
1991 № 2

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

**Ежеквартальный журнал
Отдела внешних церковных сношений
Московского Патриархата**

Председатель редакционной коллегии —

митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ,
председатель Отдела внешних церковных сношений
Московского Патриархата

Редактор — Е. А. Карманов, член Отдела

*Мнения авторов, выраженные в их статьях, могут
не совпадать с мнением редакции.*

Адрес редакции: 119435 Москва, Даниловский вал, 22
ОВЦС, «Церковь и время»

© Журнал «Церковь и время»

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Ежеквартальный журнал

Отдела внешних церковных сношений

Московского Патриархата

1991

№ 2

*Митрополит АНТОНИЙ Сурожский
(Лондон, Великобритания)*

О НЕКОТОРЫХ КАТЕГОРИЯХ НАШЕГО ТВАРНОГО БЫТИЯ

Лекция, произнесенная 1—2 декабря 1966 года
в Московской духовной академии *

Хочу прежде всего сказать вам, с какой радостью я к вам приехал,— не только в Троице-Сергиеву Лавру, но именно в Семинарию и Академию, с радостью новой встречи, когда можно лицом к лицу видеть людей, которые дороги. И я привез вам привет с Запада, от наших священников и от наших мирян, которые молятся о благостоянии наших здешних школ и из которых многие надеются когда-нибудь тоже стать учениками и студентами семинарии или академии.

Тему моего доклада мне довольно трудно выразить. Формально и очень малоописательно я мог бы его назвать так: «О некоторых категориях нашего тварного бытия»; но сказав это, я, вероятно, только испугал вас сложностью слов и не передал того, что для меня значит эта тема, почему мне хочется говорить с вами об этом.

Сотворение человека и мира очень часто воспринимается просто — если это слово здесь применимо — как объективный факт. Он является спорным для одних, безусловным для других; у некоторых людей в наше время вся тема тварности создает проблемы и вызывает некоторые сомнения, но очень редко мне пришлось встретить людей, которые продумали бы эту

* Любезно предоставленный для публикации Еленой Львовной Майда-нович текст воспроизведен по магнитофонной записи лекции и подвергнут самому минимальному редактированию с сохранением всех особенностей устной речи автора.

тему нашей тварности с точки зрения живого религиозного опыта, с точки зрения того, как эта тварность раскрывается в нашем отношении с Богом, определяет очень глубокие и драгоценные отношения тварей с Богом и между собой.

Тема, разумеется, превышает возможности одного или даже двух коротких докладов, и поэтому я скажу вам, что успею.

Для начала мне хочется отметить несколько вещей. Во-первых, мы не сотворены просто, объективно, как будто мы — предметы; мы сотворены сразу, еще до нашего существования, в каком-то взаимоотношении с Богом. Бог нас творит, потому что мы Ему *желанны*, в самом теплом и самом глубоком смысле этого слова *желанны*. Мы Богу *не нужны* для того, чтобы Он Богом был; для Него нет *необходимости* нас вызывать из небытия. Он был бы той же полнотой самодовлеющего бытия, той же полнотой торжествующей, ликующей жизни и без нас. Он нас творит *нас* ради, а не Себя ради. И в Предвечном Совете, который вызывает нас к бытию, уже покоится вся полнота Божественной любви к нам. Вспомните начало книги пророка Аввакума, где во вступлении он говорит об этом Предвечном Совете, о том, как Бог, обращаясь к Сыну, говорит: «Сыне! Сотворим человека!», и Господь отвечает: «Ей, Отче!». И тогда, раскрывая тайны будущего, Отец говорит: «Да, но человек согрешит и отпадет от своего призвания, своей славы, и придется Тебе крестом его искупить». И Сын говорит: «Пусть будет так, Отче!».

Здесь нечто очень важное. Важно то, что Бог, творя человека, знал, что случится — и сотворил. Он знал, что будет с человеком: что придет на него смерть, страдания, безмерная скорбь становления или падения. И Он знал тоже, что Его любовь имеет в себе крестный оттенок, что в любви есть радость давать и есть радость получать, и есть победоносная, трагическая радость Креста.

И вот, Бог творит человека на фоне этого. Раньше чем человек сотворен, он уже возлюблен *крестной* Божественной любовью, а не только радостной и светлой. И когда человек появляется из небытия в бытие, он встречает Божественную любовь, он любим, он желанен.

Я уже сказал, что сотворение мира и, в частности, человека для Бога не является необходимостью. Это акт царственной, творческой *свободы*. И в том, что мы Богу не необходимы, лежит основа какой-то, хотя бы относительной, самобытности нашей. Если мы были бы необходимы Богу, если бы без нас, без твари, Бог не был полнотой того, что Он есть, — мы были бы только жалкой тенью в этом сиянии, мы были бы, словно светлячки при ярком солнце. Правда, мы горели бы каким-то светом, но по сравнению с Светом Невечерним, сиянием Солнца правды, полуденным озарением Божества мы были бы пре-

дельно ничтожны. Потому именно, что мы не необходимы, мы имеем некоего рода самобытность. Мы поставлены перед Лицом Божиим в какой-то самостоятельности; между нами и Им может быть диалог. Бог говорил — и пророки отвечали; человек молится — и Господь отзывается. Это возможно только потому, что мы — разные, потому что мы нигде не сливаемся, потому что конечное призвание человека стать причастником Божественной природы (2 Пет. 1, 4) не есть первичная данность, а именно *призвание*, которое может быть достигнуто возрастанiem в него.

Священное Писание учит нас, что мы сотворены из ничего, из небытия призваны к бытию. В этом есть, с одной стороны, всеконечная наша бедность и, с другой — всерадостное наше богатство. Бедность — потому что мы ничем не обладаем, потому что у нас *нет корней ни в чем* (я сейчас говорю не только о человеке, а обо всей твари). Мы не коренимся в Боге, мы от Него глубоко различны. Мы не коренимся ни в чем, что существовало бы до нас, до твари вообще. По слову митрополита Филарета Московского, мы повешены между двумя безднами, между бездной небытия и Божественной бездной, только на слове и воле Господних. По существу, мы до конца беспочвенны; и мы можем иметь корни, только если станем действительно своими и родными Богу, причастниками Божественной природы, живыми членами Тела Христова, храмами Святого Духа, детьми Отчими по приобщению, то есть все вместе — Церковью, и каждый из нас — живым членом этой Церкви. Каждый из нас, но не порознь, потому что здесь именно нельзя употребить слово порознь, — розни нет, есть всепобеждающее единство во Христе и Духе, так что *наша жизнь сокрыта со Христом в Боге* (Кол. 3, 3).

Но это наше призвание. А пока мы стоим перед Божиим Лицом, призванные *быть*. Перед нами открыты все просторы, и мы ничем не обладаем. Это начало Царства Божия. Вспомните первую заповедь блаженства: *Блаженны нищие духом, яко тех есть Царство Небесное* (Мф. 5, 3). Что это за нищенство, которое делает нас членами, гражданами, детьми Небесного Царствия? Конечно, это не простой, голый, для многих горький факт совершенной, всеконечной нашей обездоленности и зависимости. Не в этом нищета духовная; это та нищета, которая *может быть* духовной или может быть страшной обездоленностью. Вспомните слова Иоанна Златоуста, который нас учит, что беден не тот человек, у которого ничего нет, а тот, который желает того, чего не имеет. Можно не обладать ничем и не быть бедным; можно быть богатым с точки зрения каждого, кто посмотрит на нашу жизнь, и чувствовать себя обездоленным бедняком. Мы богаты только тогда, когда воспринимаем всё, что нам дано в жизни, как дар Божий, как богатство любви Господней.

Есть рассказ, приведенный Мартином Бубером*, о том, как в XVIII веке жил в Польше раввин,— жил в крайней, отчаянной бедности, и каждый день приносил Богу благодарность за все Его щедрые дары. Однажды кто-то из его окружения спросил: как можешь ты благодарить Бога день за днем, когда ты знаешь, достоверно знаешь, в своей плоти и душе знаешь, что ничего тебе Он не дал,— как ты можешь лгать в молитве? Тот на него посмотрел с улыбкой и сказал: ты не понимаешь сути дела! Господь воззрел на мою душу и увидел, что для того, чтобы я вырос в полную свою меру, мне нужна бедность, голод, холод и оставленность; и этим Он меня одарил безмерно.

Это замечательный рассказ, потому что в нем мы видим человека, сумевшего верить Богу и Его любить, и понимать через любовь премудрость Божию, непостижимую плотским умом, видим, как этот человек, при предельной своей обездоленности, был богат и был, в каком-то смысле, в Царстве Божием.

Открывается нам это Царство Божие, если мы поймем, как радикально и абсолютно мы ничем не обладаем. Мы ведь вызваны из небытия, нет корней у нас ни в чем, ни в Боге, ни в какой бы то ни было предшествовавшей нашему сотворению твари. Жизнь, которой мы обладаем, тоже дар Божий. Мы не можем ее создать; мы не можем ее защитить, мы не можем ее сохранить и удержать. Тело наше вне нашей власти. Достаточно маленькому сосуду разорваться у нас в голове, чтобы самый великий ум поблек и человек стал хуже зверя. Бывает перед нами горе, нужда, и мы всеми силами хотели бы почувствовать сострадание, а сердце, как камень, лежит у нас в груди; не можем мы подвинуть себя на живое чувство, если оно не дано нам будет свыше. Воля наша — о ней и говорить не надо,— что мы можем над собой сотворить? Мы бессильны над собой: лень, уныние, усталость, обстоятельства жизни — эти факты достаточны для того, чтобы *очень* крепкую волю сломить. Если оглядеться дальше: человеческие отношения, родство, дружба, любовь, достижения окружающей жизни, культура, уют и обеспеченность — всё у нас есть,— и ничего у нас нет, потому что мы ничего не можем удержать. Как бы мы ни хватались за всё это, оно течет меж наших пальцев. Всё, чем мы обладаем, может быть отнято мгновенно. И если мы вдумаемся в это, мы уже получим некоторое представление о нашей нищете, но далеко не полное. Через такое представление человек в Царство Божие не попадет. Он может войти в отчаяние, в страх, в неуверенность, но не в ту устойчивость, которой характерно Царство Божие, но не в радость евангельскую. Чтобы войти в эту радость, надо понять еще другое.

* Бубер, Мартин (Мардохай; 1878—1965) — еврейский религиозный философ и писатель, профессор Тель-Авивского университета.

Надо заметить, во-первых, что при всей нашей окончательной обездоленности на деле мы не обездолены. Мы не обладаем ни жизнью, ни бытием, ничем — но всё это ведь у нас есть. Это только философское рассуждение, что у нас нет этого. Мы живы, мы движемся, мы любим, мы мыслим, мы радуемся, мы страдаем, не говоря о всем прочем. И вот тут надо понять, понять сердцем и умом, что всё, что у нас есть, это знак Божественной любви в каждое мгновение, в каждый час и день нашей жизни. Если мы могли бы присвоить себе что-либо, оно было бы наше, но перестало бы быть связью с Богом, чем оно является потому именно, что это всё не наше, а Божие. Всё, что у нас есть, это Божия любовь, ставшая конкретной, живой заботой о нас.

И вот, если понять это, тогда действительно перед нами открывается Божие Царство, потому что мы находимся в таком Царстве, где над всеми и над всем Сам Господь, Который дарствует без конца. Дарствует Он разно: есть благодеяния явные, и есть благодеяния тайные; приведенный мною рассказ о равнине XVIII века можно отнести к тайным благодеяниям, тайну которых мало кто из нас способен понять.

Вот основное положение наше по отношению к Богу; вот что значит для нас нефилософский термин активной жизни, живого, простого человеческого переживания — то, что мы сотворены из ничего, вызваны из небытия в бытие. В этом уже наше соотношение любви с Богом, наше безмерное, дивное богатство в Боге. Вспомните евангельские слова, что тот потеряет всё, кто не в Бога богатеет (Лк. 12, 21). Именно так мы можем быть богаты; и так мы богаты именно в этом соотношении. И это соотношение не механическое, а живое, динамическое и нравственное, имеющее внутреннее, живое, душевное содержание. Потому что тот факт, что мы поставлены перед Богом лицом к лицу в совершенной зависимости, и вместе с тем, что одарены страшной властью отвергнуть Бога, отказаться от Бога, потерять Бога, — раскрывает перед нами тему нашей свободы.

Я хотел бы сказать несколько слов о свободе и о послушании. Есть определение свободы у Хомякова, вывод филологического порядка. Он указывает, что анализируя славянские корни этого слова, мы видим, что в нашем русском понимании *быть свободным* значит *быть самим собой*. Самим собой каждый из нас хочет быть, и большей частью мы воображаем, что так оно и есть. На самом деле человек не может быть самим собой, если он не перерастет самого себя. Вспомните рассказ из Деяний апостольских, как апостол Павел нашел алтарь, посвященный *неведомому Богу* (Деян. 17, 23). Нельзя ли, взирая на современность (и конечно, этот рассказ, вероятно, можно истолковать иначе в другие эпохи), задуматься над тем, не является ли этот «неведомый Бог» человеком?

На этом алтаре может быть поставлен человек — но очень по-разному. Если мы видим в человеке только сложное сочетание материи, энергии, преходящих процессов, связанных с плотью, и ставим этого человека на престол, на алтарь, мы создаем кумир, идол, который подпадает под общее осуждение псалмов: *Уши ѣмут и не слышат, очи имут и не видят, руки имут — и бездейственны* (Пс. 113, 13—15). Таким человек представлялся многим уже с XVIII века. Такой человек есть идол, и этому идолу, как всякому идолу, приносятся жертвы, кровавые и иные. Но это не человек, это обман о человеке, ложь о нем, *прелесть*, употребляя аскетический язык.

Но поставить человека на алтарь можем только мы, верующие, познавшие Христа как воплощенное Слово Божие, как Богочеловека. Он поистине пишется на иконах. Он поистине предлежит на Святом Престоле в Таинстве Тела и Крови, Он поистине восседает одесную Бога и Отца: *Человек Иисус Христос* (Рим. 5, 15).

Может быть, тут уместно снова вспомнить Иоанна Златоуста. Он ставит вопрос: где искать подлинный образ человека, — и отвечает, что не надо его искать в царских палатах и на престолах земных, а надо поднять очи свои к Престолу Господню, и одесную Бога и Отца мы можем узреть образ человеческий. Здесь мы видим, с одной стороны, некоторое разрешение многих теперешних недоумений о месте человека, о том, что он значит. Мы видим, что образ человека, каким он представляется вне Бога, слишком мал для человека; из него можно сделать огромный идол, но величия в нем не будет никогда. Только наша вера в Человека, Сына Божия, ставшего человеком, раскрывает нам изумительные глубины человечности, того, чем может быть человек.

В этом отношении в порядке свободы становления самим собой перед нами раскрывается головокружительная высота и глубина. Тут мы должны понять, что у нас есть что сказать миру о человеке, даже раньше чем мы будем говорить миру о Боге. Тот маленький человек, которым вы мне предлагаете быть, мне недостаточен; *сердце человека глубоко* (Пс. 63, 7), и только Дух Святой может заполнить этот храм. Это очень важно помнить, потому что если мы не только житейски измельчаем, но потеряем из виду меру нашего призвания, то уже некуда идти, станем тоже молиться идолам: *размеру*, а не величию.

Но слово *свобода* раскрывается еще богаче, если привлечь другие языки. Латинское слово *libertas* — юридическое понятие Древнего Рима; оно определяет законное общественное положение ребёнка, который родился от свободных родителей, не рабов, и сам наследственно свободен, то есть общественно самовластен, имеет над собой право самоопределения. Но если вдуматься немножко в это понятие, а не только в слово, вы увидите,

что всё воспитание такого ребенка держится между двумя крайностями. С одной стороны, его учат быть свободным, с другой — стремятся обеспечить ему эту свободу предельным самообладанием, властью над собой. Воспитание должно научить его никогда ни в чем не покоряться чему-нибудь внешнему без согласия разума и души; его учат стать таким человеком, который никогда не бывает движим внешними обстоятельствами, внутренней страстью, человеком, который не бывает в «страдательном наклонении», то есть объектом, предметом воздействия. Из него стремятся сделать человека, который всегда бывает, всегда есть хозяин своей жизни, — а хозяином своей жизни можно быть вплоть до смерти. Вспомните слова Христовы: *Никто Моей жизни не отнимает у Меня, Я ее Сам даю* (Ин. 10, 18): полное, предельное самовластие. Но для этого нужно победить в себе все силы косности, всё бессилие, всю инертность и все движения тела и души, которые несовместимы с такой властью над собой.

И здесь вступает понятие послушания, дисциплины. Дисциплина — тоже слово латинское; оно определяет не совсем то, что мы в ней видим всегда. Когда мы говорим о дисциплине, то думаем, как нас порой зажимают в железные рукавицы. Но дисциплина происходит от слова *discipulus*, ученик: это не только фактическое, но внутреннее состояние того, кто стал *учеником*, кто хочет *научиться* и готов оставить свои собственные привычки, свои собственные мысли, свои собственные суждения и чувства для того, чтобы слиться с большим умом, с более глубоким сердцем, с волей более совершенной. И только этим путем приобщения к большему человек делается свободным от меньшего, от самого себя, каким он есть сейчас.

В порядке римского права отец семьи был такой мерой; он знал, каким должен быть человек и как ему вырасти в эту меру. И сурово, твердо вел он человека по этому пути. Но и Господь ведет нас в область сыновства тоже этим способом. Вспомните слова Ангела-Хранителя Ерму: «Не бойся, Ерм (отметьте слово *не бойся*), не оставит тебя Господь, доколе не сокрушит Он либо сердце твое, либо кости твои!». Да, Бог *рабов не терпит*, они Ему не нужны. Бог хочет детей Царства Божия, детей, которые были бы в Единородном Сыне подлинными сынами и дочерьми Царства... Вспомните притчу о блудном: блудный сын собирается сказать, после своего признания в греховности, что он готов и наемником быть в доме отцем. Он приготовил исповедь; отец дает ему сказать только первую половину: *Отче, я согрешил против неба и перед тобой, я уже недостойн быть твоим сыном...* — Тут его отец обрывает: недостойным сыном — да, ты можешь быть, а достойным наемником в моем доме — никогда. Сыновство не теряется, дары Божии неотъемлемы... И вот таким образом Бог и нас ведет к сынов-

ству, к тому, чтобы мы были детьми Его Царства через послушание, через свободу.

И одно последнее о том, как раскрывается это понятие наших взаимоотношений с Богом в порядке свободы в английском и немецком языках. Свобода по-немецки *Freiheit*, по-английски *freedom*, и оба слова покоятся в более древнем санскритском слове *прия*, которое значило «любимый». Свободен тот, кто совершенно любим и способен отвечать на любовь совершенной любовью; он стал чадом Царства, он стал самим собой в настоящем смысле этого слова.

И всё это покоится на том, что так часто кажется нам просто фактом естественной истории или философской выкладкой: на том, что мы сотворены Богом, что мы вызваны из небытия в бытие Его творческим и животворным словом; покоится на том, что мы Богу желанны, но не необходимы. Только поэтому мы можем стоять лицом к лицу с Живым Богом, становиться не только по нашему призванию, но реально, не как данность, а как призвание тем, что Христос есть по природе.

На этом я закончу первую свою беседу и, если после строгого суда вашего ректора мне будет позволено провести вторую, то завтра я хотел бы продолжить эту тему, сказав нечто о познании Бога и о некоторых трудностях на пути этого познания.

* *

Сегодняшний мой доклад, может быть, будет несколько разрозненный, потому что соединяющие звенья я просто не успею изложить.

Первое: мне хотелось бы сказать нечто о нашем знании Бога и о нашем знании твари и подчеркнуть, что каждый раз, когда нам открывается Бог, этому откровению Бога соответствует одновременно некое откровение о твари. И вот в каком смысле. Каждый раз, когда мы познаём что-либо о Боге, мы одновременно делаем очень значительное открытие о себе, а именно: что мы способны Бога познать не только как раньше познавали, а еще иным, новым и новым образом. Так, всякое откровение о Боге раскрывает нам новую глубину того, что мы как тварь собой представляем. Это очень важно помнить, и это совпадает с тем, что я уже говорил, что человек бесконечно глубже и значительнее, чем часто нам думается, и что только если мы видим человека в его соотношении с Богом, можем мы измерить размах и глубину того, что есть человек.

А второе: откровение, которое Бог о Себе дает, всегда бывает двояко. С одной стороны, Он нам дает Себя познать по-новому, с новым простором; но с другой стороны, это откровение всегда перед нами ставит новые глубины Божии, новую Божию непостижимость. Это тоже очень важно помнить. И при-

мером я хотел бы вам дать Воплощение Слова Божия и то познание Бога, которое мы через него получаем.

В народном благочестии, особенно на Западе, где огромное внимание уделено человечеству и человеческой, воплощенной стороне Богочеловека, вполне естественно чувствует себя, будто — говоря очень упрощенно — в Воплощении Бог стал таким постижимым. Но это не более упрощенно, нежели многие наши верующие думают и чувствуют, будто, раз Бог стал человеком — Он весь тут; Младенец вифлеемский, в Котором обитала полнота Божества телесно (Кол. 2, 9), и есть Бог, я Его могу обозреть, я Его могу обнять; Он тут, Он постижим... Это только кажется, конечно, — но это *на самом деле* людям кажется, и от этого надо их предостерегать. Да, правда: в Воплощении Бог нам явился плотью; правда, что непостижимый Бог обитал среди нас, *приняв образ раба* (Флп. 2, 7) — но не только это. Раскрывается в Воплощении что-то более непостижимое, чем воображаемый трансцендентальный развоплощенный Бог, Которого мы можем выдумать.

Бога небесного, Бога, Которого мы могли бы характеризовать всеми человеческими лучшими свойствами и качествами, помножив их на бесконечность, пожалуй, выдумать можно. Еще Вольтер писал, что если бы не было Бога, человек выдумал бы Его. И на самом деле: если бы наш Бог являл только помноженные на бесконечность человеческие совершенства, Он был бы всемогущий, Он был бы мудрый, Он был бы добрый и т. д. Но Бога, каким Он открывается в Воплощении, *выдумать* невозможно, потому что никто не станет приписывать Богу такие свойства, от которых делается *стыдно*: Бог уязвимый, Бог побежденный, Бог униженный, Бог засуженный земным судом, битый по ланитам, Бог, Который являет какую-то непостижимую немощь и непонятное бессилие... Такого Бога выдумать никто не может, никто не станет. Бога, если уж выдумывать, то Такого, Который был бы опорой, идеалом, Который был бы таков, чтобы в случае нужды к Нему обращаться в уверенности, что Он поможет, что Он будет, как стена, стоять между горем или опасностью или нуждой и мной. Но Такого Бога, Который делается человеком, такого Бога, Который принимает на Себя всю беззащитность, всю немощь, всю уязвимость, всю кажущуюся побежденность, мог «выдумать» (если можно так выразиться) только сам Бог, мог явить только Бог.

В этом отношении христианство более неуязвимо в своей вере в Бога, чем какая-либо другая религия. Христианский Бог требует от нас как раз обратного тому, чего мы хотели бы от Него получить и к чему мы естественно стремимся. Возьмите Заповеди блаженства (я упоминал одну, но возьмите их все): блаженны те, которые в том или другом виде несчастны, — это не то, чего ищет естественный человек. Помню, я как-то читал

лекцию по Заповедям блаженства, и очень добросовестный человек сказал мне: «Владыко, если *это* блаженство, какого христиане ищут, пожалуйста, будьте блаженны по-своему, но я его *не хочу*». Естественный человек такого блаженства не хочет; естественный человек и такого Бога не хочет. И только потому, что Бог Себя таким *явил*, мы можем Его таким знать; выдумать такого Бога человек не захотел бы.

И вот, в каждом откровении Божиим, как в этом, раскрывается о Боге что-то непонятное, непостижимое. Иначе сказать, Бог нам дает познать что-то, за что мы можем уцепиться, что мы можем уловить, понять о Боге. И тут же, потому что мы что-то уловили, перед нами разверзается бездна непостижимости, непостижимого, то есть такого дивного, головокружительно дивного, перед чем можно только стоять в молчании, в изумлении ума, в трепете сердца.

