столь же очаровательных дам и барышень, которые общаются нам, что именно этим порошком они стирают свое белье и именно этой пастой чистят зубы — а о дальнейшем деликатно умолчим.

Надо признать, такая реклама бьет прямо в цель. Она обращена к людям, которых в Греции называют «христианами на колесах»: ездят в храм первый раз в коляске на крестины, второй раз в свадебном кортеже, а в третий раз — уже на катафалке. Действительно, если бы реклама говорила «в этом храме я буду молиться, причащаться, исповедаться» — она прошла бы мимо тех, кто еще не решил, сжевать ли сникерс, на-

деть ли памперс или пожертвовать на храм.

Наконец, благообразный дедушка объясняет, что сердце России находится в храме. Очевидно, восстанавливаемый собор воспринимается как сакральный центр страны, вроде ветхозаветного храма. Казалось бы, Тот, Кто заповедовал поклоняться Богу не на горе Гаризим и не в Иерусалиме, а «в духе и истине» (Ин 4:23), призвал нас к совершенно другому отношению к вере. Но... такое отношение, очевидно, непривлекательно для инвесторов.

Впрочем, дело, конечно, не только в деньгах. Люди, которые приходят в храм как в комбинат ритуально-бытового обслуживания населения, незыскательны и никому особенно не мешают. Люди, которые приходят туда в поисках неба на земле, гораздо менее удобны. Высота их ожиданий обличает нашу греховную немощь, а их собственная греховная немощь обличает наше неумение и нежелание им помочь. Чем их меньше, тем нам проще. Чем прочнее забор, отделяющий нас от всего остального мира, тем комфортнее нам живется за этим забором. Но с другой стороны — разве не призвана Церковь отделиться от мира? Разве не говорим мы все время об «ограде церковной» как о чем-то безусловно необходимом, как о четко осязаемом пределе? Стоит разобраться.

Два града

На протяжении всей истории христианства существовало много попыток определить отношение Церкви и мира, Царства Божьего и повседневной жизни. Один из самых известных образов был предложен блаженным Августином: «Создали два града две любви: град земной — лю-

бовь к себе до презрения к Богу, град же небесный — любовь к Богу до презрения к себе» («О граде Божьем»).

Понимание этих двух градов может быть разным. Едва ли в нашем просвещенном веке многие всерьез верят, что «на небе голубом есть город золотой» как нечто физическое и материальное. Кто-то воспринимает небесный град как сверхъестественную реальность, недоступную нашим земным чувствам. Кто-то сочтет образ небесного града метафорой, передающей состояние человеческой души, раскрытой для Божественной любви.

Но всякий христианин знает: жителями земного града мы неизбежно являемся, жителями града небесного призваны стать. И вопрос о двойном гражданстве встает с небывалой остротой. Упрощенно говоря, и в истории христианства, и в нашей современности можно обнаружить два подхода.

Первый заключается в том, чтобы отгородить себе некоторую часть земного града и постараться сделать ее градом небесным. Нам не под силу преобразить земной град, но мы можем обустроить его отдельно взятую часть. Там мы будем существовать сами по себе, мы будем спасаться, не обращая внимания на соблазны окружающего мира.

Второй подход состоит в стремлении преобразить весь земной град, уподобив его небесному. Нам не под силу это сделать, но и не нашими силами земной град должен быть преобразен — мы только проводники Силы Божией и вестники Спасения, и потому не имеем права вариться в собственном соку.

Конечно, христианство понимается и принимается разными людьми по-разному. Если вера — это жизнь в Боге, то у каждого жизнь эта будет своей, прожить чужую — просто не получится. Одним по душе созерцательный образ жизни, другим скорее активный, но странным было бы противопоставлять одно другому. Дело, здесь, конечно, не только и не столько в личном вкусе, сколько в личном призвании. Можно вспомнить не так давно почившего архимандрита Софрония (Сахарова), одного из величайших подвижников нашего времени, который много лет провел в затворе на Афоне, молясь о мире, агонизирующем в пламени второй мировой войны — и не соприкасался при этом с миром. Но позже ему было суждено вернуться в этот мир и основать православный монастырь в Англии, куда стали стекаться сотни паломников в поисках пастырского совета и утешения. О Софроний написал несколько книг, заново открыв для современного читателя — и в Европе, и в России — подлинные святоотеческие сокровища, причем сделал он это доступным и современным языком.

Читая эти книги, где изливает о. Софроний свою душу, можем ли мы задать вопрос: когда послужил он Богу больше и лучше — в Афонском уединении или в эсекском монастыре? Такой вопрос был бы просто неверен: это единая жизнь и единое служение, принимавшее разные формы в разное время. Одна грань без другой — извращение, будь то самодостаточный молитвенник, забывший в затворе о нуждах мира, или церковно-общественный деятель, забывший среди многосуетных трудов о мистическом ду-

ховном корне.

Уместно будет здесь вспомнить цитату из дневника священника Дмитрия Клепинина: «Келья внутреннего делания не есть глухой погреб, удаляясь в который, мы отделяемся от всего мира, а есть храм со стеклянными стенами, стоящий на холме, с которого мы видим все окружающее нас лучше, чем когда мы были вне этого храма»¹.

Впрочем, примечательны не только слова, но и сама жизнь о. Дмитрия. Никогда не задумывался он о героических подвигах, всегда стремился жить скромной частной жизнью. Но в истории бывают такие моменты, когда сама попытка жить обычной человеческой жизнью становится вызовом бесчеловечным режимам. В оккупированной Франции он стал помогать обреченным на смерть евреям, был за это арестован гестапо и отказался солгать — пообещать, что, если его отпустят, он перестанет нарушать фашистские законы. Несуразный отказ пойти на маленькое лукавство по отношению к гораздо более лукавым людям привел его в концлагерь. Оттуда о. Дмитрий писал письма к жене, надеясь вскорости пройтись с папиросой в зубах по Елисейским полям и не говоря никаких высоких слов о мученичестве. Служил вместе с другими верующими Литургию, готовил к рукоположению юношу по имени Юра — и для всех них этот путь был оборван нелепой лагерной смертью. Нелепой, если оценивать ее мерками земными и, возможно, великой, если мы осознаем непреходящее духовное и вместе с тем гражданственное

¹ Альманах «Христианос», № 8, с. 46.

величие этого подвига: сметь перед лицом людоеда оставаться простым человеком и более никем не притворяться.

Но эта статья — не о выборе созерцательного или деятельного образа жизни, который каждый делает сам. Она — о месте, которое мы отводим Церкви в этом мире. И чтобы показать, каким виделось оно первым христианам, приведу пространную цитату из небольшого анонимного произведения конца III в. н. э., «Послания к Диогниту»²:

«... Ведь христиане ни местом жительства, ни языком, ни обычаями не отличаются от прочих людей, поскольку не обитают в отдельных городах, не пользуются неким отличным от других наречием и не ведут особого образа жизни... Но христиане, населяя города эллинские и варварские, кому как довелось, и следуя обычаям соотечественников в одежде, пище и остальном быту, показывают при этом удивительное и, по общему мнению, необъяснимое устроение своей внутренней жизни: живут на родине, но как иноземцы; участвуют во всем, как граждане, и все терпят, как пришельцы; всякая чужбина им — родина и всякая родина — чужбина; ... плотью обладают, но не по плоти живут; на земле обитают, но гражданство их — на небе; подчиняются установленным законам и собственной жизнью превосходят законы; любят всех, и всеми гонимы; не знаемы, но и судимы; умерщвляемы, но и оживляемы; нищенствуют, но многих обогащают; во всем нуждаются и всем изобилуют; бесчестят их, и в бесчестии прославляются; злословят их, и в злословии

² См. сборник: Раннехристианские апологеты II–IV веков. Исследования и переводы. М., 2000. Сс. 124–125.

праведность их открывается; бранят их, а они благословляют; издеваются над ними, а они почтительны; творят они добро, и как злодеи, казнимы; но радуются они казни, как новой жизни. Иудеи с ними воюют как с иноплемениками и эллины их преследуют, но не имеют ненавистники назвать причину вражды. Проще говоря, что в теле душа, то в мире христиане. Как душа пребывает рассеянной по всем членам тела, так христиане — по городам мира... Душа заключена в теле, но сама содержит тело — так и христиане заключены в мире, как в темнице, но сами содержат мир. Бессмертная душа обитает в смертном жилище — так и христиане находятся среди тленного мира, ожидая небесного нетления. Душе идет на пользу, если ее ограничивают в еде и питье — так и число казнимых христиан возрастает с каждым днем. В такое положение поставил их Бог, и нет им дозволения от него отказываться».

Многое, слишком многое изменилось с тех пор, как были написаны эти слова. И все же мне кажется, что главное в этом Послании звучит по-прежнему актуально, и сегодня, пожалуй, даже актуальнее, чем сто или двести лет назад. Эти слова были написаны в эпоху гонений. С тех пор Церковь обрела и иной опыт существования — не во враждебной, но в дружественной и даже подчиненной ей мирской среде. Христиане стремились быть в ней не только «душой мира», но и его плотью. На Востоке это привело к созданию тысячелетней Византийской империи и идеологии «Третьего Рима», на Западе — к блеску ватиканского престола и мессианскому пафосу протестантских пионеров Америки. Как относиться к этому опыту? Он слишком разный, что-

бы давать ему однозначную оценку. Царство Христово — не от мира сего и никогда не может быть введено в границы земного царства, но это еще не значит, что не стоит и пытаться устроить земное царство по небесному образцу. Стоит только отдавать себе отчет, что до конца это никогда не получалось, да и не могло получиться. Христианство по-прежнему — не столько однажды состоявшийся факт, сколько всегда открытая возможность. К опыту обретения Церковью мирской плоти стоит относиться именно как к опыту. Хранить его и учиться на его примере, но не абсолютизировать его, не пытаться вернуться в свое прошлое и застрять в нем навсегда.

Но сегодня «крещеный мир» изменился — из христианского он становится иногда явно антихристианским, но гораздо чаще — всеядно-безразличным. Открытые гонения на христиан сравнительно редки и практикуются только самыми тоталитарными режимами, но христиане, как и семнадцать веков назад, по-прежнему ощущают себя меньшинством, живущим в пренебрежении, а порой и в бесчестии. И потому совсем нелишним звучит сегодня напоминание о том, что христиане живут на земле, но гражданством обладают небесным.

Здесь мы подходим к великому таинству, которое гораздо проще описать словами, чем понять и принять в своей жизни: двойная природа Церкви. Называя ее Телом Христовым, мы исповедуем ее богочеловечество. Божественная природа Церкви вечна, неотмирна, неизменна и не причастна слабостям и порокам. Человеческая ее природа живет и развивается во времени и пространстве, наследуя все свойства падшего

человечества. Сочетание одного с другим — великая тайна не только для богослова, но и для рядового верующего. Нередки случаи, когда приходящий в Церковь неопит ждет божественного совершенства не только от Церкви, невесты Христовой, но и от каждого ее члена, а не найдя такого совершенства, в разочаровании хлопает дверью или, что может быть еще хуже, становится безразличным циником.

И потому я призываю задуматься над несколькими частными вопросами, касающимися этой двойной природы Церкви и ее отношений с окружающим миром — вопросами, отвечать на которые нам, гражданам неба с земной пропиской, приходится ежедневно, если мы даже сами того и не осознаем. Где пределы Церкви? В каком смысле она отделена от этого мира, а в каком смысле — живет в нем? Как соотносится она с группами людей, объединенными по другим принципам — социальным и национальным? Вновь и вновь я убеждаюсь, что вопросов у меня гораздо больше, чем ответов.

Где предел Единой, Святой Соборной и Апостольской Церкви?

В Символе веры мы ежедневно исповедуем свою веру в «Единую, святую, соборную и апостольскую Церковь». Но можем ли мы точно определить пределы этой Церкви, в которую верим?

Существуют две точки зрения, и обе мне представляются равно ошибочными. Согласно первой, широко распространенной в протестантском мире, эта Церковь есть совокупность всех существующих общин и деноминаций,

различия меж которыми не препятствуют им входить в единое Тело Христово. Лютеранин и православный, харизмат и католик, эфиоп и англиканин — одинаково и в равной степени принадлежат к Церкви. Боюсь, эта теория отражает прежде всего пресловутую политкорректность и некоторое безразличие ее сторонников к духовным проблемам. Если так, то все вопросы, над решением которых ломали голову многие поколения христиан, не имеют решительно никакого значения; если так — все равно, как верить; если так — ни одна разновидность христианства не имеет существенной ценности, потому что с легкостью может быть заменена любой другой.

Противоположная крайность состоит в том, чтобы полностью отождествлять Единую, святую, соборную и апостольскую со своей конфессией и своей юрисдикцией. Если так, то абсурдно само упоминание этой Церкви в символе веры. Едва ли можно говорить о вере в эмпирическую данность, например, в иконостас или молебен — стоит обратить внимание, что даже крещение мы, согласно символу веры, «исповедуем», а не верим в него. Вера же, по слову апостола, есть «уверенность в невидимом» (Евр 11:1), и следовательно, едва ли возможно поставить знак равенства между конкретной церковной организацией и Единой Церковью.

Чтобы лучше представить себе эту ситуацию, вообразим некий диалог между Ревнителем и Вопросающим. В скобках отмечу, что практически все основные положения этого диалога я почерпнул из реальных разговоров, ведшихся в электронной переписке с несколькими людьми,

причем я, как нетрудно догадаться, был в роли Вопросающего.

Вопрошающий: — Как Вы полагаете, что такое Единая, святая, соборная и апостольская Церковь?

Ревнитель: — Разумеется, эта наша православная Церковь.

В: — А как относятся к ней неправославные?

Р: — Никак. Все они еретики. Это могут быть замечательные люди, но они впали в ересь.

В: — И что, они полностью лишены всяких признаков истинной церковности?

Р: — Конечно. Все неправославные «таинства» недействительны. Об этом пишет и св. Киприан Карфагенский. Если еретик произносит слова таинства, он либо совершает богохульство, либо просто сотрясает воздух.

В: — Да, конечно, существует немало святоотеческих высказываний о полной безблагодатности еретиков. Но ведь практически все они относятся к учениям, искажающим самые основы христианской веры: арианству, аполлинаризму и т. д. Насколько можно применять те же определения к нынешним неправославным христианам?

Р: — В полной мере. Неважно, какова ересь, если она ересь.

В: — Но ведь есть и иные высказывания святых последних веков, например, Филарета Московского, который не дерзал назвать еретиками католиков или протестантов?

Р: — Это его частное мнение, он заблуждался. Почитайте лучше Игнатия Брянчанинова!

В: — И это мнение тоже может быть названо частным... Тут выбор все равно каждый делает сам.

Р: — Разумеется. Но все же неправославных считало еретиками огромное большинство святых и учителей Церкви, а иная точка зрения встречается крайне редко.

В: — Но что вы скажете относительно слов Самого Спасителя «Где двое или трое собраны во имя Мое, там и Я среди них»? Получается, что в подавляющем большинстве случаев это обетование оказывается ложным?

Р: — Эти слова относятся только к православным, потому что еретики не собираются во имя Христово. Господь ведь сказал и другое: «не всякий, говорящий мне «Господи, Господи...»

В: — Но только Он не передал нам права решать, кто истинно призывает Его имя. Положим, монтанисты или гностики, действительно, собирались не во имя Христово. Но современные инославные христиане, которые всем сердцем поклоняются Святой Троице и всей своей жизнью исполняют евангельские заповеди — неужели к ним эти слова никак не относятся?

Р: — Да, никак не относятся.

В: — Мне кажется, это противоречит Евангелию.

Р: — Значит, Вы меня не поняли.

В: — Ладно. Но если все неправославные вне Церкви, то почему же при переходе их в Православие мы их обычно не крестим, при условии, что они уже были крещены во имя Отца, и Сына, и Святого Духа?

Р: — На самом деле они не были крещены, но при переходе в Православие плоды таинства крещения преподносятся им под видом других таинств, например миропомазания.

В: — А когда мы принимаем католических

клириков «в сущем сане», что происходит тогда?

Р: — Плоды таинства священства тоже преподаются им под видом других таинств.

В: — Но почему же мы им так прямо не скажем, что их надо и крестить, и рукоположить?

Р: — Из икономии.

В: — Что-то эта икономия больше на лукавство смахивает. Получается обман: человек думает, что он уже крещен, мы этого крещения не признаем, но и не говорим ему об этом, и не крестим его, а принимаем как крещеного.

Р: — Нет, вы меня совершенно не поняли.

В: — ???

Р: — !!!

В: — Значит, по Вашему, благодать их совершенно покинула?

Р: — Совершенно.

В: — В какой именно момент?

Р: — В момент отпадения от Православия.

В: — То есть, литургия, отслуженная сельским священником в Италии в один день 1054-го года, была вполне действительна и благодатна, а другая литургия, отслуженная точно таким же образом через неделю, месяц или год— совершенно безблагодатна?

Р: — Ну, не надо понимать так упрощенно. Как жизнь постепенно покидает умершее тело, так и благодать покидает сообщество, отпавшее от Православия. Но в умершем теле еще могут сохраняться живые органы и клетки. Если их пересадить живому человеку, они будут продолжать жить.

В: — Хорошо. Под православной Церковью вы имеете в виду конкретную историческую Церковь?

P: — Разумеется.

B: — Вы имеете в виду все православные юрисдикции?

P: — Ни в коем случае. Вот наша юрисдикция — такова.

B: — А наша?

P: — Ну, она запятнала себя сергианством, всеересью экуменизма... (*список может выглядеть и по-другому*) и потому тоже отпала от Православия.

B: — То есть и она — сборище еретиков?

P: — Как минимум, самочинное сборище.

B: — И безблагодатное?

P: — Получается, безблагодатное.

B: — То есть все таинства, вся литургическая жизнь нашей юрисдикции, в отличие от Вашей — простое сотрясение воздуха или даже богохульство?

P: — Нет, я такого не говорил. Безблагодатна Ваша иерархия. А те приходы, где теплится истинная вера и истинное благочестие, по-прежнему благодатны.

B: — То есть действенность таинства зависит от достоинства его совершителя?

P: — Нет, я такого не говорил. Вы опять меня не поняли.

B: — ???

P: — Помните аналогию с трупом? Вот в теле Московской патриархии еще есть живые клетки, но чтобы они не умерли, надо пересадить их в живое тело.

B: — Наша церковь — труп?

P: — Увы.

B: — А я думал, Церковь — это Тело Христово...

P: — Так и есть. Но Тело Христово образуют

только живые клетки этого трупа.

В: — Тело Христово внутри трупа... Бр-р-р-р...

Р: — Опять Вы меня не поняли.

В: — Хорошо. А куда же пересадить эти живые клетки?

Р: — В нашу юрисдикцию.

В: — А почему не вон в ту, другую, тоже отрицающую и сергианство, и экуменизм?

Р: — Можно и в ту.

В: — То есть существует несколько равно благодатных юрисдикций, представляющих тело Христово, но при этом фактически находящихся друг с другом в расколе?

Р: — Я такого не говорил!

В: — Но так получается, если все равно, ваша юрисдикция или вон та, лишь бы без экуменизма.

Р: — Видите ли, в наш век всеобщей апостасии правильное церковное устройство уже невозможно. Возможны только отдельные православные общины, так или иначе сообщающиеся друг с другом.

В: — А вот этот иерарх вашей юрисдикции, затруднившийся назвать экуменизм всеересью, что вы скажете о нем?

Р: — Увы, он сам уклоняется в ересь.

В: — То есть и в вашей юрисдикции не все клетки живы?

Р: — Увы.

В: — То есть получается, что Единая, святая, соборная и апостольская Церковь на самом деле не равна ни одной конкретной православной юрисдикции или некоторому количеству этих юрисдикций? Что она лишь присутствует в них в большей или меньшей мере? Но это противоречит Вашему начальному тезису.

Р: — Вы меня опять совершенно неправильно поняли.

В: — ???

Р: — !!!

На сем разговор обычно кончается. Кстати, Ревнителю не обязательно критиковать именно Московскую патриархию — он вполне может принадлежать к ней и громить, к примеру, украинских самостийников, и не за сергианство, а за что-то другое. Но общая схема останется той же.

Но, как показывает этот диалог, всякая попытка провести четкое и видимое отделение Церкви от не-Церкви обречена на поражение. Впрочем, если Церковь, по слову автора Послания к Диогниту, — душа мира, то легко ли измерить физические пределы души? Да и нужно ли? Гораздо важнее понять, где мы сами можем приобщиться этой душе, чем заниматься рассуждениями о том, где другие люди не могут ей приобщиться.

На каком языке говорит Истина?

Мы с уверенностью можем сказать, что в нашей Церкви, более того — в нашей общине и нашем приходе — содержится полнота Церкви, подобно тому, как в Святых Дарах содержится полнота Плоти и Крови Христа. Без этой веры, как кажется, вообще трудно представить себе какую-то церковную жизнь.

Но что именно означает эта полнота присутствия Церкви в нашей юрисдикции?

Во-первых, значит ли это, что вся Церковь — тут, у нас, и больше нигде? Едва ли. Думаю, правы те, кто говорит: мы с уверенностью можем утвер-

ждать, где Церковь есть, но едва ли можем определить, где ее уже нет (разумеется, речь здесь идет лишь о сообществах, исповедующих веру в Иисуса Христа и претендующих на церковность — самоочевидно, что общество филателистов к Церкви Христовой отношения не имеет).

И, во-вторых, означает ли полнота присутствия Церкви в нашей общине, что эта полнота уже дана каждому из нас, что она обязательно в полной мере нами реализуется? Кажется, в таинстве исповеди — в таинстве примирения с Церковью — мы вновь и вновь признаем, что наша церковность не вполне состоялась, что мы в определенном смысле отпали от Церкви.

Так в какой же степени влияет на историческое бытие Церкви наше греховное несовершенство? Представим себе две литургии. Обе совершаются по уставу и правильно рукоположенными священниками. Но одну совершает Иоанн Кронштадтский в переполненном соборе, а вторую — в пустом храме выпевают в качестве епитимьи священник-пьяница и полуграмотный дьячок. И там, и там совершается таинство. Дары на двух престолах равны меж собой. Но можем ли мы сказать, что Евхаристия в равной степени состоялась в одном и в другом случае? Едва ли, если мы считаем, что таинство совершается в жизни Церкви, а не просто автоматически «наступает» при соблюдении некоторого количества условий. И при всем равенстве даров на двух престолах не полностью равны меж собой Евхаристия, которая вводит тысячи людей в небо на земле и преображает их жизни, и Евхаристия, которая оказывается ненужной тягостью даже для ее совершителей.

Возможно, что-то подобное происходит и в жизни целых сообществ. Личные пороки людей, их богословские ошибки могут и не лишать благодати совершаемые этими людьми таинства, но они могут реально препятствовать благодати действовать среди людей. Разумеется, положение усугубляется, если с течением времени совершители таинства вообще забывают, что они совершают, или начинают видеть в таинстве просто благочестивый обычай, воспоминание о минувшем. Но очень трудно определить, где именно проходит эта грань в каждом конкретном случае. Камни, наваленные людьми на источник воды живой, могут совсем скрыть его из виду. Но если под грудой камней мы не видим никакого источника, этого еще недостаточно, чтобы утверждать, что его там нет, никогда не было и не может быть, или что источник не в силах однажды сам прорваться сквозь камни и разметать их. И потому мне кажется, что чем рассуждать о степени благодатности других конфессий, гораздо важнее обратить внимание на другой вопрос — о роли таинства в нашей собственной жизни, о том, как воплощается душа Единой Церкви в историческом теле нашей конфессии.

Но остается ли тогда для нас в силе такое понятие, как «ересь»? Может быть, нужно признать относительность всех богословских суждений, не вынося никакого самостоятельного решения и просто считать носителями христианской Истины всех, кто в какой-то степени считает себя связанным с главным героем Нового Завета (а в наше постмодернистское время появляются и такие определения)? Я уверен, что и такой под-

ход непропорционален. Верность Церкви заставляет нас по-прежнему сверять свои умственные построения и поступки с духом и буквой святоотеческого богословия и не уравнивать источник, заваленный камнями, с источником, чистым и свободным от чужеродных напластований.

Богословие Отцов — как указатель на дороге. Кто им пренебрежет, скорее всего, заблудится и не достигнет цели. Но не достигнет ее и тот, кто обнимет сам указатель и не пожелает сделать ни шагу в указанном направлении, и тот, кто воспользуется указателем как дубиной для побоев окружающих.

