

Священник Георгий Кочетков: В чем СМЫСЛ нашего покаяния

Проповедь

Из проповедей после вечерней молитвы

Слово покаянное 24 июля 1999 г.

Каемся пред Господом нашим, Творцом, во Святой Троице поклоняемом, перед Святой Церковью и друг перед другом во всех грехах наших, соделанных вольно или невольно после прошлой исповеди. Каемся прежде всего в том, что нередко повторяем свои грехи, даже после покаяния, нередко не исправляемся и даже не очень этого желаем, как будто бы мы уже привыкли к определенному образу жизни и думаем только о крайностях, о тех грехах, из-за которых можем остаться без причастия, а все остальное не так важно. Мы как будто забыли самое главное, что сказал нам Христос: «Блаженны нищие Духом, ибо их есть Царствие Небесное», и «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный». И еще: «Будьте святы, как Я свят», — говорит Господь. Как будто эти важнейшие призывы слова Божьего мы забыли и не только не прилагаем их к себе, но и просто игнорируем. Как будто мы забыли о том, что нам нужно постоянное движение к Богу, постоянное продвижение по пути Христову, даже если этот путь сужается, даже если он становится менее удобным, менее комфортабельным, даже если он становится для нас иногда трудным, а иногда мучительным. Нам часто хочется сидеть сразу на всех стульях. Прости нас, Господи!

Нам хочется иметь все удовольствия этого мира: спокойствие, довольство, здоровье, всяческое благополучие и счастье — такое, к которому стремятся люди мира сего, — и в то же время пойти спокойно в Царство Небесное, чтобы встретил нас с распростертыми объятиями Отец наш, Бог. Конечно, теоретически мы хорошо знаем, что так нельзя, что наше спасение и, тем более, преображение — это подвиг, а значит, всегда риск, что это всегда служение, а значит, всегда жертва. Жертва не чьим-то достоянием или чьими-то силами и временем, и средствами, а собой и своим. Мы это знаем, однако мы часто из этого никаких выводов не делаем. Прости нас, Господи!

Мы часто становимся похожи на номинальных христиан и часто сравниваем себя именно с такими номинальными христианами: если то-то и то-то «можно» делать всем христианам, т.е. если за это никого не отлучают от церкви, от причастия, то значит, можно и нам! Если люди, называющие себя православными, часто ищут индивидуального спасения и в своей духовной жизни думают только о себе и совсем не заботятся ни о Церкви, ни о Божьем мире, ни о ком вообще, то и нам будто бы так можно! При этом мы забываем даже то, что кому больше дано, с того больше спрашивается, а всем нам априори дано больше уже хотя бы потому, что мы все имели возможность пройти оглашение, уже не говоря обо всем остальном. Нам априори дано больше, но спрашивать с себя больше мы не умеем и не хотим. Прости нас, Господи!

Мы так же, как все, расслабляемся, мы так же предаемся сладострастию, мы так же хотим жить в свое удовольствие — все, как у всех. Прости нас, Господи!

Мы не умеем преодолевать препятствия на нашем пути, нам кажется, что это ни к чему, и если уж препятствие перед нами встало, значит надо искать другой путь и им идти. Прости нас, Господи!

Мы знаем, что путь крестный есть путь узкий и тернистый, и значит, наполненный препятствиями и проблемами, и неудобствами. Мы носим на персях своих крест, но забываем, что такое Голгофа для каждого человека, что нам крест дан не для украшения. Хорошо бы сейчас все христиане, подлинные христиане, носили, как в древности, крест поверх одежды: и для того, чтобы свидетельствовать неверующим, и для того, чтобы крест выполнял свою функцию напоминания нам о крестном пути, по которому должен идти христианин, — ведь ради этого мы носим этот знак и это знамение нашего спасения! Мы же, если даже выставляем наш нательный крест напоказ, то только постольку, поскольку он хорошо подходит к нашему платью или вообще хорошо смотрится. Прости нас, Господи! Иногда мы относимся к нему суеверно, как к языческому оберегу, спасающему от всех бед и несчастий просто в силу своего физического присутствия. Мы не умеем ценить святую Божию, прежде всего святую живого человека, живой души человеческой, которая, да, часто бывает больной, бывает искалеченной жизнью, бывает такой, такой и такой, но настоящая беда не в этом, а в том, что мы не умеем видеть за всеми этими искажениями самое главное, не умеем возрождать чистоту и красоту этой святыни. Прости нас, Господи!