Для этого молчания есть разные имена, в зависимости от того, с какой точки зрения мы к нему подходим. *Молчанием* можно было бы назвать *веру*, то состояние человеческой души, которая стоит перед тайной в совершенной уверенности, что в этом Божественном Мраке сияет непостижимый Свет — и безмолвствует: *Да молчит всякая плоть человеческая...* *Молчанием* можно назвать и то созерцательное состояние, которое описывает Исаак Сирин. Он говорит, что когда душа в состоянии экстаза, то есть выходит из себя, в состоянии исступления, тогда она уже не властна ни над мыслью, ни над чувством; она только безмолвствует, зрит, воспринимает, но не может сама сделать ни одного движения. Она зрит и воспринимает подобно тому, как земля принимает дождь, как земля принимает сияние солнца и свет его; она вся прогревается, вся просвещается, вся делается живой от этой животворной влаги и от этого животворного видения — но безмолвствует. *Молчание* — то безмолвие мистическое, умственное, аскетическое, охватывающее многие виды человеческой духовной жизни и деятельности. Безмолвие, *молчание*, тот глубочайший покой души, о котором я сейчас говорю, лежит и в основе истинной молитвы. Та исихия, безмолвие наших подвижников-исихастов, делателей Иисусовой молитвы, встречается тут с безмолвием ума в вере, с безмолвием всего человеческого естества вот в этих словах: *Да молчит убо всякая плоть человека...* И когда говорится о плоти, говорится не только о телесном составе, а о всем том, что плотское, что земное, что не небесное еще в нас.

Таким образом, всякое познание Бога нам раскрывает нечто, что мы можем постичь умом, сердцем, что имеет живые последствия в наших поступках, что подвигает нас к новой жизни. Ведь нельзя постигнуть Христа в облике Его безграничного смирения, Его отдачи, в Его любви и т. д. — постичь и не последовать! Значит, и воля наша, и самая плоть наша

вовлечены активно, творчески в это познание Бога. Тайна расширяет нашу душу, углубляет ее, делает ее способной к молитвенному созерцанию и к познанию непостижимого.

Но, как я сказал в начале, всякое познание Бога есть одновременно откровение и о самом человеке. Помните тропарь Преображения, где говорится, что Христос явил ученикам славу Свою *якоже можаху*. То есть сколько они *могли* познать — они познали; сколько они *могли* видеть — они видели; сколько *могли* понести — они понесли видение Божественной славы. То же самое можно сказать о Моисее, когда он поднялся на гору Синайскую: сколько мог он видеть и познать, ему было дано познать; *лица же Моего ты не можешь видеть, но Я пройду перед тобой, закрыв тебя рукою Моей, и отниму руку Мою, и ты увидишь сзади Меня* (Исх. 33, 20—23).

Вот тут какая-то мера того, что человек может; мера не только в ограничении, но в раскрытии возможностей человека. Каждый раз, когда мы встречаемся с этим вопросом, нам кажется, что тут подчеркиваются границы: *Моего лица ты видеть не можешь*... Апостол Павел говорит, что придет время, когда мы увидим лицом к лицу, когда мы познаем подобно тому, как мы познаны, и т. д. (1 Кор. 13, 12), но это — будущий век. И мы очень редко замечаем или подчеркиваем, что, правда, лицом к лицу нам рано стоять, но пока мы можем видеть сколько-то, — и *как много* мы можем видеть, *как много* мы можем познать!

Теперь я хотел бы обратиться к одному образу, который, может быть, разъяснит кое-что из того, что я хочу сказать дальше, и что я уже сказал. Есть вещи непостижимые по своему существу, но которые мы можем постигнуть в какой-то мере и каким-то образом. Даже в нашем чувственном мире мы *свет* не постигаем, мы не «видим» свет, — мы окружены светом. Свет нам открывает то, что вокруг нас находится, но самого света мы не видим и не постигаем. Если мы находимся во тьме, мы не видим ничего; загорается лучина или зажигается электричество, или открывается окно — и вокруг нас целое богатство фона, красок, движения и облика. То же самое можно сказать в некотором отношении и о нашем познании Бога вот в каком смысле.

Вы, наверное, видели изображения многоцветных окон, которые бывают в западных храмах: громадные окна составлены из мозаики небольших стеклышек разных цветов, соединенных между собой в виде цветовой гармонии, в виде явления цветовой красоты. Мы привыкли в них смотреть, дивиться, радоваться на их красоту и удовлетворяться этим. Но подумаем о них немножко. Первое — самоочевидная вещь (но не все самоочевидные вещи можно не подчеркивать): если за окном нет света, то нет больше и этого прекрасного окна; если за окном ночь, перед нами зияет темное пятно в стене, которая иногда

даже менее темна, чем самое пятно. Если вы возьмете электрическую лампу и от себя будете светить на это окно, вы все равно ничего не увидите, ни одного цвета. Вы можете заметить, что оно состоит из стеклышек, соединенных между собой каким-то веществом, но ни цвета, ни формы, ни красоты вы не узнаете; сколько бы вы со своего места ни лили света в сторону этой зияющей темноты, вы ничего не сможете увидеть.

Так бывает и с Богом, когда мы от земли пытаемся бросить в сторону Бога весь свет нашего ума, всю способность нашу к творческому выдумыванию. Мы можем выдумать кое-что, но мы видим только очень смутные, тусклые и бессмысленные, бессодержательные очертания.

Но достаточно подняться свету за этим окном, чтобы мы начали улавливать нечто живое и прекрасное, нечто значительное для нас, — потому что красота всегда значительна. Посмотрим теперь внимательно на это окно. Оно может изображать какое-нибудь событие Ветхого или Нового Завета: Преображение ли, Вход ли Господень в Иерусалим, гору Синайскую, всё равно что. Это уже нам что-то говорит о Боге. Это мировоззрение в линиях, в рисунке, но оно делается тем, что князь Евгений Трубецкой в своей книге об иконах называл «умозрением в красках», только потому, что солнечный свет способен дать жизнь каждому стеклышку. Я не напрасно тут говорю об иконе, потому что в иконе дано гораздо больше, чем только линии и краски. Икона — явление будущего века, Царства Божия, пришедшего в силе уже на земле, и которое изнутри, сияя, открывает нам тайну и неба и земли, и богоприемности земли, и близости Бога к нам.

Когда мы вглядываемся в это окно, кроме сюжета, кроме рассказа, который являет нам эта сцена, мы начинаем постигать богатство красок, красоту горнего мира, являющуюся в нашем дольном мире, потому что свет горний изливается через вещество этого мира. И тогда получается то, о чем я говорил раньше: свет являет нам не только себя в преломлении через эти стеклышки, — он нам являет подлинную красоту, потенциальность, то есть все возможности красоты и озаренности небом нашего земного вещества.

Тут получается двоякое откровение: о Боге и о нас, о небе и о земле, о времени и о вечности. И тут мы видим, как они тесно переплетены, как они нераздельны друг от друга, потому что всё покоится в творческом Божием слове, вызвавшем всё из небытия, но не как мертвое вещество, а как вещество и человечность, способные к жизни вечной, способные жить в Боге, способные вместить невместимое. Это слово не мое, а Максима Исповедника; он говорит, что если мы только познаём, что такое тайна Воскресения, мы разверзнемся до предела беспредельного.

Таким образом, откровение ставит нас перед целым рядом действительности. Мы видим окно и получаем первое представление о нем; затем мы познаём, что за этим окном свет и что весь смысл этого окна, всё содержание красоты не в окне, а в свете за окном. С одной стороны, нам открыто нечто конкретное и реальное; а с другой стороны — раскрывается тайна, потому что если, увидев свет в его преломленности семью цветами радуги, вы скажете: «Теперь я понял, теперь я знаю, что такое свет, теперь я могу смотреть на него и видеть его», и раскроете, распахнете окно — перед вами ничего нет. Есть непостижимый свет, снова ставший невидимым, потому что как свет вы его видеть не можете.

И это меня приводит к следующему пункту: к той разнице, при неразлучном соединении, которая существует между *реальностью в себе* и нашим *познанием* реальности, то есть истиной как мы ее выражаем. У нас есть соблазн, особенно на русском языке и особенно после определения отца Павла Флоренского, говорить, что истина — это *естина*, то есть истина это то, что *есть*. В какой-то мере это правда, потому что если какое-нибудь утверждение не соответствует вовсе тому, что есть — это ложь, а не истина. Но опасность такого выражения, которое так метко, и выпукло, и красочно, и легко запоминается (я его запомнил, значит, каждый может запомнить) в том, что можно, благодаря таким фразам, отождествлять то, что есть в себе, и то, как мы его знаем и *выражаем*. В этом отношении, что бы мы ни говорили о Боге, как бы мы глубоко Его ни познавали, будь то путем Божиего откровения, того, что Сам Бог о Себе говорит, будь то даже путем откровения Божия во Христе Иисусе, мы всё-таки знаем отчасти и видим отчасти, словно через тусклое стекло (1 Кор. 13, 12). Я говорил сейчас о витраже — красочном, живом стекле, являющем, а не отделяющем нас, но, в сущности, это то же самое. Как вы не можете познать свет без этого стекла, так же вы не можете выразить словами это познание иначе, как ограничив его. Эти мысли, конечно, не мои; я сейчас провожу параллель между словом (будь то богословием) и образом (будь то стеклом, иконой) на основании одного из тропарей Великого канона Андрея Критского, где он говорит о царе Давиде: *написав словами, словно икону, песнь* (Песнь 7, троп. 6): вот где связь между этими двумя понятиями. Когда мы говорим о Боге, мы, в сущности, пишем словесную икону. Эта словесная икона имеет все свойства иконы: она и выражает, и доводит до сознания, и оказывается как бы окном, раскрытым для нас на вечность; и вместе с этим имеет все ограничения иконы. Икона не есть Бог, сколько бы она ни выражала Его; так же как и словесная истина не есть то, о чем говорит.

Может быть, вам это кажется сложным, но я хотел бы под-

черкнуть именно эту разницу между реальностью и ее выражением. Есть место, кажется, у Григория Паламы, где он говорит, что всё, что мы говорим о Боге в соответствии с Его собственным откровением, может являться предельной истиной для земли, но это не есть полная истина для Бога. Это нам надо всегда помнить, потому что большая часть безнадежных, ожесточенных, полных ненависти споров между верующими начинается тут: когда человек думает, что те слова, которыми он выразил правду, истину, не только *выражают* истину, но *являются* самой истиной, и что возражающий против того, что он говорит, кощунствует, говорит против Бога, попирает Само Лицо, о Котором идет речь. Это ведет к расколам, к разделениям, к кровопролитиям на основании того, что должно было бы нас соединять в духе изумления о том, сколько мы можем знать о Боге, и глубочайшего смирения перед тем, как Он остается непостижимым.

Если бы мы больше молились, если бы мы умели молиться немножко больше, у нас не было бы этого затруднения. Когда человек молится, он приходит к Богу на основании того, что он уже о Нем познал. Но если он хочет встретить *Живого Бога*, то в ту минуту, когда он становится перед Богом, он должен стоять перед Богом и познанным, и непостижимым одновременно; или, вернее — им уже познанным и еще непостижимым. Иначе, ища перед собой в воображении, в чувстве, в опыте того Бога, Которого он знал до сих пор, он пройдет мимо того Бога, Который вот сейчас ему открывается, и Его не узнает. Он Его, может быть, даже отстранит, потому что этот Бог может оказаться непохожим на того Бога, к Которому он шел, Которого он ожидал, Которого вожделевает его сердце. Это очень важно.

То же самое случается и в нашем богословствовании. Есть какая-то грань, которая — предел познаваемости Бога на земле. Мы можем этой грани не бояться, она далеко за тем пределом, до которого мы дошли. Как бы мы ни знали Бога, как бы мы на Него ни дивились, как бы ни захватывало дух о том, что мы о Нем знаем, мы всегда должны помнить, что знаем так мало и можем знать еще так много. Поэтому мы можем устремляться всё дальше и дальше, но знать, что когда всё постижимое будет достигнуто, всё равно Бог останется непостижимым, останется предметом безмолвного, трепетного, любовного созерцания.

Если всё это так, то это имеет для нас огромное значение не только в нашем богословствовании, которое через это призывается, с одной стороны, к творческой *смелости*, а с другой стороны — к послушливому *смирению*, то есть к способности в безмолвии вслушиваться в то, чего не может человек сам создать. Это также имеет значение в нашей практической жизни по одной определенной линии, — по линии сомнения.

Я хочу об этом сказать несколько слов, потому что сомнение — одна из самых трагических вещей в жизни верующих. Оно душу разбивает и иногда размывает веру там, где совершенно нечего было вере разбиваться или размываться. «Сомнение» по словопроизводству — «сочетание двух мнений», причем в слабом смысле этого слова: того, что кажется, *мнится* (а не в смысле сильном, в котором можно выразить обоснованное мнение в современном употреблении этого слова). Сомнение — сочетание того, что *кажется*, и еще другого, что тоже *кажется*. Это, конечно, создает внутри души напряжение, иногда доходящее почти до разрыва, потому что *кажется* что-то... Два мнения, два полюса нашего сознания о Боге (или за Бога, или против) или о твари (за одно или за другое) несовместимы никаким образом. И действительно, часто бывает, что они несовместимы, что нельзя будет впоследствии держаться того и другого взгляда одновременно, но что есть нечто соединяющее их или настолько одно оттеняющее, изменяющее, что одно попадает в полную гармонию с другим.

Но вот что важно помнить: обыкновенно люди разбиваются о сомнение, потому что переносят сомнение с себя на предмет своего сомнения, скажем, на Бога, и забывают, что сочетание и борьба этих двух мнений происходит только во мне и в моем сознании. Я знал мало; я познал что-то новое; как сочетать то и другое — не знаю... Это говорит только о том, что я не созрел к более полному, целостному пониманию вещей, но это вовсе не значит, что мне надо выбирать между тем и другим, причем выбирать не между тем, что мне *мнится*, а между Богом и не-Богом...

Тут может нам помочь одна параллель, и, надеюсь, мне пригодится мое прошлое. Как некоторые из вас знают, я сначала занимался естественными науками, а потом был врачом. Мне пришлось довольно много работать научно. И одна из первых вещей, которой я научился, когда занимался уже на университетском уровне физикой, химией и биологией, это: каждый раз, когда ты в чем-нибудь уверен, спешి это ставить под вопрос, пока кто-нибудь тебе не доказал, что ты думал глупость. Я ставлю вопрос так, потому что оно так и стоит: как только ты заглядишься на свою замечательную мысль, на окончательное свое открытие, окажется, что ты стоишь и смотришь на придорожный столб. Мимо тебя идут люди, идут толпы; а ты всё стоишь и смотришь, и не видишь, что перед тобой дорога, а не столб.

Научный подход, о котором я говорю, является систематическим сомнением, то есть сомнением, рождающимся не от неуверенности, а от зрелого, смелого подхода. Человек не сомневается в том, что есть объективная реальность, к которой он идет, и что все приближения к этой реальности должны быть

пройденны. Он уверен, что надо проходить мимо каждого приближающегося столба, чтобы дойти до цели, а вовсе не дрожать перед каждым столбом, думая: а вдруг следующего столба нет, и будет бездорожье, пустыня, и я никуда не приду и погибну в ней?.. Сомнение научное вот в чем заключается. Кропотливой, труднической работой люди собирают, один за другим, факты. Когда собрано достаточно фактов, чтобы их удерживать и вообще как-то употреблять, из них стараются создать систему, макет мира, каким он представляется при данных фактах, каким я теперь его знаю. Это позволяет все факты держать вместе, нечто вроде вруцелетия: вот, в руке — модель, макет, схема очертаний всего того, что я пока знаю и понимаю. Но ведь каждый из нас понимает и знает, что факты текущего года будут превзойдены фактами следующего года.

Я был учеником одного из Кюри, который открыл радиоактивность и первым занимался структурой материи. Мой профессор физики специализировался на структуре материи (это было 35 лет тому назад) и ясно нам объяснил, что атом никогда не будет раздроблен, потому что в тот момент, когда первый атом разлетится, разлетится и вселенная, оттого что будет выпущено в свет слишком много какой-то энергии. Но после того как он ясно сказал, что нельзя дробить атом, он все последующие годы изучал вопрос, как бы его всё-таки раздробить. Человек же любопытен: если ему суждено и взорваться на этом деле, ему хочется всё-таки раздробить атом. И теперь атомы разбивают, прямо как дети колют орехи. Так вот, если бы этот человек упёрся: «А я знаю, что атом разбить нельзя», на него смотрели бы сейчас просто как на из ума выжившего старика. В том и корень дела, что в науке всякий говорит: я знаю, что этого нельзя, — а теперь давай-ка посмотрю, как можно... Это сомнение в собственном мнении — подлинное сомнение. Оно очень смелое, даже порой героическое, потому что научные исследования могут повести очень далеко. Я знаю, например, врача, специалиста по вопросам судебной медицины. Он изучал вопрос о том, какой минимум нужен, чтобы удушить человека, и проводил испытания на себе, с помощью ассистента. Он устроил целую систему веревок и подвесков, и вешал себя, прибавляя гири, до момента, когда терял сознание; тогда, конечно, ассистент должен был его снять. Так это очень смелый подход, потому что можно на этом деле и умереть; ассистент может не заметить или просто подумать: «Ну и пусть себе»...

Второе: это сомнение не только смелое, оно систематическое, оно должно относиться ко всякой вещи, а не к тому, что «мне не нравится». Такое-то открытие не совпадает с моим вчерашним мировоззрением; давай-ка посмотрю, что можно сделать, чтобы доказать, что это не так...

Дальше: оно должно быть оптимистично и основано на ве-

ре, потому что разбиваешь свое мировоззрение для того, чтобы построить лучшее. В худшем случае — это история евангельских амбаров: ломаю свои нынешние амбары и построю другие (Лк. 12, 18); а в лучшем случае это построение такого мировоззрения, в котором человек может жить глубже, просторнее, с более углубленным пониманием вещей, с более углубленным пониманием человека и с бесконечно большими творческими способностями.

Почему же верующие так часто разбиваются о сомнения, когда ученые не разбиваются? Потому что ученый спокойно уверен, что если он превзойдет сегодняшнее свое мировоззрение, завтрашнее будет истиннее, подлиннее, лучше, более соответствовать настоящей объективной реальности. Он не переносит на реальность свое сомнение в собственном мировоззрении, а верующий почему-то это делает. А почему — я вам скажу: потому что мы развиваемся очень неравномерно. Если вы подумаете о себе и о более взрослых или пожилых людях, которые вас окружают, вы увидите, что умственно нас развивают чрезвычайно. Скажем, любой ребенок теперь учнее очень ученого человека XVI века. Гораздо меньше нас развивают в порядке личности. Я сейчас не о культе личности думаю, а о личности в самом лучшем смысле слова, о том, чтобы человек собой представлял неповторимую единицу, а не просто одного из многих экземпляров бараньего стада.

Но в чем мы развиваемся очень мало, это в области нашей веры. Большей частью сомнения заключаются для человека в споре между тем мальчиком, которым он был в восемь или девять лет и верил детской верой, и взрослым человеком, в которого он развился умственно. Восемилетний опыт религиозного мальчика ставится под обстрел созревшего умом взрослого человека; и мы удивляемся, что восьмилетний мальчик в нас, где-то в сердце, не находит умственного, интеллектуального способа разбить того умного человека, которым стал мозг хозяина. Это неудивительно, но это очень и обнадеживающе, потому что если дело обстоит так, тогда сомнение очень просто: это состояние флюса с нашей стороны. Раздулись вроде головастики: голова большая, а тело вроде нитки.

И тогда весь вопрос в том, чтобы созреть в области веры и религиозного опыта для того, чтобы взрослый верующий начал диалог со взрослым человеком внутри нас. Но этого диалога бояться не надо, потому что тот ребенок еще незрелый, еще младенец веры, может вырасти в полную меру, если он будет слушать своего собеседника — свой ум, и сличать возражения этого ума со своим внутренним опытом. Да, мы увидим, что очень часто мы — дети в вере и нам надо стать взрослыми. Такие люди как Василий Великий, как Григорий Палама не боялись мысли и науки своего времени, потому что

они их вместили. Если только мы созреем духовно, то сможем начать этот разговор с собой,— но ставьте ударение на том, на чем оно реально есть: именно на том, что я не нашел еще в себе того равновесия, при котором ум и сердце сочетались воедино и могут воедино не только о Боге думать, но и о человеке думать, о космосе думать, о науке. Человек, который развит наполовину, в ту или другую сторону, не пригоден ни на земле, ни на небе; он хромает на оба колена, как говорится.

И вот тут я хотел бы закончить очень убежденным призывом: Не бойтесь своих сомнений! Не бойтесь сомнений других! Не думайте, что это ставит под вопрос Бога, или небо, или землю, или человека, или науку. Это только вам говорит, что кафтан стал тесный, что вчерашнее твое мировоззрение начинает жать справа и слева, что тот образ, который ты создал себе о Боге и о мире, стал слишком мал для того опыта Бога и мира, который в тебе развился. И радуйся, продумывай и строй более широкое, более углубленное, более умное и более духовное мировоззрение. И тогда вырастет человек, который во всех областях — на своем месте, который может быть первоклассным ученым или деятелем земли, и одновременно гражданином неба, Божиим человеком на земле.

* *

Далее последовали вопросы слушателей митрополиту Антонию.

Вопрос: Нашим студентам приходится много заниматься и много бывать в храме, молиться. Имея большие возможности стать хорошими богословами и хорошими молитвенниками и пастырями, как сочетать то и другое, чтобы не вырасти такими головастиками?

Митрополит Антоний: Мне кажется, что в период обучения приходится учиться, приходится собирать с большим трудом, внимательно, с большим убеждением всё, что потом должно в жизни пригодиться. *Начинать* с того, чтобы создавать окончательное свое мировоззрение — рано, потому что для того, чтобы построить свое мировоззрение, надо сначала иметь данные. Невозможно иметь мнения, построенные на очень примитивном, элементарном знании христианской веры. Надо сначала читать, думать и не стараться обобщать в системы то, чему обучаешься. Например, по отношению к святым отцам надо сохранить каждому из них его личность, его особенную проблематику, различие мнений, с тем, чтобы помнить (и это очень важно: нам надо жить в сознании истории), что тот облик православного вероучения, который у нас есть, это, с одной стороны, церковное сознание, а с другой — только очертание, хотя в пределах его и есть громадное богатство оттенков и глубин. И пока мы еще не познали то, что другие уже познали, нам надо спешить узнать; иначе нам кажется, что мы удивительно оригинальны,

но, к сожалению, кажется-то это только нам. Кто-то из французских писателей говорил, что никто себя не чувствует таким оригинальным мыслителем, как тот, кто не читал еще чужие мысли. Богатство чужих мыслей, которые просто по миру бегают, очень велико, и можно незаметно подобрать полдюжины, не заметив даже, откуда ты их взял, и на них основаться; но этого мало.

У меня была та же самая проблема, потому что когда я кончал среднюю школу, жилось, в общем, довольно бедственно; я хотел идти работать на завод, а мои родные настояли, чтобы я пошел учиться. И мне казалось: что же я буду учиться, когда я хочу, во-первых, только молиться, а во-вторых, работать, потому что надо было чем-то жить. Мне казалось, что тут измена как бы на двух фронтах. И после семи лет университетских занятий я понял, как родные были правы; понял я немножко раньше, но тогда мне стало ясно, что какая-то заморозенность, в которой я жил (ну, положили в ледник на семь лет, ничего, как будто, полезного не делал, своих не кормил, себя кое-как прокармливал и ничего для Бога не делал) — только внешняя; на самом деле оказалось, что эти семь лет мне дали возможность быть врачом — что, в общем, полезная вещь, и меня научили очень многому в порядке дисциплины ума, в порядке, хотя бы, моего подхода к сомнению. Годы моей работы меня научили глубине человеческих отношений, и т. д.