Можно представить себе и такую ситуацию, когда не изменилась ни цель, ни дорога к ней, но неожиданно разлившаяся река или упавшее дерево заставляет путника на время сойти с проторенной тропы, чтобы вернуться на нее чуть дальше, в безопасном месте. Примеры тому можно найти и в святоотеческом богословии — когда, например, Халкидонский собор отказался от формулировок Кирилла Александрийского, чтобы сохранить сам дух его христологии, выразив ее точнее и тоньше. Как мы знаем, монофизитский раскол возник в том числе и по той причине, что часть верных последователей Кирилла отказалась признать в новых формулировках прежнюю Истину.

Нередко и сегодня происходит нечто подобное, когда активное неприятие может вызвать не столько сами слова и поступки людей, сколько нестандартность формы, в которую они были облечены. Достаточно привести два примера — отец Александр Мень и мать Мария Скобцова. Казалось бы, сказанное и сделанное этими людьми

ми заслуживает по меньшей мере уважения и рассмотрения. С их опытом, как и с опытом любого другого человека, можно не согласиться, но нельзя не увидеть в нем искренней попытки ответить в святоотеческом духе на вызов двадцатого века. В то же время многие, слишком многие отказываются даже всерьез говорить об этом опыте только потому, что отец Александр говорил другим языком, чем Златоуст, а мать Мария не была похожа на «амм» из древних патериков. Но неужели христианство уже однажды полностью состоялось, и теперь нам осталось только повторять сказанное и сделанное до нас? Неужели дом Отца, в котором, по слову Спасителя, «обителей много» (Ин 14:2), подобен казарме, где царствует унылое однообразие и бесконечный повтор? Как-то не верится.

По сути, здесь мы касаемся важнейшего вопроса: на каком языке говорит Церковь? Речь, разумеется, идет не только и не столько о языке в узко лингвистическом смысле этого слова. Сколь важным не представлялся бы вопрос о языке богослужения³, он все же вторичен по отношению к более существенной проблеме: в каких случаях Церковь использует свой, особый язык, а в каких она говорит на языке окружающего мира? На практике происходит и то, и другое. В Церкви всегда остается место для эзотерического языка, понимание которого возможно только в рамках определенной традиции. Иконопись, храмовая архитектура и символика богослужения — яркие примеры именно такого языка. С другой стороны, обращенная к миру

³ О нем мне уже доводилось писать на страницах альманаха «ХРИСТИАНОС» — см. главу 19 настоящей книги.

проповедь неизбежно звучит на языке этого мира — или же она остается никем не понятой.

Здесь уместно будет привести еще одну цитату: «Тема языка, символа, соотнесения смысла и его выражения становится важнейшей в православном богословии. И дело здесь не только в том, что эта проблематика доминирует в современной науке и философии. Ведь задача богословия заключается в том, чтобы сделать упование и веру Церкви внятной как церковным людям, так и внецерковному миру, в котором сегодня живут христиане. Именно потому тема языка столь существенна и актуальна. В своем миссионерском служении Церковь должна иметь в виду не только те языки, на которых говорит она, но и языки современного мира». Эти слова были сказаны митрополитом Минским и Слуцким Филаретом на пленарном докладе Богословской конференции РПЦ «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (7 февраля 2000, Москва).

И в Библии, и в отеческих писаниях, и в истории Церкви можно выделить две стороны: вечный дух и историческую плоть. Первое пребывает неизменным и принимается нами безусловно, второе может подвергаться очень существенным переменам и воспринимается каждым народом, каждым поколением и даже каждым человеком по-своему. Эти две стороны не отделимы друг от друга и не растворимы друг в друге. Принять одно за другое, перепутать вечное с временным — очень легко, и в то же время очень небезопасно, и, когда мы говорим об отеческом наследии, нам всегда стоит об этом помнить.

Не стоит забывать и о том, что под Отцами мы разумеем практически исключительно отцов греческих, в основном византийцев. Но если мы посмотрим на отеческое наследие, дошедшее до нас из другой культурной среды, например, сирийской, то мы увидим совершенно иной стиль выражения, другой язык, другие образы. Посмотрим на латинский Запад — и там обнаружится совершенно иная картина, причем задолго до раскола XI века. Тертуллиан и Августин, Ефрем и Исаак Сирий — изначально другие, чем Василий Великий и Иоанн Златоуст, хотя все они принадлежали к одной и той же средиземноморской античной цивилизации, одной и той же Римской империи и еще неразделенной Церкви первых веков. Их народы веками жили бок о бок, общались, перенимали друг у друга обычаи, образы и тексты. А что же сказать о нынешнем мире, о нынешней культуре, которая отстоит от греков, сирийцев и латинян гораздо дальше, чем они друг от друга?

Потому нет ничего удивительного и, тем более, недопустимого в стремлении выразить ту же Истину на языке современной культуры. Хотя стоит отдавать себе отчет в том, что путь этот опасен и очень труден. К сожалению, для многих сама эта задача представляется святотатством. Православие видится им исключительно в рамках определенных греко-славянских культурных форм, причем в средневековом их варианте. И здесь встает еще один вопрос — о национальном начале в христианстве.

Национальное христианство?

Однажды мне довелось участвовать в удивитель-

ной дискуссии. Был задан вопрос: какой национальности был Иисус Христос? Оказалось, многие считают, что никакой. Но мне представляется, что для христианина возможен только один ответ: как человек Он был евреем, как Бог — не имел национальности. Следуя халкидонскому догмату (который у нас, увы, чаще исповедуют в теории, чем на практике), мы верим, что Сын Божий воплотился и вочеловечился в полном смысле этого слова, став точно таким же, как и все мы, кроме одного — Он был безгрешен. Любое отступление, даже мельчайшее, от этой веры ведет нас к самой настоящей ереси, и не в том даже дело, будет это монофизитство, докетизм или что-то иное, важно, что это будет уже не вполне христианство, или вполне не христианство.

Но если мы принимаем полноценность человеческой природы Христа, если мы верим, что он родился в Вифлееме, был потомком царя Давида, был распят при Понтии Пилате — т. е. жил человеческой жизнью, во времени и пространстве, подчиняясь законам естества — тогда утверждать, что Он не имел национальности, настолько же нелепо, как утверждать, что Он не имел цвета глаз или пола. Иными словами, это значит утверждать, что Он все-таки не совсем воплотился, был не совсем человеком, не жил на этой земле в полном смысле этого слова. Все это, думаю, вытекает именно из неумения примирить в своем сознании вечные категории с временными, понять, что означает воплощение Божества.

Так отчего же все-таки иных смущает еврейство Иисуса? Оставим в стороне заблуждение, будто Мария была не еврейкой, а галилеянкой, и

будто галилеяне — ближайшие родственники славян. Невежество вторично, на первом месте здесь скорее выступает психологический момент. Если кому-то не нравятся евреи или кто-то стесняется собственной еврейской крови, то вполне естественно желание «оправдать» Иисуса, как будто Он в этом оправдании нуждается. Или, скорее, оправдать собственный антисемитизм: ведь если один из евреев — Иисус, то ругать евреев как-то неловко. Странные богословско-исторические построения на самом деле призваны оправдать некоторые комплексы.

Но апостол Павел, рассуждая о пресловутом «еврейском вопросе», не пишет, что Израиль исчез или проклят, но что жертва Христа разрушила преграду между одним народом и остальным миром. Что в Ветхом Завете было частным, условным, временным, национальным, то в Новом Завете стало вселенским, абсолютным, вечным, общечеловеческим, и потому избранный народ более не закрыт от остального мира, но всякий, кто пожелает, становится его членом. Границы Израиля раздвигаются до границ всего человечества. «Если же некоторые из ветвей отломилась, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносишься перед ветвями. Если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень тебя... Но и те, если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их. Ибо если ты отсечен от дикой по природе маслины и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные привьются к своей маслине. Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — что-

бы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется» (Рим 11:17–18; 23–26).

Большим, кстати, оказывается далеко не только еврейский вопрос: совсем не так давно я видел книгу православного удмуртского диакона, переведившего Библию на свой родной язык. Ему в полемике с оппонентами пришлось отстаивать... само право существования Библии и богослужения на удмуртском языке. Оппоненты считали, что этот язык принципиально не может выразить божественной Истины и благословляли прихожан жечь все книги на их родном языке. В качестве одного из аргументов против удмуртского перевода Библии выдвигался тот факт, что удмуртское слово, обозначающее Бога, изначально применялось к языческим богествам. Но ведь ровно то же самое можно сказать и о древнееврейском *элохим*, и о греческом *теос*, и о славянском *богъ*!

Так возникает своеобразный и очень опасный соблазн: есть народы, предназначенные ко спасению, а есть народы, предназначенные к гибели. Чтобы спастись, из удмурта или еврея надо по возможности стать русским. А греки, кстати, скажут — греком... Один грек, представлявший монахом с Афона, в электронной переписке даже доказывал мне, что Иисус говорил с учениками по-гречески — на чужом для них языке!

Все это в конечном счете — идолотворчество, когда обожествляется определенная историческая, культурная и национальная реальность, когда свобода Божьего замысла спасения ограничивается чисто человеческими рамками. Надо

ли говорить, что это одно из сильнейших средств, применяемых лукавым, чтобы сбить с пути человека? Он направляется по ложному пути, не к Богу, а к рукотворному национальному божку, достичь которого все равно не сможет: ему никогда не избавиться от «не тех» предков и связанных с этими предками комплексов, как не сможет он забыть колыбельные на «не том» языке и отрыгнуть молоко «не той» матери. В результате, если он будет проявлять рвение, он только еще больше запутается и издергается, или же махнет на все рукой... Если, конечно, живая Божья благодать не вернет его на верную дорогу.

История Православной Церкви как будто и в самом деле дает элинам, да и славянам, немало поводов надмеваться: мол, только мы смогли вместить всю полноту христианства, а другие народы изначально не были к тому способны и со временем отпали — но такой подход как-то мало согласуется с евангельским Благовестием. И чем больше у нас видимых поводов для надменности, тем острее должно звучать в наших сердцах Павлово предупреждение о привитых ветвях маслины.

Но как же сочетать христианское и национальное начала? Вспомним ту фразу из «послания к Диогниту», которая дала название этой статье: «христиане... на земле обитают, но гражданство их — на небе». По-гречески она звучит даже еще короче: «на земле жительствоуют, на небе гражданствуют». Эта формула предостерегает нас от двух ошибок, выводя, как обычно, на срединный путь.

Первая ошибка состоит в забвении того факта, что мы обитаем на земле. Земля конкретна, населена людьми, у которых есть язык, культура,

государство, история. Отказываться от всего этого христианам непозволительно. Понятно, когда подобное происходит с «белыми братствами», но, к сожалению, случается такое и среди христиан. Пообщавшись в свое время с российскими баптистами, я (простите мою доброжелательную откровенность, господа протестанты!) убедился, что для многих из них страна, в которой они живут — дикая, невозделанная пустыня, повседневная жизнь соотечественников — сплошной мрак суеверия и язычества, а национальная история и культура — цепь недоразумений.

Мне, например, доводилось видеть ситуацию, когда человек в свой собственный день рождения отказывается выпить с сослуживцами, которые сами накрыли ему скромный фуршет: дескать, день рождения есть языческий праздник, и чокаяться тоже языческий обычай. На российской почве такой человек выглядит не просто иностранцем, а даже инопланетянином. Да, наша реальная жизнь никак не соответствует евангельским заповедям, да, в российских условиях более чем оправдано настороженное отношение баптистов к спиртному — но вот Христос почему-то не брезговал пировать с грешниками и даже не пренебрег нуждой тех, кому не хватило выпивки в Кане Галилейской.

Понятно, что и в сфере культуры и истории при таком подходе рублевская Троица есть не более чем идол, пусть и симпатичный, а «Война и мир» — лишь описание бесконечных грехов и суеверий. Делается заявка на создание собственной, новой культуры, но нередко она выглядит как неумелый перевод с американского или даже корейского образца. Довелось мне видеть ма-

териалы лекций по русской религиозной философии, которые в одной из московских семинарий читал... американский профессор из провинциального университета, ни слова не знающий по-русски — и без смеха и слез читать эти конспекты было невозможно.

Словом, многие претензии православных к российским протестантам реально сводятся именно к этому поразительному нежеланию воспринимать серьезно традиционную культуру своей собственной страны и, грубо говоря, видеть в иконе нечто большее, чем идол (для этого, кстати, не обязательно вешать ее у себя дома). Разумеется, далеко не все русские протестанты таковы, и я очень рад, что немало общался и с другими, но все же подобный подход среди них довольно распространен. Сходу берется максимум, вершина, и отмечается всякое земное подножие. А тогда и вершина может оказаться воздушным замком, абстракцией, существующей только в воображении.

Не мне судить, какими будут судьбы русского протестантизма. Но смею высказать предположение, что если ему суждено пустить глубокие корни на нашей земле, ему предстоит лучше узнать эту самую землю, ее культуру и историю, и принять их всерьез.

Но есть и другая пропасть, и в нее часто соскальзывают православные. Это, напротив, нежелание оставлять подножие и отправляться дальше, нежелание «гражданствовать на небе». Христианство — вера в абсолютное, неземное, невозможное. И гораздо проще оказывается потихоньку подменять абсолют чем-то земным и конкретным. Вместо Евангелия — «как батюшка

благословит», вместо живой веры — скрупулезное исполнение обрядов, вместо надежды — великодержавные мечтания, вместо любви — поиск жидомасонов под кроватью. И тут есть опасность, что земная история и культура станут абсолютom, подменят собой небо. Тогда вместо небесного Царствия человека будет интересоваться исключительно земное.

Соответственно и Царя небесного заслоняет царь земной. В разговорах о канонизации Николая II отчетливо звучит мотив совершенно удивительный, и звучит он все громче и громче: «Помазанник Божий принес себя в искупительную жертву за грехи народа». Речь здесь идет не о Христе, а о Николае II. Именно такая формулировка была в свое время приведена в публичном обращении одного из наших епископов, и можно только радоваться тому, что синодальная комиссия по канонизации от подобных формулировок категорически воздерживается. Неужели Голгофская жертва искупила все народы, кроме нашего? Или Николай II смог что-то к ней добавить, сделать то, чего не сделал Христос? Конечно, нет. Просто здесь нужно нечто-то видимое, более осязаемое, чем Голгофа.

И вот уже доводится слышать о Православии как о «складе национального характера» (именно так выразилась студентка православного ВУЗ'а), словно грузин и карел, румын и русских объединяет прежде всего характер! — или как о культурном наследии — словом, как о категории земной и ограниченной, не переходящей в вечность.

И если из этой картины мира выпадает личная вера в Единого Бога, получается страшная вера в единого вождя, наделенного неограниченными

полномочиями и вершащего суд во благо «своих» (неважно, классово или расово «своих»). Или вера в единый народ, которая уже принесла и продолжает приносить столько горя жителям Балкан. И потом нам остается только удивляться, как Германия, страна романтиков и педантов, или православная Россия почти в одночасье породили монстров... И мы с легкостью признаем, что всему причиной были два вагона большевиков, плюс латышские и башкирские полки, да еще местечковые евреи. Только не мы сами.

Здесь, кстати, стоит задуматься и о том, в какой степени непонимание национальной специфики способствовало разного рода разделением и расколам. Разумеется, в основе большинства из них лежали серьезные богословские разногласия, но нередко оказывалось и так, что оппоненты видели друг в друге несоответствие своим национально-культурным стереотипам. Вспомним горький упрек протопопа Аввакума, обращенный к царю Алексею Михайловичу⁴: «Воздохни-тко по-старому, добренко, и рцы по русскому языку: «Господи, помилуй мя, грешнаго!» А кирьелейсон-от отставь: так елленя говорят, плюнь на них! Ты веть, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком: не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Как нас Христос научил, так подобает говорить».

Прав ли был Аввакум? Не мне судить. Могу только отметить, что подобное настроение нередко охватывает и наших современников, которым, кстати, уже никто не предлагает исправ-

⁴ Памятники литературы Древней Руси. XVII век, книга вторая (выпуск 11). М., 1989. С. 436.

лять современный церковный быт по греческому образцу. Подобный дух можно услышать в рассуждениях о том, что «Стамбульский патриархат», опекающий ничтожное число греческих жителей турецкого мегаполиса, никоим образом не имеет отношения ко всему, происходящему в России. Надо сказать, что роль Константинопольского престола в Православии нам вообще не вполне понятна. Вероятно, не вполне ясна она и самому Константинополю, да и всему окружающему миру, но нам стоит прежде всего разобраться с собственными чувствами.

К примеру, интересна резко отрицательная реакция, которая последовала со стороны радиостанции «Радонеж» на известие о возможной канонизации в Константинополе матери Марии (Скобцовой). Часть радонежской критики была обращена на саму личность матери Марии, а часть — на Константинополь, посягающий на «русских святых». Пусть основную часть своей жизни (именно ту часть, которая дает основания говорить о канонизации) она прожила вне России, пусть ее служение и почитание переходит географические и национальные границы — но в силу своей русскости она объявляется как бы принадлежащей исключительно одной поместной Церкви. Получается, что только русские имеют право объявить окружающему миру, каких русских святых им почитать. Национальные границы переносятся и в Царство Божие.

Еще один поучительный пример — недавний фактический разрыв с Константинополем по поводу принадлежности эстонских приходов, к счастью, быстро закончившийся примирением. Вероятно, избранное компромиссное решение

(каждый приход самостоятельно выбирает принадлежность Москве или Константинополю) было наилучшим, если исходить исключительно из сложившейся ситуации: мир был восстановлен. Но с другой стороны, такое решение явно попирает сам принцип поместной Церкви: на каждой территории существует только одна церковная организация во главе с одним епископом. Так закладывается основа для будущего нездорового соперничества, для переманивания клириков и приходов из одной юрисдикции в другую. Думаю, что причиной этого конфликта в немалой степени служит неумение двух поместных Церквей выстроить гармоничные отношения между собой, а возможно, и нежелание всерьез задуматься о внутренней структуре православного мира.

С нашей стороны нередко можно услышать и такие голоса, которые видят в обитателях Фанара⁵ чуть ли не врагов и уж во всяком случае не считают их голос авторитетным хотя бы в силу их крайней малочисленности. Во всех этих рассуждениях о микроскопическом «стамбульском патриархате» явственно звучит одно не самое благородное чувство: подростковый комплекс неприязни к родителям. Самоутверждение происходит через умаление и отрицание Церкви, которая была и остается для российской Церкви матерью: мы ничем не хуже, мы даже мощнее, мы многочисленнее, мы православнее! Как и в случае с подростками, такие выступления свидетельствуют прежде всего о неуверенности в себе.

По-видимому, Православию все же не обойтись

⁵ Греческий квартал Стамбула, где расположена Константинопольская Патриархия.

без какого-то единого координирующего и информационного центра, хотя конкретная роль этого центра может быть (да уже и стала) предметом самых серьезных дискуссий. Разумеется, Фанар никогда не станет восточным Ватиканом, но если он перестанет быть кафедрой Вселенского патриарха, слишком возрастет для исторического Православия риск распада на бесчисленное множество юрисдикций, не имеющих ни определенных отношений, ни четких географических границ, а порой — даже осмысленного оправдания своему существованию.

Весьма тонка грань между благодатной самодостаточностью поместной церкви и узколобым самодовольством, между национальной спецификой и спесивым провинциализмом. Впрочем, тонка и грань между подлинно христианским универсализмом и безликой всеядностью, и тут, как и обычно, царский путь проходит на равном удалении от двух крайностей. Вероятно, и Москве, и Константинополю, и другим поместным Православным Церквам предстоит нелегкая работа по нахождению этого пути.

Кстати, если в связи с Аввакумом мы уже заговорили о роли национального начала в расколах, осмысленно будет коснуться и другой темы. Обращаясь к истории христианства, нетрудно прийти к выводу, что раскол приводит к потере обеими сторонами какой-то части единого наследия. Да, мы верим, что источник благодати остается неповрежденным и не разделяется на части. Но с отделением какой-то части паствы способны обмельеть и пересохнуть некоторые русла, по которым растекается поток благодати. Сегодня наследники патриарха Никона нередко

обращаются к старообрядцам в поисках собственного исторического наследия: подлинной иконописи, уставного богослужения, соборного начала и уверенной независимости перед лицом власти. Это не означает, что нам следует во всем уподобляться старообрядцам или считать, что в расколе они во всем были правы, а новообрядцы — во всем виноваты, но невозможно не пожалеть об утраченной части нашего наследия, невозможно не пожелать ее возвращения.

Углубляясь в историю, мы вновь и вновь будем обнаруживать нечто подобное. Возьмем разделение между Востоком и Западом — и вновь обнаружим обоюдную утрату. Нетрудно убедиться, что современный христианский Запад в поиске собственных корней нередко обращается к живой и по сей день восточной иконописи или аскетике⁶. Но подобное происходит и на Востоке — мы можем сколько угодно ругать «латинское пленение» русского богословия, но именно обращение к западным источникам в свое время помогло возникнуть великой традиции русского богословия. Именно оттуда, по мнению митрополита Минского Филарета⁷, были заимствованы «дисциплинированность мысли, научный метод и научные принципы богословского исследования».

Религия и национальная культура идут рука об руку. Но не стоит замыкать свою веру в рамках именно такой культурологической религи-

⁶ См., например, книгу Г. Бунге «Скудельные сосуды». Рига, 1999.

⁷ См. упомянутый выше пленарный доклад на конференции «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия».

озности — равно как и не надо отказываться от нее раз и навсегда широким жестом. Стоит действительно попробовать жить на земле, а гражданствовать на небе. Это очень трудно — но попробовать стоит.

Вне политики или вне общества?

Жизнь на земле предполагает причастность не только национальным, но и социальным проблемам окружающего мира. За последнее десятилетие мы привыкли с облегчением говорить: «Церковь — вне политики». Действительно, это замечательно, что в мире, где политика окружает нас помимо нашего желания на каждом шагу, мы можем обрести в Церкви свободную от политики зону. Но должны ли мы также сказать: «Церковь — вне общественной жизни; град небесный — вне земного града»?

Нередко возникает ощущение, что голос Церкви в обществе становится слышен только в тех случаях, когда от власть имущих ожидается некая материальная помощь, да еще когда в их действиях усматриваются нежелательные или сомнительные знаки: когда, например, частная телекомпания показывает скандальный фильм о Христе, или когда государство вводит систему налоговых номеров, в которых при известной доле воображения просматриваются три шестерки. Думаю, у нас есть право на беспокойство: даже если на самом деле ИНН или штрих-код на пакете с кефиром не содержит никаких зловещих шестерок, но многие наши собратья по тем или иным причинам их видят, можно постарать-

ся изменить принятую систему, «чтобы не соблазнить брата моего» (1 Кор 8:13).

Но почему речь заходит только о знаках? Почему православные христиане и не пытаются напомнить власти о христианских по сути своей ценностях, которыми сама власть оправдывает свое правление — о справедливости, свободе и порядке? Разве сурового обличения заслуживает только номер на бумажке из налоговой инспекции, а не сама налоговая политика, основанная на глубоко безнравственных принципах: кто пытается вести себя честно, с того берут последнее, кто обманывает и таится — того не трогают? Нормальна ли ситуация, когда при фантастически высоких налоговых ставках по прежнему нет денег ни на пенсии, ни на больницы, ни на пристойные зарплаты — но всегда находятся средства на помпезные торжества, безмерные привилегии начальствующим и кровавые войны? Когда государство открыто грабит граждан, а граждане потихоньку воруют у государства? Когда произвол и взятка становятся не только нормальным, но порой и единственным вариантом ведения дел? И будем ли мы в этой ситуации добиваться только послаблений для себя, к тому же чисто символических, а не перемены к лучшему общего положения дел?

Разумеется, мы, меньшинство, не можем рассчитывать на то, что нас сразу послушают — но мы можем стремиться хотя бы к тому, чтобы нас услышали. Мы привыкли относить к себе слова Спасителя — соль земли, свет миру, город, стоящий на горе. Немного бывает в почве минеральных веществ (соли), но если их не станет совсем, почва потеряет плодородие. Не рассеет

ночную тьму один светильник, но если погаснет и он, путники заблудятся. И если мы перестанем словом и делом напоминать миру о христианских ценностях, кто тогда вспомнит о них?