Ведь для того, чтобы возродить чистоту и красоту, надо поработать. Вот вчера был прекрасный сюжет по телевидению, и я был поражен, потому что я об этом много думал, но никогда сам этого не видел. Показали как одна женщина, доцент университета, дочь известного академика, каждое утро, особенно во время своего отпуска, выходит из дома с большим мешком и собирает всю грязь, которая ей попадается, и как она, каждый день выносит 20 кг этой грязи. И был хороший комментарий: все, увидев грязь на улице, в лесу или еще где-то, готовы писать хоть президенту, но никто сам не возьмет этот мешочек и ничего не вынесет. И на меня это произвело впечатление, потому что мы, действительно, задыхаемся от грязи, которая вокруг нас: и физическая грязь, и не физическая — душевная и духовная, и мы все время возмущаемся ею, благородно возмущаемся: как это так много в нашей жизни грязи?! И люди утопают в этой грязи, но чтобы взять и вытащить ее своими руками, таковых очень мало. Конечно, кому хочется в грязи-то копаться, лучше повозмущаться и пойти дальше, а лучше еще и самому что-нибудь добавить, пока никто не видит, — бросить какую-нибудь обертку от мороженого или от конфеты, а иногда чего и похуже. И это не считается грехом! Но, дорогие братья и сестры, ведь как мы ведем себя во внешней жизни, так же мы ведем и во внутренней жизни. Мы так же часто возмущаемся, что у того-то и у того-то в жизни что-то не так, и видим эту грязь (а у некоторых она, действительно, к сожалению накапливается из года в год, если человек не умеет каяться и жить по-христиански), и вот возмущаться-то мы возмущаемся, а взять и, преодолев какие-то обычные человеческие свойства, иногда брезгливости, иногда какого-то отвращения (да, человеку свойственно относиться неприязненно ко всякой грязи, и это нормально), сделать так, чтобы было чище и в нашей жизни, и в жизни других. И эту грязь, эти Авгиевы конюшни, надо разгрести везде: и в общении, и в семье, и на улице, и в обществе, и в церкви, и в собственной душе, и в собственном сердце. А что мы делаем для этого? Вместо этого мы доводим себя до такого состояния, когда уже дышать невозможно, когда мы уже впадаем в какой-то столбняк от этой грязи, когда уже двинуться невозможно: куда ни двинешься, везде плохо пахнет, везде стоит вонь, как на помойке, как в конюшне. Известно, что грехи плохо пахнут, как и нечисто нажитые деньги пахнут плохо.

Нам очень важно такие вещи не упускать из виду. Нам очень важно вспомнить, что мы христиане и что мы должны вывозить эту грязь даже тогда, когда обязанность эта, в том или ином случае, принадлежит или государству или обществу, или какой-нибудь организации, или церкви как институции и т.д. Если что-то где-то не работает, если что-то не делается, то заводить эту машину должны мы, дорогие братья и сестры, при том, что нас никто не освобождает от наших остальных обязанностей — опять-таки, ни дома, ни на работе, ни в церкви, ни на улице, нигде. Мы должны делать все как и все и плюс к этому еще вывозить

грязь. Если мы этого не делаем, если мы только ругаемся, если мы только возмущаемся, то, как говорится, грош нам цена в базарный день как христианам. Мы становимся хуже неверующих, которые этой грязи часто не видят, не замечают, поскольку для них это норма жизни, которые «творят всякую нечистоту с ненасытностью», как сказано в Священном писании. Так что каяться нам нужно, действительно, каждый день. Вот кто сколько грязи вывез за день — своей и чужой, по обязанности и не по обязанности, вот по этому мы и будем, наверное, оцениваться в нашей жизни. Очищать может слово, очищать может молитва, очищать может благое молчание, очищать может обличение, очищать может физический труд, но в любом случае очищает благодать, Любовь, Свобода, Дух Божий.

Я повторяю, Господь часто действует через людей и через наши самые простые физические действия. Когда мы говорим о Духе Божьем, мы должны всегда помнить, что Он являет Себя и в немощах, а значит, и в самых простых житейских вещах. Не случайно говорит нам Писание, что «обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак 5: 20) т.е. очистится сам и очистит другого.