Поэтому, думаю, не бойтесь такого положения; только, во-первых, добросовестно ищите знания, причем объективного знания, знания того, что на самом деле есть, а не того, чего «хватит на моих прихожан», — потому что в порядке ума ваши прихожане, может быть, и не нуждаются в богословии Григория Паламы, а в порядке духовной жизни, если они православные христиане, они живут богословием Григория Паламы. Нет такого догмата в Православии, который не имел бы непосредственного, прямого отношения к духовничеству. Я не могу себя назвать духовником, просто «на безрыбье и рак — рыба», но ко мне люди приходят, каждый Божий день я по 14 часов вижу людей, которые приходят говорить о своей душе, о молитве, о сомнениях, о том или другом; и я вижу постоянно, как их проблемы, их запросы или просто ход внутренней жизни является тем, что выражено в православной догматике о Святой Троице, о исхождении Святого Духа, об энергиях, о сущности, об усиях, об Ипостаси, о всех тех вещах, которые приходится учить, как какую-то китайскую грамоту. Но эти люди не выдумывали богословия, — богословие рождалось у них из необходимости выразить словесно религиозный подлинный опыт — свой и целых человеческих общин.

Поэтому не думайте никогда, будто есть нечто, что можно назвать отвлеченным богословием. Есть люди отвлеченные, ко-

торые неспособны стоять на земле, и которые, конечно, и неба не достигают, а плывут где-то, как облака, между небом и землей,— но богословия отвлеченного нет. Я уже сказал, что легко мог бы вам показать, как учение о Святой Троице является основой, корнями социологии и человеческих отношений, и как в нем разрешается целый ряд психиатрических проблем нашего времени; я это опытно знаю из работы психиатрических клиник и среди людей. И если догмат Святой Троицы может иметь такое применение, то тем более догмат Воплощения или учение о таинствах, и т. д. Поэтому учите, старайтесь понять, старайтесь уловить не только то общее, что есть между всеми духовными писателями — потому что это легче,— а то исключительное, неповторимое, что есть в каждом. Это одно.

Второе — учитесь молиться! Есть разница между молитвословием и молитвой. Учитесь именно *молиться*, а не быть хорошими техниками. Знаете, есть такие люди, которые читают замечательно, поют прекрасно, иногда даже служат умирительно, а в то же время душой где-то шатаются; или которые просто могут передать (потому что Бог им помог: дал им голос или манеру хорошую) другому то, чего они сами не поняли. Нет, молиться надо! И вот тут встает вопрос времени.

Мы все находимся во власти времени, но по своей вине, время тут ни при чем. То, что время течет, и то, что мы куда-то спешим,— две совсем разные вещи. Спешить — это внутреннее состояние; действовать быстро, точно, метко — это дело совсем другое. Примером возьмите вот что: бывает, на каникулах в деревне идешь себе по полю быстро, бодро, живо — и никуда не спешишь, потому что спешить некуда; а иногда видишь: человек несет два чемодана да еще три куля, и страшно спешит,— а движется, как улитка. Поспешность заключается в том, что человек хочет быть на полвершка перед собой: не там, где он находится, а всё время чуть впереди. И пока человек так живет, он молиться не будет, потому что тот человек, которого здесь нет, не может молиться, а тот, который есть здесь, не молится. Вот и всё. Это чрезвычайно важно, мне кажется.

Простите, я хочу сказать об этом подробнее. Я обнаружил какое-то качество времени в очень, в общем, удачных обстоятельствах. Во время немецкой оккупации в Париже я был офицером Французского Сопротивления, и меня арестовали. (Конечно, всего что я сейчас скажу, я тогда богословски не успел продумать, но основной опыт был основоположным для чего-то.) Случилось это так: я вошел в метро, и меня сцапали. В тот момент я обнаружил, что прошлое мое ушло по двум причинам: во-первых, потому что если меня куда-то денут, никакого прошлого больше нет, я буду сидеть, а что было раньше — меня определять уже не может; во-вторых, всё, что на самом

деле было, меня поведет на плаху, и поэтому этого не должно быть, это прошлое надо начисто отсечь и тут же выдумать такое прошлое, которое бы пригодилось. Будущее, если вы задумаетесь над собой, существует у нас, поскольку мы его можем предвидеть и планировать. Например, когда идешь в полной тьме, в темноте,— будущего нет; идешь и ничего не ожидаешь, хотя ко всему готов. То будущее, к которому мы постоянно стремимся, только потому реально, что оно или наглядно у нас перед глазами, например, уходящий автобус, или потому что мы к нему идем: я иду домой, я иду в кинематограф... Но если это отсечь, если осознать: вот, меня сейчас взяли, я совершенно не знаю, что будет; он меня может ударить в лицо, он меня может застрелить, он меня может посадить в какую-нибудь немецкую каталажку, он может что-нибудь другое сделать, и каждое мгновение будет так, то есть не будет мгновения, когда я буду знать, что случится в следующее. В таком случае, оказывается, и будущего нет.

Мы живем, словно настоящего нет, знаете, как бы перекатываемся из прошлого в будущее. А настоящее — это то мгновение, когда перекатываешься; и на деле оказывается, что единственное реальное мгновение — это *теперь*, теперь я весь тут. И тут я понял то, что имеет в виду один из отцов-аскетов пятого века, когда говорит: если хочешь молиться, *вернись весь под собственную свою кожу*... Мы ведь не живем под своей кожей; мы живем тут, там, здесь. Вот подумайте о себе, когда вы сидите за столом: глаза разбегаются, вы и в огурцах, вы и в рыбе, вы и в квасе, вы и в том, и в другом. Ваша личность расплзлась по всему столу. А если подумать о жизни вообще — мы не под своей кожей живем, мы расплзлись во все стороны вожделениями, желаниями, дружбами, враждами, надеждами, устремлениями — чем хотите. Я не хочу сказать, что всё это плохо, я только хочу сказать, что фактически под кожей остаются только внутренние органы, но человек весь вне себя, как выплеснутая из кадки какая-то жидкость. Так вот, *вернись под кожу*: только тебя возьмут так, в метро, и вдруг ты весь под кожей. И чувствуешь, как ты к этой коже привык, и как она тебе нравится, и как тебе не хочется, чтобы с ней что-нибудь нехорошее было,— это раз. Во-вторых, чувствуешь, что в этой коже так уютно, и что совсем не хочется из этой кожи выйти. И еще: прошлое мгновение опасно, будущее мгновение еще хуже; ой бы только в это мгновение, сейчас — устоять!.. И оказывается, что под кожу влезть можно, что в ней сидеть уютно, что настоящее — единственное реальное, и что в этом настоящем ужасно хочется остаться. И что, скажите, со временем делается? — Да оно без вас течет! Вы думаете — если вы движетесь, то движется и время? Ничуть. Время само по себе идет.

И вот для молитвы надо научиться жить так, как я сейчас описал. Если хотите, вот еще пример соединения того, что я говорил о времени и о молитве: когда вы едете на машине или в поезде, машина движется, а вы сидите, книжку читаете, в окно глядите, думу свою думаете; так почему так не жить, почему нельзя, например, быстро ходить, руками что-то делать — и одновременно быть в полном стабильном покое внутри? Можно! Это показывает опыт, причем не святых, а самых обыкновенных людей. Но для этого надо учиться останавливать время, потому что (к сожалению!) не каждого из нас арестовывают, и поэтому некому учить постоянно. Но можно самому учиться, — ведь и самому можно что-то сделать. Я вам дам два упражнения, и упражняйтесь; если вы сумеете это сделать, то они вас научат всему прочему.

Первое, очень простое: когда нечего делать, когда время есть, сядьте на пять минут и скажите себе: я сейчас сижу, ничего не делаю, и делать ничего не буду в течение пяти минут, я только *есмь*... И вы увидите, что это удивительное чувство, потому что мы очень редко обнаруживаем, что «я есмь», мы почти всегда ощущаем себя как часть какого-то коллектива и частицу по отношению к окружающим. Вот попробуйте.

Когда я только что священником стал, пришла одна старушка из старческого дома и говорит: Батюшка, вот я четырнадцать лет занимаюсь Иисусовой молитвой, всё время твержу, а никогда не ощутила, что Бог есть; что мне делать? — Ну, я сказал: Обратитесь к кому-нибудь, кто молиться умеет! — Она говорит: Знаете, я всех ученых спрашивала, да вот мне говорят, что вы только что рукоположены, может, ничего не знаете, а от сердца скажете... Я подумал: разумная старушка в каком-то смысле! — и говорю: Знаете, я вам тогда от сердца и скажу: когда Богу вставить слово, коль вы всё время говорите? — А что мне делать? — Я сказал: Вот что делать. Приди к себе в комнату, закрой дверь, поставь кресло поудобнее, так, чтобы свет падал хорошо, чтобы и лампада была видна с иконой, сядь и пятнадцать минут вяжи перед Лицом Божиим, только не думай ничего благочестивого и не молись... Старушка моя говорит: Злочестиво же так поступать! — Я ответил: Попробуй, коли меня спрашиваешь, который не знает... Она ушла. Через какое-то время пришла снова, говорит: Знаете что, на самом деле выходит! — Я спрашиваю: А что выходит? — Она рассказала: Вот что вышло. Я заперлась; был луч света в комнату, я зажгла одну лампадку, поставила кресло так, чтобы вся комната была видна, взяла вязанье, села и подышала, посмотрела, — и давно я не замечала, что комната моя теплая и уютная. Лампада горела; сначала волнения всякие еще не утихли, мысли бегали; потом я начала вязать, мысли стали утихать. И вдруг я услышала тихое тиканье моих спиц. От этого тиканья я вдруг

заметила, как тихо вокруг меня, а потом почувствовала, что эта тишина совсем не потому, что шума нет, а что она какая-то — как она сказала — густая; это не пустота, а *что-то*. Я продолжала дальше вязать, и вдруг мне стало ясно, что в сердцевине этой тишины *Кто-то*: Бог...

Вот попробуйте — не пятнадцать минут, потому что для этого надо быть мудрой старушкой, — а хотя бы пять минут. И если вы научитесь в течение пяти минут быть совершенно в настоящем времени, ни впереди, ни позади, и нигде, а *тут*, вы узнаете, что значит *быть*. Один старик, французский крестьянин однажды на вопрос: что ты часами делаешь в церкви, сидишь, даже чётки не перебираешь? — ответил: А зачем? Я на Него гляжу, Он на меня глядит — и нам так хорошо вместе... А что другого вам нужно?

После того, как вы научитесь, когда нечего делать, ничего не делать (чего, вероятно, никто из вас по-настоящему не умеет), учитесь останавливать время, когда оно бежит. И когда вам кажется, что без вас мир не устоит: «вот, если я не сделаю, всё начнет рушиться, мироздание поколеблется» — вспомните, что без вас почти две тысячи лет христианство существует, не говоря о вселенной, которая давным-давно существует до нас — и отлично существует. И научитесь останавливать время в такой момент, когда оно естественно не стоит, когда застоя нет никакого. Для этого, в момент, когда вы заняты, скажите: теперь стоп, я высвобождаюсь из своей занятости... Я, например, сейчас читаю с увлечением. Стоп на пять минут. Откидываюсь, сажусь, молчу, не смею думать ни о чем полезном, движущемся. *Я есмь перед Богом...* Это трудней. Когда учишься, это не так трудно сделать, потому что отвлечься от учения вряд ли большое горе. А вот когда читаешь какой-нибудь интересный роман, сказать себе: я посреди следующей страницы остановлюсь, вот на этой шестой строчке, где нет даже запятой среди фразы, остановлюсь, чтобы время остановить, — это труднее.

Когда научитесь это делать, учитесь останавливать не только чтение, но и событие, скажем, выключаться из разговора. Три-четыре человека разговаривают, и вы тоже; откиньтесь внутренне, *влезьте под кожу*, как улитка в раковину, и побудьте в сердцевине своего бытия, в том, что аскетическая литература называет *сердцем*; не в каких-то эмоциях, а именно исихией, в безмолвии, в отсутствии молвы. Если вы научитесь это делать, то увидите, что можете читать, петь, работать, разговаривать, и ни одной минуты не терять молитвенного состояния. И это не заоблачная мечта, потому что если вам хочется этого вот столечко, то Богу хочется вот столько; Он вам навстречу пойдет с неба на землю, когда вы только ступите один шаг

по земле. Я думаю, что если вы так будете над собой работать, то вы *будете* молиться, и вы сможете и учиться и молиться самым творческим образом, и никогда не терять ничего.

Я не могу сказать, что умею это делать, но я умер бы просто от тоски и утомления, если бы хоть столечко не мог этого делать, потому что за год у меня на часовой разговор приходит в одном только Лондоне больше трех с половиной тысяч человек: так где-то надо найти устоя, надо как-то выключаться. Это не значит заснуть или духовно задремать: *войди под кожу* и будь там.

Как сочетать исполнение монашеского обета с богословскими и пастырскими трудами?

Когда я принимал постриг немного более двадцати пяти лет назад, духовник мне сказал: ты ищешь в монашестве подвига и самоутверждения. Помни, что монашество только в победе Божественной Любви в тебе, то есть в Божией победе над тобой... Я думаю, в этом всё дело. Если монашество определять тем, что ты, как мантийный монах, должен отбивать тысячу поклонов и читать пять тысяч Иисусовых молитв, и к тому прибавить все уставные богослужения,— конечно, некогда заниматься богословием и некогда заниматься пастырством, это друг друга исключает просто по времени, физически исключает.

Если монашество заключается в том, чтобы *не быть*, чтобы только Бог был в тебе и через тебя действовал, чтобы от тебя не осталось ничего, кроме послушливости, кроме прозрачности, кроме внутреннего Богоприимного безмолвия и Богоприимной немощи, тогда можно пастырством, во всяком случае, заниматься, потому что пастырство — это любовь.

Богословием, в некотором отношении, заниматься труднее, потому, что люди, которые не одарены с некоторой стороны, скажем, умственно, познавательно,— могут находить, что усиление внимания, которое уходит на усвоение, понимание, просто не дает места внутреннему деланию. Это ошибка, но эту ошибку может исправить не лектор, а духовник. Отдельному человеку я мог бы сказать, что ему делать, но в лекции я не могу сказать, это слишком частный, личный вопрос для каждого.

Но мне кажется, что монашество в отрешенности. Знаете, то, что Евангелие называет «отрешить вола или осла»: чтобы он больше не был привязан; это свобода от привязанности, это такое состояние, когда человек совершенно свободен следовать велению Духа, велению Бога. Это принимает монастырскую форму в монастыре; но это может тоже иметь форму тайного монашества, которую теперь, за последние 50 лет, многие испытывали, когда деятельность как будто ничем специфически-религиозным не отмечена, и человек является тем или другим, а не

его деятельность и не его платье. Вот единственное, думаю, что я могу сказать в такое короткое время.

Можно ли найти какой-нибудь критерий, мерило, по которому можно было бы определить истинность религии?

Я не могу вам дать не то что исчерпывающего, но даже сколько-то глубокого ответа на это, потому что я не думал в этой категории, мне не приходилось это продумывать как тему, но я укажу две вещи: во-первых, образ Того Бога, о Котором говорит данная религия; а во-вторых то, что этот Бог совершает над людьми. Второе я определяю так: помните раннее христианство, — язычники восклицали: Как они друг друга любят!.. Церковь — это общество любви. Если бы окружающие видели в нас людей, преображенных любовью, они не ставили бы вопрос о том, какой Бог правильный, и есть ли Бог, и какая религия лучше. Как говорил уже давно апостол Павел, *имя Божие хулится из-за нас* (Рим. 2, 24). И дело не в добродетелях, а в любви, потому что есть много людей добродетельных, которые бессердечно сухи, хотя всё делают, что *надо* делать; этим к Богу никого не привлечешь. А вот Бог любви, Бог, Который нас учит, что *другой человек важнее меня*, что мой ближний — тот, *кому я нужен*, а не тот, который поближе ко мне, — вот это было бы одним из критериев; и в этом смысле мы, конечно, ставим под вопрос для многих Христову веру.

А первое — образ Того Бога, о Котором идет речь; я об этом говорил, может быть и сумбурно, раньше. Я хочу вернуться к цитате из Вольтера, что если Бога не было бы, человек бы Его выдумал... Всякий выдуманный Бог — это человек, помноженный на бесконечность; это всё то, чем восхищается человек, раздутое до громадных размеров. Разные культуры дают, в этом смысле, разных богов, более или менее привлекательных для следующих или соседних культур. Но всякого бога, который является только идеальным человеком, можно поставить под вопрос. То, что характерно в христианстве, что меня в нем убеждает всё больше и больше, это что такого Бога человек никогда бы не выдумал.

Скажем, говорят, что Христос является каким-то образом египетского бога Озириса, который тоже умирал и воскресал. Дело не в том, что он умирал и воскресал, это было бы просто; а дело в том, что Озирис никогда не делался человеком, никогда не проходил через поругание падшей человечности. Того Бога, Который нам раскрывается во Христе: немощный, бес- сильный, уязвимый, незащищенный, поруганный, побежденный — такого Бога человек никогда не выдумает, потому что это как раз обратное тому, что ему нужно в Боге и чего он ищет в Боге. Такой Бог может *быть* или такого Бога нельзя себе и представить. Я сейчас не могу войти в подробности, но хочу под-

черкнуть две вещи: этот Бог одним свойством, в каком-то смысле, совершенно непостижимым, вызывает глубочайшее недоумение: «Как это может быть?» И вот чем именно: мы могли бы понять Бога, Который стал человеком и всё перенес, и стал бы, так сказать, *солидарным* до конца со всеми, кто способен познать Бога, кто способен спастись и т. д. Но что характерно для Христа: он делается солидарным — причем раз и на веки вечные, путем неотъемлемости Своего Воплощения — не со спасенным, а с падшим человеком, не с тем, который уже начинает выправляться, а с тем, который сидит во глубине рва; и эта Его солидарность идет гораздо дальше, чем мы воображаем. Он соединяет Свою судьбу именно с грешником, с отверженцем, с лишенцем, с падшим человеком, причем не только внешне, — и вот где, мне кажется, критерий самый острый — а внутренне.

Вы подумайте: Гефсиманский сад; Христос проходит через всё, что предполагает смерть; но, по слову Максима Исповедника, даже в теле Своем Он не подлежит, в сущности, смерти, потому что смерть — это результат отделенности от Бога; а прискрепленное соединение Божеского и человеческого естеств в Нем делает Его человечество бессмертным. Об этом мы свидетельствуем, говоря, что Тело Христово было во гробе нетленно, что во славе Божественной Он сходит в ад. Он принимает невозможную смерть: «О Жизнь вечная, како умираеши?» — но эта смерть возможна только как результат какого-то совершенно непостижимого разрыва с Богом, того, что один из наших западных православных богословов назвал «метафизическим обмороком сознания».

Христос на кресте восклицает: *Боже Мой, Боже Мой, зачем Ты Меня оставил* (Мк. 15, 34). Это не повторение пророческого псалма, это реальный опыт потери Бога, который только и делает смерть Бессмертного возможной. И когда мы об этом думаем, мы видим, что Христос глубже всякого безбожника испытал опыт без-божия, обезбоженности, и что тут ни один человек не может оказаться вне тайны Всечеловека, Который есть Христос. Мне некогда сейчас развивать эту мысль, но если вы подумаете об этих двух-трех пунктах, вы увидите, что в этом отношении в христианстве есть что-то абсолютно единственное, чего нет нигде. У нас есть непостижимый Бог со всем богатством, которое только может человек вообразить и чего постичь не может, но есть и исторический Бог, Который осмысливает историю и включает ее в Себя, вплоть до самого предельного отпадения человека и самой предельной трагедии.

Вот что меня убеждает, если уж мне надо убеждаться; потому что я к вере пришел иначе, просто, не философски, а потому что столкнулся с Богом, мне некуда было от Него уйти, я просто — ну, наткнулся на Него.

Веровал ли тот еврей в приводимом вами примере во Христа как Сына Божия?

— Нет, не верил.

Значит что же, спасение возможно без Христа и благодать действует и вне Церкви?

Благодать разлита так широко, что мы просто постигнуть не можем. Апостол нам говорит, что никто не может назвать Иисуса Господом иначе как Духом Святым (1 Кор. 12, 3). Значит, до того, как вы назвали Иисуса Господом, Дух Святой вам что-то шепнул в сердце. У нас такое представление: только внутри Церкви Дух Святой говорит, учит, раскрывает вещи. (По правде сказать, если на нас посмотреть, это не очевидно. Надо быть честным, в конце концов: встань перед зеркалом, погляди, поставь себе вопрос: я, что ли, храм Святого Духа? Это всякий может видеть на моем лице, в моих глазах? и т. д. Так что с этой точки зрения надо тоже какую-то трезвость иметь.) Но Бог действует во всем мире, спасая — возможно, только как оглашенных, — если глас Божий доходит до чужого, а не до своего. Так что тут не то что сложно, а просто гораздо богаче, чем мы часто воспринимаем: мол, есть какое-то царство благодати, и потом пустыня, вроде северного полюса. Нет! Христос нам дает благодать так различно. Можем ли мы, например, сказать, что в Ветхом Завете пророки, патриархи были безблагодатными? Не можем. Но вместе с тем мы можем сказать с евангелистом: Духа Святого не было на земле, потому что Христос еще не вознесся к Отцу (Ин. 14, 26). Обе вещи одновременно истинны, потому что присутствие Святого Духа и воздействие благодати различно в разных обстоятельствах, но нет «радикальной» безблагодатности.

Так значит, возможно спасение без Христа?

Я бы сказал — да; возьмите слова апостола Павла о том, что язычники руководствуются законом Божиим, написанным в их сердцах, что иудеи руководствуются законом Божиим, данным Моисеем, христиане — законом Христовым идут (Рим. 2, 14 и след.).

Но они должны подойти ко Христу?

Они могут и не подойти, потому что это — историческая возможность. Вы не можете ставить под вопрос вечное спасение человека только на том основании, что он родился в Центральной Африке в эпоху, когда там не было ни одного миссионера; тогда действительно спасение определялось бы географией и историей. Англия — остров; там не видели ни одного православного до времени, скажем, Иоанна Грозного. Так что же, англичане должны погибать, вечное им осуждение, потому

что они там родились? Это было бы слишком просто! Другое дело, если перед вами станет Истина, и вы пройдете мимо; но и тут есть слово Христово: всякая хула на Сына Человеческого простится (Мф. 12, 31—32). Значит, можно пройти мимо чего-то и не осудиться вконец.

Я вам дам личный пример. (В Англии считается неприличным о себе говорить, но мы — русские, так что ничего.) Я в первый раз прочел Евангелие, когда мне было пятнадцать лет, от негодования о том, что я услышал о христианстве, чтобы удостовериться, так ли это, и если это так — покончить раз и навсегда с Богом, с христианством и со всем... Вот что получается: тот, кто при мне говорил о Христе, возбудил во мне такое отвращение, такое омерзение и негодование; а кончилось всё тем, что я прочел Евангелие, и это меня перевернуло. Но этого могло бы и не случиться; я мог бы, например, всё это выслушать, придти в омерзение и ярость (как я и пришел), вернуться домой и увидеть, что у нас в доме нет Евангелия, и что ни у кого из знакомых нет, и сказать: ну, значит, так оно и есть, — и определить себя вполне твердо; потому что я тогда определил себя очень даже крепко. Так что всё это очень сложно. Знаю, что я сейчас поднимаю вопросы трудные. Вопрос нахождения Христа и спасения во Христе я вижу так: иначе как во Христе спастись нельзя, — это одно; но если вы не могли даже и слышать о Христе, то вы этим не можете осудиться. Иначе это предопределение худшее, чем у кальвинистов, чем в реформатстве, тогда это был бы просто Божий произвол: ты родился там, ты и осужден поэтому. Тут никакой нравственной коннотации нет, ничего нравственного нет, есть только или случайность, или злая воля Божия, но не иначе: чем же ты виноват, что родился тут, там или еще где-то?

Значит, можно думать, что есть оглашенные в других религиях?

Мне приходится видеть очень много народа — православных и неправославных, верующих и неверующих. И одно время мне много приходилось работать с восточниками (три года, так что, в общем, достаточно). И поразительно, какая мера знания Бога может быть у человека, когда он доходит до какого-то края, и не хватает лишь имени Иисус, чтобы всему дать ключ и объяснение. Но можно ли себе представить, что когда человек, который опытом жизни хотя бы, при помощи своей даже языческой веры, дошел до такого знания, предстанет перед лицом Господним, он не узнает: «вот, Кого я всю жизнь искал, вот ответ на все мои недоумения»?