Разумеется, чтобы принять на себя этот труд, нужно действительно осознать себя гражданином неба, живущим на земле, нужно принять предлагаемую Евангелием ответственность за этот мир. А это не всегда нам по плечу, не всегда и по душе. Если даже мы и захотим возвысить свой голос, встает вопрос о том, как именно это сделать и чего это будет стоить. Будет ли проводником голоса Церкви какой-то официальный орган или голоса отдельных ее представителей, будет ли это проповедь с амвона, письмо президенту или статья в газете; будет ли это набор конкретных рецептов или напоминание об общих принципах — каждое из этих решений таит свои опасности, каждое вызывает немало вопросов. Но боюсь, что самая страшная опасность — полное молчание и бездействие.

Во всяком случае для меня очевидно, что сегодня мы слишком легко забываем о праве и обязанности Церкви «печаловаться» перед лицом светской власти об обиженных и несчастных. Именно это право отстаивал в свое время митрополит Филипп перед Иоанном Грозным — и подобает ли нам сегодня его почитать в лике святых, если мы не решаемся сделать того же по отношению к гораздо менее грозным правителям? Да, у нас мало сил и возможностей, но Христос посылает нас в этот мир не как вооруженных до зубов суперменов, а «как овец среди волков» (Мф 10:16), и это естественно, потому что это Он победил мир — Он, а не мы своими

собственными силами. И это значит, что мы должны не ждать от мира для себя наиболее благоприятных условий, и тем более не требовать их, а нести в мир весть об этой Победе — весть, преображающую мир.

Перечитывая Новый Завет, нельзя не удивиться тому, насколько безнадежной и безуспешной была, казалось бы, проповедь апостолов — многие вообще не пожелали их слушать, из слушавших большинство отвергло их проповедь, а из принявших — многие вскоре совратились на ложный путь. С человеческой точки зрения КПД апостольской проповеди был необычайно низок, как, кстати, и КПД сеятеля из притчи Спасителя, расточительно бросавшего семена на негодную почву (Мф 13:3–8). Но он дал шанс каждому семени, и те, что проросли, с лихвой возместили потерянное. С точки зрения Вечности даже наши ошибки и неудачи могут иметь ценность — в отличие от боязливого бездействия.

Иногда говорят: Церковь молится за мир, и это главное. Это правда. Но разве только молится? Церковь всегда не только возносила молитвы к небу, но и обращала к земле свою проповедь. Можем ли мы представить себе богослужение, на котором священники затворятся в алтаре и будут там тихо молиться, предоставив мирян самим себе? По мере того, как происходит наше взросление в вере, мы все более убеждаемся, что христианство не только молитва и пост (говоря «не только», я никак не умаляю молитвы и поста!), а еще и просто жизнь. Обычная человеческая жизнь, но наполненная божественным содержанием. И если мы хотим сделать более христианским тот поток людей, событий и слов,

в который мы поневоле погружены, то недостаточно просто сменить декорации.

Наша весть миру должна заключаться не только в словах, но и в делах. Сама христианская жизнь, как описывает ее автор «Послания к Диогниту», должна становиться началом преображенного мира, должна являть людям новый и убедительный пример. «Приди и виждь» — вот что должны мы быть готовы ответить вопрошающему, как можно преодолеть силу земного притяжения. Приди и виждь небо на земле, и, если хочешь, присоединяйся.

Нередко можно услышать о такой мечте: создать своего рода параллельный мир, в котором будут существовать православные христиане, избегая тем самым основных соблазнов окружающего нас явно нехристианского мира. Сама по себе эта мечта представляется вполне правомерной — вопрос только в том, как будет соотноситься этот параллельный мир с миром внешним? Будет ли он выглядеть как соль земли, прорастающее зерно, с которого начинается преображение этого мира? Или мы хотим просто спрятаться от боли и страданий окружающего мира, с головой укрыться одеялом? Иными словами, как захотим мы сочетать небесный град с земным градом?

Элементы такого «параллельного мира» уже существуют в России. Представим себе некий идеал, когда человеку практически не приходится выходить за его пределы: он рождается в православной семье, идет в православный детский сад, потом в такую же школу, потом в такой же институт. Юноши служат в армии только в особых православных частях. Женятся и выходят за-

муж только по благословению духовника. Работу подбирают себе при храме или в одном из таких православных заведений. Появляются уже такие православные фермы, мастерские, аптеки...

И в этом нет ничего плохого — если только за всем этим действительно стоит желание и умение как следует делать свое дело, служа Богу и людям. К сожалению, нередко оказывается так, что подобные православные заведения организуются по старому принципу, воспетому еще О. Митяевым: «Как здорово, что все мы здесь сегодня собрались!» — но лозунг этот, прекрасно подходящий для пения у костра, не всегда достаточен в повседневной жизни. И в результате порой получается так, что по профессиональному признаку отбираются люди, в общем-то и не собирающиеся делать ничего всерьез, стремящиеся просто замкнуться в каком-то уютном маленьком мирке, собрать туда всех «хороших людей»...

«Неважно что, лишь бы православно» — именно такими словами ответила одна студентка одного православного ВУЗ'а на вопрос лектора (меня), чего ожидает она от предлагаемого курса. Возникает настоящая магия слов: стоит назвать какой-либо предмет православным, и это уже само по себе оправдывает его существование, само по себе решает все связанные с ним вопросы. Например, любая школа — клубок сложнейших проблем, но иным кажется, что стоит на вывеске дописать к слову «школа» слово «православная», как все они решатся сами собой.

В свое время мой крестник ходил в православную гимназию, одну из первых в Москве. В его тетради по закону Божьему я обнаружил за-

писанную, вероятно, под диктовку, красноречивую проповедь известного московского батюшки о целомудрии. Когда же я его спросил, что такое целомудрие, он ответил в том духе, что это значит маму слушать и не шалить. А в тетради по литературе первой шла примерно такая запись: при выборе круга чтения мы должны руководствоваться не только содержанием книги, но и духовно-нравственным обликом автора. Я представил себе, кто из русских классиков останется при такой селекции, и убедился, что из величин первого ряда — ни один. Дуэлянты, прелюбодеи, социалисты... Во всем этом был замечен какой-то виртуальный мир, не желающий знаться с реальностью, где дети, в отличие от батюшек, не озабочены целомудрием, а гении бывают подвержены порокам.

Можно взять и другой пример — детские летние лагеря. Их еще очень мало, и порой стороннему наблюдателю они напоминают старый фильм «Добро пожаловать или посторонним вход воспрещен» (помню объявление об одном лагере, состоявшее в основном из «обязательно» и «запрещается»), но их становится больше, они становятся реальной альтернативой профкомовским путевкам. В то время, когда я пишу эти строки, две наших дочери отдыхают в маленьком лагере, организованном воскресной школой при нашем приходе. Конечно, условия довольно спартанские, конечно, нет ни должной дисциплины, ни организации — но зато есть столь необходимое в школьном возрасте чувство неформального единства, когда христианство становится не просто привычкой или обязанностью, но прежде всего жизнью во всей ее

полноте. Когда в Церкви у тебя есть не только батюшка, торжественно возглашающий ектенью, но и верный друг, с которым можно погонять в футбол, или задушевная подружка, с которой можно поболтать после отбоя.

И вот такой «параллельный мир» и детям, и родителям очень по душе!

Соборность?

С вопросом об отношении к миру связан и набравший вопрос о соборности. Что это такое — вопрос сам по себе спорный. Разумеется, соборность не тождественна какому бы то ни было общественному строю или социальному принципу, но, пожалуй, все согласятся, что под соборностью мы понимаем жизнь Церкви как единого организма, в котором разные части исполняют разные служения, но нет деления на исполнителей, потребителей и наблюдателей, где каждый обладает определенной ответственностью и свободой в рамках необходимого единства.

Но проблема в том, что мы не всегда хотим ответственности для себя и свободы для других, не всегда понимаем внутреннюю взаимосвязь этих двух начал, не всегда готовы понести этот груз. Вместе с тем мы привыкли рассуждать о соборности как об отличительной особенности Православия, в противовес, например, католическому папизму.

Но давайте проведем — хотя бы мысленно — один простой эксперимент. Зайдем в средний московский храм и зададим его прихожанам ряд вопросов. Начнем с самого простого — знают ли они, кто их епископ, видели ли они его когда-нибудь вблизи, имеют ли возможность обратиться

к нему по какому-нибудь важному для их прихода делу? Наконец, имеют ли они хоть какое-то влияние на принятие решений на уровне поместной Церкви, епархии или хотя бы прихода, считают ли себя лично ответственными за жизнь своей общины? Знают ли они, например, откуда берутся и как расходуются приходские средства; влияют ли на выбор новых клириков; могут ли, наконец, при необходимости представить епископу своего кандидата на рукоположение? В большинстве случаев ответ очевиден. И с идеей соборности он едва ли совместим.

Более того, сами вопросы покажутся большинству крайне некорректными, поскольку в храм мы зачастую приходим как в прачечную или булочную, за строго определенным набором товаров и услуг, и нас волнует только качество этих услуг, да еще приемлемая цена. Никогда не забуду церковный «иконный ящик» в одном из южных городов, напоминавший своими ценниками аптеку: «Иоанн Креститель от головной боли», «Мученик Варсонофий в недуге пьянства» и т. д. Разумеется, при таком подходе совершенно неважно, что и как происходит по ту сторону прилавка, лишь бы не обвешивали и не обсчитывали.

Немало поспособствовали такому безразличию и годы советской власти: гораздо проще было ей договариваться с узким кругом администраторов, чем с церковным народом. Впрочем, это замечание касается любой власти, от римских императоров и до новоизбранных правителей России.

Но дело тут далеко не только в позиции власти, но и в нашем собственном отношении. Можно сравнить российскую ситуацию с положени-

ем в приходах РПЦ в Западной Европе и США. И по собственному опыту, и по рассказам других людей могу с уверенностью судить, что приходская жизнь обычно протекает там в совершенно иных формах, нежели те, к которым привыкли мы. Чтобы описать эту разницу в двух словах, скажу, что приход там, как правило — далеко не абстрактное понятие. Приходское собрание включает в себя не только членов пресловутой двадцатки, но всех постоянных прихожан, которые приглашаются для обсуждения реальных проблем, для вынесения решений, влияющих на жизнь всей общины.

В таком приходе совершенно невозможно представить себе внезапное немотивированное перемещение или смещение священника; невозможно представить себе и ситуацию, когда финансовая и хозяйственная сторона жизни остается «коммерческой тайной» одного или нескольких человек, никому в своих действиях неподотчетных.

Наверное, дело отчасти объясняется тем, что бюджет общины реально складывается из пожертвований простых прихожан, а не из неких таинственных источников? А может быть, еще и тем, что у западных православных есть опыт жизни в гражданском обществе, которого и по сей день не имеют наши соотечественники? Этот опыт тоже учит ответственности и свободе, хотя и совсем по-другому, без мистического измерения и без ощущения единого тела. Но все же столь привычные для нас мелочная начальственная опека и приказное единомыслие для них просто невозможны.

И вместе с тем могу засвидетельствовать, что

речь идет не о простой демократической уравниловке «один человек — один голос»: решение епископа и священника при отсутствии исключительно веских к тому оснований не будет оспорено. Но принятие этого мнения будет именно осознанным подчинением (даже при некотором внутреннем несогласии), а не автоматически-бездумным взятием под козырек. Мне кажется, что такой образ приходской жизни гораздо ближе к подлинной соборности, чем наша обыденная российская жизнь, в которой миряне существуют по большей части отдельно от клира, священство — от епископата, а контакты между различными частями единого тела Церкви нередко полностью ограничиваются заранее заданными рамками ритуала и протокола.

Характерная примета времени — печально известное происшествие в Санкт-Петербургской академии и семинарии. Накануне Пасхи 2000-го года ректор собрался рукоположить одного из студентов, пользовавшегося среди товарищей не самой блестящей репутацией. Многие студенты и преподаватели высказывали возражения против этого рукоположения, но владыка ректор был непреклонен. По уставу в чине рукоположения есть момент, когда находящиеся в храме должны засвидетельствовать свое согласие: как правило, в этот момент хор поет «аксиос» (то есть «достойн»), тогда как большинство прихожан, лично ставленника не знающие, хранят благоговейное молчание.

На сей раз было иначе: значительная часть присутствовавших ответила «анаксиос» («недостойн»). Отметим, что случай был неординарный, для рядового рукоположения нехарактер-

ный: большинство присутствовавших в храме семинаристов хорошо знали ставленника по опыту совместной бурсацкой жизни, более того — это были люди вполне церковно грамотные, хотя, возможно, не вполне еще зрелые, это были будущие священники. И что произошло далее? Богослужение было продолжено под вновь и вновь возглашаемое «анаксиос». Никакого обсуждения законности рукоположения (с канонической точки зрения довольно спорного при данных обстоятельствах) или личных качеств ставленника так и не произошло, а сама история получила огласку исключительно в светских СМИ.

Я не имею никакой возможности разбирать конкретные обстоятельства дела или рассуждать, насколько был плох или хорош тот или иной его участник. Я хотел бы обратить внимание только на два аспекта этой истории: литургический и церковно-общественный.

Свидетельство о достоинстве ставленника должно прозвучать на литургии согласно с требованием богослужебного устава. Эта история ставит нас перед вопросом: какое вообще значение мы придаем словам, которые произносим на богослужении? Говорим ли мы с Богом всерьез или просто повторяем однажды заученные слова, сказанные давно кем-то другим и к нам не имеющие прямого отношения? Если первое, то всерьез требовалось от молящихся дать ответ, всерьез и по уставу ответ был дан. Семинаристы не только воспользовались своим правом, но и исполнили свою обязанность свидетельствовать о достоинстве ставленника — обязанность, налагаемую на них самим

чином рукоположения. Можно оспорить их решение, но его нельзя просто не заметить.

Но есть и другое отношение к богослужению: застывшие формы, застывшие слова, которые произносятся просто потому, что их произносить положено. Если система дает сбой, то это просто досадная помеха, которую нужно скорее ликвидировать. Слова и жесты уже ничего сами по себе не означают, они превратились просто в окаменевшее свидетельство о том, что когда-то было живо, и о чем мы можем сегодня лишь вспоминать.

Мне кажется, выбор очевиден.

Второе удивительное обстоятельство — молчание, с которым было встречено это событие. Нет, речь не идет о том, что это печальное событие не было вынесено на публику — беда в том, что оно не стало предметом обсуждения даже между непосредственными его участниками. Владыка ректор не счел возможным выслушать доводы студентов, желавших откровенного разговора; не пожелал объясниться со своими однокашниками и ставленник. Возможно, если бы такие беседы состоялись, дело было бы улажено полностью в стенах Церкви и не представило бы никакой лакомой сенсации для светских журналистов; но случилось иначе — и две стороны в этом конфликте начали общение только при посредничестве СМИ.

Вновь повторилась ситуация, когда та или иная внутрицерковная проблема становится предметом для публичного обсуждения где угодно, но не в Церкви. Привычно повторяя «не выносите сор из избы», мы легко забываем, что изобретшие эту поговорку предки не копили сор по

углам, а сжигали его в печи *внутри* избы. Иначе есть немалый риск, что сор, даже не будучи вынесенным, станет слишком заметен и снаружи. И, пожалуй, нам остается только благодарить тех, кто указывает нам на этот мусор извне. Да, они делают это не всегда корректно, подчас со злобой и явными преувеличениями, но вместо того, чтобы гоняться за ними с метлой, лучше использовать метлу по прямому назначению.

И все же эта история — именно эта история! — позволяет мне закончить статью на оптимистической ноте. Крестившись весной 1986-го года, я застал еще те времена, когда казалось чудом уже одно то, что Церковь существует, что можно, пусть и с оглядкой, ходить в храм, молиться и читать Библию (хотя ее еще требовалось «достать»). Вопрос о достоинстве того или иного кандидата в священники или, говоря шире, того или иного образа церковного бытия казался настолько же далеким и абстрактным, что и вопрос о жизни на Марсе.

Вопросы, которые я задаю сейчас, едва ли могли прийти мне тогда на ум — тогда нам было не до них. И то, что они приходят теперь, говорит прежде всего о том, что Церковь живет полноценной жизнью. Да, у нас есть болезни — но это болезни роста. Да, мы немощны — но это немощь, в которой совершается Божья сила (2 Кор 12:9). Даст Бог, моим детям в свое время придется встать перед вопросами, на фоне которых сегодняшние рассуждения покажутся наивными и простыми. Будем живы — посмотрим!

Первая публикация — альманах «Христианос»

№9, Рига, 2000.

18

ПОЛУМЕСЯЦ ПРОТИВ... ПРОТИВ ЧЕГО?

Нельзя не удивиться асимметричности войны цивилизации против терроризма, которая была объявлена 11 сентября 2001 года. С одной стороны — вся мощь супердержавы и ее союзников, которым, как казалось недавно, просто и не сыскать достойного противника в нынешнем мире. С другой — вообще непонятно, кто, где и почему. С одной стороны — современнейшая техника, способная вбомбить кого угодно в каменный век, а с другой — племена, и без того уже давно приближающиеся к каменному веку во всех отношениях, разве что кроме методики ведения партизанской войны на своей и на чужой территории. С одной стороны — активная поддержка или, по крайней мере, унылое согласие почти всех правительств мира, а с другой — затаенная злоба толп против сытых, успешных, вооруженных. И, как ни парадоксально, с одной стороны — паническая неуверенность во всяком встречном, не террорист ли это, сеющий неожиданную и жестокую смерть, а с другой — полное спокойствие и внешнее единомыслие. До такой степени однороден этот мир, что западную жур-

налистку немедленно опознают и под паранджой. А как опознаешь террориста? Наконец, для одной стороны нет ничего хуже потерь среди своих, а для другой джихад — это прямой путь в рай, строим и с песней.

Военным предстоит решать сложнейшую задачу: как перестрелять из пушки всех воробьев? И прицелиться трудно, и расход боеприпасов слишком большой, да и разлетаются наглые птички слишком быстро, притворившись мирными попугайчиками. Перед политиками стоит вопрос не меньшего масштаба: как государство может противостоять невидимому врагу, как порядок может ответить на вызов стихии хаоса? Пощечина государству как таковому была дана 11 сентября настолько мощная, что, наверно, не так уж и лицемерили диктаторы всего мира, осуждая этот теракт: что ни говори, а против кровавого хаоса выступит любое, самое людоедское государство, поскольку оно монополизирует право на кровопролитие. Нельзя не заметить, что само воздушное пространство как будто пропиталось этой осенью стихией хаоса и разрушения и действительно стало суверенной территорией «духов злобы поднебесной»: зенитная ракета попадает в пассажирский лайнер, неопознанные летчики бомбят Абхазию...

Но не менее сложная задача стоит и перед обществом: на какие ценности теперь ориентироваться? Долгое время мы говорили: «на общечеловеческие». Нам всерьез казалось, что все можно решать с помощью мирных договоренностей, и вдруг в последние несколько лет эта вера стала рушиться по всему миру: в Чечне, в Палестине, наконец, в Нью-Йорке. Скороспелые мирные договоры

государства с бородатыми повстанцами выгодны государству лишь как краткосрочная подпорка для рейтинга правителей, а вот повстанец-то тем временем всерьез вооружается и готовится к новой войне. И ничего такого общечеловеческого.

И в каких же терминах нам теперь осмыслять этот конфликт? Бедные против богатых? Отчасти справедливо, но Усама Бин Ладен — миллионер. Юг против Севера? Но и эта схема весьма и весьма приблизительна. Наконец, исламский экстремизм против... а против чего, собственно?

Об этом стоит задуматься.

Но сначала — несколько слов о самих экстремистах. Говорят, они исповедуют неправильный ислам. Говорят, настоящий ислам подразумевает под джихадом не перманентную войну с неверными, а внутреннее самоусовершенствование. Оставим этот вопрос исламским богословам; в области вероучения представления о «правильности» слишком индивидуальны. Всякий считает свое собственное вероучение самым правильным, и у нас нет никаких оснований спорить с муллами, называющими ислам религией мира. В конце концов, христиане пролили в истории не меньше крови, чем мусульмане.

Несомненно одно: террористы — действительно мусульмане. Они молятся, изучают Коран и стараются жить по шариату. Они под предлогом богословского образования вербуют верующих юношей и посылают их на священную войну. Вся их деятельность вытекает из прочтения Корана — пусть, с чьей-то точки зрения, неверного прочтения. Пусть их ислам — неправильный ислам, но он остается исламом.

Кто же противостоит террористам? Легче все-

го будет сказать «неверующие», потому что даже если бомбящие террористов летчики сами исповедуют ту или иную религию, это их сугубо личное дело. Они действуют от имени подчеркнуто светского государства. Но этот ответ не будет правдивым. Исламским террористам противостоит не просто атеистический, а постхристианский мир, и это не одно и то же.

Этот мир в последние два столетия провозгласил веру или неверие личным делом каждого, и большинство выбрало неверие, но он не стал от этого религиозно-стерильным. Библейские заповеди легли в основу его общепризнанной системы ценностей. Пусть «Декларация прав человека и гражданина», а равно и «Моральный кодекс строителя коммунизма», не ссылаются напрямую на Десять Заповедей, но они просто не смогли бы появиться там, где ничего не знали о безусловной и непреходящей ценности Заповедей.

«Не убий» и «не укради» — это общечеловеческое, говорите? Да бросьте. Не перевелись еще на земле племена, для которых доблесть воина измеряется количеством скальпов, снятых с первых попавшихся представителей соседнего племени. Они в принципе незлые люди, просто шкала ценностей у них такая. Возможно, это выходцы из таких племен сели за штурвал боингов 11 сентября. Да и мы еще не до конца расстались с тем строем, при котором умение украсть было просто необходимо в повседневной жизни.

Когда-то таким был весь мир. Вот, например, как описывал свое славные подвиги ассирийский царь Ашшурназирпал II: «Множеством моих войск город я осадил и покорил, шестьсот бойцов сразил оружием, три тысячи пленных

сжег в огне, не оставив ни одного из них в заложники. Их тела я сложил башнями, их юношей и девушек сжег на кострах. Их начальника поселения я ободрал, кожей его одел стену города. Другое поселение в окрестностях я покорил, пятьдесят их воинов сразил оружием, двести пленных сжег в огне...» И так до бесконечности.

Библейская проповедь пришла именно в этот мир и изменила его до неузнаваемости. Величайшие злодеи современности — Сталин и Гитлер — не осмеливались предать огласке то, что для заурядных ассирийских правителей было бы предметом гордости. Да, в постхристианском мире тоже иногда зверски убивают пленных — но никогда этим не хвастаются, а порой даже предстают за подобные деяния перед международным трибуналом. Да, американские бомбы и ракеты тоже попадают в дома и школы, но не дома и школы закладываются в них как полетные задания, и в этом главное отличие бомбежки от террора. Возможно, в манере американских ВВС сбрасывать одновременно бомбы и контейнеры с продовольствием есть что-то фарисейское, но еще хуже, когда и в голову не приходит ничего, кроме бомб.

Вспомним, как обсуждаются сегодня итоги двадцатого века. Ужасы ГУЛАГа, геноцид евреев и цыган, атомная бомбардировка японских городов становятся предметом постоянных разговоров именно потому, что совершены эти действия были людьми, принадлежавшими к постхристианскому миру. Их потомкам просто необходимо осудить преступления предков или найти им хоть какое-то оправдание. Но кто сегодня в Турции вспоминает о геноциде армян

1915 года? В Японии — о массовых и жестоких, совершенно в ассирийском духе, убийствах китайцев в 30-е и 40-е? Никто. И, полагаю, главная причина состоит в том, что традиционная культура этих стран не основана на библейском представлении о человеке как об образе Божиим и потому не считается с жизнью отдельной человеческой личности. И это только один конкретный пример...

Ценности, которые мы привыкли называть общечеловеческими, на самом деле есть ценности библейские, и не будет нарушением политкорректности, если мы скажем об этом открыто. Это не значит, что доступ к ним открыт людям и государствам лишь строго определенного вероисповедания. До сих пор скорее бывало так, что большинство людей во всем мире признавало превосходство этой точки отсчета над террористическим джихадом и хвастовством скальпами и потому строило межгосударственные отношения именно на их основе.