Мы с вами говорили уже не однажды, что чистота и святость в христианстве — это одно и то же: все, что освящает, то и очищает, все, что приводит к Богу, делает совместимым — с благом, с благодатью — из несовместимого, то очищает. Мы же очень часто и сами загрязняем, и других загрязняем, а иногда и злимся, если кто-то не хочет быть таким же сереньким и грязненьким, как мы: «Нет, ты признайся, что ты такой же грязный, ведь это тебе только кажется по гордости твоей, что ты где-то очистился». Ну, вы же помните известные слова друзей Иова: «Если ты терпишь невзгоды в жизни, значит, по делом тебе». Так и мы готовы часто рассуждать, и мы готовы даже наклеить беду на другого: «Ах, ты такой-сякой нехороший, вот чтоб тебе было то-то, то-то и то-то». Мы иногда даже злорадуем, т.е. радуемся злу, (прости нас, Господи!), как будто христианину приносит радость не добро, не любовь, а зло и нечистота! Все в мире имеет темного, т.е. грязного двойника, всё: нет ни одной вещи — физической, душевной, духовной — ни одной, которая не имела бы такого двойника. Мы это должны помнить и даже когда мы говорим о вере, даже когда мы говорим о любви, даже когда мы говорим о Боге, мы должны знать, что где-то прячется их темный, нечистый двойник. Вера превращается в суеверие или в фанатизм, любовь в прелюбодеяние или любодеяние, да и Святой Бог, нет-нет, да и превращается у людей в идола, в грязного божка. Поэтому нам нужно испытывать духи, дорогие братья и сестры, а чтобы испытывать духи, надо иметь как бы некий эталон для этого испытания. Но нельзя пользоваться этим эталоном, нельзя его иметь, если сам ты не можешь очистить свою жизнь, свое сердце, свою душу, свое тело. А без такого различения мы далеко не уйдем. Ну, пока мы духовно маленькие, нас, как говорится, старшие братья поправят. А потом что? Да и не можем мы с собой везде и всюду в жизни в кармане носить старших братьев, мы не можем даже Священное писание и святых отцов везде и всюду носить в кармане.

Прости нас, Господи, за наше неразумие, за то, что мы часто теряем важнейшее, сохраняя маловажное, что часто не отличаем подлинник от подделки. Прости нас, Господи, за наше равнодушие к грязи, и за наши дурные привычки.

Я не буду перечислять сейчас множество грехов, которые мы обычно перечисляем, — вы их все знаете. Здесь собрались сегодня практически только те, кто уже не один и не два раза был на наших общих исповедях или читал соответствующие напечатанные тексты, поэтому не стоит этого делать, все равно всего не перечислишь. У каждого есть совесть, которая подскажет, что самое главное было в жизни из того, что мешает Богу действовать в нас и через нас. Каждый знает свои грехи и согрешения, свои страсти, свои дурные привязанности. Каждый их знает, а себя не обманешь, Бога не обманешь, совесть не обманешь. Людей обмануть можно, только что

это даёт?

Мы часто не можем подняться выше законнического христианства, т.е. христианства мирского. Для нас, христиан, законничество — это дух мира сего в нашей вере и в нашей жизни. Мы готовы выполнять какие-то правила: правила поведения, правила церковной жизни, какой-то минимальный набор правил на богослужениях, дома, где-то еще, но мы не готовы жить на Небесах, мы не готовы ходить по водам, мы не готовы повелевать горами, мы не готовы различать знамения Небес, как будто нас это не касается, нас это даже не волнует, как будто в этих внешних правилах и заключается наша христианская жизнь, как будто за них умер наш Господь! Нет, дорогие братья и сестры, не за них Он умер! Все правила хороши, когда они подправляют нас на благодатном пути, чтобы мы случайно не упали в какой-то кювет, не сбились направо или налево, но они хороши только тогда, когда есть этот путь, и они ничего не дают тому, кто этот путь потерял, кто с него сбился.

Счастливы те, кто был в паломничестве, ведь там было так хорошо видно друг друга, а значит, и себя. Кто хотел, тот видел. Ну, естественно, если человек не хочет, то тут и паломничество не поможет, но там было особенно хорошо все видно. Только жаль, что в паломничестве было меньше половины нашего братства, большая половина осталась дома. Да и паломничество, конечно, не панацея от всех бед. Будем же делать выводы, дорогие братья и сестры, и будем каяться не для проформы, не «ради галочки», а потому что без этого покаяния наша духовная жизнь начаться не может, она останется вот этим мелким копошением вокруг небольшого набора малозначащих правил.