Мне вспоминается слово святого Исаака Сирина: не называй Бога справедливым; если бы Он был справедлив, ты был бы уже в аду... В этом большая надежда. Будь Он просто справедлив, как хороший судья, какая была бы надежда? Вся

надежда на Божию несправедливость, которая высказана в притче о рабочих последнего часа: почему Я не могу дать, если у Меня сердце широко? (Мф. 20, 15). Другое дело, способен ли ты принять: бывает, человек тебя любит, а ты не в состоянии ответить любовью. Но у того же Исаака Сирина есть замечательное место, где он указывает, что когда человек умирает, тело от души разлучается, и душа оказывается лицом к лицу с Богом, и видит, что единственное содержание жизни есть любовь, то всё, что в нем есть, вся любовь, которая в человеке где-то есть, вся тоска по любви, которая в нем есть, вся устремленность к полноте бытия, к настоящему бытию, которая в нем есть, делается для него как бы мучением деторождения: вот рвется всё это, и не может родиться. И тут Исаак Сирин приводит интересную мысль, что душа не может услышать окончательного решения о себе, пока не воссоединится с телом, потому что тело — ее друг, с которым она совещавалась, творила добро и творила зло, и только вместе они могут принести этот плод.

Но опять-таки, это не такая слепая безнадежность, как нам часто представляется: умер, и теперь кончено всё. Тогда о чем мы молимся: *Со святыми упокой...*, панихиды и прочее? Мы не можем молиться о том, чтобы Бог, Который рассудил правильно, по нашей просьбе поступил бы неправильно; это не христианство было бы. Тут есть что-то иное: действительно в это время что-то происходит, и каждая капля любви, которая спала бы через нашу молитву, что-то может менять в Царстве Любви, потому что эта любовь принадлежит тому, кого ты любишь. И когда эта любовь тебе дорого стоит, тогда действительно думаешь: да, пожалуй это может помочь...

Я сейчас вспоминаю одного своего знакомого, значительно старше меня. Он попал в немецкий концентрационный лагерь и четыре года провел в Бухенвальде. Когда он вернулся, я его спросил, встретив на улице: Федор Тимофеевич, ну как вы? И он мне ответил: Я потерял покой.— Федор Тимофеевич, вы потеряли веру? — Нет, я потерял покой, потому что я день и ночь думаю об этих несчастных людях, которые были настолько безумны, что так нас мучили и пытали. Они-то не знают, что в какой-то день станут перед Божиим судом, а я знаю. Когда я был в лагере, был их жертвой, я чувствовал: я могу о них молиться, потому что Бог не может не слышать мои молитвы. А теперь, когда они меня больше не мучают, у меня чувство, что молитва моя не оправдана, она слишком легковесная. Вот где мы теснейше переплетаемся, где жертва, страдая, получает Христову власть сказать: *Прости им, Отче, не ведят бо, что творят; прости!..* Другой страдалец сказал своему ученику перед смертью, что только мученик сможет в день Страшного суда стать перед Судьей защитником своих мучителей и ска-

зять: По Твоему примеру и слову я простил; Тебе больше нечего взыскивать с них...

Вот тут судьбы переплетаются; тут всё переплетается, тут-то и чувствуется, что Тело Христово — не только та святыня, но и та трагедия, о которой я говорил. Человек, который тебя пытается, не вошел в *Тело Христово*, но без него Тело Христово не будет сиять полнотой...

Расскажите, Владыко, о своем прошлом. Вы уже затронули...

Знаете, о себе говорить всегда неудобно и нелепо; я об этом никогда не говорил до момента, когда два года тому назад устроили в Лондоне публичное собеседование между безбожниками и верующими. Меня пригласили быть одним из тех, кто говорил за веру; беседа была приблизительно двухчасовая; не только участники этой беседы имели право в ней быть действующими лицами, но любой человек, который находился в зале, имел право поставить кому угодно из нас вопрос. В течение довольно долгого времени обсуждение шло об истинах веры, о достоверности того и другого, до момента, когда встал один человек и сказал: «Я ставлю владыке Антонию вопрос: на каком основании он верует?» — и сел. И вот тут я почувствовал, что не имею права защищать свою душу, особенно потому, что это мог быть вопрос не только любопытства, и не только вызов, а вопрос души душе. И тогда я впервые рассказал то, что я вам сейчас скажу. Но, конечно, такого рода рассказ может для вас ничего не значить.

Я никогда не встречался, можно сказать, ни с Церковью, ни с Евангелием лет до пятнадцати. Я родился в православной семье, был крещен православным, но Церкви не знал; это было связано с революцией, с постоянными передвижениями с места на место, с очень бедственным материальным состоянием, с тем, что я был во французской школе-интернате, где никакого рода религиозного преподавания не происходило; и с тем тоже, что у меня не было никакой тяги к Богу. Я обнаружил замечательный прием, чтобы никогда не бывать в храме: меня водили туда в Великую пятницу, и я обнаружил сразу, что если я вдохну ладана и задержу дыхание, я падаю в обморок, и меня немедленно выводят. И я этим пользовался в течение нескольких лет, когда водили, а потом и водить надоело. Что касается Самого Бога, мне дела до Него не было, а чувство было скорее враждебное, потому что порой, в разные минуты, Он усложнял жизнь. Был момент, когда эмигрантским детям предлагали места в католических школах при условии, что мы примем католичество, и это меня отшатнуло не только от католиков, но и от их Бога.

Так длилось, пока мне не стукнуло лет пятнадцать. Я тогда был членом русской национальной организации, где мы зани-

мались русским языком, литературой, историей, потому что мечта была о том, что мы вернемся в Россию, и тогда все свои способности отдадим родной земле; а верой мы, в общем, не были заняты. Но кому-то из наших руководителей вздумалось Великим постом пригласить священника. И когда мы это услышали, все стали отрекаться — кто волами, кто полями, а кто старался просто убраться подальше от всевидящего ока. Я был пойман среди других, и мне было сказано, что если уж я так ненавистнически отношусь к этому делу, то я все-таки должен понимать, что надо соблюсти лояльность по отношению к организации, и если никто не пойдет на беседу, мы будем посрамлены; ты, — говорил мой руководитель, — и не слушай, ты только пойд и сядь... Я подумал: это я могу сделать — и пошел, сел. Но не слушать было трудно, потому что нас было пять человек юношей, священник говорил слишком громко, мешая думать, и мне пришлось слушать его. Богослов он был очень большой, но у него не было никакого опыта работы с молодежью. И то, что он нам говорил, меня так глубоко возмутило, вызвало такое негодование, что когда он кончил, я и не подумал оставаться с товарищами, а решил немедленно попробовать удостовериться, на самом ли деле Христос — то, что он говорил, и на самом ли деле христианство — та отвратительная, мерзкая, противная вещь, которую он нам описывал. Ехал я домой с очень глубоким чувством ненависти ко всему; дома спросил мать, есть ли у нас Евангелие, которое она мне дала; отправился в свой угол и, не ожидая всё равно ничего доброго от Евангелия, решил просчитать главы и прочесть самое короткое — и поэтому начал читать Евангелие от Марка. И вот тут я вам не могу объяснить, что случилось. Кто знает — поймет, а кто не знает — всё равно не поймет. Случилось то, что между первой и третьей главой Евангелия от Марка, пока я читал, мне стало совершенно конкретно ясно, что по ту сторону моего стола стоит живой Христос. Вот и всё.

У нас был диспут в нашей молодежной группе, куда я пригласил председателя Союза безбожников Англии; он мне сказал: если вы верующий, значит, вы сумасшедший. Может быть и вы скажете, что такой подход не объясняет ничего: он и не объясняет; это просто факт моей жизни; и то, что произошло тогда, осталось при мне до сих пор: совершенно ясное сознание, что Христос тут, более реальный, чем эта кафедра или что бы то ни было другое.

Ну, а дальше уже было не приобретение веры, а только какой-то *нир*; я читал Евангелие, и оно мне раскрывалось как просто жизнь. Меня тогда поразили три вещи. Меня поразило то, что евангельский Бог не есть Бог какой-то маленькой — или большой — кучки людей, не Бог православных, или католиков, или протестантов, не Бог добрых, не Бог верующих, а Бог и

злых, и неверующих, и ненавидящих вас, что Он *всех* объемлет, что у Него по отношению к каждому Свои пути, но никто для Него не чужой, если даже некоторые от Него отчуждаются. Это мне раскрыло мир как что-то целое, глубокое, значительное. И когда год или полтора спустя я поступил в университет, я в течение всех лет моего обучения воспринимал науку как часть богословия, слова о Боге и о том, что Он сотворил. Я и сейчас так думаю, после многих лет и научного, и духовного опыта.

Второе, что меня поразило: что из всех богов, о которых я слышал, наш Бог стоит за человеческое *достоинство*. Везде в Евангелии Бог относится к человеку с глубочайшим уважением; я не говорю: с милосердием или с жалостью,— можно быть милосердным и жалостливым к презираемому. Но как Он относится к каждому; никогда у Него нет оптового подхода, каждый для Него — единственный. Впоследствии мне пришлось читать жития святых, и там я встретил рассказ о том, как один священник, возмущенный грехами окружающих, стал молить Бога о возмездии, и Бог ему сказал: Не молись так! Если бы был только один грешник на земле, Я был бы готов в течение тысячи лет испытывать то, что Я уже испытал в Гефсимании и на Голгофе... И вот этот Бог — это именно Бог, Который дает, придает бесконечную ценность человеку. Когда Павел говорит: *мы куплены дорогой ценой* (1 Кор. 6, 20), ведь это просто значит, что когда Бог ставит Себе вопрос: чего достоин, что для Меня значит один-единственный грешник? — Он отвечает: всю жизнь, всю смерть, всю кровь Моего Единственного Сына.

А третье — это *свобода*. То, о чем я говорю, конечно, я не продумывал так, когда мне было лет 15—16, но в основе было именно это: мы не призваны приbedняться, как-то выворачиваться и изворачиваться, чтобы к Богу как-то приспособиться, мы должны стать *самими собой* в самом абсолютном, безграничном смысле этого слова, но самими собой мы можем быть только если *не я живу, но живет во мне Христос* (Гал. 2, 20), если я живу не только тем количеством дыхания Божия, которое Он вдохнул изначально в меня, а всей полнотой приобщенности Источнику жизни, если только я делаюсь во Христе *сыном Божиим*.

Ну и конечно, облик Христа тогда очень меня порастил сочетанием мягкости, любви и такой колоссальной силы, которая дает человеку возможность отдаваться: отдаваться любовью, служением, всей жизнью. *Никто Моей жизни у Меня не отнимает, Я ее Сам даю* (Ин. 10, 18) — актом Воплощения, актом крестной смерти. И если вы восприняли то, что я сказал о боголишенности в этой смерти, вы поймете, до чего это для меня остро и значительно.

Вот что я могу сказать; наверное, все вы испытали вещи такие же значительные, но раз мне поставили вопрос, я вам и отвечаю.

В церковной песне в звании раба человек призывается благословить Господа: «Се ныне благословите Господа вси раби Господни...».

Я думаю, спор тут только в словах. На славянском языке слово *раб* не значит то, что оно значит после крепостного права на Руси. На греческом языке и во всей древней культуре *раб* — собирательное слово, которое значит — *слуга* во всех его видах и во всех степенях, от самого униженного раба до домоправителя, который имеет, пожалуй, даже больше власти, чем хозяин, потому что он всем правит и над всем имеет высокую руку. Я думаю, что тут антиномия в формулировке; конечно, мы *сыны* по призванию еще пока (я бы сказал: слава Богу! — потому что если всё, чего можно достигнуть — это то, что ты, да я, да мы сейчас можем явить, если вся полнота сыновства могла быть изображена в каждом из нас, какие мы сейчас есть — было бы очень печально, и действительно, Царство вечное было бы тоской неизмеримой); но, слава Богу, сыновство — призвание. То есть оно уже есть здесь как взаимное отношение с Богом, мы для Него — родные дети, Он для нас — родной Отец: это правда; но, с другой стороны, мы должны вырасти в меру этого сыновства, стать такими, каков Христос, какова Матерь Божия: это мера наша, не меньше. И вот здесь антиномия; действительно, пока что на земле всё двойственно; мы уже в вечности — и мы еще во времени; мы уже в Царстве Божиим — и мы еще в царстве мира. Мы еще рабы и слуги, потому что по психологии мы ведь боимся наказания, надеемся на награду, а не только любим так, чтобы всё было легко совершить по любви, — а вместе с этим мы уже дети родные, свои Богу.

Как понимать христианскую любовь — основу всех добродетелей?

Я думаю, именно так, как я сейчас сказал; ведь со словом *добродетель* у нас связано что-то совсем ложное. Это коротко выражено словами одного католического святого XVIII века: чем мне противнее что-нибудь делать, тем добродетельнее мой поступок... Но дело-то в том, что в таком порядке добродетель только говорит, что в тебе мало любви и как ты далек от неба. В каком-то смысле добродетель исключается любовью с точки зрения того, кто любит; она является только тому, кто видит. Скажем, мать просиживает целую ночь у постели больного ребенка, — она это делает по любви; ей в голову не придет, что она добродетельна; она любит ребенка, — как же она может иначе поступить? Посадите сиделку; если она не заснет и всё будет делать, она будет добродетельна — почему? Потому что у нее любви не хватает для того, чтобы эта любовь захлест-

нула всё и сняла самую тему добродетели. И в этом смысле из любви вырастают такие поступки, которые мы называем плодами Духа, с одной стороны, и добродетели — с другой. Но для творящего любовь, вернее, для живущего любовью понятия добродетели исчезают.

Если святой пророк Давид говорит: «Аз есмь червь, а не человек, поношение человеков...» (Пс. 21, 7) — то что же может сказать кто другой? Как это понимать?

Когда человек дрянь, он себя дрянью не видит. Большей частью человек плохой видит в себе массу — не то что добродетелей, а очень привлекательных свойств, качеств. Мы начинаем терять из виду наши замечательные качества, которые мы одни-то и видим, когда пленяемся чего-то большим, чем мы сами, и поражаемся большей красотой. Тогда мы начинаем соображать: а может быть, мы не так уж и прекрасны?

Одна из ошибок проповедников и учебников ложноаскетической установки в том, чтобы внушать человеку смирение, затоптав его хорошенько в грязь. Смирения этим не добудешь, потому что как тебя ни топчи в грязь, если даже ты на самом деле червь, ты стараешься выбиться из-под каблука и только начинаешь злиться на того, кто топчет. И это факт; это просто факт не только из моей червячьей жизни, но и из вашей червячьей жизни; никому из нас не прибавляется смирения от того, что мы затоптаны. Смирение появляется тогда, когда мы действительно поражаемся несоизмеримостью между собой и чем-то, на что мы только можем смотреть в молчании и изумлении. И у святых смирение рождается от видения Божия, а вовсе не от бесконечного глядения на себя.

У английского писателя Беккета есть пьеса о том, как одна семья жила в трех различных помойных ямах, и как они из этих помоек перекликались, и что они в этих помойках находили... Знаете, часто мы так живем. Нам говорят: «Смирись». Мы думаем: как же мне смириться? Давай-ка я разыщу в себе побольше мерзости... И начинаем рыться в своих внутренних помойках. Смирения от этого не прибавляется, мы только всё больше и больше находим мерзостей. Тогда мы или к ним привыкаем — что бывает, к сожалению, очень часто, — или же впадаем в отчаяние — что тоже бывает часто.

Вопрос совсем не в этом. Иоанн Кронштадтский говорил: Бог никому не открывает его худость, пока не обнаружит в этом человеке достаточно веры и надежды, чтобы он не пал духом... Поэтому проблема духовной жизни вовсе не в том, чтобы разрыть до глубины все наши помойки, — им края и конца не будет, если начнешь рыться, — а в том, чтобы найти какой-то путь к тому, чтобы постичь, почувствовать: *как* прекрасен Бог и *как* всё могло бы быть хорошо, если бы мы не лежали темным, грязным пятном на Его творении. И вот, когда человек

видит величие, беспредельную, дух захватывающую Божию красоту — он делается тише и смиреннее.

Я помню одну девушку, которая перед браком пришла побеседовать и сказала: знаете, с тех пор, как я вижу, что я люблю, у меня трепет и смирение в душе, потому что любовь — такая святость, что я знаю: я не могу достойной быть — не Петра, Ивана достойной, а этого чуда любви... Вот где начинается смирение: там, где мы постигаем Божественную красоту и чудо любви. Тогда мы делаемся не мелкими, мы вырастаем в громадный, величественный рост, но чувствуем: по сравнению с величием Божиим мы — ничто. И какая радость в этом обнищании духа: быть любимым не по заслугам, быть прощенным не по заслугам. Помните молитву: *Аще бо от дел спасеши мя, несть се благодать и дар, но долг паче*. Это бы радости не составило, а радость — просто быть любимым и быть чем-то именно потому, что ты любим.

Возьмите в службе брака: *Христос избрал Себе Церковь Невестой чистой*. Церковь — это мы, и нас-то можно назвать чистой невестой?! — нельзя, в каком-то отношении. Если бы Он сначала на нас посмотрел: можно ли нас полюбить? — никогда бы не полюбил. Но дело в том, что Он нас сначала полюбил, и в этой любви мы воссияли красотой. *Венчается раб Божий рабе Божией* — он делается князем, венчанным царем, потому что она его любит, и наоборот. Вот в чем дело: предваряющая и преображающая любовь... А когда ты одарен любовью, то остается только пасть ниц, ничего другого не сделаешь. Ответить любовью — всегда будешь чувствовать, что ты в долгу, что у тебя никаких сил полюбить не хватает в ответ на это чудо: быть любимым. Вот где смирение, вот где святость...

А выражается это — да, *червь* и всё прочее: «Я последний из людей, самый недостойный»; и искренне это говорится, потому что каждый чувствует себя ниже всего и всех.

У преподобного Серафима, когда он был в Духе, лицо сияло в каком-то сиянии Святого Духа, как у многих святых. Что это такое за действие Святого Духа?

Помните в Писании плоды Духа: *любовь, радость, мир, долготерпение* и т. д. ...*на таковых нет закона* (Гал. 5, 22). Вот это в одном порядке нам открывает, что такое это действие и приход к нам Святого Духа. Когда Господь Дух Святой к нам приходит, то водворяется в нас тишина, строй, радость, просветление сердца, вымирание страсти, озарение ума, ревность по Богу, трезвость, умерщвление плоти. Мы всё это знаем из опыта, потому что у каждого из нас в какое-то мгновение такое бывает. Только мы это забываем; а забываем потому, что невнимательны: мы носимся с собой и невнимательны к себе одновременно.

В случае Серафима Саровского, я бы сказал: невидимое стало видимым. Перенесемся от Серафима Саровского на гору Фаворскую: Преображение Господне. Ведь Господь не изменился, Господь был таким с самого начала; Он был воплощенным Сыном Божиим, ничего с Ним в тот момент не случилось, а случилось что-то с учениками. Он воссиял перед ними, и они видели славу Его, *якоже можаху*, а потом перестали видеть, потому что это видение славы повергло их в ужас, и они пали ниц, и Петр начал говорить некие безумные слова: Поставим три кущи,— нам здесь хорошо... (Мф. 17, 1—13). Он не знал, как выразить то, что происходило в его душе.

То же самое и с преподобным Серафимом, когда он говорит: Видите, Ваше Боголюбие, убогий Серафим даже и не перекрестился, а только в уме своем сказал: «Покажи ему, в какой славе бывают, когда Ты приходишь» — и Он показал... Я не могу объяснить ничего, я могу только сказать, что то внутреннее состояние, которое описано в Священном Писании как дары Духа (у Исая), как плоды Духа в двух местах у апостола Павла, мы испытываем тоже,— в малой мере, но в какие-то минуты мы все знаем, что на нас сходит непостижимая тишина, когда все силы души и тела входят в глубочайший покой безмолвия, и мы слышим и видим, и живем, и царствуем свободно — это уже явление, то есть нечто такое, что стало видимым ради спасения человеческой души.

Проф. Б. М. МЕЛИОРАНСКИЙ

ФИЛОСОФСКАЯ СТОРОНА ИКОНОБОРЧЕСТВА

Доклад, читанный в заседании С.-Петербургского философского общества
11 октября 1901 года *

Вопрос, избранный темой сегодняшнего доклада, по существу своему таков, что прежде чем занимать им ваше внимание, приходится оправдывать самое право его на существование. Иконоборчество и философия! Какое значение может, казалось бы, иметь одно для другой? Если вопросы теоретического богословия вообще представляют для философии лишь косвенный и второстепенный интерес, то византийское иконоборчество, по преобладающему взгляду, и к теоретическому-то богословию отношения, в сущности, не имеет: это, с одной стороны, вопрос внешнего культа, с другой — один из составляющих элементов социально-политической реформы, затеянной императорским правительством VIII века. Если, в силу требований духа времени, иконоборцы пытаются метафизически обосновать, а иконопочитатели — метафизически опровергнуть эту правительственную программу церковной реформы, то не несомненно ли наперед, что к этим *нарочно*, *ad hoc*, придуманным, а не органически выросшим на дереве предшествующего догматического развития теориям, этим попыткам перевести спор на совершенно несвойственную ему почву, философ должен оставаться совершенно безучастным?

Однако, присматриваясь ближе к истории иконоборческого движения, мы убеждаемся, что правительство и в данном слу-

* Из журнала «Вопросы философии и психологии», год XVIII, кн. 2(87), март-апрель 1907, с. 149—170. Редакция снабдила публикацию таким примечанием: «Мы даем на страницах своего журнала место статье нашего безвременно скончавшегося сотрудника Б. М. Мелиоранского, молодого ученого и мыслителя, вызывавшего большие надежды. Предлагаемая статья хотя и не была вполне отделана автором для печати, всё же представляет серьезный интерес тем глубоко оригинальным чисто философским освещением, которое он дает знаменитому церковному спору между иконоборцами и защитниками почитания икон.»

Борис Михайлович Мелиоранский (1870—1906, VIII, 1) — церковный историк, магистр богословия СПб. духовной академии, профессор СПб. университета. О нем: Верховский П. Б. М. Мелиоранский. (Некролог) — «Византийский временник», т. XIII, СПб., 1907, с. 505—517; Карманов Е. А. Памяти церковного историка проф. Б. М. Мелиоранского. — «Журнал Московской Патриархии», 1961, 12, с. 61—68. — *Ред.*

чае, как и ранее в эпоху арианских, монофизитских и особенно монофелитских споров, не создавало само свою церковную программу, а только стало, по своим собственным видам, с небывалой еще в византийской истории энергией и последовательностью на сторону движения, уже ранее самостоятельно возникшего в церкви и продолжавшего жить некоторое время после того, как правительство окончательно отказалось от церковной реформы.

Если теории иконоборцев-богословов были искусственной выдумкой, которой в глубине души не придавали значения сами их исповедники, то чем объяснить, что эти теории находили себе последователей, преданных до фанатизма, до готовности на мученичество? Последний иконоборческий патриарх, Иоанн Грамматик, не будучи иконоборцем-рецидивистом, после 787 г. мог надеяться не только остаться целым в 842 г., но может быть даже сохранить священный сан; но он предпочел вечное заточение и мучительную казнь (ослепление) измене своим убеждениям. Непереубедимых иконоборцев мы видим далее при патриархах Фотии и Игнатии, на соборах 861 и 869 годов. С другой стороны, оказывается, что, хотя вероопределение иконоборческого собора 754 г. в значительной степени повторяет инструкцию, данную этому собору императором Константином V, — содержание самой-то этой инструкции было, хотя отчасти, готово уже 30 лет ранее в самом начале реформ Льва III: уже в первом слове в защиту икон Иоанна Дамаскина, писанном по поводу первого эдикта 726 г., упоминается учение иконоборцев о том, что иконописание предполагает особую ипостась плоти Христовой, и таким образом исповедует четверицу вместо Троицы.

Итак, много ли или мало было искренних приверженцев иконоборческой метафизики — их было вероятно очень немного — важна или маловажна их чисто историческая роль — она была очень скромна — всё же они существовали; и история догмата, и история философии, которой нет дела до количества и до ширины исторического влияния приверженцев известной системы, которая оценивает мысль саму по себе, — не может считать вопрос о философии и богословии иконоборцев праздным, как вопрос об искусственной, мертворожденной системе. Насколько эта система философски и богословски важна и интересна, может показать уже только самое исследование. История философии знает немало примеров, что весьма интересные и глубокие явления мысли в свое время оставались непонятны или понимались криво и не произвели того впечатления, которого были достойны.