Объявлять ли нам теперь в ответ на террористический джихад антитеррористический крестовый поход? Рисовать ли кресты на крыльях боевых машин, крестить ли их пилотов? Безусловно, это просто не получится. Наш мир — действительно постхристианский, возвращение в Средние века уже невозможно. Но стоит просто задуматься об истоках того, что выглядит самоочевидным, и не стесняться отныне называть былое «общечеловеческое» — христианским. Не знаю, многие ли из американских летчиков видят себя рыцарями, но наверняка многие из них садятся в кабину с мыслями о чем-то большем, чем личная месть, государственное величие или

высокая зарплата. И это уже немало.

Да и нам, в России, стоит также понять, что с Западом нас объединяет прежде всего не географическая данность и не прихоть политиков, и даже не геополитический компот из одного и другого, а именно эта общая причастность христианскому наследию. Характерно, насколько второстепенными выглядели во время террористических ударов наши разногласия с Западом, насколько серьезно мы стали теперь говорить уже не о Западе, а о Севере, включая Россию — то есть, по сути дела, о постхристианском мире как о некотором несомненном единстве. Стоило грянуть грому, как мужик неожиданно для себя перекрестился.

Этот гром поставил перед нами немало серьезных вопросов. Вероятно, христианским богословам предстоит осмыслить все происшедшее и найти адекватный богословский ответ на вызов терроризма. Подставлять другую щеку тут просто не получается, потому что невозможно заранее предугадать, кому будет принадлежать эта другая щека. Невозможно даже применить ветхозаветный принцип равного возмездия («око за око»), потому что виновный в смерти невинных погибает вместе с ними и сам, а его заказчики остаются по большей части неизвестными. Какая форма общественной самозащиты будет в данном случае соответствовать христианским нормам поведения, пока просто непонятно.

Определенный выбор предстоит сделать и обществу, причем не только американскому. Идолы потребления и процветания еще не рухнули, но серьезно покачнулись под ударами боингов о небоскребы. Сквозь голливудобразные

сводки о новой «войне по телевизору» слышатся в Америке и голоса тех, кто призывает вернуться к ценностям иного рода и видеть в выражении «мы верим в Бога» нечто большее, чем традиционную надпись на монетах. Символами 11 сентября стали не только пожарные, которые пожертвовали своей жизнью при попытке спасти чужие, но и владелец обувного магазина, который бесплатно раздавал пострадавшим кроссовки, чтобы они могли дойти до дома.

Подлинные христианские ценности против «неправильного ислама» — только в такой асимметрии у Севера есть шанс на реальную победу.

Первая публикация — сайт russ.ru, 2001.

19

БОГОСЛУЖЕБНЫЙ ЯЗЫК РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ (опыт критического обзора одной дискуссии)

Вопрос о переводе православного богослужения на русский язык — один из самых острых, обсуждаемых сегодня людьми церковными и околоцерковными. Разговор о «русском богослужении» вызывает самый живой отклик у совершенно различных людей. Мнения бывают разными, но все, как правило, сходятся в одном: проблема существует. Если так, значит есть и спор по поводу того, как ее решать. Спор, по сути, находится на самом острие полемики между теми, кто, образно говоря, «хочет сделать как лучше», и теми, кто «хочет сделать как всегда». Как и во всякой полемике, оппоненты часто не слышат или даже не желают слушать друг друга. В результате «лучшее» порой оказывается еще хуже того, что уже есть, а «всегдашнее» — относительно недавним и произвольным нововведением.

Может возникнуть правомерный вопрос: а стоит ли об этом писать, если тема настолько остра и злободневна? Не лучше ли дать страстям

улечься, и тогда спокойно все обсудить? Мол, сейчас не время, слишком много других дел, да и не нашего ума дело, есть Синод и Собор, пусть они и решают. Боюсь, что если мы будем сознательно воздерживаться от серьезного обсуждения, страсти только больше распаятся. Что касается времени, то, как кажется, впервые за много веков Российская Церковь обрела возможность устраивать свою внутреннюю жизнь, не опасаясь начальственного окрика государственных чиновников — и никто не знает, надолго ли нам дана такая свобода, какая даже во сне не могла привидеться всего лишь десять лет назад. Чего же нам ждать еще? Что однажды сами собой будут решены все проблемы, отстроены все храмы, просвещены и крещены все люди — и тогда в кабинетной тиши мы сможем спокойно обсудить вопрос о богослужебном языке? Но такого в земной жизни просто не бывает, и Церкви всегда приходилось решать жизненно важные вопросы именно тогда, когда они возникали и становились насущными, решать иногда поспешно, иногда с ошибками и неудачами — но все-таки решать.

Что же касается другого довода, «не нашего ума дело», то мы, смиренные миряне, все-таки не можем с ним согласиться, если верим, что земную Церковь образуют не только Собор и Синод, но еще и мы с вами. Мы прекрасно знаем, что даже вполне соответствующий нормам канонического права Собор может быть впоследствии назван «разбойничьим», если его определения будут отвергнуты живым опытом Церкви. Да, решение принимать будем не мы. Но обсуждать вопрос и думать над возможными ответами мы мо-

жем и должны, поскольку звание члена Церкви налагает на нас немалую ответственность за все, что в Церкви происходит.

Итак, говорить об этом споре стоит. А для этого прежде всего необходимо понять, в чем состоят наиболее принципиальные аргументы каждой из сторон и определить то общее поле, на котором они могут встретиться для честного обмена мнениями — что я и попытаюсь сделать в данной статье, никоим образом не стремясь произвести очередной пламенный демарш в пользу той или иной партии и тем более не стремясь раздавать похвалы и упреки. Чтобы как-то обозначить обе стороны, сторонники русского богослужения будут называться здесь «реформаторами», а его противники — «консерваторами». Эти термины, конечно же, в высшей степени условны, но они, по крайней мере, не оскорбительны, в отличие от все более популярных ныне кличек: «неообновленцы» (кстати, тавтология!), «ретрограды» и т. п.

Прежде всего рассмотрим несколько принципиальных вопросов, без ответа на которые разговор о переводе богослужения на русский язык невозможен.

Допустим ли в принципе перевод богослужебных текстов на современные языки, в частности, на русский? Ответ на этот вопрос представляется совершенно однозначным¹. Действительно, было бы абсурдно лишать русский язык тех прав, которые имеют все прочие языки

¹ Как признают и консерваторы, «догматических и канонических запретов на богослужение на родном языке в Православной Церкви не существует» — А. Камчатнов, СОПВО, с. 134.

мира, от французского до алеутского, не исключая и славянских — болгарского и сербского. Православное богослужение на этих языках (часто идущее параллельно со славянской службой) стало нормой, которую никто не оспаривает. Особенно показателен в этом отношении пример французского языка: как и русский, он является языком древней христианской культуры; его отношения с языком-предком (латинским) во многом напоминают отношения русского языка со славянским. И тем не менее, православные французы совершают свое богослужение на современном литературном французском (а не на старофранцузском и не на латинском) языке.

С другой стороны, можно привести пример Греции, где богослужение до сих пор ведется исключительно по-древнегречески. Надо сказать, что даже попытка перевода Библии на новогреческий была впервые предпринята только в начале этого века, причем сопровождалась она ожесточенной полемикой, вплоть до уличных беспорядков и кровопролития, и до недавних пор все переводы практически были запрещены, допускались только пересказы библейского текста. Они как бы не представляли из себя настоящее Писание, и читать их стоило лишь детям и малограмотным или даже умственно отсталым взрослым, которые просто не способны осилить оригинал. Однако ситуация с древнегреческим языком в данном случае совершенно уникальна, так как и для Нового Завета, и для богослужебных книг это язык оригинала, чего никак нельзя сказать о славянском. Греческие консерваторы не хотят заменять оригинал переводом, русские консерваторы —

старый перевод новым, а это далеко не одно и то же. Кроме того, нельзя забывать, что древнегреческий язык в Греции изучают школьники, а переводы богослужебных текстов на современный литературный язык издаются большими тиражами и доступны всем желающим. В России ситуация совершенно иная и в течение ближайших лет вряд ли она изменится.

Более того, переводы богослужебных текстов на русский язык предпринимались достаточно давно и не вызывали никакой полемики. Достаточно назвать «Молитвы и Песнопения Православного Молитвослова» с параллельным переводом Н. Нахимова (кстати, очень удачным), изданные в С.-Петербурге в 1912 г. и переизданные Московским Донским монастырем в 1994 г. Но это издание предназначено для домашнего или школьного чтения, тогда как попытка о. Георгия Кочеткова заменить язык непосредственно в богослужении вызвала немало возражений. Следовательно, полемика ведется не вокруг идеи перевода как такового, а вокруг попыток применить русский язык в богослужении.

Возможно ли богослужение на русском и славянском языке одновременно? Прежде всего необходимо отметить, что реформаторы никоим образом не призывают к полному отказу от славянского языка. Русское (или русифицированное) богослужение предлагается наряду со славянским, причем выбор того или другого варианта предполагается оставлять за конкретным приходом. В принципе, в такой идее нет ничего невозможного: современные приходы РПЦ в Западной Европе широко практикуют двуязычное богослужение. Так, в парижском храме Св.

Александра Невского на двух этажах параллельно идет две службы: по-славянски и по-французски. В амстердамском приходе Св. Николая Мирликийского, где служба бывает только одна, чередуются песнопения на славянском и нидерландском языках, а самые значительные и меняющиеся от раза к разу тексты (прежде всего чтение Писания и проповеди) звучат сначала на одном языке, а потом на другом.

Это достаточно древняя практика — можно вспомнить первые сирийские монашеские общины, где, по сообщению Феодорита Киррского («Жизнь боголюбцев», 5.5–6), точно так же на богослужении могли чередоваться греческий и сирийский языки. Однако совершенно очевидно, что ситуация с русским и славянским несколько иная: рядовой француз не понимает ни слова по-славянски, как и сириец не понимал греческого, если не имел специального образования. Для нас характерным примером могут стать скорее Болгарская и Сербская Церкви, в которых богослужение может совершаться на церковнославянском или на современном болгарском и сербском языке.

Следовательно, в принципе введение русского языка в богослужебный обиход не несет в себе ереси и не означает полного отказа от языка славянского. Это вполне возможно — но остается вопрос, нужно ли? Ключевой аргумент реформаторов — славянский язык непонятен рядовому прихожанину.

Понятен ли славянский текст прихожанам без специального образования? Пожалуй, и здесь оба лагеря скорее соглашаются, чем противостоят друг другу: отчасти понятен, но далеко не

полностью². Вопрос только в том, как много остается непонятого. Надо сказать, что никто не предпринимал никаких специальных исследований, чтобы определить хотя бы приблизительно, какая часть текста проскальзывает мимо сознания новокрещеного христианина, церковной бабушки или протоиерея с двадцатилетним стажем. Аргументы, как правило, эмоциональные — автор приводит кристально прозрачный или, наоборот, совершенно загадочный отрывок и патетически спрашивает: и что же тут непонятого?³ Или наоборот: и кто же понимает, что здесь имеется в виду?⁴

Но и без патетики становится ясно, что некоторые элементы богослужебных текстов не нуждаются ни в каком объяснении («Господи, помилуй»), некоторые стали совершенно непонятными («Братие, святяй и освящаемии от единого вси, еяже ради вины не стыдится братию нарицати их...»⁵ — Евр 2:12), а некоторые изменили в современном русском языке свое значение настолько, что неспециалистом поняты будут превратно («Гони же правду, благочестие,

² Однажды мне довелось выступать на данную тему по радио в открытом эфире. В конце выступления было два телефонных звонка подряд: женщина средних лет сказала, что ходит в Церковь всего два года, но уже все понимает в богослужении; а следом позвонила пожилая женщина и сказала, что в Церкви она находится «почти в сорок раз дольше» (очевидно, ей около 80-ти лет и в Церкви она с рождения), но до сих пор не понимает многих мест в богослужении. Воистину, чем больше мы познаем, тем больше убеждаемся в собственном невежестве!

³ А. Козаржевский, СОПВО, с. 146.

⁴ О. Александр Борисов. Побелевшие нивы. М., 1994. С. 122.

⁵ Именно этот отрывок, читаемый на водосвятном молебне, цитирует о. Александр Борисов.

веру, любовь, терпение, кротость» — 1 Тим 6:11).

Было бы действительно небесполезно исследовать, какова доля непонятных или неверно понятых мест в наших богослужебных текстах, и какие именно места оказываются особенно темными. Для этого можно было бы взять группу семинаристов первого класса (понятно, что это люди воцерковленные, но еще не имеющие особой выучки) и предложить им объяснить значение некоторых славянских текстов, начиная от ежедневных молитв и кончая малоизвестными стихирами. Только по результатам подобного опроса можно было бы утверждать, насколько понятны или непонятны эти тексты.

Ситуация, когда молящийся не понимает смысл молитвы, ненормальна, здесь согласны и реформаторы, и консерваторы. Кстати, именно в этом отношении христианский Восток в средние века отличался от христианского Запада. На Востоке, в Византийском культурном ареале, проповедь Евангелия язычникам начиналась с перевода основных библейских и богослужебных текстов на их родной язык (свв. Кирилл и Мефодий, Стефан Пермский), для чего иногда приходилось изобретать новую письменность и выработать из материала туземных наречий новый язык со своей богословской терминологией. На Западе к переводам Писания на национальные языки относились с большей осторожностью и даже могли отправить переводчика на плаху, как это произошло в Англии XVI-го века с Вильямом Тиндейлом.

Итак, что же делать с непонятными местами? Предлагается три варианта решения этой проблемы:

— обучение прихожан славянскому языку;

— «поновление» славянских текстов с заменой непонятных слов и выражений;

— перевод богослужения на русский язык.

Первые два варианта предлагаются консерваторами, третий — реформаторами. Первый вариант при ближайшем рассмотрении оказывается утопией. Второй и третий — реальны, но каждый ведет за собой целый шлейф проблем.

Обучение прихожан славянскому языку. Достаточно часто в ответ на тезис о непонятности славянских текстов можно услышать примерно такие слова: «Есть словари, грамматики, брошюры с русским текстом. Найдите их и посмотрите, что там написано». Или еще проще: «Ходите почаще в Церковь, и все будет понятно». Прежде всего приходится признать, что такой подход принципиально отличается от апостольской проповеди. Представим себе, что Павел сказал бы афинянам в ответ на их недоуменные вопросы (Деян 17:19–20): «А вы почаще ходите в синагогу, да поищите в библиотеке такие-то книги, а еще хорошо бы вам выучить еврейский язык, и тогда все сами поймете». Не хочется даже думать, сколь печальными были бы результаты такой проповеди. Напротив, Павел не только воспользовался языком, который аудитория прекрасно понимала, и стилистикой, к которой она привыкла, — он даже начал свою речь с похвалы за «особую набожность» (Деян 17:22), хотя имел все основания обличить слушателей в особом нечестии идолопоклонства (Деян 17:16).

Боюсь, что современный светский россиянин не намного ближе к православному храму, чем афинский грек I-го века по Р. Х. — к синагоге, и для своего обращения он тоже нуждается в дли-

тельных разъяснениях и, может быть, даже в незаслуженной похвале, а не в заслуженном обличении своей ленности и неграмотности.

Богослужebные тексты, как пишет о. Максим Козлов, «провозглашаются, поются и слышатся в Церкви почти каждый день или очень часто, то есть регулярно повторяются и поэтому прекрасно всем, кто неленостно посещает Богослужения, знакомы»⁶. К сожалению, «знакомы» не значит «понятны». Кто же не знает этих рассказов про «я крокодила пред Тобою» (вместо «яко кадило пред Тобою») и «всякому ... отложим по печеню» (вместо «всякое отложим попечение») — и горький опыт учит, что эти истории не вымышлены⁷. Достаточно посмотреть записки, подаваемые «за ящик» в каком-нибудь провинциальном храме — они пестрят «евромонахами», «протоевреями» и «от рукавицами»; или расспросить членов комиссии, принимающей вступительные экзамены в семинарию, чтобы понять: далеко не все, что затвержено наизусть, было понято правильно. Более того, заучивание текста иногда приводит к тому, что человек просто перестает задумываться над его смыслом: узнает услышанное, и этого ему вполне достаточно.

Приходящей в Церковь интеллигенции с высшим гуманитарным образованием, действительно, стыдно не выучить языка, на котором молились их предки. Прихожанам храма, расположенного в пределах Садового кольца Москвы или Обводного канала Петербурга и в самом де-

⁶ ИБ, с. 26.

⁷ Коллекцию подобных анекдотических случаев можно найти в книге протоиерея Михаила Ардова «Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни» (М., 1995).

ле нетрудно найти в библиотеке необходимые справочные книги или записаться на курсы церковнославянского языка. Но не они составляют основную массу членов нашей Церкви.

Представим себе приход в провинции, в небольшом городке или в деревне — кто там будет обучать прихожан? Сумеет ли священник, поглощенный множеством разных дел, усадить своих прихожан (на две трети — старушек) за парты, чтобы объяснять им склонение и спряжение, которое он и сам порядком подзабыл? Будут ли прихожане ездить в библиотеку в районный, а то и в областной центр (ведь ближе не найдут), чтобы самостоятельно прочитать канон по-русски, прежде чем он прозвучит в храме по-славянски? Стоит ли говорить об открывающихся во все большем количестве храмах в армии, в местах заключения, или хотя бы в заполярных и таежных городах, построенных при советской власти и потому никогда не имевших ни церквей, ни церковных библиотек — кто и как будет обучать славянскому языку этих прихожан, не менее нуждающихся в Слове Божьем, чем доктора филологических наук?

Эту проблему было гораздо легче решить в до-революционной России, когда даже в букварях славянские молитвы соседствовали с русскими «мама мыла раму». Нельзя сказать, что тогда все простые крестьяне хорошо понимали славянский язык, но по крайней мере они понимали его не хуже, чем литературный русский, а возможно, что и гораздо лучше, потому что стихиры и тропари им доводилось слышать несравненно чаще, чем поэмы Пушкина. Но с отделением Церкви от государства (закреплен-

ном и в нынешней конституции) такая ситуация стала принципиально невозможной, а технологическая революция сделала язык газет и телевидения языком поистине всенародным, распространённым среди всех без различия слоев общества. Нравится нам это или нет, мы уже никогда не вернемся в те годы, когда Церковь была для простого люда едва ли не единственным источником просвещения и центром общественной жизни, и когда язык Церкви — понятный или непонятный — входил в жизнь человека так же естественно, как и язык матери.

Безусловно, там, где обучение церковнославянскому языку возможно, его стоит только приветствовать. Беда в том, что возможно оно только в отдельных случаях и лишь для небольшого числа прихожан. На среднюю школу надеяться тоже не приходится — даже если завтра славянский язык будет введен в обязательную учебную программу (я бы очень приветствовал такое событие, но вряд ли следует его ожидать в ближайшем будущем), — пройдут десятилетия, прежде чем учебный процесс будет повсеместно налажен и основная масса выпускников школ будет знать славянский — впрочем, едва ли лучше, чем теперь они знают иностранные языки. Приведу одну параллель: серьезные нарекания вызывает у нашей прессы законодательство Латвии и Эстонии, требующее от всех неэстонцев и нелатышей, если они хотят получить гражданство той страны, в которой давно живут (многие даже с рождения), сдать суровый экзамен по национальному языку. Однако при этом государством все-таки были созданы специальные курсы и изданы учебники. Но если мы потребуем от тех,

кто хочет стать полноценными гражданами града небесного, в обязательном порядке выучить славянский язык — что мы можем им предложить, какие книги, какие курсы? Появляющиеся в печати учебники в основном мало подходят для обучения простых людей, а в особенности — детей. Все те же таблицы склонения и спряжения, упражнения и задания, что так хороши на университетской скамье, но так трудны для восьмилетнего малыша, задающего вопрос: а что это — «иже еси»? Не могу не упомянуть здесь одно замечательное исключение — книгу Т. Мировой «Необычайное путешествие в Древнюю Русь» (Москва, 1994). Она знакомит детей с древнерусским и старославянским языками в такой форме, которая не может быть скучной: это рассказ о том, как двое мальчишек чудесным образом попали в Новгородские земли XIII-го века.

«Поновление» славянских текстов с заменой непонятных мест. Эта точка зрения наиболее популярна у церковных «центристов», осознающих утопичность проектов всеобщего обучения славянскому языку, но и не желающих менять его на русский. Их главный (и очень сильный) аргумент состоит в том, что подобное «поновление» всегда происходило у славян, начиная со Свв. Кирилла и Мефодия, и только в середине XVIII в. славянские тексты Библии и богослужебных книг были «законсервированы», что само по себе свидетельствует о характерном для Синодального периода преобладании мертвящей схоластики над живым творчеством. Более того, и в нынешних приходах нередко происходит спонтанное поновление, когда священник заменяет, например, «живот» «жизнью» или «жити-

ем», не подводя под свои действия теоретической базы, но чувствуя, где восприятие его прихожан расходится с подлинным смыслом молитв.

Но нам опять приходится вспомнить, что «повновение» XIV-го или XVII-го века происходило в языковой ситуации, принципиально отличной от нынешней. Дело не в том, что люди тогда были лучше знакомы с богослужебным языком и даже не в том, что разница между русским и славянским была тогда несравненно меньше, а прежде всего в том, что богослужебный язык занимал принципиально иное место в культурном пространстве, а потому — поле для маневра («повновения») было несравненно шире.

И оказывается, что проблема не в отдельных словах и выражениях — сам строй языка уже становится непонятен огромному большинству прихожан. Это хорошо видно на примере простонародных вариаций на тему 90-го псалма, текст которого, как известно, часто переписывают и носят с собой или читают в минуту опасности. В силу этого он начинает жить в народном сознании самостоятельной жизнью, в отрыве от Псалтири. Это описывал еще Б. Пастернак в «Докторе Живаго», а мне самому довелось увидеть, как на заре перестройки в поезде дальнего следования среди прочей кустарной полиграфической продукции торговали текстом «молитвы», представлявшей из себя искаженный 90-й псалом.

Так вот, наибольшим искажением оказались подвержены не туманные слова и выражения, вроде «аспида и василиска» (за непонятностью их оставляют как есть), а те, которые, казалось бы, почти не отличаются от русских. «Живый в помощи Вышняго» превращается в «живую по-

мощь» (по аналогии со «скорой помощью», очевидно), или в анекдотические «живые помочи». «Падет от страны твоя тысяча» заменяется на «падет от стрелы твоя тысяча», и смысл высказывания меняется кардинально: вместо образа праведника, остающегося невредимым среди всеобщего бедствия, перед нами предстает супермен, убивающий одной стрелой тысячу врагов.

Итак, непонятны не только и даже не столько отдельные слова («непщева», «ганания» и т. д.), сколько синтаксис и фразеология, зачастую скалькированные с греческого. Поновлять ли их тоже? Легко, казалось бы, отказаться от двойственного числа («не сердце ли наю горя бе в наю» — Лк 24:32), о чем говорит владыка Михаил Мудьюгин⁸. Но как отказаться от исчезнувших в русском языке синтаксических конструкций, таких, как дательный самостоятельный («Во Иордане крещающуся Тебе Господи троическое явися поклонение...» — тропарь Богоявления, т. е. «Когда ты крестился в Иордане, Господи ...») или от форм аориста и имперфекта, совершенно не имеющих соответствий в русском языке? Что делать с оборотами речи, ставшими для нас совершенно чужими («что ся вам мнит» — Мф 21:28, т. е. «а вам как кажется?»). Заменим все это на русские соответствия — и прекрасный, древний, богатый славянский язык станет кучым и бесцветным новоязом.

Таким образом, если «поновление» будет достаточно решительным и приведет в конечном счете к изгнанию из славянского языка грамматических форм и конструкций, не имеющих соответствия в русском, то в результате мы полу-

⁸ ИБ, с. 66.

чим некий «пиджин-славоник», лишенный всей красоты и всех богатств настоящего славянского языка. Если же мы ограничимся минимальными заменами то, по сути, ничего не изменится.

Перевод богослужения на русский язык решит эти проблемы. Но породит новые, не менее серьезные. Попробуем рассмотреть основные из них, критически внимая аргументам консерваторов. Эти аргументы можно разделить на две группы: первая говорит об особом статусе славянского языка, которого лишен русский, а вторая — о практических трудностях перевода.