Вы скажете, что уже многие века христиане живут так. Да это так, да, за редким исключением настоящих Божьих святых, это правда. Да, сложилась уже целая традиция околоцерковной жизни, которая считает себя главной в церкви: «Никому, — говорит она христианам, — не нужна ваша церковная жизнь, живите около Церкви, пристраивайтесь и хватит с вас, потому что если вы будете жить церковно, то это будет кому-то неудобно, это кого-то будет ранить, кого-то обличать. Не дай Бог, люди подумают, что вот вы — хорошие, и значит, они-то плохие. Так нельзя, это гордыня». И, к сожалению, многие люди поддаются на такого рода слова. Мы с вами их тоже не однажды слышали в нашей жизни — прямо, всерьез и, к сожалению, высказываемые на достаточно высоком уровне: «Никому не нужна ваша церковная жизнь, достаточно с вас околоцерковной», т.е. вот этого убогого исполнения убогих правил.

Так учат в семинариях, в академиях, в монастырях, на приходах, в епархиях, так учат жить христиан, и хотя Господь, действительно, нет, нет, да и выведет из этого рабства тлению то одного, то другого святого, то обрушит на наши головы вихрь гонений, чтобы мы встрепенулись и вспомнили, кто мы такие, большинство христиан по-прежнему продолжает спать или копошиться около Церкви. А где они, если они не в Церкви? — Я думаю, вы догадываетесь. Там, где нет Света Божьего, там, где кончается Мир Божий, т.е. пусть на самом краешке, на самой границе с раем, но в аду.

Вот в этом вся суть, в этом смысл нашего покаяния. Мне иногда кажется, что достаточно самому себе напоминать об этом каждый раз, когда идешь на Евхаристию, и хватит, и действительно ничего больше не надо, не нужно отдельных исповедей, не нужно ничего другого, потому что в этом именно вся суть. Это тот мотор, который может нас привести к покаянию и, главное, к плодам, достойным покаяния. Все остальное — суета.

Да, бывают редкие исключения: бывают трудные, запутанные ситуации, бывают смертные грехи, и тогда, действительно, нужно идти и на себя не надеяться, потому что уже слишком далеко зашло дело и необходима помощь других — священника, кого-то еще, старца или не старца. Но это - единичные случаи. Слава Богу, во всех остальных случаях мы сами должны

знать, как и в чем каяться. Мы сами на себя должны брать ответственность за исправление жизни, за то, чтобы она была христианской, просто христианской, без всяких прикрас, без всякой ложной романтики.

Пусть же Господь нам поможет не забывать о самом важном, пусть Он поможет нам жить в таком покаянии, в таком очищении, в таком служении, жить в Церкви, а не около Церкви, жить благодатью, а не набором тех или иных, пусть и церковных правил или канонов, или чинов!

Будем просить у Бога прощения за то, что мы еще так далеки от естественной нормы христианской церковной жизни. Будем благодарить Бога за то, что Он нас постоянно встряхивает и не дает нам снова уснуть. Значит, мы еще не безнадежны, потому что те, которые уже таких встрясок не получают, они похожи, скорее, на духовных мертвецов. Вот, дай же Бог нам никогда не прийти к такому состоянию!

Аминь.

Священник Георгий Кочетков: Успение — это тонкий луч света. Смерть и успение

Проповедь

Из проповедей после вечерней молитвы. Два слова на Успение Божьей Матери

27 августа 1999 г.

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!

Братья и сестры, христиане!

С праздником!

Сегодня, в присутствии просвещаемых, которые уже завтра станут новопросвещенными, мне кажется особенно важным посмотреть на праздник Успения Божьей Матери с точки зрения нашей человеческой современной жизни. Ведь Успение Божьей Матери — это праздник, говорящий нам о судьбе человека, который принят Богом, который спасен во Христе. Этим человеком является Божья Матерь, — и не случайно только Ее преставление, Ее земная кончина так широко и так глубоко празднуется в Православной церкви, если не считать, конечно, Великой пятницы, когда мы вспоминаем славные страдания и смерть нашего Господа Иисуса Христа.

Но когда мы празднуем Пасху крестную, мы как бы уже хорошо знаем, чем она завершается. Мы знаем, что через несколько дней после нее будет Пасха воскресная — Христос воскресает и, однажды воскреснув, уже не умирает, как говорит нам апостол. И это хорошо, это спасительно, это прекрасно, это — торжество Божье! Однако в нас все-таки всегда остается червячок сомнения: «А мы-то, грешные, как? Ну хорошо, действительно, Христос умер и воскрес. Но для нас это как бы и не удивительно, ибо разве могло быть иначе? Что еще могло произойти, что еще могло ожидать Христа, умирающего на кресте?» В таких наших рассуждениях проявляется, может быть, наша наивность, наша поверхностность, ведь не так-то легко и просто было перейти от Креста к Воскресению даже для Христа. Что было между одним и другим днем,

между Пасхой крестной и Пасхой воскресной? Здесь есть великая тайна, лишь приоткрытая нам в образах «сошествия во ад» и Воскресения «святых многих», восшедших во святой град Иерусалим.