Поставленный нами вопрос принадлежит к числу наименее разработанных в науке. Православная и римско-католическая богословская наука считала дело о иконах *богословски* вполне

выясненным соборным определением и трудами православных отцов VIII—IX вв. и ограничивалась изложением и дальнейшей богословской защитой этого решения; вопрос же о возможном значении спора *для философии* ее не занимал. Протестантская наука сперва стояла на той же точке зрения, что и католическая, только симпатии свои переносила всецело на сторону иконоборцев, обвиняя православие в грубом суеверии и в нарушении прямых предписаний особенно Ветхого Завета и древней христианской практики; а затем, в эпоху просвещения и до половины XIX вв., ее свободомыслящая партия, проникаясь всё пущим презрением к эпохе соборов вообще, объявила всю вековую страшную борьбу за иконы жалчайшим эпизодом, банкротством восточной церкви, где, с одной стороны, свирепобессмысленный фанатизм против икон и искусства, с другой — такое же слепое суеверное идолопоклонство. О теоретической стороне почти не говорилось — от нее отделялись презрительными эпитетами *Naarspaltereien*, *Spitzfindigkeiten* [казуистика, буквоедство. — *Ред.*] и т. п. Вообще можно сказать, что западная наука, вплоть до самого недавнего времени, исповедывала более или менее резко то мнение об иконоборческом споре, которое высказал еще франкфуртский собор 795 г. и *libri Carolini*: иконы в церкви допустимы, но не нужны; но далее все толки и споры о метафизической стороне вопроса суть смешное и нелепое словопрение. Католики прибавляют: не только допустимы, но и полезны; протестанты: не только не нужны, но и вредны.

В западных историях догмата иконоборство обыкновенно оставляется в стороне; история догмата на востоке считается законченной Шестым Собором и точным изложением православной веры Иоанна Дамаскина. Присяжная же философия игнорировала и игнорирует иконоборчество совершенно, что и понятно, принимая во внимание отношение богословия к вопросу.

Дело несколько изменилось к лучшему, когда во второй половине прошлого XIX века в протестантской науке стало заявлять о себе более серьезное, вдумчивое и дружелюбное отношение к Восточной церкви и ее учению. В начале 80-х годов А. Гарнак заявил, что нельзя объяснять отчаянную столетнюю борьбу одним фанатизмом, суеверием и старообрядчеством: что очевидно спор шел о чем-то крайне важном для обеих сторон; надо вникнуть в дело, попытаться стать на чужую точку зрения и тогда, может быть, дело объяснится лучше. Он намекнул, что борьба за иконы, по его мнению, есть борьба восточной церкви за свое «своеобразие» (*Eigenart*). Заявление такого авторитета, как Гарнак, не могло пройти бесследно, но надо сказать, что всё же отклик, им найденный, до сих пор очень слаб. Небольшая книжка Шварцлозе, да несколько бег-

лых отзывов в новых монографиях по истории VIII и IX вв.— вот и всё; и из этих отзывов одни (Шенк) — только раздраженно повторяют старое протестантское мнение, подвергнутое критике у Гарнака, другие (Томас) просто лишены определенного содержания: изложив взгляды на иконопочитание св. Феодора Студита и воздав дань удивления его диалектике, автор заявляет, «что, конечно, с точки зрения принципиально иной, против этих построений можно возразить многое», — но что это за принципиально иная точка зрения, так и остается неизвестным. Наконец и сам Гарнак во 2-м томе своей *Dogmengeschichte* объявил, что VII собор узаконил в Восточной церкви «христианство второго разбора», христианство, как религию таинства и обряда, как внешнеспасающих средств, — т. е. повторил старое мнение новомодными словами.

Таким образом, в сущности, остается один Шварцлозе. Но прежде, чем разбирать его решение, остановимся на отзыве, данном по этому вопросу одним из крупнейших ученых нашего отечества, покойным проф. В. В. Болотовым.

В. В. Болотов отзывался кратко, что хотя почти все полемисты против иконоборчества видят в нем, и даже прежде всего, «отрицание божественного домостроительства», т. е. истинности воплощения Христова, тем не менее на все такие выводы надо смотреть, как на полемические натяжки: иконоборцы прямо и просто исповедуют халкидонский догмат с разъяснениями к нему V и VI соборов; стало быть, как бы они в своей душе ни примиряли с ним свои теории, в них нельзя видеть какой-либо отрасли монофизитства и вообще искать корней движения в некотором христологическом заблуждении. Нам кажется, что знаменитый ученый был вполне прав, разделяя иконоборцев от монофизитов и монофелитов, но что это только одна часть вопроса. Разве можно ручаться, что уже на почве халкидонского догмата никакие дальнейшие еретические христологии невозможны? Иконоборство могло быть некоторым неправославным христологическим воззрением, не будучи отраслью монофелитства или монофизитства; могло, наконец, быть заблуждением (говоря с церковной точки зрения) теоретическим, и вовсе не будучи заблуждением христологическим. Пусть обвинение в неправославной христологии — натяжка или недоразумение полемистов; но раз почти все они, уже до собора 754 г. независимо друг от друга повторяют и настаивают на этом обвинении, то должно же было быть что-то в системе иконоборцев, чем подсказывалась эта натяжка, или чем вызывалось это недоразумение. Вопрос таким образом остается открытым.

Книга Шварцлозе, прямо вызванная к жизни Гарнаком (как свидетельствует сам автор ее), заслуживает внимания и симпатии, как первая и очень добросовестная попытка понять и ос-

мыслить совершенно чуждый автору круг понятий, осветить его исторически и беспристрастно, воздавая должное обеим сторонам. Но, по нашему мнению, автор впал в методологическую ошибку, выбрав себе в почти единственные руководители Феодора Студита, и подводя опять-таки и его-то воззрения под некоторый заранее скомпонованный им угол зрения. Таким образом вышло, что Шварцлозе вместо церковной православной «мистернософии» икон излагает довольно произвольно освещенную теорию одного Феодора Студита; если бы он чаще и тщательнее контролировал свое представление данными деяний VII Собора и сочинений патриарха Никифора, то он увидел бы, что общецерковный взгляд расходится с ним, и что самого Феодора Студита он понял, может быть, односторонне и даже прямо неверно. Скажем вкратце, в чем его теория и, по нашему мнению, его ошибка. По Шварцлозе православие считает икону за достойного благоговения носителя некоторого божественного прототипа; считает существование икон Христа не только возможным, но *метафизически* неизбежным, раз существует сам Богочеловек, и считает икону реально и неразрывно (хотя и не самым существом своим) связанной с оригиналом, а потому — почитание и оскорбление иконы не простым *психологически* неизбежным для верующего человека следствием признания истинности или ложности иконы, а *действительной*, почти можно сказать, физической пользой или вредом, наносимым прототипу (если прототипу можно вообще нанести реальный вред). Ошибка его в том, что он, выражаясь словами Гиббона (вслед за Сельденом), византийскую реторику обращает в логику; он берёт слишком всерьёз некоторые преувеличенные выражения (происшедшие у св. Феодора Студита из желания возможно прочнее оградить иконы от поруганий, раздиравших не Христа, а его собственную душу), и толкует их в духе суеверного вульгарного иконопочитания, связывавшего иконы с оригиналом по существу и с негодованием опровергаемого VII Собором, и самим Феодором Студитом, в духе известного чуть не всемирного суеверия о реальной внутренней связи вещи с ее изображением.

Взгляд Вл. С. Соловьева на иконоборчество тесно связан с его воззрением на все христианские ереси эпохи соборов. По его теории сущность естественной религии Востока есть учение о безусловной разобщенности Бога и мира; Бог — как обособленный, недоступный, безжалостный и всемогущий владыка, «бесчеловечный» Бог. Сущность естественной религии запада, напротив, — имманентность миру более или менее человекоподобного Бога, находящая свое завершение в обоготворении человека, в «человекобоге» — Кесаре. Христианское откровение становится выше обеих крайностей: оно не разобщает мира и человека с Богом и не сливает их в одно, а учит о их совершен-

ном примирении и объединении в идее истинного *Богочеловечества* — главном и единственном догмате христианства. Все ереси эпохи соборов суть различные формы реакции восточного начала, разобщающего человека от Бога — сперва в учении о природах в Богочеловеке, чтобы отсюда перенести разобщение на Бога и человечество, предназначенное по христианскому откровению неразлучно и неслиянно объединиться с Богом в универсальном богочеловеческом организме — Церкви, как теле Христовом и храме Духа Святого. Иконоборчество — последняя в ряду этих ересей. Оно отрицает сперва возможность и значительность человеческого *образа* в Богочеловеке, с тем, чтобы затем отрицать возможность проникновения плоти или материи вообще божественным началом, наперекор откровению, учащему, что и материя, и дух предназначены к вечному просветленному существованию внутри божества, как Всеединного.

Что иконоборцы отрицали значение человеческого образа в Богочеловеке — это пожалуй верно, хотя собственно они говорили лишь о «неописуемости» Христа по телу.

Но далее Соловьев повторяет ошибку Шварцлозе: он тоже приписывает иконоборцам-философам такие идеи, которые могли быть и были в ходу среди толпы, но самими этими мыслителями с негодованием опровергаемые. Они признавали Христа неописуемым вовсе не по стремлению разобщить божество и материю вообще, как изображает Соловьев. Они признавали святость материального креста, мощей, евхаристии; что плоть Христова была обожествлена, они не только признавали, но именно на этом основании и учили о ее неописуемости. Описуемость Божией Матери и святых они признавали без всякого спора, не отрицая их святости и осенения их Богом; значит они отрицали не вообще возможность проникновения материи божественным началом, а лишь изобразимость именно того вида такого соединения, которому в истории мира есть лишь один пример — Богочеловек. Икону Христа они признавали невозможностью; прочие же иконы, ввиду невозможности той, которая должна бы быть главной, признавали лишь ненужными и неугодными Богу. Итак, чтобы понять их идею, необходимо ближе рассмотреть, почему именно Богочеловек, и только он один, представлялся им объектом, недоступным кисти художника.

«Не имея возможности доказать,— говорит патриарх Никифор,— что христиане поклоняются иконам, как богам, они выдвигают в свою защиту фразу о неописуемости. Этим словом «неописуем Христос» они от основания подрывают учение о божественном домостроительстве, а воображают, что оно для них — непобедимый оплот; ибо, если де не принять его, то необходимо разрушается учение о единстве ипостаси Христовой».

Итак, вот суть спора: иконоборцы не хотят идти против халкидонского догмата; они во имя халкидонской христологии и утверждают то, что утверждают. Признание Богочеловека за одну ипостась в двух нераздельных и неслиянных естествах кажется иконоборцам несовместимым с учением о возможности описать его, заключить его образ в искусственное очертание; и следовательно создать такую его икону, которая действительно была бы его иконой, а не «идолом заблуждения».

Суть дела в том, что по православному халкидонскому учению Богочеловек совмещает в *одном существе* (ипостаси) *две такие природы*, признаки которых в значительном числе представляются *взаимно отрицательными*. Это учение об отношении природы Бога и человека было до такой степени общепринято, что, например, по Дионисию Ареопагиту возможно целое «отрицательное богословие», т. е. целое учение о Боге, как о противоположности человеку, получаемое чрез отрицание в применении к Богу целого ряда существенных свойств человеческой природы. Таковы: простота и сложность, вечность и тленность, бестелесность и телесность, несотворенность и тварность, и т. д. и т. д. Суммируя оба ряда, мы получим со стороны Божества один признак: *абсолютность*; со стороны человека тоже один — *относительность*. А Богочеловек совмещает в себе, как в одном существе, оба естества, и следовательно, оба ряда признаков, объективно и субъективно, с точки зрения чужих сознаний и его собственного сознания, и даже помимо всяких сознаний, по внешнему представлению и по собственному самосознанию. Он, один и тот же Он, одновременно *и* абсолютен, *и* относителен. Поэтому, говорят иконоборцы, единение в нем естеств превышает всякую мысль и всякое понимание. Если же оно выше всякой мысли и понимания, то выше и всякого представления: будучи *непредставим*, Христос *и неизобразим*. Что единение естеств в Христе «выше всякого разумения», в этом православные были с ними согласны; итак, спор иконоборцев с православными на теоретической почве сводился к тому: возможно ли вообразить и изобразить существо, непостижимое для разума? Если вообразить Богочеловека (Богочеловек в себе) для ума распадается на два ряда противоречащих признаков, так что самое существование Его непонятно (*теоретически* непознаваемо), то не должно ли его явление состоять из ряда взаимно противоречащих *качеств*, дающих в сумме нуль для *внешних* средств человеческого восприятия, так что Богочеловек, как явление, не должен ли быть признан *эмпирически* непознаваемым объектом? Таким образом *догматического* разномыслия нет; а вопрос идет о том, должны ли или не должны свойства Христа в себе отражаться на Нем, как на явлении; должна ли его метафизическая неограниченность, как Бога, давать Его явлению эмпирическую неопишуемость или неизоб-

разность, это вопрос очевидно философский, именно гносеологический, а не метафизическо-богословский; речь идет о том, *отражаются ли или нет на явлении свойства той вещи в себе*, которая есть причина данного явления, и, разумеется, обратно.

Иконоборцы, решая этот вопрос положительно, остаются по-видимому верными традиционным не только научным, но и церковным понятиям.

Не будучи специалистом по философии, я не рискну здесь пускаться в разбор трудного вопроса о том, как Платон представлял себе отношение между идеей и явлением. Как бы то ни было, по Платону вещи суть *μίμησις* идей, и созерцая вещи, ум приходит к познанию идей чрез их воспоминание; итак, есть что-то в вещах, *напоминающее* уму об идеях, в них есть данные, опираясь на которые ум, посредством каких-то свойственных ему операций, реконструирует идею. Может показаться, что скептики составляют исключение; но Пиррон отрицает возможность познания указанием на относительность и изменчивость признаков, присущих вещам, как явлениям, и отсюда заключает к невозможности познания вещей: вещи непознаваемы, потому что непознаваемы истинные свойства явлений; очевидно догмат о связи явления с вещью в себе сохраняет для Пиррона всю свою силу, и исключение подтверждает правило. Но пусть мы ошибаемся, пусть пирронизм заслуживает *своей клички* позитивизма древних — в богословской литературе I—VIII вв. он не играл никакой роли. А платоновский гносеологический догмат, что между вещью и явлением существует соответствие, причинная и вместе умопостигаемая связь, христианская церковная философия, по-видимому, усвоила себе при самом своем возникновении и обосновала его заново аргументами чисто богословского характера. Уже самый термин «*νοούμενον*» («умопостигаемое») намекает на такую связь. Аргументы эти были взяты из учения церкви о создании человека по образу Божию и о естественном откровении; или, если угодно, эти догматы были поняты и формулированы под влиянием традиционной гносеологии так, что обратились в формулировку ее самой богословским языком.

Образ Божий в человеке был усмотрен между прочим или даже главным образом в однородности человеческого и божественного разума, различающихся не качественно, а только количественно: человеческий разум, в его нормальном, безгрешном состоянии есть γ^{n} из Божественного абсолютного Разума. А так как законы абсолютного Разума суть вместе законы всего им сотворенного бытия, то значит и творение, поскольку оно познаётся не по видимости, но и в действительности, подчинено законам человеческого ума, которые следовательно суть вполне надежные орудия познания; и далее непознаваемое начинается

не там, где законы человеческого разума не имеют более силы, а там, где задача применить эти законы становится для человеческого разума слишком трудной: чтобы расширить предел познаваемого, нужен не качественно иной разум, а тот же, только — развитый, или потенцированный, возведенный в п-ную (бесконечную) степень.

Далее, раз логические законы обязательны и для мира явлений, и для мира вещей, то естественно им быть обязательными и для *связи* обоих миров — ведь и эта связь, как и сами миры, создана тем же Божественным разумом, семя которого всеяно в каждого человека. Созерцая вещи, стараясь постичь их идею, мы знакомимся с частью содержания самого Божественного сознания, отчасти познаём следовательно самого Бога. Очевидно, это было бы невозможно, если бы от явлений к вещам и от вещей к Творцу вещей не было доступного разуму перехода. Между тем Св. Писание учит, что «невидимая Его, от создания мира твореньми помышляема, видима суть и присносушная сила Его и Божество». А один из глубочайших церковных философов Востока, св. Максим Исповедник, придавал естественному откровению (т. е. природе) такую важность, что, по его словам, кто действительно хочет познать истину, тот без помощи писанного откровения постигнет ее не хуже чрез размышление над природою; значение обоих видов совершенно равновесно Откровению (ισοτιςμοϋ). Последняя идея особенно прочно водворилась благодаря Агеорагитика *, где всё видимое рисуется, как отображение невидимого, созданное для *возведения* к невидимому нашего ума; понятно, что если цель — возведение, то должен быть и исход. А Агеорагитика были именно Максимом введены в обиход церковной мысли Востока, и к эпохе иконоборчества Максим был *непререкаемо* св. отцом и великим авторитетом.

Итак, иконоборцы были, по-видимому, вправе, с точки зрения общепринятой в их время в самой церкви науки, говорить: халкидонский Христос, *одновременно* и один и тот же в одной ипостаси описуемый и неопикуемый, страдающий и бесстрастный, тленный и нетленный, всеведущий и ограниченный, для разума непостижим (они говорили — сверхрационален); а *следовательно* явление его, Христос евангельский, есть непостижимая загадка для ума.

Мы (как бы говорят иконоборцы-богословы) согласны склониться перед голосом Духа Святого, говорившего устами соборов; согласны признавать, что «Христос в себе» именно таков, каким они его определили; но мы в таком случае *отказываемся составить себе о нем, как о явлении, какое бы то ни бы-*

* Т. е. сочинениям неизвестного автора V—VII вв., приписанным св. Дионисию Ареопагиту. Главные из них: «О небесной иерархии» и «О божественных именах».

ло наглядное представление; и всякое наглядное изображение Его считаем в полной мере еретическим («Аще убо и разумехом Христа по плоти, ныне уже ктому не разумеем»). Всякое такое представление, как нами постижимое, доступное нашему глазу, уху, осязанию, предполагает, как свою причину, некоторую *постижимую* для разума вещь в себе; значит, всякий, кто верует в изобразимость или, что то же, в *вособразимость* Христа, тем самым показывает, что о существе Его он имеет то ли или другое, но непременно *постижимое для разума* представление, какое — мы не знаем, любое из возможных (и они старательно перечисляют все такие воззрения — слияние естеств, разделение ипостасей, необожествленность плоти, особую ипостась плоти), но не сверхрациональное, не халкидонское, не православное.

Теперь посмотрим, что же отвечали иконоборцам православные. Гефеле (католик) находит, что отцам VII Собора «удалось энергично отразить нападки еретиков»; напротив Шварцлозе (протестант) «позволяет себе сильно в этом сомневаться». Разница впечатлений зависит тут, полагаю я, от того, что Гефеле понимает богословское, а Шварцлозе диалектическое опровержение.

В самом деле, с богословской точки зрения опровержение еретика должно собственно состоять в уличении его еретичества. Если полемисту удалось привести противника, исходя из выставленных им положений, к выводам, очевидно несогласным с каким-либо несомненным догматом веры, то дело полемиста сделано; с точки зрения верующего православного это равносильно *reductio ad absurdum* в обыкновенном споре. Эта главная задача несомненно удалась православным полемистам: VII Собору, Никифору, Феодору и др. Это вероятно и понимает Гефеле. Но с чисто философской или диалектической точки зрения такое опровержение показывало бы не то, что противник неправ в своих исходных положениях, а лишь то, что он робок и непоследователен в выводах. Это вероятно и понимает Шварцлозе. Оценивая результат полемики *исторически*, необходимо присоединиться к мнению Гефеле: так как еретики отнюдь не хотели, по крайней мере, явно исповедовать те выводы, к которым приводили их православные и опровергнуть правильности их тоже не могли. Но оценить тот же результат отвлеченно не так-то легко. Изложим сперва сущность православных возражений.

Вы утверждаете, говорят православные, что Христос неопишем по телу, так как в его ипостаси нераздельно соединено неопишемое божеское и описуемое человеческое естество. Что же такое значит «неопишемость»? Или это то же, что *неограниченность* условиями материального существования; если это качество отрицается за Христом, то это равносильно

старинному докетству, признававшему мнимыми, обманными все $\lambda\alpha\theta\eta$ Богочеловека, понесенные им как человеком. Если Христос-плоть не заключим в пространственные очертания, то как же Мать его спеленала и положила в ясли; как могло его тело быть заключено в хитон, в горницу Тайной вечери, в гробный вертеп, на кресте, в Галилее? Как мог он сказать ученикам: «Лазарь, друг наш, умер; и я радуюсь вас ради, что меня не было там»? Утверждать, что описуемость в этом смысле (неограниченности условиями материального существования) противоречит халкидонскому догмату, равносильно утверждению, что все данные Евангелия противоречат халкидонскому догмату. (Богословское *reductio ad absurdum* кончено; но *диалектически* правильный вывод очевидно будет тот: итак, или евангельский Христос, или халкидонский догмат. Так как сделать его еретики не хотели или не смели, то, как богословы и верующие, они оказывались побежденными.)

Или: неопикуемость тела Христова понимается иначе, точнее: отрицается только возможность нарисовать его, отрицается его *изобразимость*. Заметим, что иконоборцы отрицали и должны были отрицать изобразимость Христа принципиально; икона Христова суть ложные образы не потому, что живописцы плохи, а потому, что создать истинную икону его *метафизически* невозможно. Но такое утверждение, доказывали православные, равносильно утверждению не только того, что Христос *невообразим*, но что Он просто-таки — невидим, ибо таков догмат современной спору теории пластических искусств: изобразимо всё, что видимо и даже более того — всё, что вообразимо и как-либо в каком бы то ни было отношении доступно познанию — всё то и изобразимо.

Таким образом *решение поднятого иконоборцами вопроса о описуемости Богочеловека седьмым собором и другими православными мыслителями пробивало первую (хотя и очень, на первый случай, узкую) брешь в догматической гносеологии*, унаследованной от древности христианскими мыслителями. Важность этого решения с историко-философской точки зрения очевидна, как бы мы сами ни думали о самом халкидонском догмате, давшем толчок к спору.

Можно возразить, что эта пробитая брешь была однако так узка, касаясь лишь одного, совершенно исключительного объекта познания — Богочеловека, что едва ли кто-нибудь из последующих мыслителей прошел бы такими тесными вратами. Но недаром говорят, что во всяком важном деле первый шаг труднее и важнее всего; стоило признать в одном пункте трудно дававшееся положение, как тотчас же обнаружилось, что оно давно напрашивалось уму; тотчас нашлись ему доказательства в круге гораздо более широком, доступном, обычном; узкая брешь тотчас расширилась в несколько раз. Во-первых, соотно-

шение между Христом в себе и Христом явлением оказалось необходимым расширить на освященную евхаристическую жертву: старая гносеология оставляла совершенно непонятным для иконоборцев, каким образом «неописуемый по телу» Христос осязаем и вкушаем в евхаристии, раз она есть его истинное тело.

Так, православные, доведя логику иконоборцев до конца, показав, что она ведет к признанию непостижимости и невообразимости самого Христа-явления (что противоречило показаниям Нового Завета), показали, что точно та же логика ведет далее к признанию непостижимости и евхаристии-явления, что противоречило ежедневному опыту. Между тем опровергнуть эту логику оказывалось невозможным; возможно было противопоставить другой логический ряд; но тот факт, что оба эти ряда, противореча друг другу, оказывались верными сами по себе, громко говорил, что и тут антиномия и что и тут один только выход — признать, что евхаристия-явление и Тело Христово в себе, как ее причина, не связаны логически постижимым образом.