1. Славянский язык является, в отличие от русского, священным. Такая точка зрения характерна для многих простых людей и порой появляется на страницах печатных изданий. Например, в статье А. Старосмысла⁹ она представлена в наиболее ярком и довольно абсурдном виде. Грамматические категории в ней исполнены мистического значения: мужской род, единственное число и аорист оказываются «соотнесенными с Богом», а женский род, множественное число и перфект — с сатаной. Соответственно, русский язык, лишенный аориста, в отличие от славянского и греческого оказывается неспособным вместить всю полноту Божественного Откровения. Аорист, по мнению автора, пропал в русском языке прежде всего под вредительским влиянием латыни, где его не было с самого начала. Можно долго критиковать несостоятельность этой теории и приводить бесчисленные библейские примеры, где перфект обозначает действие Бога (знаменитое «свершилось» в Ин

⁹ Алексей Старосмысл. Беседа с Богом при помощи аориста. // НГ-Религия, 29.05.97, с. 8.

19:30), а аорист — действия сатаны. Но стоит задать автору только один вопрос: как могли беседовать с Богом ветхозаветные пророки, как мог молиться Своему Отцу и проповедовать Своим ученикам Иисус, если в языках, на которых они говорили, в древнееврейском и арамейском, глагольная система кардинально отличается от греческой и славянской, если в них нет *ничего похожего на аорист?*

Отмечу одну очень характерную опечатку: в статье автор рассуждает о преимуществе славянской формы *ѣѣ* над русской формой «было», но наборщик не имел буквы «ять» (или просто не распознал ее), и в результате в статье вместо *ѣѣ* всюду стоит нелепое *бъ*. Не так ли происходит и в сознании некоторых наших современников, когда значительная часть того, что они называют «Преданием», была в свое время кем-то неверно понята и бессмысленно растиражирована?

А. Старосмысл рассуждает о славянском языке как об «открытом (очевидно, автор имел в виду «данном» — А.Д.) Самим Богом». При этом он (и, в некоторой степени, А. М. Камчатнов) опирается на полемические произведения Иоанна Вышенского и других книжников из Юго-Западной Руси XVI–XVII веков¹⁰. Однако надо отдавать себе отчет в том, что доводы антилатинской и антипольской полемики, ведшейся в условиях жестокой борьбы за сохранение религиозной и национальной самобытности, плохо примени-

¹⁰ Об этой полемике см. статью Б. А. Успенского «Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка» // *Б. А. Успенский. Избранные труды*. М., 1996. Т. II, сс. 29–58. По-видимому, эта статья и послужила для А. Старосмысла основным источником.

мы для анализа современной языковой ситуации.

«Церковнославянский язык — это чудо», восклицает другой автор, А. Ч. Козаржевский¹¹. Я совершенно согласен с этим высказыванием, признавая таким же богоданным чудом и русский, и английский, и японский, и пресловутый латинский язык. И даже наречие дикого племени каннибалов с острова Борнео может по воле Божьей стать таким же чудом, если когда-нибудь оно получит свою литературную форму (как произошло это в свое время со славянским) и на нем будет создана великая культура.

Более умеренное теоретическое обоснование сакральности славянского языка мы находим у А. М. Камчатнова: «... в основе его (о. А. Борисова) рассуждений лежит теория об условности, конвенциональности языкового знака. Эта теория широко распространилась по всему свету и стала в буквальном смысле слова предрассудком интеллигентского сознания под влиянием лингвистического учения Ф. де Соссюра. Это учение явилось плодом протестантского богословия... Православная же теория утверждает онтологический статус языка»¹². Более подробно А. Камчатнов излагает теорию, названную здесь православной, в отдельной книге¹³. Эта теория основывается на «Философии имени» А. Ф. Лосева, а в конечном счете восходит к Платону. Правда, присвоение ей звания «православной» не

¹¹ СОПВО, с. 146. Эти слова были вынесены в заглавие статьи.

¹² СОПВО, с. 135.

¹³ А. М. Камчатнов. Лингвистическая герменевтика. М., 1995.

представляется оправданным, поскольку Церковь никогда не принимала ту или иную лингвистическую теорию в качестве своего официального учения.

Хотя я никак не могу приветствовать столь хорошо знакомый нам по недавнему прошлому риторический прием, когда одна из научных теорий объявляется «нашей», а другая — «враждебной», но принципиальное различие между подходом Лосева и подходом де Соссюра действительно есть. По сути дела, речь идет о споре номиналистов (де Соссюр) и реалистов (Лосев), уходящем своими корнями еще в разногласия Аристотеля с Платоном. Упрощенно говоря, номиналисты полагают, что слова есть лишь имена вещей, данные им случайно и произвольно, тогда как реалисты утверждают, что существует реальная глубинная связь между сущностью предмета или явления и его названием. Реализм действительно более характерен для монотеистических традиционных культур, причем не только христианских — трудно найти более внимательное отношение к отдельному слову или даже букве священного текста, чем в ортодоксальном иудаизме. Номинализм в самом деле был взят на щит современной лингвистикой, которая, впрочем, значительно изменилась со времен Ф. де Соссюра.

Для последовательного номиналиста перевод богослужебных текстов не представляет никаких затруднений, кроме чисто технических, тогда как убежденный реалист даже в отказе от единственного слова увидит искажение целого текста. Впрочем, едва ли нам следует становиться последовательными приверженцами того или

иного направления, чтобы не впасть ни в примитивно-рационалистическое, ни в магическое и колдовское отношения к слову.

Полагаю, что попытки выстроить в лингвистике своеобразную иерархию сакральности тех или иных языков или даже отдельных грамматических категорий основываются на недоразумении не столько лингвистического, сколько богословского характера. Человек живо ощущает присутствие священного в окружающем мире, и столь же явно видит он присутствие в нем греха. Чтобы найти простое объяснение этому факту, он стремится поделить все явления окружающего мира на две группы, на «плюс» и «минус»: через правое плечо свечку можно передавать, а через левое нельзя; кошку заводить благочестиво, а собаку нет; аорист соотнесен с Богом, а перфект с сатаной. Стоит ли напоминать, что именно проповедь Христа выводила человека из системы мелочных «можно-нельзя», «правильно-неправильно» к главному выбору между добром и злом, которые не всегда поддаются формальной классификации. Но людям бывает проще выстроить такую классификацию, чем принять, что как и правое, так и левое плечо, как собака, так и кошка одинаково сотворены Богом и одинаково искажены грехопадением. Точно так же и любой человеческий язык, и любое слово любого языка можно в равной степени назвать даром Божиим — и можно в равной степени превратить их в орудие святости или в орудие порока. А представление о «священном языке», который в совершенном виде был дан людям непосредственно Богом и с тех пор подвергался только порче, отражает не столько хри-

стианское, сколько языческое представление о «золотом веке», который постепенно сменяется худшими эпохами. Но христиане по опыту знают, что история человечества есть не только история греха, но и история святости, и что даже Эдемский сад был дан человеку не как нечто раз и навсегда установленное и не требующее изменений, а как то место, где ему предстояло потрудиться (Быт 2:15).

Итак, мы не видим ни богословских, ни лингвистических оснований для суждения о том, что славянский язык обладает по сравнению с русским особой природой и объективно является «более священным», чем русский. Однако если мы посмотрим на то, как субъективно воспринималось на Руси соотношение русского и славянского языков, мы действительно увидим, что славянский всегда занимал в иерархии ценностей совершенно особое место. Показательна в этом отношении полемика А. Б. Костромина¹⁴ и А. В. Муравьева¹⁵ на конференции 1994-го года «Единство Церкви»: первый утверждает, что с точки зрения догматики нет никакой необходимости в особом священном языке, а второй возражает ему, что в истории многих народов православного Востока разговорный язык существенно отличался от богослужебного. Правы оба, они просто говорят о разных вещах.

Глубокий и оригинальный анализ соотношения славянского и русского языков можно найти в статье Г. П. Федотова¹⁶. Он, в частности, отмеча-

¹⁴ А. Б. Костромин. Единство Церкви и проблема перевода богослужебных текстов. ЕЦ, сс. 185–189.

¹⁵ А. В. Муравьев. «Сакральный» язык в историко-церковной перспективе. ЕЦ, сс. 190–194.

ет, что церковнославянский с самого начала был языком искусственным, книжным, созданным как слепок с византийского греческого. Но если литературный древнегреческий язык возник в ходе естественной эволюции и потому обладал всей гаммой выразительных средств, то славянский изначально застыл на одной торжественно-приподнятой ноте («барочной», как пишет Федотов), которая очень уместна для псалмов или канонов, но малопригодна для передачи простой речи галилейских рыбаков или египетских монахов. Впрочем, «инаковость» славянского языка вовсе не была в русской культуре чем-то неприступным и неизменным. Как пишут Б. А. Успенский¹⁷ и В. М. Живов¹⁸, славянский язык стал восприниматься как священный только в XVII веке, тогда как для Древней Руси характерно скорее противопоставление славянского как книжного и русского как разговорного, безотносительно к степени сакральности. Постепенно стали возникать литературные произведения «низменных жанров» и на русском языке; начиная с петровской эпохи русский становился полноценным литературным языком, а славянский сохранил монополию только в области богослужения. При этом практически все слависты сходятся в том, что переломным моментом

¹⁶ Г. П. Федотов. Славянский или русский язык в богослужении. // Сб. статей «Язык Церкви», №2, М., 1997. Сс. 1–29.

¹⁷ Краткий очерк истории русского литературного языка. М., 1994; «Языковая ситуация...» (см. выше).

¹⁸ В. М. Живов. Язык и культура в России XVII века. М., 1996. В. М. Живов. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века. // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М., 1996. Сс. 460–485.

следует считать вовсе не петровские реформы, а «традиционный» XVII век: «классическая для средневековья ситуация диглоссии, когда церковнославянское «красноречие» подчиняло себе русское «просторечие», стала проблематичной именно в XVII веке»¹⁹. Как отмечает А. М. Панченко, приверженность славянскому языку для того времени вовсе не связана с консервативностью автора — она скорее отражает степень его элитарности. Такие новаторы, как Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев «сочиняли на правильном, даже излишне правильном и оттого холодном церковнославянском»; а протопоп Аввакум, ставший для нас символом консервативности, «сделал «просторечие» своим важнейшим стилистическим принципом»²⁰. Поэтому смело можно утверждать, что постепенное вытеснение славянского языка русским происходило естественным образом и что наши лубочные представления о безмятежном и неподвижном благочестии «допетровской Руси» не соответствуют действительности.

На протяжении последних двух столетий славянский постепенно был вытеснен и из многих областей церковной жизни, сохранив исключительные права лишь в богослужении. Хотя русский перевод Библии существует уже более 120 лет, но еще на памяти старшего поколения наших священников в учебной церковной литературе, на семинарских лекциях, в посланиях Патриарха Библия цитировалась исключительно

¹⁹ А. М. Панченко. Русская культура в канун петровских реформ. С. 55. // Из истории русской культуры. Т. III (XVII — начало XVIII века). М., 1996. Сс. 9–261.

²⁰ Там же, с. 56.

по-славянски; теперь же русский текст стал совершенно обычным и в этой области. Показательно, что эта перемена произошла примерно в 1960-е годы как бы «сама собой», без какого-либо соборного или синодального постановления.

Богослужение, таким образом, остается единственной сферой, где славянский язык сохранил монополию. Необходимо это учитывать, чтобы правильно понять опасения консерваторов: если и здесь русский язык получит право на существование, то исчезнет последняя область российской культуры, где без славянского не обойтись. Не приведет ли это к утрате важнейшего элемента национального культурного наследия? О том, насколько оправданы эти опасения, мы поговорим далее, а здесь я бы хотел привести только один существенный тезис: лозунг о священном характере славянского языка отражает не некую мистическую реальность, а ту нишу, которую занимает этот язык в современной русской культуре. Следовательно, нет ничего принципиально недопустимого в переводе богослужения на русский язык, но есть вполне оправданные опасения, что такой перевод может отрицательно сказаться на общей языковой ситуации. Ссылки на российскую историю или на опыт других народов не проясняют ситуацию: слишком велика разница между культурой Руси-России XII-го, XVII-го или XIX-го веков и той, которую мы видим сегодня, да и среди других народов находим множество самых разных вариантов решения проблемы богослужебного языка. Чтобы осознанно найти свой ответ, мы должны изучить современное состояние нашей Церкви и нашей культуры, а не пытаться по-

страусиному спрятать голову в тот или иной пласт прошлого.

Попутно стоит отметить, что А. М. Камчатнов совершенно прав, когда говорит, что всякий перевод, а в особенности, перевод священных текстов, основывается прежде всего на сознательном или бессознательномприятии той или иной модели описания языка. Поэтому прежде всякого серьезного перевода богослужебных текстов следует хотя бы в самых общих чертах определить, какой представляется переводчику природа языка, как он понимает свою задачу, где он ставит предел своей свободе.

Надо полагать, что многие очевидные недостатки²¹ перевода о. Г. Кочеткова²² объясняются именно противоречивостью исходных принципов. Во-первых, перевод ставит себе высокую цель создать русский молитвенный язык, но при этом речь идет о «русификации» славянского текста или о «славянизации» русского. Все же это два разных языка, и даже в семинарских присловьях вроде «Блажен муж иже сидит к каше ближе» прекрасно видно, где кончается один и начинается другой, а смешение двух языков в

²¹ Конкретные замечания к этому переводу изложены в статьях: *Протоиерей Валентин Асмус*. «Засекреченная» книга. СОПВО, сс. 149–159. *Священник Максим Козлов*. По поводу практики использования «русифицированного» богослужебного текста в храме Сретения Владимирской иконы Божьей Матери. ИБ, сс. 24–30. См. также ответ на эти замечания: Интервью С. Смирнова с настоятелем храма Успения Пресвятой Богородицы в Печатниках священником Георгием Кочетковым // Приложение к Сретенскому Листку №19 (59), март 1997.

²² Православное богослужение. Русифицированные тексты вечерни, утрени, литургии св. Иоанна Златоуста. М., 2002.

одной фразе дает скорее комический эффект²³.

Полноценно звучать может либо тот, либо этот язык, но никак не нечто среднее. Во-вторых, переводу общины о. Кочеткова свойственно некоторое смешение стилей, возможно, потому, что он, с одной стороны, подчеркнуто декларируется как некабинетный, неэлитарный, но в качестве высшего эксперта выступает, наверное, самый кабинетный и элитарный филолог современности — С. С. Аверинцев. В-третьих, перевод иногда сопровождается серьезным редактированием переводимых текстов.

Но погрешности конкретного труда еще не означают несостоятельности идеи как таковой, еще не служат поводом начисто отвергать полученный опыт. Более того, критика в адрес о. Георгия отчасти свидетельствует о правоте его теоретических предпосылок: если даже он, священник с богословским образованием и многолетним стажем, не всегда сумел правильно понять и передать смысл богослужебных текстов, то можно ли рассчитывать, что рядовые прихожане в результате «неленного посещения» служб вдруг сами всё поймут? Необходимо признать, что даже такой, явно несовершенный перевод, привел в Церковь тысячи новых членов, многие из которых едва ли пришли бы в нее иным путем.

Можно привести пример — перевод Еванге-

²³ При том, что смешение фраз на разных языках звучит вполне естественно. Впрочем, это касается не только богослужебного языка. Так, в многонациональном обществе беспорядочное смешение двух языков обычно становится предметом насмешек, тогда как умение человека чередовать в своей речи грамотные высказывания на обоих языках вызывает скорее уважение.

лия от Марка С. В. Лезова²⁴ (представляющий из себя, кстати, яркий пример номинализма) предваряет обширное предисловие, где подробно изложены основные принципы перевода. Таким образом, читателю этого экспериментального и весьма спорного перевода сразу предлагается определенная система координат и он может сделать осмысленный выбор, оставаться ли в этой системе или сразу от нее отказаться, не размениваясь на мелкие придирки там, где существует принципиальное разногласие.

2. Отличие богослужебного языка от языка светской культуры отражает особое положение Церкви в мире. Ни у кого не вызывает никаких возражений тот факт, что архитектура церкви отличается от архитектуры жилых и общественных зданий, причем эти отличия практически невозможно объяснить с точки зрения практической пользы: зачем в церкви существует купол? Почему вместо прямых углов мы видим полукруглые своды? Точно так же иконопись строится по совершенно иным принципам, нежели живопись, и это не только не вызывает никаких возражений, но служит поводом поразмыслить об отличии церковного восприятия действительности от обыденного светского. Почему же, спрашивают консерваторы, богослужебный язык не должен отличаться от обыденного языка?

Как пишет о. В. Асмус, «в Греческой Церкви существовал богослужебный литературный язык... В Византийской Империи существовала ситуация двуязычия. С одной стороны, был язык разго-

²⁴ В кн. С. В. Лезов. История и герменевтика в изучении Нового Завета. М., 1996.

ворный, народный, на котором могли говорить даже иногда образованные и знатные люди у себя дома, в быту. С другой стороны, существовал язык литературный, который сложился уже при Платоне и Александре Македонском. Это был язык не только всей светской литературы, это был язык и живого церковного слова, это был язык церковной проповеди ... богослужение существовало только в формах этого языка». Точно так же и Свв. Кирилл и Мефодий создали новый богослужебный язык «по образу, очень точно воспроизведенному, греческого литературного языка»²⁵.

Это действительно так. Но из этих фактов могут быть сделаны разные выводы. Как отмечает и сам о. Валентин, в Византии, равно как и на Руси вплоть до XVII в., не существовало никакой разницы между языком богослужения и языком литературы. Первые произведения на разговорном греческом (фольклор) записываются только с VIII в., и совершенно ясно, что первым христианам, равно как и свв. Кириллу и Мефодию, не приходилось выбирать, чему следовать: архаичной кафаревусе или современной димотике. В те века существовал только один литературный греческий язык, и именно на этом языке слагались песнопения первых христиан, конструкции именно этого языка калькировали в своих переводах Солунские братья. Более того, художественная литература того времени зачастую писалась на гораздо более архаичном языке, нежели христианские гимны: для многих поэтических жанров было характерно употребление слов гомеровского и иных древних диалектов.

В современной России роль, которую играл в

²⁵ СОПВО, с. 132.

Византии древнегреческий литературный язык, оказалась поделенной между многочисленными формами письменного языка — от церковнославянского до канцелярита — но основная нагрузка приходится на литературный русский. Наиболее близкой аналогией разговорному среднегреческому в современной культуре являются просторечие, диалекты и другие формы разговорного языка, которые в последнее время тоже получают письменную форму (например, в произведениях И. Губермана и Э. Лимонова). Но переводить богослужение на такой язык никто, будучи в здравом уме, и не подумает.

«Инаковость» церковного искусства и богослужебного языка безусловно оправдана, но только до той поры, пока она не превращается в эзотеричность. Совершенно не нужно, чтобы богослужебный язык совпадал с разговорным, но все-таки он должен быть понятен. Так и икона, и храмовая архитектура далеко не сразу раскрывают свою символику, но все-таки для малообразованного человека они не закрыты, как бывает иногда закрыт славянский текст. Сам по себе высокий стиль перевода вполне оправдан, если только этот стиль понятен аудитории, и едва ли стоит избегать архаизмов и славянизмов, вошедших в русский язык. К счастью, русский язык обладает исключительно богатой стилистической палитрой, так что нам есть, из чего выбирать.

3. Церковнославянский язык — важнейшая нить, связующая восточнославянские народы. Как пишет В. Г. Морозов, «если будет осуществлен перевод литургии на нынешний русский разговорный язык, то это даст толчок церковным и этноцерковным разделением: моментально най-

дутся желающие осуществить перевод на белорусский язык и украинскую мову (уже давно нашлись — А.Д.). И до некоторой степени эти опыты переводов закрепят тот опыт расчленения, разделения единой русской нации, который сейчас осуществляется у нас на глазах»²⁶. Сразу стоит оговориться, что это возражение касается прежде всего отношений с украинцами: православные белорусы в массе своей наверняка будут продолжать и говорить, и молиться на том же языке, что и русские.

Действительно, язык богослужения — едва ли не единственное явление культуры, которое объединяет в нынешнее время *всех* русских, украинских и белорусских христиан: православных и униатов (даже если принять во внимания существование у разных народов различных норм произношения). Можно привести интересную историческую параллель: во время I-й мировой войны русские войска значительное время занимали территорию Галиции (нынешней Западной Украины), население которой почти поголовно состояло из униатов, и официальная политика в этот период основывалась на идее «воссоединения» униатов с православием. Как позднее вспоминал протопресвитер армии и флота о. Г. Шавельский²⁷, местное население очень слабо разбиралось в богословских тонкостях и не склонно было рассуждать о *filioque* или о примате римского епископа, но однозначно воспринимало православное богослужение как «свое». Случаи сознательного отказа от католической

²⁶ СОРВО, с. 144.

²⁷ *Протопресвитер Георгий Шавельский*. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. Т. 1. М., 1996. Сс. 165–182.

догматики были достаточно редки, но «престцы-униаты», как их называет о. Г. Шавельский, в массовом порядке принимали в свои храмы православных священников вместо бежавших униатских и воссоединялись с Православием «явочным порядком». Безусловно, решающую роль здесь сыграло единство богослужебного языка. Хотя литературный русский язык и был известен местной интеллигенции, для простого народа он все-таки оставался чужим и малопонятным.

Окончательная утрата того единства, которое живо ощущалось еще в начале века, и в самом деле стала бы серьезной потерей, но не будет ли еще большей потерей отказ от любых попыток исправить очевидно несовершенное положение вещей в нашей Церкви? Но все же нельзя при решении насущных внутрицерковных проблем исходить прежде всего из внешнего лозунга национального величия. И едва ли стоит решать в Москве, на каком языке следует молиться православным в Чернигове или Львове, не спросив прежде мнения самих молящихся. Мы по опыту знаем: ничто не разжигает националистические страсти сильнее, чем насильственное их подавление.

Кстати, подобные опасения высказывались в свое время и по поводу перевода Библии, который, по мнению митрополита Филарета Киевского, должен был «нарушить союз единения нашего с прочими славянскими православными церквями»²⁸. Как видим, ничего подобного не произошло.

4. Русский язык не так хорошо, как славянский, способен передать оттенки значений, су-

²⁸ И.А. Чистович. История перевода Библии на русский язык. С-Петербург, 1899 (переиздание — М., 1998). С. 278.

ществующих в греческих оригиналах. Действительно, письменный славянский язык создавался во многом как слепок с греческого, и многие термины и даже грамматические конструкции, присущие греческим оригиналам богослужебных текстов, находят в славянском языке совершенно точное соответствие. Русский язык, значительно изменившийся в ходе исторического развития, отстоит от греческого гораздо дальше (хотя он к нему намного ближе, чем современные западноевропейские языки). При переводе песнопений на русский многие дословные соответствия будут неизбежно утрачены. Но всегда ли это плохо? Полагаю, что нет. Возьмем, к примеру, начало кондака из знаменитого Акафиста: «Взбранной воеводе победительная...» Эти славянские слова дословно соответствуют греческим: τῆ ὑπερμάχῳ στρατηγῷ τὰ νικητήρια. Большинство молящихся уверенно относят слово «победительная» к Богородице и полагают, что это Она так именуется. В греческом же слово νικητήρια означает особый жанр, песнь, повествующую о победе над врагами, которую и обращают (по-славянски «восписуют») Богородице молящиеся. Дословность соблюдена, но смысл затемнен.

Нередко и в славянских переводах можно обнаружить достаточно вольные и, казалось бы, совершенно немотивированные отступления от дословности. Так, в знаменитом песнопении «Свете тихий святых славы» в оригинале, как оказывается, говорится вовсе не о «тихом», а о «радостном» свете (λατῶν). Почему переводчики древности решили не передавать греческое выражение дословно? Наверно, потому, что «радостный свет» звучал для славянского уха (как и

для современного русского) не столь естественно, как «тихий».

Кроме того, дословный перевод — далеко не всегда самый точный. Не так давно я с большим удивлением узнал, что молитва св. Симеона Нового Богослова из последования к причащению («от скверных устен...») в оригинале написана стихами, удивительно красивыми и звучными. Славянский перевод безусловно точен, но одно из важнейших измерений текста в нем полностью утрачено. Ведь Гомера и Шекспира мы читаем в стихотворных переводах, а не в прозаических подстрочниках! Полагаю, что и молитва св. Симеона лучше прозвучала бы и для сердца, и для ума молящегося в хорошем стихотворном переводе. Остается только найти нового Жуковского или Пастернака...

Если перевести богослужебные тексты на хороший русский язык, сохраняя при этом основную богословскую и литургическую терминологию неизменной, смысл их не пострадает, а в чем-то они могут стать яснее и прекраснее.

5. Церковнославянский язык образует «высокий стиль» русского литературного языка, и, по мнению консерваторов, его уход со сцены создаст некоторый вакуум, который будет восполнен «низовыми» и иноязычными элементами. Спустя некоторое время, говорят они, непонятным может оказаться даже Пушкин, у которого так много славянизмов и архаизмов. Это очень сильный довод — мы действительно видим, как быстро засоряется язык не только улицы, но и массовой культуры. Но, с другой стороны, так ли влияет на улицу и масскульт язык богослужения — даже сейчас, когда эта роль целиком при-

надлежит славянскому? С другой стороны, богослужение на хорошем литературном русском языке могло бы несколько повысить его статус в нашем обществе. Для этого прежде всего требуется, чтобы перевод был выполнен красиво и грамотно.

Впрочем, контролировать развитие языка светской культуры должна все-таки не Церковь. Примером может служить Франция, где национальная академия осуществляет постоянную деятельность по нормированию литературного языка, очищая его от нежелательных примесей. Кроме того, следовало бы ввести изучение старославянского и древнерусского языков не только на специальных отделениях ВУЗов, но в старших классах школ с гуманитарным уклоном (как в западноевропейских странах обстоит дело с латынью).

Что касается возможного перевода богослужения на русский язык, то совершенно необходимо, чтобы при таком переводе славянский язык не ушел из жизни Церкви и заменялся русским только там и настолько, где и насколько это необходимо, а не сразу и повсеместно. В любом случае он по-прежнему должен остаться литургическим языком русской Церкви, даже если параллельно с ним будет использоваться русский. Кроме того, русский текст перевода должен быть насколько возможно близок славянскому — в той мере, в какой эта близость не будет искажать норм литературного языка и затемнять смысл текста.

Что же касается непонимания Пушкина — через несколько веков, увы, так и будет. Ведь и «Слово о полку Игореве» сегодняшние школьни-

ки читают в переводах, а не в оригинале. Чтобы сохранить культурное наследие для грядущих поколений, надо прежде всего как следует изучать и преподавать его в школах, а не пытаться «задержаться в развитии» на той исторической стадии, которая кажется нам наиболее привлекательной.

б. Кто будет переводить? «Кто осмелится взяться за такую серьезнейшую филологическую и литературно-художественную работу?» — спрашивает о. М. Козлов²⁹. Д. Мамонов еще более категоричен: «Само решение о переводе Священного Писания не может исходить от частных лиц»³⁰. Однако вспомним, что и Синодальный перевод создавался прежде всего усилиями частных лиц, и только на заключительных этапах было получено одобрение Святейшего Синода. Даже горячая поддержка святителя Филарета была скорее его частной инициативой, которую он долгое время с переменным успехом отстаивал перед верховной церковной и государственной властью. Действительно, если слово Божие обращено ко всем людям, а не к определенным церковным инстанциям, то нельзя отказать каждому человеку в праве исследовать, переводить и понимать Писание самостоятельно. Другое дело, что воцерковленный человек старается начинать всякое дело не по собственному почину, а по воле и благословию Божьему и согласовывать всякое свое действие с жизнью Церкви, а Церковь, в свою очередь, может принять или отвергнуть его личный опыт, может поручить ему выполнить тот или иной перевод

²⁹ ИБ, с. 25.

³⁰ СОПВО, с. 142.

или комментарий. Но «копирайтом» на библейский текст все-таки никто в этом мире не обладает, и если к переводу приступает нецерковный, неправославный, или даже неверующий человек, его действия не являются вторжением на чью-то каноническую территорию. Словосочетание «самочинный перевод Священного Писания»³¹ звучит настолько же странно, как и «самочинная молитва» или «самочинные мысли».

Вспомним житие св. Кирилла (Константина Философа), одного из создателей славянского перевода богослужебных текстов. Император отправил его на проповедь, для успеха которой ему потребовалось перевести «весь церковный чин» на язык своей паствы, не спрашивая на это никакого особого благословения у священноначалия! И только потом, в Италии, местное духовенство затеяло спор о правомерности такого перевода, который, как мы знаем, был разрешен в пользу св. Кирилла. По-видимому, такова нормальная последовательность: сперва поступок, личный опыт человека, и лишь затем — церковное осмысление и приятие (или неприятие) этого опыта.

Нередко говорится: чтобы русский перевод ни в чем не уступал славянскому тексту, переводчик должен быть одновременно святым и поэтом. Если бы подобным лозунгом руководствовались свв. Кирилл и Мефодий, то и они бы не взялись за перевод, поскольку поэтами в строгом смысле слова не являлись, да и святыми сами себя назвать не могли. Кроме того, в современных служебниках содержится далеко не тот текст, который вышел в свое время из-под пера

³¹ Митрополит Иоанн, СОПВО, с. 185.

Солунских братьев³². Его правили и переписывали люди грамотные и церковные, но все же не святые и, как правило, далеко не поэты. В церковнославянской речи слышится не столько буква, сколько дух Кирилла и Мефодия — но ведь и литературный русский язык не обойден ни святыми, ни поэтами.

7. *Как будут переводить?* Еще Гете в труде под названием «Переводы» («Übersetzungen») писал о трех принципиально разных типах перевода. Первый ставит своей целью приблизить оригинал к читателю, выражая мысли автора в наиболее понятных ему словах. При втором подходе переводчик как бы «присваивает» себе мысль автора и облекает ее в слова, наиболее близкие ему самому. Третий тип перевода, который Гете считает наивысшим, ни в чем не отступает от оригинала и, напротив, заставляет читателя максимально приблизиться к нему. Естественно, это требует от него немалых усилий.

В современном обществе, ориентированном на удовлетворение все возрастающих запросов потребителя, все большее распространение получает первый, «облегченный» тип перевода. Существует английский перевод Нового Завета, где все меры веса, длины и объема пересчитаны в фунты, мили и бушели, а деньги переведены в доллары (не знаю, откуда был взят курс обмена). Притча о талантах выглядит в этом переводе так: уезжая, господин оставил одному рабу X, другому Y, а третьему — Z долларов. Первый и второй их инвестировали и получили прибыль...

Для перевода богослужебных текстов такая

³² Об истории славянского текста см., например, сборник статей «Острожская Библия» (М., 1990).

методика, конечно, непригодна. Однако и другая крайность — полный буквализм — ничуть не лучше. Например, один из современных переводчиков Ветхого Завета на русский язык, желая передать сходство слов древнееврейского оригинала, называет в Быт 2:23 Еву «человечицей», ибо она взята от человека.

Здравый подход должен быть дифференцированным. Многие песнопения (например, тропари двенадцатым праздникам) содержат важнейшие догматические определения, выражая в нескольких словах многовековой опыт Церкви, и такие гимны ни в коем случае нельзя ни упрощать, ни пересказывать своими словами. Да, с первого раза они могут быть непонятны — но в богослужении всегда должна оставаться некоторая таинственность, в которую проникаешь по мере своего духовного роста, некая загадка, ответ к которой дается не сразу. Но такие выражения, как, скажем, «заблудшее горохищное обрет овча» (догматик 4-го гласа) явно могут быть перефразированы безо всякого ущерба для смысла. Если человеку приходится ломать голову над каждым вторым словом, которое он слышит, то рано или поздно он просто перестает задумываться над смыслом услышанного. А ведь язык молитвы мало понимать — надо уметь думать и чувствовать на этом языке.

По-видимому, все три типа перевода, описанных Гете, могут сочетаться при переводе богослужебных текстов в зависимости от того, каково содержание текста и какое место он занимает в богослужении. Такой дифференцированный подход был известен и нашим предкам. Выше уже приводился пример вольного перевода

(«Свете тихий»), но можно вспомнить и другие случаи, когда греческие слова и выражения оставались вовсе непереуведенными.

Возьмем для примера фразу из Херувимской: «ангельскими невидима дориносима чинми». Слово «дориносима» соответствует греческому *δορυφοροῦμενος* — нетрудно заметить, что первый элемент слова, *δορυ-* (копье) остался непереуведенным. Это слово означает «сопровожаемый копейщиками» и восходит к римско-византийскому «почетному караулу» императоров. Однако славянам этот обычай был неизвестен, точный перевод был бы все равно непонятен, и славянские переводчики предпочли оставить в тексте некоторую загадку, которая изначально требует комментария. Думаю, что в этом случае они были совершенно правы.

Можно, конечно пойти и другим путем — избавиться от труднопереводимой метафоры. Так, в переводе о. Г. Кочеткова мы читаем «невидимо ангельскими сопровождаемого чинами»³³. Текст кристалльно ясен, но при этом он несколько смахивает на милицейский протокол.

Что же делать? Однозначного ответа, пожалуй, нет и быть не может. Но, чтобы не ограничиваться лишь критикой чужих высказываний, я приведу и ту позицию, которую сам разделяю. Как полагает архимандрит Зинон Теодор, «вопрос о переводе богослужебных текстов на русский язык рано или поздно все равно встанет. Во всяком случае, «подвижные» части службы (стихиры, паремии, каноны), вероятно, переводить придется, если мы хотим, чтобы их не «отбывали», а молитвенно понимали. По-русски же надо чи-

³³ Православное богослужение. Русифицированные тексты ..., с. 96.

тать Апостол и Евангелие, чтобы они не казались «памятниками», а говорили прямо сердцу и уму современного человека»³⁴.

Действительно, некоторые ключевые, из раза в раз повторяющиеся молитвы и песнопения («Отче наш», Херувимская) можно оставить без перевода; вернее — не вводить их перевод в богослужение, оставив его в справочных изданиях с параллельным текстом. Непонятные слова могут быть легко растолкованы еще на самом начальном этапе вхождения человека в Церковь, и, не создавая языкового барьера, эти песнопения донесут до него красоту и глубину подлинного славянского слова.

Но тексты, которые звучат редко, должны быть понятными. В особенности это касается песнопений, относящихся к наиболее любимым в народе праздникам, прежде всего к Пасхе — они звучат, когда в храмах появляется огромное количество «захожан», вовсе не склонных к какому-то церковному самообразованию; а также к тому, что поется и читается на требах (венчании, крестинах, отпевании), куда приходят люди, совершенно далекие от Церкви. Для них такой «случайный» поход в храм может стать началом долгого пути, и нелепо выставлять на нем с самого начала мощный языковой барьер.

Полагаю, что сочетание русского и славянского языков в рамках одного богослужения не будет звучать нелепо. Ведь и сегодня славянская служба совершенно естественно сочетается с русской проповедью, а то и с русским чтением Апостола и Евангелия, тогда как не столь давно даже пропо-

³⁴ *Архимандрит Зинон (Теодор)*. Беседы иконописца. Рига: Международный Благотворительный Фонд им. А. Меня, 1997. С. 43.

ведь заменялась чтением святоотеческой литературы по-славянски. В зависимости от ситуации в конкретном приходе служба может идти исключительно по-славянски, или с добавлением русских элементов, или преимущественно по-русски. Но если перевод все-таки будет предпринят, это должно быть не косметическое «поновление», не застенчивая «русификация», а полноценный перевод на современный литературный язык.

Будут ли на этом пути ошибки и недоразумения? Да, обязательно. Повредят ли они нашей вере? Ни в коем случае, если вера действительно есть. Как говорит архимандрит Зинов, «вся эта боязнь обновления, боязнь ереси говорит о том, что с верой не все в порядке — настоящая здравая вера ничего не боится»³⁵. И в этом он вторит апостолу Павлу, сказавшему: «вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе» (Рим 8:15).

Но нельзя забывать, что решение любых вопросов неизбежно упирается в так называемый «человеческий фактор». Всякая крайность ударит по людям, отталкивая их от Церкви. Радикальная богослужебная реформа может вызвать новый «старообрядческий» раскол, радикальное ничего-неделанье в ожидании лучших времен — толкнет малообразованную часть потенциальных христиан в объятия сект, где с ними говорят на понятном языке; более того, будет возрастать доля тех, кто вроде бы принадлежит к Церкви, но совершенно не понимает, чему эта Церковь учит и во что верит. Симптомы нашего неблагополучия не только в росте числа «белых братств» и в популярности иноземных проповедников, но и в том, что иные «поборники» Православия все чаще ставят

³⁵ Там же, с. 48.

его в один ряд с кокошником, квасом и самоваром, словно это национальный узор, пригодный для украшения любого идеологического знамени, но лишенный конкретного содержания.

Мы, конечно, можем упрекать потерянных нами людей в сектантском мышлении, в невежестве и лени. Но даже справедливые упреки не снимут с нас ответственности за «малых сих», которых мы, пусть даже невольно, ввели в соблазн. Значит, что-то можно и должно делать, не дожидаясь указаний сверху. Полагаю, что на данном этапе следует спокойно и без скандалов обсуждать существующую проблему, оценивать существующие дореволюционные и современные переводы, создавать новые. Даже если они не будут в ближайшем будущем употребляться за богослужением, они пригодятся для учебной литературы. Вспомним слова эфиопского евнуха, которого встретил апостол: «Филипп подошел и, услышав, что он читает пророка Исаию, сказал: разумеешь ли, что читаешь? Он сказал: как могу разуместь, если кто не наставит меня?» (Деян 8:30–31).

Первая публикация — альманах «Христианос», Рига, №7, 1998.

Библиографические сокращения:

ЕЦ — Богословская конференция «Единство Церкви», 15–16 ноября 1994 г. М., 1996.

СОПВО — Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». Сб. статей. М., 1996.

ИБ — Международная ассоциация по изучению и распространению славянских культур. Информационный бюллетень, выпуск 28–29. М., 1996.

ЦЕРКОВЬ БАБУШЕК И ИНТЕЛЛИГЕНТОВ

Я начну с тезиса, с которым одни, как я знаю, не соглашаются, а другие считают его общим местом. Православная Церковь в России шестидесятих, семидесятих и отчасти восьмидесятих годов прошлого века была прежде всего церковью бабушек. Это не значит, что они составляли большинство. Но именно они выстояли — в буквальном и переносном смысле, — когда отступили многие другие, они сберегли огонек веры для новых поколений. Они определяли облик поместной церкви.

Но сегодня во всех православных юрисдикциях в России тон начинают задавать интеллигенты. Их, конечно, не стало больше, чем бабушек, но они куда активнее и целеустремленнее их; они стали тем меньшинством, которое ведет за собой остальных. Перемена эта заметна в основном в столицах и немногих крупных городах, но на какую бы область церковной жизни мы сегодня ни посмотрели, большинство людей, которые принимают основные решения и проводят их в жизнь, окажутся так или иначе причастными к этому расплывчатому сообществу —

интеллигенции.

Вот и спорят православные — что делать в Церкви интеллигенту. Опрощаться ли ему, «разинтеллигенчиваться», ликвидировать себя самого как класс — или напротив, применять свои дарования и склонности на благо Церкви? Если да, то как? Попробуем разобраться.

Прежде всего, единого ответа нет потому, что нет единства и в понимании самого слова «интеллигент». Вспомним плакаты советских лет, где инженер в очках был как-то втиснут между рабочим и колхозницей, и смотрелся на их фоне совершенно нелепо. Даже не в том дело, что тщедушная его фигура представляла не класс, а некую «прослойку». Всем сразу становилось ясно: нелепо уравнивать понятия «служащий» и «интеллигент».

Обратимся тогда к официальным определениям. Толковый словарь Даля видит в интеллигенции «разумную, образованную, умственно развитую часть жителей». Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона несколько расширяет это определение: «образованные, умственно развитые классы общества, живущие интересами политики, литературы и искусств». То есть дело не в одной образованности или «умственной развитости», но и в точке приложения этих свойств.

А вот послереволюционный словарь Ушакова, сохраняя прежнее значение слова, добавляет к нему и другое, считая интеллигента «человеком, социальное поведение которого характеризуется безволием, колебаниями, сомнениями (презрит.)». В качестве иллюстрации приведена ленинская цитата, что ясно показывает: «пре-

зрит.» — это генеральная линия, а не случайность. Словарь Ожегова отказывается от этого перегиба и возвращается к основному, дореволюционному значению слова *интеллигенция*: «люди умственного труда, обладающие образованием и специальными знаниями в различных областях науки, техники и культуры; общественный слой людей, занимающихся таким трудом».

Но интереснее всего читать третье издание Большой Советской Энциклопедии. Оказывается, что интеллигенция — это «общественный слой людей, профессионально занимающихся умственным, преимущественно сложным, творческим трудом, развитием и распространением культуры». Здесь уже речь идет не просто о профессии, но о роли этого слоя в жизни целого общества. Далее энциклопедия сообщает, что сам термин «был введен в обиход писателем П. Д. Боборыкиным (в 60-х гг. 19 в.) и из русского перешёл в другие языки». То есть интеллигенция — из того же ряда, что «спутник» или «большевик», специфическое российское понятие, аналог которому трудно подобрать в других языках.

Вместе с тем энциклопедия дает статистические оценки, основанные на сугубо сословном подходе. «Людей умственного труда» в дореволюционной России было, оказывается, менее трех процентов. Сегодня нередко можно услышать сетования на то, что большевизм был порожден интеллигенцией, но главный официальный советский справочник сообщает: «Только некоторая, небольшая часть интеллигенции, прежде всего члены большевистской партии, боролась за установление и упрочение Советской власти. Она составляла 1–1,5% всей интеллиген-

ции России (5–7% состава партии к началу Октябрьской революции)». То есть совершенно неверно утверждать, будто революцию сделала интеллигенция. Можно говорить лишь о том, что интеллигенция, «развивая и распространяя культуру», то есть выполняя свое прямое предназначение, высказывала самые разные идеи, от черносотенных до большевистских, однако не она одна решала, какие из них будут приняты толпой и воплощены в жизнь. В конце концов, любая новая идеология всегда рождается среди образованного класса, а не среди крестьян и рабочих, но разрушительной силой она становится только тогда, когда овладевает толпами.

Четкого определения у нас, таким образом, нет. А каковы расхожие представления об интеллигентах? Чуть ли не каждый вкладывает в это понятие что-то свое. У интеллигента обязательно есть высшее образование, а желательно три (собственное, отца и деда). Он занимается творческой или во всяком случае умственной работой. Воспитан, вежлив, пьет кофе и носит очки, матом ругается только если очень художественно. Все это, конечно, слишком вторичные признаки.

Другие добавляют: интеллигенту обязательно должны быть свойственны гуманистические убеждения, скромность в быту, независимость суждений, стремление до всего дойти своим умом, а значит — оппозиционность любой власти и склонность к рефлексии. Это уже гораздо точнее, но... не у всякого интеллигента встретишь все эти признаки. Зато встретишь их у многих людей, которых к интеллигенции относить не принято — например, у рабочего Гоши из фильма «Москва слезам не верит» или у «чуди-

ков» из рассказов Шукшина. Помогает ли в данном случае несколько парадоксальное выражение «рабочая интеллигенция» — дело вкуса.

Сплошные парадоксы с этим словом! По происхождению западное, из латыни, а вот в русском языке настолько освоилось, что на другие уже и не переводится. Так и пишут: «Russian intelligentsia» — потому что у них нет такого собирательного понятия. Кто о ней рассуждает? Да те, кто к ней принадлежат, причем и рассуждают-то с некоей долей отчуждения: ну, нашей интеллигенции свойственно то-то и то-то, мы-то с вами понимаем, как это смешно... Интеллигент не любит быть в толпе, даже в толпе себе подобных. Но хуже любой казни, если его перестанут считать интеллигентом. Только вот про себя сказать «я интеллигент» у него тоже язык не поворачивается. Неинтеллигентно как-то.

Простой народ интеллигента обычно уважает, но часто не любит. За грехи его и пороки? Отнюдь нет! Как правило — за то, что он иной. Испитой «работяг» смотрит на скрипача: ишь, холеные пальчики! А ты давай, кувалдой помахай, я на тебя посмотрю... Но в душе-то работяга даже будет рад, если его сын станет скрипачом. А когда у него бутылка с закуской красиво стоят на цветной скатерке, тоже с одобрением скажет: «интеллигентно посидели, не как-нибудь».

А ведь есть за что меня ругать, охотно признает сам интеллигент. Мозгов двойная порция, а вот сердце маленькое и очень капризное. Демократизм и либерализм на словах — и дичайшие сословные предрассудки, презрение к «людям не нашего круга». Строгий кодекс социальной чести — и лояльность к изысканному разврату,

плотскому, душевному и духовному, в частной жизни. Кукиш в кармане для любой власти — и готовность приседать на задние лапки перед этой самой властью, выпрашивать зарплату, гонорары и гранты.

Подобно христианам, интеллигенты часто говорят: не смотрите на нас, мы сами недостойны своих идеалов. Смотрите лучше на идеалы! Именно потому Солженицын и назвал тех, кого бичевал, «образованщиной»: мол, у этих людей совпадают с интеллигенцией только внешние признаки, прежде всего образование, но в них нет настоящей интеллигентности. Разговоры интеллигенции о себе самой действительно бесконечны, ведь недаром одна из главных ее черт — склонность к рефлексии. Но никто, пожалуй, не сформулировал ее претензии к себе самой красочней, чем сделал это Саша Черный в стихотворении «Интеллигент», которое стоит привести целиком:

Повернувшись спиной к обманувшей надежде
И беспомощно свесив усталый язык,
Не раздевшись, он спит в европейской одежде
И храпит, как больной паровик.
Истомила Идея бесплодем интрижек,
По углам паутина ленивой тоски,
На полу вороха неразрезанных книжек
И разбитых скрижалей куски.
За окном непогода лютует и злится...
Стены прочны, и мягок пружинный диван.
Под осеннюю бурю так сладостно спится
Всем, кто бледной усталостью пьян.
Дорогой мой, шепни мне сквозь сон по секрету,
Отчего ты так страшно и тупо устал?
За несбыточным счастьем гонялся по свету,
Или, может быть, землю пахал?
Дрогнул рот. Разомкнулись тяжелые вежды,
Монотонные звуки уныло текут:
•Брат! Одну за другой хоронил я надежды,

Брат! От этого больше всего устают.
Были яркие речи и смелые жесты
И неполных желаний шальной хоровод.
Я жених непришедшей прекрасной невесты,
Я больной, утомленный урод.
Смолк. А буря всё громче стучалась в окошко.
Билась мысль, разгораясь и снова таясь.
И сказал я, краснея, тоскуя и злясь:
«Брат! Подвинься немножко».

И все-таки, все-таки... есть в нем что-то хорошее, что в других редко встретишь. Интеллигентность, наверное? И не объяснишь даже, что это такое. Но если посмотреть, что хорошего видят люди в этом загадочном качестве, окажется, что оно сильно напоминает христианское понятие святости, только без веры в Бога. Что, в самом деле, называем мы настоящей интеллигентностью в самом высоком смысле этого слова? Служение высоким идеалам и деятельную любовь к ближним. Чуткость и бережность в отношении к другим и строгую требовательность к себе. Безусловную порядочность и честность, готовность к ненавязчивому самопожертвованию в малом и в большом. Привычку твердо стоять за свои принципы и даже умирать за них, но легко уступать во всем, что касается земных благ. Список можно расширять, но основное уже понятно: это действительно очень похоже на то, что в своей среде христиане почитают святостью.

Но при этом, как мы знаем, далеко не все носители этих свойств верят в Бога. Наверное, каждый из нас может привести пример человека, который очень близок к этому идеалу (намного ближе, чем большинство глубоко воцерковленных людей), но при этом совершенно далек от Церкви.

Что же это такое? Возможно, дело в том трагическом расхождении между Церковью и образо-

ванным классом общества, который стал реальностью уже как минимум в XVIII веке. Любой раскол неизбежно приводит к потерям сразу с двух сторон. Можно приводить и другие исторические объяснения. Можно, конечно, вспоминать и евангельское «Дух дышит, где хочет» и смиренно признавать, что если историческая церковь не всегда сохраняла свои собственные идеалы, то они, по крайней мере, никогда не умирали в народе, обновленном евангельской вестью.

Но самый интересный вопрос все же не «откуда это взялось», а «что с этим делать». Ответ, по сути, очевиден — необходимо стремиться к воссоединению двух сторон русской общественной жизни, то есть к возвращению интеллигенции в церковь. Причем выиграют от этого, смею полагать, и одна, и другая.

Но вот интеллигент приходит в Церковь. Что тут начинается! Одни говорят ему: чтобы стать христианином, тебе надо перестать быть интеллигентом (обычно это как раз те интеллигенты, кто пришли в Церковь немного пораньше и с тех пор борются с собственным прошлым). Как сказал один знакомый священник, «когда это делает человек, имеющий в роду не одно поколение русской интеллигенции, получивший хорошее воспитание и прекрасное образование — я чувствую себя так, словно кто-то при мне оплевывает своих родителей».