Но далее по иконоборцам Богочеловек неизобразим, потому что невообразим; а невообразим, потому что непостижим, и в частности непостижимо единение естеств Его в одной ипостаси. Но, говорят православные (и в этом они совершенно правы), если невообразимо и неизобразимо всё, что непостижимо, то неизобразим не только Богочеловек, но и всякий живой человек. Душа и тело существенно диспаратны [несоответственны, несовместимы.— *Ред.*], так же как человечество и Божество; определяя душу, мы тоже приписываем ей ряд признаков, представляющих логическое противоречие признакам тела; и обе в живом «мысленном человеке» (т. е. в человеке, как вещи в себе) объединены ипостасно: особых ипостасей душа и тело в живом человеке не составляют. Итак, одно из двух: или живой человек неизобразим, или и для человека необходимо признать отсутствие разумом постижимой связи между свойствами вещи в себе и явления. А так как изобразимости (принципиальной) обыкновенного живого человека не оспаривал никто, то оставалось принять вторую половину дилеммы.

Сказать, что в финале иконоборческого спора догматическая гносеология раз навсегда получила смертельный удар, было бы слишком много. Не говоря уже о том, что для материалиста и атеиста, не признающего ни Бога, ни особой субстанции человеческой души, весь этот спор не существует, даже для верующего христианина он может решаться и иначе, чем показано выше: можно отречься или от халкидонского учения о Богочеловеке (новые протестанты), или от «отрицательного богословия», т. е. можно отстаивать мысль, что ипостасное соединение природ человеческой и божественной не противоре-

чит разуму, так как божественная природа *включает* в себя человеческую, а не *противопоставляется* ей (Вл. Соловьев).

Таким образом и здесь оказывалось, что иконоборцы, начав с защиты халкидонского догмата, кончают его разрушением, ибо евангелия каждой страницей своей говорят о видимости Христа. Итак, вот суммированный аргумент православных — если описуемость тела Христова неизбежно ведет к слиянию естеств, или к разделению ипостасей, или к отрицанию обожествления плоти, или к понятию о плоти как о четвертой ипостаси Троицы, то значит к тому же самому ведет и простая требуемая евангелием вера в Его осязаемость, видимость и т. д., т. е. попросту — в истинность его вочеловечения.

Очевидно, что с богословской точки зрения иконоборцы опровергнуты; но с диалектико-философской вывод пока может быть только один: да, евангельское представление, да и вообще никакое наглядное представление о Христе, с халкидонским догматом несовместимо. Довершать дело с этой стороны, показывать, каким только образом можно устранять это заключение, совсем не входило в обязанность православных полемистов, как богословов; но тем не менее они дали и несколько ценных указаний в этом смысле, весьма облегчающих это и без того теперь уже нетрудное довершение. Православные полемисты показывают очень остроумно, что с точки зрения иконоборцев недозволительно ни употребление, ни неупотребление икон; на ряде примеров они выясняют, что пользуясь теми же двумя рядами признаков в ипостаси Христа, легко обратить все рассуждения иконоборцев против них самих.

Христос, говорят иконоборцы, неопишем, так как его два естества нераздельны, ипостась одна, и одно из естеств неопишимо. Очевидно также можно сказать, что Христос описуем, ибо ипостась одна, естества нераздельны и одно из них описуемо; всё дело в том, что оба противоречащие признака одновременно принадлежат одной ипостаси. Если описуемость Христа предполагает особую ипостась плоти (отделяет плоть от Логоса) или особую ипостась его человечества, то, очевидно, неопишимость Христа предполагает особую ипостась Логоса, отделение Логоса от плоти. Оказывается таким образом, что путь мысли, на который вступили иконоборцы, ведет в безысходный лабиринт; куда ни кинь, всё выходит клин; описуемый или неопишемый, получается неизбежно Христос монофизитский, или несторианский, или четверица вместо Троицы.

Эта диалектическая неопровержимость построений обеих партий и вместе их полная противоположность выяснила, говоря современным философским языком, что дебатруемый вопрос принадлежит к так называемым *антиномиям*, т. е. выходит из пределов компетенции чистого разума. Выходит, что халкидонский Христос не может быть ни описуемым (иконаборцы),

ни неопишуемым (православные). Это вывод уже решительно невозможный: получается нарушение закона исключенного третьего в области явлений (речь идет о видимом евангельском Христе). Очевидно остается выбор: или отречься от догмата веры, признать халкидонского Христа за паралогизм, логическое *monstrum*, произвольное сочетание несовместимых признаков, сводящееся к бессмысленному сочетанию противоречивых терминов (так и поступают новейшие протестанты); или же, сохраняя веру в соборный догмат, должно признать, что в Богочеловеке логическая противоречивость существа не мешала ни Его реальности, как вещи в себе, ни Его постижимости, как явления; иными словами, что а) логические законы не могут иметь силы для вещей в себе (именно — закон невозможности противоречия) и б) что совмещение в вещи в себе противоречащих качеств не ведет неизбежно к появлению в ней, как в явлении, взаимно исключающих друг друга признаков; сверхрациональная вещь в себе (Халкидонский Богочеловек) может дать вполне постижимое явление (эмпирический Иисус Христос); логически постижимой связи между ними может и не быть; от сущности Богочеловека (открытой нам с безусловной истинностью Духом Святым) мы не имеем права заключать к свойствам его явления.

Но важно то, что решение, зачеркнувшее необходимость логической связи между Богочеловеком, как вещь в себе, и им же, как явлением, *раздалось* в церкви и даже было наперед авторизовано на случай, если бы оно оказалось единственно возможным (VII Вселенский Собор говорит: «Мы исповедуем вселенский догмат, ибо веруем Духу Святому, и Христа исповедуем видимым и описуемым, так как верим евангелиям, *хотя бы и невозможно было понять, как существует такое совмещение*»). Этим впервые в истории европейского человечества ясно высказано было основное гносеологическое положение критицизма, поставлено требование — создать новую, критическую гносеологию, пока еще в религиозных, именно апологетических целях.

Таким образом, всё догматическое движение эпохи вселенских соборов представляется одним из проявлений брезжущего науке исторического закона *гетерогении целей*. Он гласит, что великие результаты исторической деятельности человеческих личностей и обществ по большей части совершенно расходятся с теми целями, которые сознательно ставили себе деятели. Как Колумб, желая открыть морской путь в Индию, открыл Америку; как алхимики, ища философский камень, изобрели порох и основали химию; как крестовые походы, вместо освобождения Святой Земли от мусульман и подчинения восточных христиан папской теократии, привели к падению папства и к культурному сближению мусульманского и христианского мира,— так

эпоха вселенских соборов, стремившихся доказать согласие откровения с принципами и понятиями античного философского догматизма, привела к отказу от этого догматизма и к требованию новой гносеологии, так или иначе учащей о *качественной* непознаваемости мира вещей к себе (критицизма в широком смысле слова). Кант явился на Западе в XVIII веке, но почва для его явления была приготовлена на Востоке уже в VIII. Смутное сознание несостоятельности рационализма с богословской точки зрения существовало и на Западе, и оно помешало явиться здесь чистому рационализму раньше Декарта и Спинозы; но будь это сознание не смутно, а ясно, пойми философствующий Запад вовремя смысл восточного философствующего иконоборчества — критицизм мог бы явиться без малого на тысячу лет раньше, чем явился; уже Скот Эригена мог бы быть Кантом. Таков итог деятельности вселенских соборов с точки зрения истории мысли вообще.

Для православного богословия этот итог означал, что платонизм, как гносеология и как метафизика, не связан органически с догматическим зданием вселенских соборов и может быть отброшен; так леса, при помощи которых строится здание, сперва необходимые, по окончании постройки подлежат снятию, так как становятся ненужны и только мешают видеть здание и ценить красоту его самого по себе. Но тут можно встретить такой «недоуменный» вопрос: почему же доселе в православном богословии решительно преобладает отрицательное отношение к возникшим в новое время гносеологиям качественно непознаваемого?

Но кто знает, не имеем ли мы здесь один из примеров того, как люди, веруя, что в хранимом ими сокровище мысли есть ядро неприкосновенной истины, связывают его судьбу с судьбой его временных оболочек? Так открытия Колумба и Коперника долго казались и богословию, и его противникам неприемлемыми с догматами церкви; а затем мало-по-малу выяснилось, что гиппархо-птоломеевская система и философия Аристотеля с ее абсолютным «верхом» и «низом» — суть только оболочки; установилось соответственное толкование священных текстов, вспомнили, что еще Василий Великий склонялся к новопифагорейскому гелиоцентризму, и система Коперника стала предполагаться в богословии, как непререкаемая истина. Как знать, не случится ли того же самого и с Коперником философии — Кантом?

Почему же, однако, несостоятельность для богословия античной гносеологии не была достаточно признана, о новой (критической) гносеологии речь не заходила и после VII Вселенского Собора? Потому что при господстве догматико-религиозных воззрений и интересов сделанное наблюдение о непригодности или несостоятельности античной гносеологии, даже и при жи-

вом ходе мысли, в дальнейшем легко могло повести к основанию не *критической* гносеологии, а другой догматической, только *отрицательной* по отношению к существовавшей общепринятой, так как решение вопроса собором по отношению к Христу легко могло бы возобладать без дальнейшего анализа во всей области человеческих познаний. Но на деле не случилось ни того, ни другого. Причин тому было много; за главную мы считаем ту, что догматической гносеологией пользовались св. отцы, а церковь византийская к X в. уже слишком отвыкла различать в сокровищнице своего церковного предания безусловное и обязательное от условного и временного; не только отеческий и соборный догмат, но весь цикл понятий и рассуждений, так или иначе с ним связанный, считается неприкосновенным. А разделение церквей сделало преимущественной задачей Востока хранение традиции во *всех ее частях*. Упрекая за новшество Запад, Восток должен был ревниво следить, чтобы этого упрека Запад не мог возратить ему.

*Проф. Д. В. ПОСПЕЛОВСКИЙ,
Университет Западного Онтария, Канада*

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОГО ЦЕРКОВНОГО ЗАРУБЕЖЬЯ *

В августе 1946 г. м. Евлогий скончался. На его похороны приехал митрополит Ленинградский Григорий, который 14 августа вручил архиепископу Владимиру — старшему по чину из архиереев Парижского экзархата после Евлогия — приказ Московской Патриархии, назначавший экзархом того самого м. Серафима, который всячески преследовал парижское духовенство во время немецкой оккупации, будучи карловчанином. Архиепископ Владимир отказался принять этот приказ, мотивируя это тем, что Константинопольский патриарх до сих пор не дал экзархату канонического отпуска, следовательно его начальство — Константинополь, а не Москва. Деятели экзархата восприняли назначение Серафима как свидетельство пренебрежения Московского Патриархата к свободе Парижского экзархата, и на следующем же епархиальном съезде 16—20 октября 1946 г., самом широком по представительству с 1931 г., фактически единогласно было решено оставаться под Константинополем. В ходе этих колебаний утеряно было 6 приходов, частично в пользу Москвы, частично в пользу карловчан²⁵.

На этот раз Московская Патриархия действовала осмотрительнее и более сообразно канонам, чем при м. Сергии. Вместо прещения, духовенство Парижского Экзархата, равно как карловацкой ориентации так и Американской митрополии, объявлялось просто исключенным из состава клира Русской Православной Церкви и утверждалось, что все их постановления и соборы не имеют канонического значения и что только церковные образования, находящиеся в составе Московской Патриархии, имеют право носить наименование Русской Православной Церкви²⁶.

* Продолжение. Начало в № 1, с. 19—64.

²⁵ Осведомление Епархиального управления. — «Церковный вестник», № 1, окт. 1946 г., с. 12—14; Чрезвычайное Епархиальное собрание Православных Церквей экзархата Вселенского Патриарха в Западной Европе. — «ЦВ», № 2, ноябрь, 1946 г., с. 16—19.

²⁶ Указ Патриарха Московского и всея Руси Алексия и Священного Синода РПЦ, 1 января 1947 г. ЦГАОР, ф. 6991с, оп. 2, ед. хр. 59а, л. 10—16. Опубликован он был 16 мая. См.: По церковному зарубежью. — «Православная Русь», 1947, № 9, с. 14.

Указ этот прошел за рубежом почти незамеченным. А м. Владимир, с согласия епархиального собрания, предпринял еще одну попытку объединения русского церковного зарубежья. Вступив в переговоры с м. Анастасием, он предлагал подчинить свой Экзархат Зарубежному Синоду под условием вхождения Синода в лоно Вселенского патриархата. Митрополит Анастасий отказался. А жаль — это, с одной стороны, положило бы конец подвешенному, неканоническому существованию Зарубежного Синода и воссоединило бы его с соборной полнотой вселенского православия; с другой стороны, значительно бы увеличило «в Православной Церкви удельный вес русского православного зарубежья», как пишет проф. прот. Алексей Князев²⁷. Количественно немногочисленная «евлогийанская» Церковь, благодаря Сергиевскому богословскому институту и традиционному скоплению интеллектуальных русских сил в Париже, богатая интеллектуально и богословски, являлась своеобразным мозговым центром православия в инославном мире. Зарубежный же Синод из-за своего извечного упора на национализм и политику не только не создал какой-либо серьезной богословской школы и не сделал никакого богословского вклада, но и растерял то, что имел в лице таких видных архипастырей как митрополиты Антоний и Анастасий. В единении обе Церкви дополняли бы друг друга; а Зарубежному Синоду это помогло бы избавиться от того сектантского обособления, в которое он уходит всё глубже и глубже. Да и Вселенская патриархия считалась бы больше с объединенной русской церковной единицей и не посмела бы, как это сделал п. Афинагор в 1965 г., выкинуть Парижский Экзархат, предложив ему решать дела свои со своей Матерью-Церковью. В ответ на это Экзархат провозгласил себя временно-автономной Церковью Франции с видами на превращение в конечном итоге в поместную Французскую православную церковь. После смерти п. Афинагора и интронизации п. Димитрия Парижская епархия была снова принята под Вселенский омофор в 1971 г., но уже не в качестве экзархата, а просто русской епархии, которая по-прежнему пользуется полной внутренней свободой и постепенно превращается действительно в Церковь французского православия, но и не забывая своих российских корней, чему свидетельства: ИМКА-Пресс, радио «Голос православия» и прочая духовная помощь Русской Православной Церкви из Франции.

Очевидно там назревает необходимость решения вопроса поместной церкви — да не только во Франции, а во всей Западной Европе — вероятно в виде автономий Вселенского Патриархата, на что скорее согласятся остальные поместные православные Церкви, чем так сказать на гегемонию Москвы,—

²⁷ Открытое письмо Н. А. Струве.— «ВРХД», 1974, № 114, с. 114—118.

Константинополь политически не опасен и гораздо более нейтрален, чем могущественная Москва.

*

Положение в Америке было совершенно другим, чем в местах концентрации белой, а затем и второй русской эмиграции. Начать с того, что подавляющее большинство американской православной паствы — выходцы по преимуществу из бывшей Австро-Венгрии и бывшие униаты — было эмиграцией дореволюционной. Выехавшие в своем большинстве за заработком в Америку, т. е. недовольные порядками в своих империях, они легко поддавались под влияние небольшой политической эмиграции из тех же империй, которые были социалистами всех оттенков или анархистами, полными энтузиазма по отношению к революциям в России, а то и прямо поддерживавшие большевиков. Именно поэтому в Америке столь серьезной была борьба с живоцерковниками, вплоть до убийства православных священников. Чужды американской пастве были и белые эмигранты с их российскими проблемами, которые в небольшом количестве начали прибывать после гражданской войны в Америку, и вообще великороссы. С другой стороны, поскольку дореволюционная эмиграция была, в основном, очень низкого культурного уровня — преимущественно забитая крестьянская беднота, ставшая в Америке шахтерами и кадрами неквалифицированного труда на заводах и фабриках, — то численно небольшая, но высоко образованная белая эмиграция начала играть и в Церкви и от лица Церкви перед американской общественностью непропорционально своему числу видную роль, фактически представляя эту Церковь во внешнем мире.

Естественно, м. Платон, м. Феофил, большинство епископата и духовенства стояло по отношению к большевизму и Советскому Союзу гораздо ближе к послереволюционной эмиграции и ее взглядам, чем к дореволюционной. Но массы прихожан, а также установленный Патриархом Тихоном в бытность свою архиепископом Американским подлинно соборный быт Церкви, подчинявший иерархию поместным соборам и их решениям, заставляли руководство американского православия считаться с настроениями церковного народа и жонглировать между этими настроениями и требованиями белой эмиграции.

Именно это чувство некоторого одиночества среди сотен тысяч галицийско-лемковско-буковинского церковного народа было вероятно причиной большей готовности м. Феофила и белоэмигрантской части его паствы договориться с карловчанами и принять их условия, чем в Западно-Европейском Экзархате. Противоречие между белым меньшинством и так сказать розоватым большинством паствы наиболее ярко проявилось в деле единоличного присоединения Американской Митрополии

к карловцам митрополитом Феофилом в 1935 году. Всеамериканский собор, состоявшийся в 1937 г. в Нью-Йорке, поддержал своего митрополита только 105-ю голосами при 122-х воздержавшихся и 9-и голосах против. Ясно, что воздержавшимися были противники присоединения, не желавшие, однако, подрывать престиж своего митрополита прямым отрицательным голосованием. Решение было принято только на условии сохранения Митрополией полной автономии, соответственно чему и был принят новый устав, подтверждавший таковую. К сожалению, ни карловацкая, ни московская иерархии не понимали или не желали понять особую обстановку в Америке.

Устав Американской митрополии так и не был одобрен в Карловцах, ввиду чего карловацкие епископы в Америке, Виталий и Тихон, формально объединенные с Митрополией, на самом деле так и не слили свои приходы с соответствующими епархиями Митрополии и сохраняли свою обособленность, управляя карловацкими приходами и в епархиях других епископов Митрополии. Это раздражало особенно то большинство паствы, которое с самого начала было недовольно объединением.

Просоветские симпатии в Америке сильно возросли во время войны, особенно среди славян, в том числе и православных мирян и духовенства. В сентябре 1942 г. м. Феофил предостерегает свое духовенство воздерживаться от политических деклараций и действий. Но после избрания м. Сергия патриархом Митрополичий совет делает распоряжение возносить молитвы за него на литургии. Надо сказать, что подписи обоих карловацких епископов были под этим постановлением, как и под телеграммой соболезнования по поводу кончины патриарха в 1944 г. Наряду с этим «Русско-американский православный вестник» печатает предупреждение лондонского карловацкого священника о. М. Польского не поддаваться соблазнам советской церковной политики. К концу 1944 г. ряд приходов Американской митрополии переходит под Московскую юрисдикцию. Под давлением этих реалий Митрополия вступает в переговоры с Московской патриархией и получает приглашение на Собор 1945 г. по избранию нового патриарха. Но, как уже было сказано, летя через Аляску, делегация была задержана в Сибири и попала в Москву уже после окончания Собора, в то время как архиепископу Вениамину Московской патриархии, вылетевшему тем же маршрутом одновременно с американцами, погода не помешала и он попал на Собор вовремя.

Непонятно, почему п. Алексей, очень тепло встретивший американскую делегацию, не допустил ее к сослужению на основании прещения 1933 г., в то время как в отношении м. Евлогия прещение даже не упоминалось. Американская делегация представила прошение о принятии Митрополии под омофор

Московского патриарха, но на условии полной автономии, при которой только митрополит, будучи избираемым на местном соборе, утверждался бы затем Московским патриархом. По возвращении делегации имя Московского патриарха стало возноситься за литургией в храмах Митрополии. Делегаты привезли с собой также Указ Патриарха Алексия № 94, ставивший следующие условия: 1) в Америку будет направлен архиепископ Алексей Ярославский, чтобы председательствовать на поместном американском соборе, который должен собраться весной 1945 г.; 2) Собору предстоит избрать митрополита — Москва предложит кандидатуру архиепископов Вениамина или Алексия, но собор вправе предпочесть других кандидатов; 3) Духовенство и миряне обещают воздерживаться от антисоветской деятельности; 4) Любые контакты с карловацким Синодом должны быть решительно прерваны.

Естественно, требования эти были нереальны в американской обстановке и неприемлемы: немисливо запрещать какую-либо политическую деятельность американским гражданам; оскорбительно было полное игнорирование м. Феофила и всей существующей структуры Митрополии как не бывшей и предложение Вениамина в возглавители, т. е. человека, который с 1933 года вел враждебную политику по отношению к Митрополии, а тем более советского гражданина — Алексия. По некоторым данным, это был тот самый Алексей, ученик архиепископа Варфоломея (Ремова), который в 1936 г. предал НКВД своего учителя и его подпольную духовную академию. В Америке тогда об этом не знали.

Американская митрополия отказалась от подчинения Московской патриархии на этих условиях. Тем временем, очевидно чтобы разъяснить своей пастве, почему не произошло воссоединения, в органе Митрополии, «Русско-американском православном вестнике», появляется целая серия резко антисоветских статей с соболезнаванием плененному положению п. Алексия под властью атеистов. Одновременно эти статьи выражали сочувствие м. Анастасию и его тяжелому положению в лагерях Германии. В этих условиях, говорилось в одной из статей архиеп. Леонтия, будущего предстоятеля Американской митрополии, было бы крайне аморально порывать с м. Анастасием, когда он и его беженская паства нуждаются больше всего в нашей материальной и духовной помощи²⁸. Статьи, однако, подчеркивали независимость Митрополии от карловчан, говоря о м. Анастасии и *его* Синоде, а не нашем Синоде.

Разрыв с Москвой повел к присоединению к Московской патриархии двух епископов из Митрополии и полутора-двух десятков приходов. В 1947 году у Московской патриархии уже

²⁸ За кем пойдете? «РАПВ», 1946, № 1, с. 9—12.

было более 50 приходов в США — это был максимум, когда-либо достигнутый Москвой. После 1948 года некоторые из них снова вернулись в Митрополию и на сегодняшний день у Московской патриархии в США не больше 30 приходов.

Чтобы разрешить все споры, в 1946 г. Митрополичий совет собрал Всеамериканский собор духовенства и мирян в Кливленде. На нем, как никогда, столкнулись противоположные позиции интеллигенции «белогвардейского» происхождения и епископата с одной стороны, и простого народа и части приходского духовенства с другой. Первые были за сохранение связей или во всяком случае добрососедских отношений с Синодом м. Анастасия, предупреждали против связей с Московской Патриархией на основании ее зависимости от антицерковной гражданской власти. Галицко-карпаторусское большинство было решительно против сохранения какой-либо зависимости от карловчан и тяготело к Москве. В конце концов большинством в 187 голосов против 61 была принята резолюция компромисса. О Патриархе Московском было сказано, что Митрополия сохраняет полностью свою автономию, принятую на Детройтском соборе 1924 г., до тех пор, пока Церковь в России не станет достаточно свободной, признаёт только духовное, но не административное главенство Патриарха Московского. Американская митрополия согласна сосуществовать и даже сотрудничать с м. Анастасием, но только как равная с равным, и даже предлагает воссоздать общий Высший Церковный Совет, в котором на равных началах были бы представлены все зарубежные русские православные образования и где бы вырабатывались общие установки и направления деятельности независимых друг от друга местных церковных управлений; т. е., фактически, предлагалась та структура, которую еще в двадцатых годах предлагал Карловацкому Синоду митрополит Евлогий.

Но эти постановления не удовлетворяли карловчан.

Карловацкие епископы в Америке — их теперь уже стало 4 — участвовавшие в Соборе, заявили о его недействительности на том основании, что вопросы канонического характера решались общим собором мирян и духовенства, в то время как таковые должны быть исключительной прерогативой епископата. Они явно забыли о принципе «икономии», а также о словах профессора Болотова о том, что всё, что во благо Церкви — канонично. Если бы епископат посмел в условиях 1946 года келейно без участия мирян выносить решения, был бы просто массовый бунт и развал Митрополии. За пренебрежение Собором карловацкие епископы были исключены из клира Митрополии, а собор епископов юрисдикции м. Анастасия, собравшийся в Мюнхене в 1947 году, постановил отстранять собственную отдельную юрисдикцию в Америке, как он это теперь пытается делать в Советском Союзе.