Другие махнут рукой: горбатого могила исправит, только не умничай тут, не задавай вопросов, будь попроще, и все как-нибудь обойдется. Третьи скажут: ладно, найдем работенку и для твоей головы, не вешай нос, бывает ведь и церковная интеллигенция. Вот, газету будешь изда-

вать или уроки в воскресной школе вести. И стоит интеллигент растерянный: как, что, почему? От чего ему действительно стоит избавляться, а что в его багаже нужно сберечь, приумножить, раздаривать?

Я застал то время, когда интеллигент был в храме сравнительно редким явлением, а большинством были бабушки (крестился я в 1986 году). Теперь в Москве наоборот, но вот в глухой провинции и до сих пор так. И я прекрасно помню: приходит студент, горит желанием узнать побольше о Церкви, готов «работать над собой» — и расшибается его горение о железобетон бабушкиного благочестия. Она тут давно стоит, все знает, все умеет, всех поучает. Порой говорит замечательно мудро, порой несет дикую чушь, но разницу между своим мнением и верой Церкви не замечает никогда. Интеллигент — всегда ищет, всегда осмысливает эту разницу, пытается с ней что-то сделать, и в этом и есть один из механизмов его воцерковления. Да ведь не будь этого, наше православие давно превратилось бы в фольклорный заповедник, в сплошной водосвятный молебен целителю Пантелеимону.

Потом настал момент, когда в столицах интеллигенция все же пересилила бабушек. Интеллигенты стали выдвигать свои программы новых действий, и эти программы были претворены в жизнь. И пошли перемены, причем пошли одновременно в совершенно *разных* направлениях, но только движущей силой церковного строительства теперь уже была интеллигенция. Из вчерашних друзей, ругавших по кухням советский застой, один теперь говорил о возрождении православной монархии, другой,

напротив, настаивал на введении выборности епископата — но бабушки о таких вопросах вообще никогда не задумывались. И это опять-таки не хорошо и не плохо, это естественно.

Так что когда заводят речь о либеральной церковной интеллигенции (ярлык довольно неуклюжий, но надо же как-то ее назвать), то стоит помнить, что это лишь часть церковной интеллигенции. И что те интеллигенты, которые вздыхают о бабушке-царе, тоже интеллигенция (даже если сами она добавляют: *бывшая интеллигенция*), только с другим идеологическим вектором.

Конечно, консерваторы скажут, что интеллигент — всегда реформатор или даже революционер. Но так ли это?

Бывает консерватизм «бабушкин», крестьянский — повторение прожитого. Как сев и жатва веками одни и те же, так и вся жизнь — повторение заданных ритмов. Новое и чуждое принимается трудно, уже потому, что оно — новое. Старое сохраняется только потому, что старое. Как говорили старообрядцы, «не нами положено, лежи оно так веки».

Бывает и революционность крестьянская — бунт бессмысленный и беспощадный, когда отвергается все сразу, когда «на горе всем буржуям мировой пожар раздуем», раззудись плечо, размахнись рука. На Руси, как мы знаем из истории, периоды застойного консерватизма чередуются с революционными взрывами, и кажется, все мы осознали, что это не лучшая модель общественного развития.

Но у интеллигента другой консерватизм и другая тяга к переменам, ведь он привык пропу-

скать все через мозги, а не как крестьянин — через руки и сердце. Его консерватизм — не повторение, а осмысление опыта предков. Его реформаторство (совершенно не обязательно революционность!) — осознанное изменение этого опыта.

Нужно и то, и другое. Без крестьянской упертости в землю давно бы нас унесло ветром за тридевять земель. Без интеллигентского воспарения — давно бы мхом заросли. И в обществе так, и в Церкви.

По-своему опасно и то, и другое. Крестьянский бунт или крестьянский консерватизм сломишь только силой, как кровью заливали пугачевское восстание и чуть ли не шпицрутенами приучали сажать картошку, без которой сейчас русский мужик не проживет. У интеллигента все утонченнее, возвышеннее, но это и придает его идеям большую силу, при неверном направлении — они куда разрушительнее. Но тут, по крайней мере, всегда возможен диалог, всегда идет работа мысли. И тут всегда чувствует человек дистанцию между Истиной и собой, между Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью и приходским батюшкой. Если этого нет, то нет и интеллигентности, а есть одна «образованщина».

Разумеется, общих рецептов нет, каждый человек неповторим. Но если говорить о положительной роли, которую интеллигенция может играть и уже играет в современном российском Православии, я хотел бы выдвинуть два тезиса.

Во-первых, наше богословское и литургическое наследие составлено в основном людьми из того социального круга, который соответствует сегодняшней интеллигенции. Простые негра-

мотные монахи могли быть не менее святы, чем Василий Великий или Иоанн Златоуст, но многомных сочинений они оставить не смогли. Соответственно, если перед нами стоит задача не просто бездумно копировать обрывки чужого опыта, а сберечь, передавать, приумножить Предание, это может сделать именно интеллигенция. И не надо говорить, что эта работа — только для великих святых. Если бы Иоанн Златоуст и Василий Великий ждали бы собственной канонизации, чтобы начать что-то делать, то они бы никогда не оставили никакого следа в истории. К тому же в нашем литургическом, иконописном, богословском наследии далеко не все создано великими святыми — множество произведений безымянны, их оставили рядовые, ничем не примечательные верующие. Может быть, такие же несовершенные, как мы с вами. А если кто-то ошибется, его поправят. На то и Церковь, чтобы выделять в море частного нечто общее, включать его в Предание и передавать новым поколениям.

Во-вторых, интеллигентность в лучшем смысле этого слова — именно та черта, которой катастрофически не хватает многим христианам сегодня, особенно новоначальным. В России конца XX века, как в Риме начала IV века, в Церковь пришло множество людей, воспитанных в совершенно нехристианском духе, и Церковь во многих отношениях стала неофитской. Кто такой неофит — разговор отдельный, но в целом ему свойственно забывать о дистанции между Истиной и собственным, весьма неполным представлением о ней, воспринимать жизнь упрощенно, определять добро и зло по внешним признакам и

назойливо навязывать эти схемы всем окружающим. Не правда ли, такому человеку не хватает не столько богословского образования (оно может сделать его еще хуже), а простой человеческой интеллигентности? Так что я бы советовал новонаначальному считать не земные поклоны, а те случаи, когда ему удалось внимательно выслушать ближнего, вежливо ему ответить и в чем-то уступить. И в этом тоже будет заключаться «воцерковление» неофита. Как писала мать Мария Скобцова, «оцерковление жизни есть ощущение всего мира как единого храма, украшенного иконами, которым надлежит поклоняться, которые надлежит чтить и любить, потому что эти иконы — подлинные образы Божии».

А от чего же типичному интеллигенту следует в церкви избавляться? Прежде всего — от привычки по-мелкому диссидентствовать. Среди настоящих диссидентов были подлинные свидетели Истины, которые «вышли на площадь», как мученики выходили на арену. Когда голос Церкви был в России практически не слышен, они взяли на себя задачу говорить миру правду, и Церковь может быть им только признательна. Мы все помним: когда уже стало можно говорить свободно, на съездах народных депутатов академик Сахаров вставал и говорил правду, как он ее видел — хотя многие с его видением и не соглашались, но нельзя не уважать его гражданское мужество. А сидевшие в зале депутаты в рясах просто хлопали в такт с остальными. Если бы они отказались хлопать, их уже не сослали бы в Сибирь, даже не лишили бы высокого положения, но они, видимо, просто уже не знали, что и как сказать людям вне рамок богослужения, и хлопа-

ли по привычке.

Но таких, как Сахаров, все же было очень и очень немного, а у большинства диссидентство стало карманным, мелочным, привычным и безопасным. Для карманного диссидента власть виновна перед народом уже тем, что она власть, и тем, что она не идеальна, а он имеет права ее обличать (по справедливости надо признать, что власть, в том числе и церковная, всегда дает немало поводов для таких обличений). Позитива в этих обличениях немного. Если завтра карманному диссиденту дадут власть, он наломает дров еще хуже нынешней власти, а главное — перешагнет ради Высоких Принципов через что угодно. В начале 1990-х годов мы видели это в масштабах страны, но и в масштабах отдельных человеческих судеб происходит то же самое. Разрушит жизнь близким, навсегда рассорится с друзьями, порой и сподличает по мелочи ради «чистой и высокой цели», сменит и веру, и отечество. Его лозунг — «кто не со мной, тот против меня», и свою частную правоту он возводит в ранг Истины. По сути дела, то же самое неофитство, только с другим вектором.

Некоторые интеллигенты принесли это с собой и в Церковь. Следует ли говорить, что это худший из грехов, гордыня, и что она тем опаснее, чем умнее, честнее и порядочнее возгордившийся человек? Как писал К. Льюис, «бесы — не падшие блохи, но падшие ангелы». Но только, изживая в себе «карманное диссидентство», надо не перестараться и не заменить его бездумным и бесчувственным лакейством, когда Христа заслоняет консисторская канцелярия. Ведь такого у нас тоже хоть отбавляй.

В качестве другого «родимого пятна» можно назвать тягу к элитарности. Мой бывший однокурсник, а ныне кандидат наук, в одной из своих публикаций заметил, что основные положения христианского учения о спасении слишком сложны, чтобы понять их без специального образования. Остается только удивляться, как смогли в свое время галилейские рыбаки не только понять эти положения, но и научить им весь мир. Но высоколобому ученому или утонченному эстету иной раз кажется, что люди, не обладающие его познаниями и его вкусом, вмещают христианство в какой-то усеченной, неполноценной версии. По счастью, Господь не так привередлив, как они.

Часто в качестве основного недостатка интеллигенции называют тягу к реформам. Что это действительно вытекает из критического отношения интеллигента к окружающей действительности, и что это бывает опасно — согласен. Что это всегда плохо — не согласен. Слишком очевидно, что в нашей Церкви и вправду многое можно бы изменить к лучшему. Спорить, что и как менять и менять ли вообще, здесь не будем, но, наверное, не найти человека, который скажет, что все у нас замечательно и замене не подлежит.

В Церкви, как и в обществе, всегда есть нужда в «интеллектуальном моторе», но совершенно необходимы и тормоза. Только такое сочетание, которое можно условно назвать «церковью бабушек и интеллигентов», может обеспечить сохранение, распространение и развитие культуры.

Тут будет уместно назвать и одну конкретную задачу, решать которую нужно уже сейчас. Глядя

на своих знакомых христиан, я прихожу к интересному выводу. Православными стали в основном две категории: те, кто был изначально обращен к традиционным ценностям (условно говоря, «бабушки», хотя среди них много молодых) и те, кто любит сложность и глубину (условно говоря, «интеллигенты», хотя это могут быть люди разных социальных слоев). Но когда ко Христу всерьез обращается человек, оторванный от традиций, но в то же не склонный к изучению древних языков и богословских тонкостей — а таких в наших городах, пожалуй, большинство — он скорее пойдет к баптистам или пятидесятникам, у которых все просто и понятно.

Чтобы наша Церковь не оказалась со временем церковью *одних только* бабушек и интеллигентов, церковным интеллигентам предстоит немало потрудиться: помочь нашему современнику понять и полюбить высоты и глубины Православия, без упрощенчества выражая вечные истины в близкой для него форме. А значит, пора заканчивать типично интеллигентское самокопание: хорошие мы или плохие, в чем мы виноваты, а в чем все-таки нет — и наконец-то спросить себя и других: что можем мы сделать здесь и сейчас.

Первая публикация — журнал «Фома», №3 (35). М., 2006.

21

НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАЩИТУ БОГА ОТ БОГОСЛОВОВ

Человек обращается к Богу. Он начинает говорить с Ним, и мы можем назвать это молитвой. А потом он обращается к другим людям, чтобы рассказать им о Боге, чтобы самому лучше понять содержание своей веры — и мы можем назвать это богословием. Он говорит на человеческом языке, ведь ангельских он не знает, и это естественно и правильно. К тому же человек не может постоянно находиться в состоянии святости, озарения, пламенной молитвы. Нужны ему бывают и чужие, «заемные» слова — как ориентиры. Они не заменяют собственного опыта, но они помогают ему раскрыться, состояться — как помогают нам чужие стихи о любви понять и выразить нашу собственную любовь.

Поэтому богословие просто необходимо. Без него, как и без церковной молитвы «чужими словами», верующий слишком легко становится добычей собственных фантазий и чужой недобросовестности. Ереси, то есть неверные представления о Боге, действительно существуют, и

чтобы придти к Истине, нужно суметь отличить ее от лжи.

Слова о Боге призваны стать иконой, ведущей нас к Богу. Но бывает и иначе: они становятся идолом. Человек вытесывает из слов, как прежде из дерева или камня, некий образ Бога — по собственному вкусу, разумению и умению — а потом начинает истово ему поклоняться, порой даже и приносить ему человеческие жертвы. Как же это получается?

Бог — Иной. Любое данное Ему определение, пусть даже самое верное, будет неполным и неточным. Называя Его любящим или справедливым, мы обычно проецируем на Него наши представления о любви или справедливости, и потом рассуждаем именно о них. Есть предание о древнем богослове, который прогуливался по берегу моря, размышляя о Боге, и вдруг увидел мальчика, лившего воду в маленькую ямку. «Что ты делаешь?» — спросил богослов. «Хочу перелить море в эту ямку!» — ответил мальчик. Богослов рассмеялся. Тогда мальчик сказал ему: «А разве не тем же занят ты, когда пытаешься вместить Бога в свой разум?»

Богословские понятия можно условно разделить на две группы. Одна выражают совершенно конкретные вещи, доступные чувственному восприятию, например: смерть и воскресение. Если мы говорим, что Христос умер и воскрес, это будет звучать по-разному на разных языках, но смысл высказываний будет в точности совпадать. Но есть в богословии идеи, которые даже носителями одного языка воспринимаются по-разному, например: святость, страх Божий или праведность.

Христос умер и воскрес «нас ради человек и нашего ради спасения». Это факт. Но богословы обычно рассуждают о другом: скажем, кто, как и кому принес искупительную жертву на Голгофе, или когда, как и в каком смысле хлеб и вино становятся на Евхаристии Телом и Кровью Христа. А это уже сложные понятия, которые воспринимаются разными людьми по-разному, и невозможно бывает найти такую формулировку, которую все понимали бы одинаково.

А если эти слова нам еще и предстоит переводить на другой язык? Ведь даже хорошо знакомые нам предметы и явления окружающего мира описываются у разных народов по-разному. В русском языке много слов для обозначения разных видов снега и льда, и связанной с ними зимней погоды: наледь, изморось, иней, наст, пурга, вьюга, сугроб, поземка. В английском таких слов существенно меньше, а в некоторых африканских языках все это обозначается общим выражением «белое холодное». Зато, к примеру, эскимосы по-разному называют снег, лежащий на земле, и снег, летящий с неба, как мы отличаем «лужу» от «дождя». Это вполне естественно, если вспомнить, какую роль играет снег в жизни этих народов.

Любые слова и понятия можно правильно воспринимать только в системе. Если незнакомому с нашим климатом африканцу попробовать объяснить разницу между пургой и поземкой, наледью и настом, он просто ничего не поймет. А когда речь заходит о предметах духовных, риск непонимания возрастает во много раз.

Например, мы знаем о монофизитской и монофелитской ересях, которые искажали учение Церкви о Христе, умаляя полноту Его человечес-

кой природы. Эти ереси реально существовали, были определены и отвергнуты Церковью. Но когда мы сегодня называем кого-то монофизитами (например, сирийцев или армян), мы должны убедиться, что это именно ересь, а не разница в терминах.

Так, православные греки говорили, что во Христе есть две природы, божественная и человеческая, и две воли (*θέλημα*), поскольку каждой природе — Божественной и человеческой — неизбежно соответствует свое хотение. Но некоторые сирийцы, напротив, настаивали, что во Христе только одна воля *ܘܫܘܒܘܢܐ* (*цувьяна*), потому что у Него одна Личность. Можно сказать, что обе стороны по-своему были правы, поскольку греческое *θέλημα* — совсем не то же, что сирийское *ܘܫܘܒܘܢܐ* (в греческом этому слову будет соответствовать скорее слово *γνώμη*). С другой стороны, когда греки настаивали, что во Христе одна *ὑπόστασις*, поскольку его Личность едина, то сирийцы говорили, что у Него две *ܕܘܡܘܬܐ* (*кнома*), поскольку Он Бог и человек одновременно. Этому сирийскому слову скорее соответствует греческое *φύσις* «природа», а на русский эти термины на даже не переведешь, так и приходится заимствовать слова «ипостась» и «кнома»¹.

Следовательно, если воспринимать эти термины в отрыве от всего комплекса богословских представлений, ничего, кроме пустых препирательств, не выйдет. Одна воля или две? Одна ипостась или две? Спросить большинство наших рядовых прихожан, так они затруднятся с ответом. Да и некоторые священники, пожалуй, тоже... И,

¹ Н. Селезнев. Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002.

что характерно, если научатся они этим премудростям, вряд ли от этого станут ближе к Богу.

Но, может быть, следует обратиться к Библии, чтобы найти четкие и однозначные определения, которые позволят разрешить недоумения? Посмотрим, к примеру, на слово «ипостась» (ὑπόστασις). В греческом переводе Ветхого Завета оно встречается 23 раза, и нигде не имеет терминологического значения, вот, например:

• ...когда земля разверзла уста свои и среди всего Израиля поглотила их и семейства их, и шатры их, и все *имущество* их, которое было у них... (Втор 11:6)

• Возвратитесь, дочери мои, пойдите, ибо я уже стара, чтоб быть замужем. Да если б я и сказала: «есть мне еще *надежда*...» (Руфь 1:12)

• Вот, Ты дал мне дни, как пяди, и *век* мой как ничто пред Тобою (Пс 38:6).

• Я погряз в глубоком болоте, и не *на чем стать* (дословно «нет ипостаси», Пс 68:3).

В Новом Завете это слово встречается всего пять раз:

• ...чтобы, когда придут со мною Македоняне и найдут вас неготовыми, не остались в стыде мы, — не говорю «вы», — похвалившись с такою *уверенностью*... (2 Кор 9:4)

• Что скажу, то скажу не в Господе, но как бы в неразумии при такой *отважности* на похвалу (2 Кор 11:17).

• (Христос) ... будучи сияние славы и образ *ипостаси* Его... (Евр 1:3)

• Ибо мы сделались участниками Христу, если только начатую *жизнь* (дословно «начало ипостаси») твердо сохраним до конца... (Евр 3:14)

· Вера же есть *осуществление* ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр 11:1).

Иными словами, в Библии это слово обозначает нечто твердое, реальное, существующее, но нигде оно не совпадает с богословским термином «ипостась», которое было взято скорее из греческой философии, чем из Библии. Даже цитата из Евр 1:3, сильно отличается от современного богословского языка.

Дело прежде всего в том, что Священное Писание предпочитает говорить с человеком не богословскими формулами, а рассказами, притчами и метафорами. Христос не писал катехизисов, а рассказывал слушателям о виноградарях, рыбаках и овцах; Он говорил не о Трои-ипостасном и Единосущном Божестве, а о Себе и об Отце; он обращался не к усредненной аудитории, а к конкретному, живому человеку в его конкретной ситуации.

Более того, даже самые насыщенные богословскими формулировками книги Библии — Писания апостола Павла — построены в основном по тому же принципу. Павел обращается к конкретным людям и говорит об очень конкретных их проблемах. Зато богословы последующих веков нередко выдергивают его слова из контекста, располагают их в каком угодно порядке и выстраивают некое «учение св. апостола Павла о таком-то и таком-то предмете», словно в руках у них конспекты лекций, прочитанных апостолом на богословском факультете университета.

К. С. Льюис² приводил удивительный пример — Филиппийцам 2:12–13: «Итак, возлюбленные

² К. С. Льюис. Письма к Малкольму. / Собрание сочинений. Т. 8. М., 2000. С. 372.

мои... со страхом и трепетом совершайте свое спасение, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению». Если взять первую часть этого выражения, получится, что человек спасается сам, своими усилиями (крайнее пелагианство), если взять вторую — получится, что человек лишь игрушка в руках Бога, Который Сам выбирает, спасти его или нет (крайний августинизм). Так возникает пространство интерпретации, и, разумеется, разные богословские школы осваивают это пространство по-разному. Собственно, потому и существует в христианстве такое огромное количество разных конфессий и богословских школ: все признаю Библию высшим авторитетом, но все читают ее по-разному.

Метафоры и образы подводят человека к сердечному и опытному принятию идей, они часто учат его полнее и лучше, чем богословские трактаты, обращенные исключительно к его рассудку. Им, однако, обычно не хватает точности, поэтому нужны бывают и трактаты, и богословские формулы. Просто нельзя одно принимать за другое.

Отличить формулу от метафоры тоже не всегда просто. Во время Реформации католики и протестанты спорили о том, стоит ли метафорически понимать слова Спасителя «сие есть тело Мое». А на дороге из Иерусалима в Иерихон вам покажут заведение, гордящееся тем, что оно стоит точно на месте гостиницы, куда милосердный самарянин доставил пострадавшего от разбойников путника, хотя большинство читателей Библии понимает историю как притчу.

Есть ли выход из этого субъективизма? Конечно же, есть, и он известен давно: церковное Пре-

дание. В одном и том же Евангелии от Иоанна Христос говорит вещи, которые кажутся противоположными: «Я и Отец — одно» (10:30) и «Отец Мой более Меня» (14:28). Одно из этих выражений можно понять только через призму другого. Так вот, церковное Предание подсказывает, что главное здесь: «Я и Отец — одно»; второе высказывание не отменяет первое, но говорит о добровольном подчинении Сына Отцу, о том, как Он умалился в воплощении.

Есть, разумеется, и другая трактовка. В древности ариане, а в наши дни свидетели Иеговы настаивали, что Христос вовсе не был равен Богу, и что за основу надо брать высказывание «Отец мой более Меня».

Где же критерии выбора? Если истолковывать Библию исключительно изнутри самой Библии, то их нет: можно понять так, можно эдак. Но есть коллективный опыт прочтения этого текста общиной верующих, которая его и породила — вот что мы называем церковным Преданием. Как писал о. Георгий Флоровский³, «догматические споры в Церкви шли не о содержании веры. В известном смысле спорили о словах, — искали и чеканили «богоприличные» выражения для еще не закрепленного в словесные одеяния всецелостного и тождественного опыта». То есть опыт был изначально, а «словесные одеяния» подыскивали по мере надобности.

Возьмем еще одни небиблейский богословский термин: *единосущный*. До арианских споров у Церкви его не было, но была вера в единство Отца и Сына. Для многих рядовых

³ В своей статье «Два завета» — http://www.fatheralexander.org/booklets/russian/dva_zaveta_florovsky.htm

прихожан православных храмов разница между этими терминами тоже не вполне ясна, и можно сказать, что их богословское образование осталось на «до-никейском» уровне. Ересь возникает тогда, когда возникает противопоставление *единосущия подобносущию*, как у ариан. Само по себе правильное повторение правильных слов еще ничего не значит, равно как еще не значит ничего и отсутствие этих слов.

Кстати, об арианах. Мне довелось недавно видеть неговистский буклет. На обложке была такая картинка: двое безупречно одетых людей беседовали где-то на улице с третьим. Они держали в руках раскрытую Библию, и один показывал пальцем на некое место в тексте. И уже неважно, куда именно он тыкал. Где начинается сектантство, ересь? Именно там, где из полного текста Писания на ходу выдергивается некое количество цитат, которыми, при известной ловкости, можно доказать вообще все, что угодно.

Но... не так ли нередко и мы используем Библию? Сборник цитат и образов, который достают с полки только тогда, когда нужно подкрепить чем-то свою собственную точку зрения. Человек не может или не хочет охватить взглядом всю картину, не хочет учиться, а хочет скорее учить — и вот он, сборник цитат, наготове... А потом приходит другой человек, берется за другую частность, и начинается спор.

Прочитал, к примеру, один, что свершившееся на Голгофе искупление следует понимать так: Бог-Сын заплатил Богу-Отцу долг, причитающийся с грешного человека. Возмутился неполнотой и приземленностью этой метафоры (а это, конечно, метафора), и сказал: совсем не

так, к чему же платить Богу выкуп, как бандиту, если Бог есть Любовь! И стал повторять совершенно верную формулировку «Бог есть Любовь» так часто и так страстно, что другой человек в свою очередь, тоже возмутился: позвольте, а зачем тогда Голгофа? Неужели мы сбрасываем со счетов, что за наши грехи пролилась Кровь Христа? Ведь и это — правильная формулировка...