Московская же патриархия, по крайней мере на словах, признала постановления Кливлендского собора. В письме на имя м. Феофила п. Алексей просил митрополита сослужить с посылаемым в Америку на переговоры митрополитом Ленинградским Григорием (Чуковым), на этот раз забыв прошлые свои слова о прещении митрополитом Сергием. Не было на этот раз и никаких условий относительно антисоветской деятельности американских духовенства и мирян, но всё же возлагались некоторые ограничения на американскую автономию: 1) митрополит, избранный американским собором, подлежит утверждению Московским патриархом; 2) Митрополия посылает делегатов на Московские поместные соборы и подчиняется их решениям; 3) Патриархат является верховным апелляционным судом для Американской митрополии; 4) сношения Митрополии с другими Церквами ведутся через Москву. Епископский собор Митрополии отверг эти ограничения, а м. Феофил уклонился от сослужения с м. Григорием. Он должен был это сделать ввиду ожидавшейся массовой эмиграции советских беженцев из Германии в Америку, для которых психологически были в тот момент неприемлемы контакты с чем-либо исходившим из красной Москвы. Но Патриархия это не поняла, наложив новое прещение «впредь до церковного суда» на м. Феофила и всё американское духовенство декабрьским указом 1947 года. Московская патриархия обвинила Американскую митрополию, что она фактически требует не автономии, а автокефалии, к которой она еще не готова²⁹.

С тех пор Американская митрополия жила своей де-факто самостоятельной жизнью, постепенно переходя на английский язык и становясь подлинно местным американским православием, чему очень способствовала Св.-Владимирская духовная академия с преподаванием на английском языке. Такие златоусты-богословы как о. Александр Шмеман, о. Иоанн Мейендорф, профессор С. Верховской и их молодые питомцы разносили весть о православии по Америке, привлекая всё больше обращенцев из протестантизма, католичества и религиозного безразличия в православие. В 60-х гг. начали возникать чисто американские миссионерские православные приходы. А в 1967 г. протопресвитер Александр Шмеман лично отправился к Вселенскому Патриарху Афинагору с предложением предоставить греческой епархии автокефалию, после чего Митрополия присоединилась бы к ней, и так эти две самые большие православные Церкви Америки положили бы совместно начало поместному американскому православию. Патриарх Афинагор зая-

²⁹ См. пример такого непонимания в статье А. Ведерникова, Грех против Матери-Церкви.— ЖМП, 1950, № 7, где он умалчивает о первоначальных условиях, выдвигавшихся Московской патриархией, и не входит в особенности американской обстановки.

вил, что греков он никогда не отпустит, а Митрополия, будучи ветвью Русской Православной Церкви, должна решать свои дела с Матерью-Церковью.

Так в 1968 году возобновились переговоры с ныне покойным м. Никодимом, которые окончились двумя годами позднее томосом Московской патриархии о предоставлении Православной Церкви в Америке автокефалии. Зарубежный Синод, перебравшийся еще в 50-м году из Германии на каноническую территорию Американской митрополии, реагировал на автокефалию следующей резолюцией:

«Американская митрополия получила свою автокефалию от Московской Патриархии, которая не имеет подлинного канонического преемства от св. Патриарха Тихона с тех пор, как м. Сергей... нарушил свое обязательство по отношению местоблюстителя... м. Петра... Московская патриархия перестала быть выразительницей голоса Русской Православной Церкви. Поэтому ...никакой акт ее, в т. ч. и дарование автокефалии... не имеет законной силы.... Усматривая [в принятии Американской митрополией автокефалии из Москвы]... большой грех против порабощенной... Русской Церкви, Архиерейский Собор определяет: впредь, как духовенству, так и мирянам, не иметь молитвенного и богослужебного общения с иерархией и клиром Американской Митрополии»³⁰.

Конечно, непризнание законности Московской Патриархии и ее постановлений основывается на совершенно ложной установке о якобы сопротивлении м. Сергия воле м. Петра, когда мы знаем, что м. Петр одобрил линию м. Сергия, хотя и с оговорками. Однако автокефалия была встречена в штыки не только карловчанами, но и тем же самым Патриархом Афинагором, который ранее отсылал Митрополию к Московскому Патриарху. Теперь он объявил, что только Вселенская Патриархия имеет право предоставлять автокефалии. Патриарх Вселенский теперь даже требовал разрыва литургического общения между греками и ПЦА, на что местные греки не пошли, за исключением канадского греческого епископа Сотирюса. Но это уже другая тема.

Надежды на скорое создание единой поместной Православной Церкви, которые лелеяли инициаторы автокефалии с американской стороны, к сожалению не оправдались. К ПЦА присоединились самая большая из румынских православных церквей Америки, одна из двух болгарских епархий, албанская и возникшая из старокатоличества православная Церковь Мексики, прибавив в общем числе до 100 приходов и общин, доведя общее количество приходов, миссионерских точек и общин ПЦА почти до 600 к 1990-му году, т. е. через 20 лет после провоз-

³⁰ Определение 16 сентября 1971 г.— «Православная Русь», 1971, № 20.

глашения автокефалии. Количественно же Церковь стоит примерно на мертвой точке: отпадают потомки эмигрантов, прибывают обращенцы, создающие множество маленьких, но весьма активных приходиков, так что рост числа приходов не отражает аналогичного роста прихожан, а только смену их профиля.

Не способствовало престижу Православной Церкви в Америке и идее реализации поместной Церкви и поведение Московской Патриархии. Согласно томосу об автокефалии, Московский экзархат в Северной Америке ликвидировался, а оставались лишь отдельные приходы, которые постепенно бы переходили в ПЦА. По томосу достаточно было соответствующего решения простого большинства на общеприходском собрании и телеграммы в Патриархию об этом, чтобы получить канонический отпуск для перехода общины вместе с имуществом в Автокефальную Церковь. На практике же, во-первых, Москва назначила епископов — одного для приходов в США, другого для приходов в Канаде, — что томосом не предусматривалось; во-вторых, она очень неохотно и далеко не во всех случаях допускает переход своих приходов в ПЦА. Этими фактами теперь постоянно упрекают ПЦА и греки, и сербы, и украинцы, и антихийцы.

Новый толчек в сторону церковного объединения, во всяком случае в отношении русских юрисдикций и направлений, выросших на русской церковной культуре, пришел в 1974 г. со стороны выдворенного из Советского Союза писателя Александра Исаевича Солженицына.

В Джорданвилле в сентябре месяце 1974 года собрался Третий собор духовенства и мирян Зарубежной (бывшей карловацкой) Церкви. Синод пригласил на собор Солженицына, который отказался приехать, но направил туда послание следующего содержания.

Солженицын осуждает «линию угодничества, начатую митрополитом Сергием», и утверждает, что Церковь спасена волей Божией и войной с Гитлером, а не уступками м. Сергия. Он согласен с карловчанами и в том, что нет основания для приходов и епархий Московской Патриархии в свободном мире: «как это? — задает он вопрос, — из сочувствия к узникам, вместо того, чтобы сбивать с них цепи, надевать такие же и на себя?»

Но только по этим двум пунктам сходятся пути Солженицына и карловчан. Дальше они резко расходятся, и Солженицын оказывается богословски более сведущим, чем карловацкий епископат. Он решительно отрицает тезис о безблагодатности Русской Православной Церкви: «Нынешняя Церковь в нашей стране — плененная, угнетенная, придавленная, но отнюдь не падшая!» — пишет Солженицын и, предупреждая против фан-

тазий о какой-то катакомбной церкви как «всероссийского явления», призывает солидаризироваться с существующей открытой Церковью, а не «с таинственной, безгрешной, но и бестелесной катакомбной». Благодать Церкви, пишет он, сохраняется вне зависимости от грешности ее иерархов: «Если бы грехи иерархов перекладывались на верующих, то не была бы вечна и непобедима Христова Церковь, а всецело зависела бы от случайностей характеров и поведений». И другие карловацкие иллюзии он обливает таким же отрезвляющим ледяным душем. Он обвиняет русскую историческую Церковь в 300-летнем грехе раскола, нежелании покаяться в грехе гонений на староверов, в раболепном подчинении царской власти, в результате чего революция 17-го года явилась следствием глубокого духовного кризиса и роста безверия в народе, и Патриарху Тихону — перед памятью и всеми действиями которого Солженицын преклоняется — досталась не только борьба с богоборческой властью и обновленцами, но и тяжелейшее наследие дореволюционного прошлого. В ответ на карловацкие претензии, что только они обладают чистотой веры, Солженицын пишет: судьбы страны решаются «в метрополии, а не в диаспорах» и предупреждает «отдельных заносчивых мечтателей от ожидания, что освобожденный православный мир рухнет оземь и будет просить иерархию Зарубежной Церкви прийти и возглавить себя». Пророчески предостерегая карловчан против постановлений 15—16 мая 1990 года о создании параллельных епархий и приходов своей юрисдикции в России и требований, чтобы московское духовенство каялось перед ними, заграничными иерархами, — Солженицын говорит: «Не человеческими весами взвесить, кто кого должен тут оказаться достоин по силе страданий, по силе раскаяния и по силе веры своей». Упомянув свое Великопостное письмо Патриарху Пимену 1972 г. с осуждением Патриархии за молчание о гонениях и о моральном одичании народа без духовного окормления, Солженицын говорит, что хотя он не отказывается ни от одного там произнесенного слова, теперь, «пересеча границу, я утерял право повторить». Это явный упрек Зарубежному Синоду, позволяющему себе из-за рубежа произносить суд над Церковью в России.

Стойкостью веры и непримиримостью России карловчанам не удивить. Чем же может Зарубежная Церковь помочь церковно-освободительным процессам в России? — спрашивает Солженицын, и отвечает: слиянием всех ветвей русского православного зарубежья, примером единства, чтобы помочь преодолеть разобщение на Родине. Не может, — пишет он, — быть оправдания «несогласию свободных зарубежных русских православных Церквей друг с другом». Становясь, ведая то или не ведая, на точку зрения Болотова — канонично то, что служит благу Церкви, — Солженицын указывает, что в беспрецедентных

катастрофах 20-го века никто не мог следовать букве канонов. «Но ни в *подчинении* безбожным силам, ни в *сотрудничестве* с ними... никто не обвинит ни Церковь, пошедшую от м. Евлогия, ни Американскую митрополию... И вместе с тем ни одну из спорящих трех Церквей нельзя признать божественно безошибочной во всем объеме ее деятельности». Солженицын пишет, что будучи в Советском Союзе, как православный христианин он чувствовал себя гораздо лучше, чем на Западе с его межюрисдикционными церковными расколами, и призывает все три Церкви покончить с этими разногласиями, духовно воссоединиться³¹.

Ответ тогдашнего предстоятеля Зарубежного Синода митрополита Филарета Солженицыну, составленный управлявшим делами Синода протопресвитером Георгием Граббе³², взваливает всю вину за расколы на м. Евлогия и Американскую митрополию и подтасовывает факты, например, что раскол между карловчанами и м. Евлогием был вызван согласием последнего дать присягу лояльности и оставаться под омофором м. Сергия, в то время как прещения на митрополитов Евлогия и Платона были наложены Карловацким Синодом в январе 1927 г., а вопрос о лояльности возник только осенью того же года. Послание грешит крайним филетизмом, осуждая ПЦА и «евлогиан» за, якобы, измену русскости в своем стремлении стать поместными миссионерскими церквями, замалчивая, что такой же процесс американизации и ассимиляции идет в рядах паствы и духовенства Зарубежного Синода, хотя и несколько медленнее, поскольку основные его кадры попали за рубеж на 25, а то и на 75 лет позже, чем у остальных двух юрисдикций. Вопрос ставится в послании так, будто быть православным американцем грех и будто такое состояние исключает возможность помогать родине предков и ее духовному возрождению. Совершенно замалчиваются и роль издательства ИМКА-Пресс; и богословско-духовный вклад профессуры Св.-Сергиевской и Св.-Владимирской духовных академий; и многолетние религиозные радиопередачи в Россию о. Александра Шмемана, архиепископа Иоанна Шаховского, о. Кирилла Фотиева; и колоссальный вклад в русское и вселенское православие таких мыслителей как Семен Франк, Бердяев, Николай и Владимир Лосские, Карсавин, Флоровский, Вышеславцев, Федотов, Мейендорф, Шмеман, Карташев, Зеньковский — никто из них не был Карловацкой юрисдикции, которая, увлекшись политикой и национализмом, дальше полемической публицистики не пошла.

³¹ «Православная Русь», № 18, 28 сентября 1974.

³² Сравни текст устного выступления Граббе на соборе («Православная Русь», № 18) и текст ответа м. Филарета («Православная Русь», № 19).

На этом же уровне полемической публицистики остались и резолюции и послания 3-го Собора. «Послание православному русскому народу на родине» цитирует ту часть письма Солженицына, которая выгодна Синоду — осуждение м. Сергия, включая и ошибочное солженицынское противопоставление м. Петра митрополиту Сергию, и письмо Солженицына патриарху Пимену, но замалчивая его слова, что из-за границы ни он, ни кто-либо другой не имеет морального права послать такое письмо, равно как и всю остальную прямую и косвенную критику Зарубежного Синода в письме Солженицына Собору. Послание подтасовывает факты, противопоставляя еп. Илариона (Троицкого), погибшего в 1929 году в заключении, митрополиту Сергию, в то время как еп. Иларион резко осуждал отколовшихся и поддерживал Сергия.

Единственное в чем, под влиянием реализма и вестей из России, а особенно под влиянием письма Солженицына, была изменена установка Синода, это в признании, что, во-первых, катакомбная церковь в подлинном смысле этого выражения очень незначительна и священников у нее крайне мало; а во-вторых, понятие «катакомбы» тут было расширено до включения всех пастырей в России, которые крестят, венчают и отпевают тайно, без регистрации, и занимаются катехизацией, запрещенной тогда законом, т. е. большинство православных священников в России. С этим совсем не вяжется логически отрицание благодати за Московской патриархией, ибо если она не благодатна, то как же могут быть благодатны ее таинства, хотя бы совершаемые и достойными священниками? Ведь если благодатность таинств зависит только от личности священника, то Церкви как благодатной соборности вообще не существует и на ее место встает некая индивидуалистическая ересь, ничего общего с православным учением не имеющая³³. А с другой стороны, если благодатны таинства «достойных» священников и если их полуподпольное пастырство признается подвигом духовным в советских условиях, то почему же они при переходе в Карловацкую юрисдикцию должны приносить присягу или покаяние следующего содержания:

«Я, нижеподписавшийся бывший клирик Московской Патриархии, рукоположенный... (таким-то епископом, там-то и тогда-то) ...прошу о принятии меня в состав клира Русской Православной Церкви Заграницей.

Искренно сожалею о своем пребывании в клире Москов-

³³ На эту же еретическую сущность указывает статья управделами ПЦА протоиерея Кондратика в «Orthodox Church» (сент./окт. 1990, с. 3), о постановлении Зарубежного Синода от 15—16 мая 1990 г. о принятии духовенства Московской патриархии в карловацкую юрисдикцию через покаяние, отрицающем благодатность Церкви, но признающем благодатность таинств, совершаемых ее достойными священниками.

ской патриархии, находящейся в союзе с богоборческой властью.

Отметаю все незаконные действия Московского священноначалия в связи с поддержкой им богоборческой власти и обещаюсь впредь быть верным и послушным законному священноначалию Русской Зарубежной Церкви»³⁴.

Обращение Солженицына к карловацкому Собору 1974 года ничего не изменило в этом отношении, чему свидетельство — постановления Зарубежного Синода от 15—16 мая 1990 о создании храмов и епархий своей юрисдикции в СССР с переходом к Синоду духовенства Московской патриархии через покаяние. В чем же они каются? В том, что подчинение Московской патриархии дало им возможность пастырски обслуживать тысячи и быть может обращать от неверия к вере те же тысячи, о чем зарубежный священник и мечтать не может?

Но в одном карловчане не могли игнорировать письмо Солженицына — его призыв к восстановлению церковного единства или по крайней мере взаимного признания и евхаристического общения между существующими ветвями зарубежного православия.

В сентябре 1974 года «Американской автокефальной Церкви» было направлено «Обращение третьего Всезарубежного Собора», подписанное митрополитом Филаретом, главой Зарубежного Синода. По тону написанное несколько свысока, как бы обращающееся к «блудным сыновьям», забывшим Россию, письмо упрекает ПЦА в принятии автокефалии из рук Московской патриархии и вспоминает о периоде 1936—1946 гг., как о модели единства между Американской и карловацкой Церквами, ни словом не упоминая, что Карловцы так и не признали в то десятилетие устав, принятый Американской митрополией в 1937 году о самоуправлении последней. Письмо оканчивается всё же призывом забыть прошлые распри и начать поиски путей к сближению.

Ответ м. Иринея, тогдашнего главы ПЦА, отверг обвинение в безразличии ПЦА к судьбам России, напоминая, что в постановлениях каждого поместного или епископского собора Митрополии и ПЦА говорится о страданиях христиан в России, и что «проблемы Русской Церкви сегодня... не ограничены «плотью и кровью», а предстоят совести каждого христианина. И потому все мы, как те, кто кровно связан с Россией, так и те, кто этой связи не имеет... считаем своим долгом и призванием [участвовать] в борьбе между светом Христовым и тьмой безбожия, от которой ...зависит будущее всего человечества». Ответ напоминает, что пути Церкви — в вечности и служении ей, а не в созидании себя ни «против чего бы то ни было зем-

³⁴ Из деяний Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей, 5/18 октября — 1/14 ноября 1959 г. Джорданвилль, 1960, с. 136.

ного... ни за него», что таинства действительны вне зависимости от личности епископа или священника, поэтому упрек был не по адресу, а «подлинная победа над миром сим... совершается не на путях отделения от вселенского единства... и не в противопоставлении своего — как чистого и свободного — якобы падшему... а в постоянном подвиге самоочищения, любви и братской помощи друг другу». Письмо м. Иринейя оканчивается призывом восстановления сослужения и евхаристического общения между обоими церковными направлениями.

В дальнейшей переписке Зарубежный Синод отверг возможность сослужения духовенства обеих Церквей до тех пор, пока ПЦА признаёт иерархию Московской патриархии и не видит ничего порочного в принятии из ее рук автокефалии. Поэтому Синод предлагает только «встречи представителей двух сторон», в ходе переговоров между которыми «может быть найдена принципиальная основа начала бесед между нашими представителями». Ответ митрополита Иринейя указывал, что Зарубежный Синод фактически предлагает замену духовного единения общественно-политическим сотрудничеством между двумя юрисдикциями. Такое сотрудничество ПЦА никогда не запрещала. Письмо настаивает на необходимости восстановления евхаристического общения именно для карловчан, так как еще со времен п. Тихона они находятся в отрыве «от тела Русской Церкви», а затем — и от всей Вселенской Православной Церкви. «Разделения наши... не оправдывают разрыва в молитве и таинствах», — говорится в письме, так как осуждение Московской Патриархии Зарубежным Синодом является осуждением ее политических действий и позиций. Евхаристическое единство возможно и при отсутствии административного единства, как оно существует между различными поместными Церквями.

Но карловчане категорически отказались от этого пути. В своем последнем письме м. Филарет отверг святость таинств Московской патриархии, сравнив ее Евхаристию с бочкой меда, на дне которой — разлагающаяся дохлая крыса, и закончив: «о совместном служении не может быть и речи»³⁵.

Ни к чему не привела и переписка между Зарубежной или «Синодальной» Церковью и Русской архиепископией Константинопольского Патриархата, как с 1971 г., после принятия «евлогиан» обратно Патриархом Димитрием, стал называться бывший Русский Западно-Европейский экзархат Вселенского Патриархата. Синодальное обращение тут не носило того высокомерного характера, как к ПЦА — карловчане явно признают евлогиан русской Церковью, хотя и делают им весьма странный с точки зрения православной соборности упрек:

³⁵ См. «ВРХД», №№ 114 и 115 (соотв. 1974 и 1975 гг.), с. 89—104 и 108—111.

«Вы пользуетесь признанием всего православного мира через патриарха Константинополя, но по той же причине *зависите* от... решений этой патриархии.

Мы после последней войны не пользуемся признанием всего православного мира, но по этой же причине мы совершенно *свободны*».

Естественно, все три ответа Русской Западно-Европейской Архиепископии — официальное «Сообщение от Управления ЗЕА», письмо еп. Александра (Семенова-Тян-Шанского) и письмо проф.-прот. Алексея Князева, ректора Св.-Сергиевского института — указывают на ложность такой странной экклезиологии. Письма указывают на несовместимость призывов к любви с продолжающимися захватами Зарубежным Синодом приходов Западно-Европейской Архиепископии за пределами Франции и указывают, что путь, избранный Западно-Европейской Архиепископией, это путь межправославной соборности и, Бог даст, — конечного создания поместной Западно-Европейской Православной Церкви; в то время как «часть, обособляющая себя от всего церковного тела, рано или поздно превращается в секту»³⁶.

Этот путь от православия к секте или расколу на базе православия проявился весьма ярко еще раз в 1983 г. в «Окружном послании Собора епископов Русской Православной Церкви Заграницей» от 10 августа против экуменизма. Вполне обоснованно критикуя Всемирный Совет Церквей за его чрезмерную политизацию и замалчивание гонений на веру в коммунистических странах и обвиняя соучастие в этом Московской патриархии и давление на нее КГБ, послание переводит политику в богословие и осуждает всякое совместное моление православных с инославными как предательство Православия, и постановляет «внести анафематствование экуменической ереси в чин Православия». Иными словами, в число анафематствуемых входят все Православные Церкви, участвующие во Всемирном Совете Церквей³⁷. Но самое пикантное в этом вопросе то, что из всех разветвлений русского православия только Зарубежный Синод, как Церковь, окормлявшая беженцев после войны, до сего дня получает и принимает регулярные субсидии от Всемирного Совета Церквей, — субсидии, формируемые в основном из отчислений американских протестантов, но также и Московской Патриархии и всех остальных Православных Церквей, входящих во ВСЦ. Деньги, очевидно, получать можно и от тех, кого анафематствуешь — от этого чистые ризы Зарубежного Синода не загрязняются, а вот, оказывается, от совместной молитвы с теми же Церквами — загрязняются.

³⁶ «ВРХД», № 114, с. 105—118.

³⁷ «Новое русское слово», Нью-Йорк, 8 октября 1983.

Но это не единственное странное применение принципов иерархией Зарубежного Синода. В 1978 г. покойный м. Филарет пожелал хиротонисать себе в викария овдовевшего протопресвитера Георгия Граббе, управляющего делами Синода, синодального секретаря и управляющего синодальным отделом внешних сношений. Но на соборе епископов 11 из 13 присутствовавших высказались решительно против его кандидатуры. Причин для этого было много, но главной было скандальное венчание отцом Граббе некоего бывшего польского коммуниста, крещенного католика, никогда в православие не переходившего, Голеневского на немке вообще неизвестно какой религии, под именем наследника-цесаревича Алексея Николаевича, т. е. якобы сына Николая II. Венчание состоялось тайно на дому. Свидетелями были два американца — отец и сын Спеллеры, — о которых неизвестно даже, были ли они вообще крещены в какой-либо религии. Свидетельницами были две немки, не знавшие русского языка, которых Голеневский назвал своими сестрами Ольгой Николаевной и Татьяной Николаевной, «которые, вернувшись из Нью-Йорка в Германию, признались немецким журналистам, что они — не русские великие княжны, а сестры повенчанной с самозванцем немки Ирмагарды Кампф». Позднее выяснилось, благодаря журналистам, что самозванец даже не Голеневский, а некий Раймонд Турынский, женатый уже раньше и имеющий в Польше живую жену и детей; а венчан он отцом Граббе как первобрачный. И это всё прошло в разгар кампании в Синоде за канонизацию царской семьи как новомучеников. Во всех письмах протеста против хиротонии о. Георгия, посланных в Синод и подписанных, в числе прочих, такими известными в эмиграции деятелями, как протоиерей Зноско-Боровский, председатель Представительства российских эмигрантов в Америке Н. Высоковский, Сергей Войцеховский, утверждается, что Граббе с самого начала знал, что это подлог, и когда его позднее допрашивал по этому поводу архиепископ Аверкий Сиракузский, Граббе в свое оправдание только ответил: «Нечистый меня попутал». Высоковский утверждает, что существуют неопровержимые документы о том, что Граббе совершал подлог совершенно сознательно и указывает на какую-то связь между венчанием Голеневского и ЦРУ. В книге американского писателя Гай Ричардс о Голеневском повествуется об усыплении последнего «у дантиста для снятия отпечатка подошв ног», в котором участвовали «представители ЦРУ и Русской Зарубежной Церкви». Когда фотокопия этого текста была через еп. Лавра передана митрополиту Филарету, последний запретил еп. Лавру «говорить об этом с кем бы то ни было». В довершение всего, Голеневский издает на английском языке журнал «Двойной орел», в одном из номеров которого м. Филарет изображен под каким-то чекистским знаком награды, «а у его ног—

щит с инициалами ЦРУ» (С.І.А.) и надписью: «Филарет, тайный коммунист и Митрополит Синода РПЦ вне России, которая под его руководством превратилась в рекетирство под влиянием коррупционных организаций антихристианского направления. В течение последних 10 лет на Филарета также влияли Американские федеральные агентства».

И вот, несмотря на всю эту грязную историю, м. Филарет в течение чуть ли не полугода борется за хиротонию Граббе. Переписывается с епископами и давит на них. И в конце концов, несмотря на все протесты, в том числе и Высшего монархического совета, большинство епископов удается уломать, и в мае 1979 г. Граббе постригается в монахи и хиротонисается в епископа Григория Манхаттанского³⁸.

Надо отдать должное нынешнему возглавителю Зарубежного Синода митрополиту Виталию, что как только он пришел к власти, он провел чистку, удалив Граббе — и отца, и его скандально нравственно нечистоплотного сына, архимандрита Антония Граббе. Еп. Григорий был отправлен на покой в Лесненский монастырь под Парижем, где игуменней была его покойная сестра, а Антоний, чувствуя беду — ему предстоял синодальный суд — перешел к грекам-старокалендарникам и вместе с ними ушел из-под юрисдикции заграничного Синода. Его покровителю-греку, архимандриту Пантелеимону, тоже грозил суд за нравственные проступки. Порвав с Синодом и потянув с собой фактически все старокалендарные греческие приходы в Америке, находившиеся под карловацким омофором, они облачили свой уход в тогу принципиального протеста против якобы прокуменических и промосковских тенденций в Зарубежном Синоде!

Обо всем этом не стоило бы говорить: зачем выносить помой, их достаточно найдется всюду, в жизни каждого человека и всякой исторической организации, даже Церкви, к сожалению. Говорить об этих гадостях приходится только потому, что они имеют место у тех, кто обвиняет всех в нечистоте православия, в ересь, в общении с инославными, в загрязнении риз у других и чистоте их у себя, и требуют покаяния московского духовенства перед собой, претендуя этим, что они являются подлинными представителями неопороченного, незапятнанного русского православия.

Что еще поразительно — это уже в отношении реального

³⁸ Подборка машинописных документов по делу хиротонии Граббе — протестов мирян и духовенства. Хуверовский архив, Фонд С. Л. Войцеховского, ящик 1, папка «Русская православная Церковь Заграницей», ч. 1-я, 17 листов. В газетах тогда писали, что Граббе лично или касса Синода получила от ЦРУ за это венчание несколько десятков тысяч долларов. Но в цитированных документах этих данных нет. А зачем всё это было затеяно, совершенно непонятно.

лица Зарубежной или Синодальной Церкви, — что хотя в цитированных письмах много угроз, что если Граббе будет хиротонисан, придет чуть ли не конец этой юрисдикции, народ и духовенство не примут такого оскорбления и канонов, и памяти Царя-мученика и его семьи, над которыми Граббе надругался актом венчания Голеневского. Однако грозившие, в подавляющем большинстве своем, даже воздержались от напечатания своих писем и обвинений. Всё прошло гладко и мирно, пока не произошла смена начальства. И это в условиях свободы и религиозного, даже юрисдикционного, плюрализма. Какое же право тогда имеют карловчане — от митрополитов до мирян — осуждать духовенство и мирян Московской патриархии в покорности и гражданским властям в «доперестроечный период», и своей иерархии, даже тем ее представителям, которые оказывались недостойными своего высокого звания? Ведь и в России произошло точно так же, как в Зарубежном Синоде: перемены начались только со сменой начальства. Правда, пока что перемены в Зарубежном Синоде не дали ожидавшихся изменений, чему свидетельство — постановления 15/16 мая 1990 года, закрепившие раскол и окончательно превратившие Зарубежный Синод в секту.

Очевидно для здоровых перемен придется ждать следующей смены начальства — м. Виталию 80 лет — и Божьего благоволения.

Использованные источники

Архивы

- Бахметьевский эмигрантский архив. Библиотека Батлера, Колумбийский университет, Нью-Йорк.
 Личный архив архиепископа Иоанна (Шаховского) Сан-Францисского. Национальный архив США. Вашингтон.
 Хуверовский архив Хуверовского института мира, войны и революций. Стэнфордский университет, Стэнфорд, Калифорния, США.
 Центральный государственный архив Октябрьской революции. Москва.

Периодика

- Вестник Русского (студенческого) христианского движения. Париж: ИМКА-Пресс (одно время выходил в Германии).
 Возрождение. Ежедневная газета, выходила в Париже до 1940 г. под ред. П. Б. Струве.
 Журнал Московской Патриархии, 1931—1935, 1943 — Москва.
 Новое русское слово. Ежедневная газета. Нью-Йорк.
 Orthodox Church. Ежемесячная газета Православной Церкви в Америке. Нью-Йорк.
 Православная Русь. (Официоз Зарубежной /Карловацкой/ юрисдикции.) Джорданвилль, США.

Русско-американский православный вестник.—Официальный орган Православной Церкви в Америке, а до того Американской митрополии Русской Православной Церкви; предшественник газеты Orthodox Church. Церковные ведомости. Карловцы. Орган Карловацкого Синода. Церковный вестник. Париж. Орган Западно-Европейского экзархата РПЦ, с 1931 г.—Западно-Европейского экзархата Вселенской Патриархии.

Книги

- Alexeev W. and Stavrou T. The Great Revival. Minneapolis: Burges Publishing Co, 1976.
- Антоний, митрополит (Храповицкий). Сборник избранных сочинений. Белград, 1935.
- Bullock, Allen. Hitler: A Study in Tyranny. London: Penguin, 1975.
- Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей. Белград, 1939.
- Евлогий, митрополит. Путь моей жизни. Под ред. Т. Манухиной. Париж: ИМКА-Пресс, 1947.
- Мануил, митрополит Куйбышевский (Лемешевский). Русские православные иерархи. Куйбышев, 1966, машинопись (перепечатание — Эрланген: Ойкономия, 1979—1989, 6 тт.).
- Польский М., протоиерей. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Джорданвилль, 1948.
- Pospelovsky D. The Russian Church under the Soviet Regime, 1917—1982. 2 volumes. Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
- Pospelovsky D. A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer. 3 volumes. London: Macmillan Press, 1987—1988.
- Регельсон, Лев. Трагедия Русской Церкви, 1917—1945. Париж: ИМКА-Пресс, 1977.
- Святич, Александр. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. Буэнос-Айрес, 1959 (и его архивы в Бахметьевском архиве).
- Стратонов, Иринарх. Русская церковная смута, 1921—1931. Берлин, 1932.
- Троицкий С. О неправде Карловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского. Париж, 1960.
- Троицкий С. Размежевание или раскол? Париж, 1932.
- Fireside H. Icon and Swastika. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Heyer, Friedrich. Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945. Cologne, 1953.

*Игумен ИННОКЕНТИЙ (Павлов)
ОВЦС, Москва*

ЦЕРКОВЬ И КУЛЬТУРНЫЕ СОКРОВИЩА СВЯТОЙ РУСИ *

Тема русской церковной культуры весьма обширна и многогранна. В связи с этим мы ограничим наше рассмотрение хронологическими рамками исторического бытия Древней Руси, культура которой была церковной по преимуществу, и которая собственно и стала именоваться Святой.

1. Время существования Древней Руси простирается от образования под водительством Рюрика Древнерусского государства около 862 г., когда вскоре на Русь стало проникать христианство, что имело результатом его официальное принятие св. великим князем Владимиром в 988 г., до XVIII века, когда Петр I начал радикальные преобразования государственного устройства и общественного уклада.

С этого момента Россия простилась со своим Средневековьем и вступила с некоторым запозданием в общеевропейское Новое время. В области духовной жизни и культуры это имело результатом значительное развитие секулярного начала, которое уже к середине XVIII столетия стало значительно превалировать в жизни образованного слоя русского общества за исключением духовенства, превратившегося тогда в замкнутое сословие.

Мы можем предложить следующую периодизацию истории христианской культуры Древней Руси и связанную с ней локализацию основных древнерусских культурных центров.

Первый период может быть назван Киевским по названию политического центра Древнерусского государства — Киева, ставшего к концу X в. и центром Русской Церкви. Он простирается от 40-х годов X века, когда киевская христианская община становится заметным социальным явлением, а христианская духовная культура, имеющая как восточные, так и западные источники, начинает укореняться на Руси. Переломный момент

* Лекция, прочитанная на Международном семинаре «Путешествия ради открытий культурных сокровищ Восточной Европы», проводившемся под эгидой Европейского Совета Европейским университетским центром «За культурное наследие» в Ровелло, Италия, 26—28 мая 1991 года.

наступает со времени Крещения Руси св. великим князем Владимиром в последнее десятилетие X в., когда христианская культура получила возможность развития практически во всех своих формах, известных средневековой Европе. Завершается этот период второй четвертью XII века — временем татарского нашествия на Русь, когда после разорения Киева татарами в 1240 г. центр церковной и политической жизни Руси начинает перемещаться на северо-восток.

В этот период древнерусская церковная культура как духовная, так и материальная не только заложила прочные основы для своего дальнейшего плодотворного развития, но и по ряду показателей достигла наиболее выдающихся своих результатов.

Основными культурными центрами этого периода, помимо игравшего особо выдающуюся роль Киева, являлись главным образом города, в которых были образованы епископские кафедры молодой Русской Церкви. К ним следует отнести Новгород, Чернигов, Ростов Великий, Суздаль, Галич, Полоцк, Туров, Смоленск, Владимир на Клязьме. В этих городах не только возводятся великолепные храмы, в которых традиции византийской архитектуры обретают своеобразные русские черты, но и появляются скриптории, где переписываются церковные книги, славянские переводы которых с греческого, а также и с латыни приходят в это время на Русь из Болгарии и Чехии. В этих книгах мы встретим и небольшой слой уже собственно южно- и западнославянской церковной литературы, главным образом агиографической. Появляется в этот период на Руси и собственная плеяда церковных писателей — замечательных подражателей византийских риторов и хронистов.

Следующий период простирается от переноса митрополичьей кафедры сначала во Владимир на Клязьме, а с 1325 г. — в Москву, до окончания политической зависимости Северо-Восточной Руси от Золотой Орды, разделения Всероссийской митрополии на Московскую и Киевскую (1458 г.) и образования централизованного Московского (Восточнорусского) государства в последней четверти XV века. В этот период на Северо-Востоке Руси продолжают играть важную роль культурных центров Владимир на Клязьме, Суздаль и Ростов. Также выдвигаются тогда Тверь, Переяславль Залесский, Ярославль, Вологда и Нижний Новгород. Наконец, с середины XIV столетия крупнейшим культурным центром региона становится Москва. Параллельно продолжается культурное развитие русского Северо-Запада, церковным и политическим центром которого продолжает оставаться Великий Новгород, сохранявший во время татарского ига политическую независимость и лишь в 1475 г. покоренный уже Москвой. Наряду с ним крупным культурным центром становится древний Псков. При этом русский Северо-Запад

сохраняет в это время не только экономические, но и духовные связи с Западной Европой.

В свою очередь со второй половины XIV в. важное значение для культурного развития всей Восточной Руси приобретает монастырская колонизация. Подвижники благочестия, которых не удовлетворяла жизнь в городских монастырях, уходят в леса Центральной и Северной Руси. К ним постепенно собираются ученики и последователи. Слава о новых монашеских общинах доходит до городов и княжеских дворцов. К новым обителям начинают прокладываться дороги; князья, бояре, купцы и простолюдины устремляются туда, неся пожертвования и прося молитв и наставлений. Так воссияло целое созвездие восточнорусских монастырей, основанных в XIV—XV вв., лидирующее место среди которых по праву принадлежит Троицкому монастырю (ныне Троице-Сергиева Лавра), основанному в 1337 г. преподобным Сергием Радонежским. И опять же в этих монастырях не только возводятся великолепные храмы и трудятся великие иконописцы, такие как преподобный Андрей Рублёв и Дионисий с сыновьями, но и переписываются церковные книги, создаются и новые литературные произведения.

XV век оказывается переломным в истории Русского Средневековья. Политическое разделение Руси на Московскую (Восточную), обретшую независимость и устремившуюся к созданию мощного царства, и Западную, оказавшуюся включенной в состав Польско-Литовского государства, приводит к разделу Всероссийской митрополии. Впрочем, церковно-культурные связи между обеими частями русского этноса продолжают, еще более развившись в следующем столетии. В Западной Руси в это время постепенно восстанавливается свое культурное значение Киев. Наряду с этим его обретают Львов и столица Литвы — Вильно, где находится резиденция Киевского митрополита и имеется многочисленная русская колония, включающая в себя цвет западнорусской аристократии.

Трагедия падения Константинополя в 1453 г. отозвалась в Московской Руси осознанием себя как единственного Православного Царства и апокалипсической теорией Москвы — Третьего Рима. Так начинается последний период в истории Русского Средневековья, закончившийся началом петровских преобразований на рубеже XVII—XVIII веков.

Московская Русь становится уже мощным единым государством, стремящимся на Восток, где на обломках покоренных татарских ханств ею начинают культурно осваиваться огромные и богатые пространства Среднего и Южного Поволжья, Урала и Сибири. Продолжается культурная работа и в традиционных восточнорусских церковных центрах, результаты которой

наиболее известны нам сейчас своими архитектурными, изобразительными и музыкальными памятниками.

В 1589 г. Церковь Восточной Руси становится Патриархатом, что отразило реальное положение Московского Царства как благодетеля Православного Востока. О Московии теперь уже немало говорят и в Западной Европе. С ней устанавливаются дипломатические отношения. Английские, голландские и немецкие купцы активно ведут с ней торговлю. В царствование Ивана Грозного посещает Московию и апостольский легат Антонио Поссевино.

Западная Русь становится в это время на свой путь культурного развития, находящийся в тесной зависимости от общеевропейского культурного процесса. Борьба за Православие в конце XVI—XVII вв. в связи с униональной политикой польского правительства и католического епископата побуждает ревнителей народного просвещения из западнорусских дворян и духовенства овладевать схоластической ученостью. Не остается в стороне и материальная культура, в которой начинает господствовать барокко, впрочем опять обретающее русское своеобразие. С середины XVII в. западнорусская церковная культура, достигшая серьезных успехов, через свою книжность и ученость, а немного позднее и через своих мастеров, начинает всё сильнее влиять на церковную культуру Московского государства. К этому времени относится и воссоединение Восточной Украины с Москвой (1654 г.), а спустя три десятилетия и включение Киевской митрополии в Московский Патриархат (1685 г.).

2. Теперь рассмотрим некоторые предпосылки становления церковной культуры Древней Руси, определившие ее принципиальные характер и специфические особенности.

Прежде всего несколько слов следует сказать о восточнославянском язычестве, имевшем определенные культурные результаты, в соприкосновении с которыми проходило усвоение на Руси культуры христианского, преимущественно византийского Средневековья.

Очевидно, что эти результаты не могут идти ни в какое сравнение с античным наследием греко-римского мира, с которым развивающаяся христианская средневековая культура вступила в диалектические отношения борьбы и преемства. Характер славянского язычества, с анимистическим пантеоном божеств, олицетворявших природные стихии и покровительствовавших охоте и земледелию, а также являвшихся покровителями семейных кланов, не предполагал ни развитого культа, ни разработанной идеологии. Мы не встретим у восточных славян-язычников ни храмовых сооружений, ни письменных памятников вероучительного или гимнаграфического характера. Од-

нако это совсем не означает, что славянское язычество, сколь скромны не были бы его культурные результаты (сооружение различных идолов, магические изображения и устный фольклор), не вступало в соприкосновения с насаждавшейся на Руси христианской культурой Византии, внося в нее таким образом элементы русского своеобразия. Примеры этого мы в большом количестве можем встретить в области древнерусской орнаментики, отразившейся в архитектурных и живописных украшениях и вышивках.

Итак, Русь крещена. Низвергаются идолы и возводятся Божии храмы, как вдохновенно пишет об этом митрополит Иларион в своем знаменитом «Слове о законе и благодати» (около 1041 г.). Таким образом появляются *святые места* на месте языческих капищ, представлявших собой либо площадку с идолом фаллической формы, либо же шалаш с ритуальной мельницей. Так происходит преобразование «Руси поганой» в «Русь святую». Как видим, этот термин напрямую связан со строительством христианских храмов, их украшением и помещением в них церковных реликвий, что становилось важнейшим составляющим элементом материальной культуры Древней Руси.

Рассмотрим теперь и другой термин — *древнерусская культура*, ставший обычным для современной научной и популярной литературы как русской, так и зарубежной.

Когда мы его произносим, то должны ясно представлять, что он может обозначать. Многие склонны вкладывать в него характер национальной принадлежности культуры. Однако универсальный характер христианской культуры Средних веков не может нам этого позволить. Таким образом, говоря о древнерусской культуре, или точнее — культуре Древней Руси, мы должны иметь в виду прежде всего локализацию здесь восточноевропейской (византино-славянской) христианской культуры, находящейся в своей универсальной направленности во взаимосвязи с духовной и материальной культурой христианского Запада. Конечно, и в западноевропейской средневековой культуре в зависимости от ее локализации мы можем обнаружить те или иные национальные черты, которые наиболее отчетливо стали проступать в эпоху Ренессанса. Однако их значение не следует преувеличивать, во всяком случае им никогда не принадлежала первостепенная роль в культурном прогрессе европейских народов. А уж если мы говорим о раннем Средневековье, то такие термины, как, скажем, «итальянская культура» или «болгарская культура» говорят здесь прежде всего о локализации западно- или же восточноевропейской универсальной христианской культуры.

Конечно же, церковная культура Древней Руси в основных своих проявлениях была культурой византийской.

В сфере духовной культуры это нашло отражение в репертуаре древнерусской книжности, который главным образом отражал состав книг, характерный для средней греческой монастырской библиотеки. Прежде всего это касалось Священного Писания, которое у южных, а через них и восточных славян было представлено теми типами и составами сборников священных книг, которые были наиболее характерны для Византии VIII—IX веков. То же самое касалось и сборников патристических и агиографических произведений, не говоря уже о литургической и церковно-юридической литературе.

Церковная музыка Древней Руси также следовала византийским традициям хорового пения, хотя и здесь можно обнаружить элементы местного своеобразия.

Полностью от живописи Македонского, а затем Палеологовского Возрождения зависела древнерусская иконопись, как в высочайших своих проявлениях, так и в провинциальном примитиве. Не случайно поэтому наиболее чтимой иконой Древней Руси была Богоматерь «Умиление», писанная в Византии в XII в. и известная всему миру под названием «Владимирская».

Церковная архитектура явилась, пожалуй, наиболее своеобразной частью древнерусской культуры, хотя и здесь, особенно в ранних своих проявлениях, следование византийскому канону очевидно.

Однако всё вышесказанное не значит, что церковная культура Древней Руси была изолирована от западнохристианского воздействия.

Еще в начале века выдающийся исследователь древнерусской литературы Николай Никольский достаточно убедительно обосновал мнение о появлении славянской письменности на Руси как результате связей, имевших место в IX—X вв., между моравами и наиболее культурно развитым восточно-славянским племенем полян.

В XI в. мы наблюдаем достаточно интенсивное проникновение древнечешской (западнославянской) литературы на Русь. Преимущественно ее составляли переводы с латыни. Среди ее памятников особо выдающееся место заняли «Беседы на Евангелие» св. Григория I, Папы Римского, и «Житие св. Вячеслава (Вацлава), князя Чешского», написанное в X в. Мантуанским епископом Гумбольтом. Исторически прослеживается связь, которая существовала в XI в. между матерью русских монастырей — Киево-Печерской обителью и Сазавским монастырем в Праге. Интересно, что в последнем в то время был освящен алтарь, посвященный первым русским прославленным святым — сыновьям св. Владимира Борису и Глебу.

И хотя это западнохристианское воздействие на церковную культуру Древней Руси было в дальнейшем значительно ослаблено вследствие как межцерковной полемики, подогревае-

мой среди русских христиан греческими иерархами, так и борьбой латинствующего немецкого духовенства со славянской письменностью в Чехии, оно не исчезло совсем.

Наиболее ярким его выражением стало появление в самом конце XV в. в Новгороде при дворе архиепископа Геннадия первого славянского кодекса Библии, что стало следствием утверждения этой формы хранения и употребления Священного Писания в Западной Европе в результате распространения книгопечатания. Интересно, что недостающие в славянском переводе второканонические книги Ветхого Завета для Геннадиевской Библии за отсутствием греческих рукописных оригиналов переводились с печатной Вульгаты, причем в этих трудах участвовали доминиканец хорват Вениамин и немцы Бартоломеус Готан и Николаус Бюлов.

Женитьба Московского Великого князя и самодержавного государя Восточной Руси Ивана III на племяннице последнего Византийского императора Софии Палеолог, прибывшей в Москву из Италии, открыла связи Московии с Западом. Великий мастер из Болоньи Аристотель Фиораванти воздвигает в Московском Кремле новый Успенский собор (1475—1479), который становится кафедрой предстоятеля теперь уже автокефальной Русской Церкви. В XVI в. его соотечественники вместе с русскими мастерами довершают строительство ансамбля Соборной площади в Кремле, которая становится одной из красивейших в Европе.

Как уже отмечалось, в Западной Руси в это время просвещение и литературное творчество начинает находиться во всё большей зависимости от латинских изданий источников и схоластических пособий. Характерно, что князь Андрей Курбский (†1583), живший с 1564 г. в пределах Речи Посполитой, специально изучает латынь, чтобы переводить творения св. Василия Кесарийского, которых не доставало в древних славянских переводах с греческого. Латынь начинает всё более доминировать в западнорусском богословском образовании. Созданное в 1631 г. при Киево-Печерской лавре училище (впоследствии Академия) уже в значительной мере копировало иезуитские коллегии.

Из Киева литература и ученость приходит в Москву, где также постепенно начинает усваиваться новый опыт. Открытый в 1685 г. в Москве греками Софронием и Иоанникием Лихудами первый русский университет не случайно получит название Славяно-греко-латинской академии.

В области архитектуры, изобразительного и прикладного искусства в Западной Руси в XVII в. прочно утвердился стиль барокко, в формы которого стали облекаться как новые сооружения, так и древние храмы и монастыри. В Москве архитекту-

ра и искусство в последней четверти XVII в. также обретают черты, близкие к барокко.

Хотя петровские преобразования в их ориентации на Западную Европу носили резкий характер и в социальном отношении во многом означали разрыв с прошлым, в сфере церковной культуры они не имели столь радикального значения, поскольку преемственность здесь обеспечивалась уже сложившимся синтезом восточнохристианской традиции и западных культурных форм.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Митрополит Антоний Сурожский. О некоторых категориях нашего тварного бытия</i>	1
<i>Проф. Б. М. Мелиоранский. Философская сторона иконоборчества</i>	37
<i>Проф. Д. В. Поспеловский. Из истории русского церковного зарубежья</i>	53
<i>Игумен Иннокентий (Павлов). Церковь и культурные сокровища Святой Руси</i>	72

По заказу ОВЦС Московского Патриархата.
МП «Боргес». Москва, Маломосковская, 21
Сдано в набор 5.11.91. Подписано в печать 26.12.91.
Заказ № 483. 60×90/16. 5 п. л. Тираж 4500 экз. Цена 2.50

СОДЕРЖАНИЕ ПРЕДЫДУЩЕГО НОМЕРА

<i>Митрополит Кирилл. К читателям</i>	1
<i>Митрополит Антоний Сурожский. Соблазн разъединения</i>	1— 2
<i>Проф. Н. Н. Глубоковский. Православие по его существу</i>	3—18
<i>Проф. Д. В. Поспеловский. Из истории русского церковного зарубежья</i>	19—64
<i>Диакон Георгий Зяблицев. Богословие блаженного Августина и античная философия</i>	65—76
<i>Диакон Всеволод Чаплин. Катехизация через богослужение: неиспользованные возможности</i>	77—79

По вопросам приобретения журнала следует обращаться в местные спар-
хильные управления, в книжные православные магазины или в редакцию
журнала.