Но формулировки тут — не главное. Они важны и нужны, но они слишком легко превращаются в идолов. И тогда наша «православность» сводится к борьбе за правильные слова вне правильного контекста — а еще точнее, к борьбе против неправильных (непривычных, незнакомых, подозрительных) слов ради... не всегда понятно, ради чего.

Человек берет совершенно правильную фразу (например, «Бог есть любовь», или «вы призваны к свободе» или «всякий, кто призовет имя Господне, спасется») и, вместо того, чтобы идти сквозь эту цитату к сокрытой за ней Истине, поклоняется самой цитате, выстраивает однобокое богословие, примитивное, как звук шаманского бубна. Он вписывает Бога в существующие у него представления о любви, или свободе, или спасении. Бог оказывается таким маленьким домашним божком, уютно стоящим на каминной полке. Каждый выбирает себе идола по своему складу характера, воспитанию, привычкам. А все лишнее извергается вон.

Подобной богословской системой обладали иудеи во время прихода Спасителя. У них были вполне четкие и конкретные представления о Мессии, причем в общем и целом они были верны: ожидалось, что Мессия спасет Израиль и ут-

вердит свое царство. Но именно эти представления и помешали им увидеть Мессию, когда Он действительно пришел... Он оказался не совсем таким, как Его ожидали, и этого Ему не могли простить.

Посмотрим, за что Христос обычно упрекал людей, которых встречал на Своем земном пути. Вовсе не за личные грехи, как можно было бы ожидать... Конечно, в те времена грех привыкли называть грехом, и, к примеру, запросто отпустить взятую в прелюбодеянии женщину можно было только в том обществе, где подобный грех действительно наказывали смертью. В нашем обществе, пережившем сексуальную революцию и уверенном во всеобщем праве на блуд, Христос наверняка сказал бы этой женщине нечто гораздо более суровое, нежели «иди и впредь не греси».

Но в Евангелии самые горькие упреки и самые резкие обличения Христос обращает именно к тем, кто вписывает Его в собственную богословскую систему. Ученикам не так уж трудно было после всех чудес признать в Иисусе Мессию, но куда труднее давался другой урок: Мессия превзойдет их ожидания. Им-то хотелось поскорее свергнуть власть иноземцев и грешников, сесть по правую и по левую руку от него, испепелить непослушных самарян и, самое главное, ни в коем случае не допустить гибели своего Учителя. Разве они хотели плохого? Нет, конечно же.

Не ради тридцати монет же, в самом деле, Иуда совершил такое страшное предательство — заведая денежным ящиком, он мог присвоить себе куда больше денег. А ради чего? Многие считают,

что Иуда то ли разочаровался в Учителе, который никак не хотел свергнуть римлян, то ли решил таким образом спровоцировать его открытый конфликт с властями: посмотрим, мол, как Он поведет себя в такой ситуации. Мессия должен был соответствовать ожиданиям Иуды... Даже для остальных учеников путь к Истине оставался до до времени заслонен этими шаблонами.

Конечно, непозволительно и делать из Христа «борца с системой», наподобие анархистов. Он Сам сказал, в конце концов: «не нарушить пришел Я, но исполнить» — подтвердив тем самым необходимость и правоту Закона. Он вовсе не плох — плохо, когда им подменяют Жизнь, когда живую человеческую душу кладут на прокрустово ложе строго вымеренных правил. Даже церковная проповедь порой звучит, как сказал один мой знакомый, «как будто мы хотим преподавать Богу урок философии». Нет, этого Он от нас точно не ждет.

Итак, если в словах говорящего «Бог есть Любовь» не слышно любви, если твердящий о свободе не стремится освободиться от страстей — он в лучшем случае суесловит. В худшем — идолопоклонствует. Лучше сказать просто «доброе утро!», но так, чтобы в этих словах прозвучало эхо божественной Любви и человеческой свободы.

Здесь стоит сделать важную оговорку. Если кто-то понял меня так, что лучше жить вообще безо всякого богословия, мол, «Бог у каждого в душе», и не важно, как Его называть: Пресвятой Троицей, Ваалом или Кетцалькоатлем — тот не понял меня совершенно. Это все равно, что заявить своей жене: ты у меня в душе, и не важно, в чьей постели я провожу ночь. Не случайно язы-

чество в Библии постоянно описывается как тяжкий блуд. Кому не важно знать Имя, тому не важна и Личность.

Богословие нам совершенно необходимо, тем более, что оно само и определяет свои границы. Вспомним о важнейшем для православной традиции различии между *сущностью* и *энергиями* Бога. У нас это разделение связывают с именем св. Григория Паламы, а в иудаизме, кстати, о подобном говорил Маймонид. *Сущность* Бога непознаваема, она безмерно больше всех наших категорий и представлений. Даже в Своем Откровении Бог дает нам знать о Себе то, что нам знать нужно — но далеко не все. В этом источник *апофатического* богословия, которое говорит, что *не есть* Бог. А вот *энергии*, то есть проявления Бога в этом мире, вполне доступны человеческому восприятию, о них говорит богословие *катафатическое*, положительное. По сути, когда мы говорим, «Бог есть любовь», мы говорим именно об энергии: «Бог любит меня и ждет от меня ответной любви». Соответственно, в каждую секунду нашей жизни эти слова — призыв, на который мы в той или иной степени отвечаем — или не отвечаем.

Богословие — очень нужная вещь, но не для Него, а для нас — чтобы мы не сбились с той дороги, которая ведет к Нему.

В дополнение я хочу привести слова других людей, с которыми мы в свое время обсуждали эту проблему в интернете (www.kuraev.ru/forum) — слова, которые мне самому помогли с ней разобраться.

Надежда: Бог познается сердцем, душой человеческой. По мере возрастания представление

человека о Боге может изменяться, дополняться, какие-то моменты будут пересматриваться. И это нормально. А сейчас прилавки изобилуют карманными брошюрками с советами «на все случаи жизни»: что надо знать мальчикам и девочкам, воинам и женам, беременным и алкоголикам, где в доме повесить иконы и как бороться с сектами и экуменизмом. Порой читаешь, и волосы дыбом встают. То ли это духовный инфантилизм, то ли боязнь пользоваться Богом данной свободой и учиться думать и принимать решения, то ли страх: «а вдруг ничего не пойму у Отцов?»

Владимир Мурылев: Кто-то когда-то заметил: «Раньше был Пушкин, а теперь — пушкинисты». Ровно то же, по-моему, давно происходит с тем, что называют «богословием». Раньше были Отцы-Богословы, а теперь — патрологи. Как есть литература и литературоведение, так есть богословие и богослововедение. И многие проблемы возникают от смешивания этих понятий. Богословие оказывается наукой со своими методами систематизации, классификации, изучения древних текстов... Пишутся диссертации, учебники «богословия», их читают, изучают, возникает иллюзия Богопознания, и вот уже новоявленный «богослов», вооружившись арсеналом цитат и обоймой учебников, смело обличает многочисленные «ереси» своих оппонентов. А когда человек делится своими мыслями о Боге и духовной жизни, то его тут же просят предъявить «ссылки на Отцов», выстреливая в ответ залпом цитат и обличая, обличая... Можно реально лично пребывать в гармонии с Богом и миром, а можно строить интеллектуальные модели, системы. Это разные вещи. А может все это

и естественно? Я помню в детстве, все дискуссии происходили примерно так: «А мне папа сказал...», «Нет, а вот мне папа сказал...» Может, этот этап всем нам, и лично и вместе, просто необходимо спокойно и терпеливо пережить?

Сергей Каринский: Спроси нас любого, грешны ли мы, и мы скажем: да. Является ли наш разум совершенным? — разумеется, нет. Но когда мы начинаем цитировать Священное Писание или Отцов, с нами происходит нечто странное. Мы полагаем: там же все понятно, мы знаем, что имели в виду Отцы. И бьем этими Отцами собеседника по голове. Язык, на котором можно высказать нечто реальное, нам не дан. Он каждый раз создается заново в акте прорыва к реальности. Тут есть аналогия с поэзией. Поэтическое слово подготавливается веками. Оно должно быть абсолютно новым, и при этом связанным со всеми другими поэтическими словами всех веков миллионами нитей. Именно за счет этого одним словом можно сказать так много.

Первая публикация — журнал «Альфа и Омега», М., 2006.

НЕСКУЧНЫЙ БРАК

Этой осенью мы отпраздновали двадцать лет нашей свадьбы. И для меня, и для Аси — это больше, чем половина жизни, ведь тогда нам было восемнадцать и девятнадцать. Конечно, мы тогда очень поторопились, можно было и подождать — закончить учебу, стать хоть чуточку самостоятельными... Нашим детям мы именно так и советуем. Но о своем выборе — не жалеем.

Во-первых, просто глупо жалеть о чем-то, определившем всю твою жизнь. Можно мечтать, как бы ты родился в средневековом замке или на тропическом острове, как бы ты был в младенчестве усыновлен королем Норвегии или в юности пошел в космонавты, но невозможно думать об этом всерьез. Это был бы уже совсем другой человек, а не ты.

А кроме того, нам выпало вместе взрослеть. Наверное, это было совершенно обычным делом в те времена, когда ранний брак был нормой, когда желание «сначала нагуляться» не воспринимали всерьез. Да, нагуляться... но и сформироваться, заостенеть в каких-то своих привычках и пристрастиях, так, что потом уже ничего не изменишь. А мы стали половинками друг друга, ед-

ва выйдя из детства, и не просто «подстроились» друг под друга — срослись и сплелись так, что не отделишь одного, не повредив другого.

Мы очень разные, едва ли не противоположные по характеру. Принято считать, что это хорошо, что так мои медлительность, рациональность, основательность уравнивается подвижностью, эмоциональностью, легкостью Аси. Да, так и есть. Но как это иногда раздражает! Зато в жизненных ценностях совпадение едва ли не полное — вот, наверное, еще один результат раннего брака. Только представить себе, что мы вместе встретили перестройку, развал СССР, шоковые рыночные реформы, нынешнее не вполне понятно что... Мы не просто обсуждали эти темы, мы жили этим, иногда даже, можно сказать, выживали.

И все-таки истории про семейные пары, которые прожили вместе долгие десятилетия и ни разу при этом не поссорились — это явно не про нас. Идиллии у нас нет, и никогда ее, пожалуй, не было — с самого начала пришлось с удивлением узнавать, что у любимого человека есть недостатки, и что влюбленность теряется и уходит, а любви еще нужно всерьез и долго учиться... Были и скандалы, и крики, и слезы, и много всего разного. Но важнее, что всегда было и сейчас есть у нас очень много главного и настоящего. Начиная хотя бы с трех наших детей.

А еще мы вместе открыли Бога. Это может показаться странным, но это так — мы пришли к вере не просто одновременно, но вместе, придя сначала друг ко другу. И когда потом ходили в храм и слушали такие еще малопонятные слова молитвы «сами себя и друг друга и весь живот

наш Христу Богу предадим» — очень явственно ощущался этот «живот наш», общий на двоих, в котором уже была наша Анята.

О браке и Церкви стоит сказать несколько слов особо. Почему-то нередко у православных считается так, что семейная жизнь — что-то низшее, вторичное по сравнению с жизнью церковной, в идеале — монашеской. Что-то такое посредине между физиологией и домоводством... Наверное, это просто от недопонимания, чем на самом деле может быть эта самая семейная жизнь.

Одна молодая девушка подалась в монашество в «альтернативном» Православии (то есть, по ее мнению, в более возвышенном, суровом, правильном, чем в нашей Московской Патриархии). Она написала в своем сетевом дневнике: брак — это так скучно! Может быть, это из серии «зелен виноград», а может быть, она и вправду так думает... Как бы то ни было, трудно, на мой взгляд, подобрать браку худшее определение. Семейная жизнь может быть раем и адом, она может быть какой угодно, но только не скучной.

Да не о том ли говорилось без конца и в советские времена, когда тихий семейный очаг противопоставлялся оглушительной борьбе за народное счастье, великим стройкам коммунизма, нескончаемым подвигам полярников и пограничников? Как некий христианизированный вариант сегодня звучит: аскезе подвижников и отшельников, заоблачному полету мысли богословов... Там — что-то великое и значимое, вселенское, а тут — чайник на плите и детские пеленки в ванной на веревке. Разве можно сравнивать?

Только тогда, наверное, и Тайную Вечерю придется нам записывать в разряд «бытовухи». Ну что там такого, в самом деле, произошло? Ну, собрались за праздничным столом, выпили-закусили, поговорили. Никаких тебе чудес, откровений, событий космического масштаба. Учитель раздал ученикам хлеб и налил вина — так поступали отцы семейств и хозяева домов каждый вечер. А ведь тут самое повседневное становится вместелищем для самого великого.

Точно так же и в браке. Не случайно в Библии так упорно и постоянно отношения Бога и Его Церкви (даже еще и ветхозаветной Церкви) постоянно уподобляются отношениям мужа и жены. Здесь, наверное, положено привести цитату из Библии. Вот хотя бы эту, из Послания к Ефесянам (5:22–25): «Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуетя Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее».

Обычно в этих словах видят какую-то униженность женщины: вот мол, сплошной домострой и сексизм, мужской шовинизм и прочая неполиткорректность. Но давайте вчитаемся: повинуйтесь, жены, своим мужьям не как Карabasу-Барabasу с плеткой, а как Церковь повинуется Христу. Повинуется, потому что любит, стремится к Нему, из-за Него и существует. А мужья? Не просто обеспечивайте своих супругов всем необходимым, а любите так, как Христос — безоговорочно, беззаветно, беспредельно. Надо будет на крест — на него и иди, не дожидаясь

признательности и благодарности, как Христос не дожидался ее от апостолов.

Где же здесь неравенство? Обе стороны должны полностью, без остатка жить друг ради друга. Но при этом у них разные роли. Это куда глубже и тоньше унылой политкорректности, при которой мистер и миссис Икс должны осуществлять все действия, от уборки грязной посуды и до воспитания детей, на строго паритетных началах, пока между ними существует взаимное согласие по данному вопросу. А исчерпалось оно — оба свободны, никто никому ничего не должен. Нет, такая изначальная самоценность и полная свобода от другого — страшнее самого лютого домогательства, по-моему.

Неужели тебя никогда не охватывали сомнения, разочарования, не хотелось начать все заново с какой-то другой женщиной, — предвижу невысказанный вопрос. Да, бывало. Неужели не уставали друг от друга, не тяготились чем-то в другом человеке? Тоже бывало. Неужели никогда больше ни в кого не влюблялся? Да, бывало и это. Но была, всегда была память о серьезности клятвы, которую дали перед Богом и друг перед другом на венчании. Вместе — навсегда, в горестях и радостях. Уйти, когда надоест, и начать заново в другом месте — такой вариант просто был под запретом.

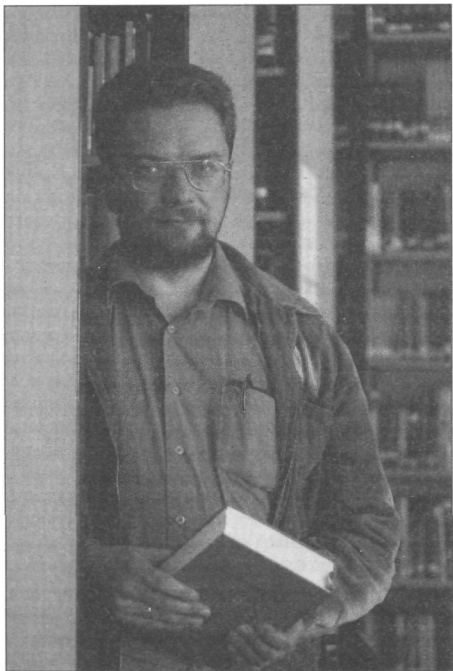
И этот запрет, на чей-то беглый взгляд — стеснение и ограничение. А на самом деле — это ограда на высоком мосту, который надо перейти, и ветер дует, и мост качается, и равновесие так легко потерять... Да и сама пропасть загадочным образом притягивает к себе. Ограда — чтобы не свалиться.

Кто-то сочтет это бедностью — вокруг «так много девушек хороших», а я отказываю себе в возможности узнать их поближе. Но я не думаю, что это бедность. Можно даже придумать об этом притчу. Один человек утолял жажду напитками, которые покупал в разных киосках: у этого этикетка красивее, у того вкус обещают поинтереснее, этот попенистей, тот пошипучей... А другой построил себе дом около чистого источника в горах, всю свою жизнь пил его воду и обустроивал сам источник. У первого, надо признать, куда больше опыта. Но у него так никогда и не было своего источника, а если он решится его завести, то все прежние бутылки и этикетки не будут значить ровным счетом ничего. Скорее, обретя свой источник, он будет отныне считать их дегустацию пустой тратой времени, которая только отдаляла встречу с родником. Впрочем, люди бывают разные, наверняка многим нравится пробовать все подряд.

В тех девушках и женщинах, которые мне нравились или в которых я иной раз влюблялся, я, несомненно, видел какие-то привлекательные черты, которых не находил в той же мере в Асе. С ними бывало интересно общаться, это общение даже восполняло что-то, чего могло не доставать нашему с ней единству, но... всегда очень четко ощущалась та грань, за которой мы с этими девушками шли каждый своей дорогой. Общая постель или даже общее хозяйство, думаю, сдвинули бы эту грань немного дальше, но не отменили бы ее: до сих пор ты мне нужен, ты мне нужна, а дальше я уж сам. С Асей этой грани не было с самого начала: мы вместе, и этим сказано все.

Так что венчанная жена — как Родина или Церковь, она у меня есть, она далеко не идеальна, но именно она — моя, и другой не будет. Дело не в том, что сам я, человек далеко не совершенный, никак не могу рассчитывать на совершенную жену, и даже не в том, что таких вообще не водится на свете. Дело скорее в том, что родник у твоего дома — это вода, а не шампанское, и шампанским быть не может и не должен. Никто не захочет жить с одним шампанским, без воды. Так и здесь — в Асе может не быть чего-то такого, чего мне иногда хочется, но в ней есть все то, без чего я просто уже не смогу жить.

2006



Андрей Сергеевич Десницкий

ОБ АВТОРЕ

Андрей Сергеевич Десницкий родился 21 августа 1968 года в Москве. После школы учился (с двухлетним перерывом на службу в Советской Армии) на филологическом факультете Московского Государственного Университета, а после окончания — на специальном курсе библейского перевода в Амстердамском Свободном Университете. Затем преподавал в различных высших учебных заведениях города Москвы и работал в Институте Востоковедения РАН, где защитил кандидатскую диссертацию. Область его научных интересов — библейская филология, однако основным полем деятельности для него была практическая работа, сначала в Российском Библейском Обществе, а затем в Институте перевода Библии в Москве. Кроме того, он публикует статьи в различных сетевых и бумажных изданиях — значительная их часть собрана в этой книге.

Ранее вышли из печати следующие его труды: перевод св. Григория Нисского «Житие Моисея Законодателя» (М., 1999), перевод книг Иова и (в соавторстве) Притчей (М., 2002), «Поэтика библейского параллелизма» (М., 2006).

Андрей Десницкий женат, у него трое детей.



Православный интернет-журнал «Киевская Русь» (kiev-orthodox.org) издается «для тех, кто хочет верить разумно» с 1999 года. Мы убеждены, что Господь ожидает от нас не «слепой», но *разумной*, осознанной и твердой веры в Него. Разве не трагично, что далеко не все из тех, кто называет себя православными и за каждой Литургией поет Символ веры, могут объяснить, во что же, собственно, верует Церковь?

Тематика статей: насущные проблемы современной церковной жизни, интервью и беседы с интересными людьми — иерархами и церковными деятелями, сокровища православной веры и богословия, мир православного богослужения, культура Церкви — иконопись и древние распевы, паломничества по святым местам, исторические воспоминания и многое другое... Редакция приглашает читателей интернет-журнала к активному комментированию публикаций.

На сайте представлен полный электронный архив номеров журнала «Камо грядеши», издававшегося в Киеве в 1999–2004 гг., а также справочник киевских храмов и монастырей.

В онлайн-режиме работает раздел «Вопросы священнику», в котором каждый посетитель сайта может задать публичный или приватный вопрос, и уже через короткое время получить ответ.

<http://kiev-orthodox.org>

Українські новини
Світові новини
Публікації
Фоторепортажі
Каталог посилань
Стара версія сайту
Автори
Питання до священика

Православие в Украине

Первый, крупнейший и наиболее полный интернет-портал о жизни Православной Церкви в Украине.

Ежедневно на портале:

- ◆ освещение событий церковной жизни в Украине;
- ◆ обзоры международных христианских новостей;
- ◆ фоторепортажи;
- ◆ публикации на актуальные темы;
- ◆ встречи с интересными гостями;
- ◆ мониторинг СМИ;
- ◆ ответы священников на вопросы читателей.

Все новости публикуются на украинском и русском языках, прочие публикации — на языке оригинала.

Читайте и комментируйте!



Подати листівку
святим отцям

Словник лівострої мови
Церковна лексика
супертирлад (відео)



Видати
нашого
порталу

Розсилка новин

Ваш e-mail: >>
 підписати
 відписати

Редакційна колонка



Святий чи безсвятий?

В гостях у редакції



Священник Олег Мельничук:
«У нас релігійна, але прагнуча
розробляти нові центри, доля
рівняного соціального
середства співпрацює на
60%. Глибе уявити собі що
цифра?»

Посмотреть записки
наших гостей

Фоторепортаж



«Українські читачки»
Міжнародна Богословська
конференція в Києві

ГОТОВИТСЯ К ИЗДАНИЮ

«Центр православной книги» готовит к изданию следующие книги:

◆ *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. Перевод с английского.

◆ *Ионафан (Елецких), архиеп.* Толковый путеводитель по Божественной литургии. Перевод на русский язык, историко-богословский комментарий, молитвы ко Святому Причащению, евхаристологические статьи.

◆ *Ионафан (Елецких), архиеп.* Покаянный Великий канон святого Андрея Критского. Четыре опыта переложения на русский язык для духовно-назидательного чтения.

◆ *Петр (Мещеринов), игум., Боженов Александр.* Чашу жизни вкусите... О необходимости для истинного христианина постоянного причащения Святых Христовых Таин.

◆ *Спиридон (Кисляков), архим.* Воспоминания.

◆ *Спиридон (Кисляков), архим.* Дневники.

◆ *Спиридон (Кисляков), архим.* Судьбы.

◆ *Спиридон (Кисляков), архим.* Над Евангелием.

- ◆ *Игнатьева Оксана*. Дары Артабана. Детские пьесы.
- ◆ *Светлов Павел, прот.* Эсхатология.
- ◆ Житие свт. Петра Могилы и описанные им Печерские чудеса.
- ◆ Материалы работы комиссии по канонизации свт. Павла Тобольского.
- ◆ *Серафим (Сторхейм), еп.* Святое Причастие и православные верующие. Перевод с английского.
- ◆ *Плекон Михаил, свящ.* Живые иконы. Перевод с английского.

Наш интернет-магазин:
<http://orthodox-book.com>

Андрей Сергеевич Десницкий
Писание – Предание – Современность

Ответственный за выпуск
Е. А. Аврамчук

Подготовка текста, верстка
священник Андрей Дудченко

Макет обложки
А. П. Демченко

Центр православной книги.
Киев, ул. Шелковичная, 39/1,
храм свт. Михаила, первого митрополита Киевского.
Тел. (+380-44) 255-15-17.
E-mail: store@orthodox-book.com
www.orthodox-book.com

При содействии
ООО "Духовное просвещение"

Формат 84x108/32. Печать офсетная.
Гарнитура Garamond Book. Тираж 4000 экз.
Заказ 6303.

Отпечатано с электронных носителей издательства.
ОАО "Тверской полиграфический комбинат", 170024, г. Тверь, пр-т Ленина, 5.
Телефон: (4822) 44-52-03, 44-50-34, Телефон/факс: (4822)44-42-15
Home page - www.tverpk.ru Электронная почта (E-mail) - sales@tverpk.ru





Τὰ ἄγρια ἔειπε τὸ λεγόμενον ἀεζά.
οἱ φάσματις οἱ ἰνδικοί.