Когда же мы празднуем Успение Божьей Матери, мы все прекрасно знаем, что Она — такая же, как и мы, и если Она — чадо Божье, то так же, как и мы — чада Божьи: по благодати, а не по естеству, как Христос. И если Она принимается в вечную Славу, то это — нечто такое, что может напрямую относиться и к каждому из нас. Поэтому жизнь и кончина Девы Марии на земле — это для нас всегда что-то особенное, хотя мы так мало знаем из внешней жизни Божьей Матери, мы мало знаем, как Она жила. Мы больше чувствуем, предчувствуем, прочувствуем эту жизнь, Ее житие, но мы очень мало его знаем. Есть разные предания, но ценность их иногда очень-очень невелика, а уж достоверность — тем более.

Так вот, Божья Матерь нам приоткрывает нечто важное для нас самих, живущих сейчас на земле. Сегодня, когда я встречался с просвещаемыми, с каждым из тех, кто заканчивает свой второй этап оглашения на этот замечательный праздник, мне стало особенно ясно, что у каждого из них есть великая надежда. Но эта надежда может реально, а не вымышленно существовать только тогда, когда пред ними есть новая перспектива жизни, или, лучше сказать, перспектива новой жизни: когда пред ними — не зияющий гроб, не черная могила, а Свет Жизни вечной. Только тогда имеет смысл делать все, что делают христиане в своей земной жизни, когда этот Свет им начинает светить.

Мы несколько непонятным образом называем день кончины Божьей Матери: мы называем его праздником — и праздником не смерти Ее, а успения. Но смерть Христова тоже называется успением. Помните: «Плотию уснув, словно мертвый, Царю и Господи, тридневно воскрес Ты». И там успение, и здесь успение, но все-таки не случайно в церковной традиции, когда мы говорим слово «успение», всем ясно, о чем идет речь, всем ясно, что речь идет об успении Божьей Матери. Когда же мы говорим о смерти Христа, мы говорим именно о смерти.

Да, успение — это тоже смерть. Апокалипсис нам немного открывает тайну смерти человека. В нем говорится, что есть смерть — и смерть, есть «смерть первая» и «смерть вторая», т.е. что можно умереть плотью, телом, на земле и, оказывается, все-таки не совсем умереть, — если ты находишься в вечной памяти Божьей, если ты в Боге родился и в Нем как бы закрепился, остался, как в некоем драгоценном вместилище, как в той самой жемчужнице, в той раковине, которая скрывает тайну, храня в себе великую ценность. Так это однажды и было на земле, когда Божья Матерь стала именно такой жемчужницей, стала такой драгоценной раковиной для Младенца Христа, которая так обволакивает Его любовью, как это может сделать только носящая возлюбленного младенца мать.

Но человек, умирая на земле, может и умереть вовсе. И «первая смерть» для него может оказаться «смертью второй» и последней. Он может лечь и более не встать. И тогда не для него будет последний глас, возвещающий о завершении человеческой истории и всего старого мира. Мы же с вами ожидаем Нового Мира, мы с вами ожидаем Нового Неба и Новой Земли, «на которой Правда живет», где ничто неправое, несправедное не обитает, где нет ни болезней, ни печали, ни вздыхания, лишь Жизнь бесконечная. Мы ожидаем полноты Небесного Царства в преображенном богочеловеческом мире, Царства, исполненного Любовью, Благодатью, Светом и Радостью.

Каждому человеку на земле очень хочется знать «путь всея земли», очень хочется знать и тайну своей кончины. Не случайно еще в Ветхом завете, в Псалтири, есть такие замечательные слова: «Скажи мне, Господи, кончину мою и число дней моих, да разумею, что лишаюся аз». Да, дорогие братья и сестры, человек хочет знать, когда и как кончатся его земные дни. Мы

хорошо знаем, что есть некая связь между путем жизни и моментом «первой смерти». Как человек жил, это во многом определяет и то, как он умрет. Нам очень трудно говорить об этом, мы это лишь чувствуем. Но мы все же и знаем, что здесь нет своей бухгалтерии, здесь нет прямого соответствия, потому что есть же еще милость Божья и потому, что в самих людях есть возможность изменения пути своей земной жизни: человеку на земле еще открыт путь покаяния, который ценен лишь постольку, поскольку он способен к изменению себя и своего пути. Если человек не успевает покаяться, не успевает изменить этот путь, то кончина его тяжела и страшна. У такого человека все меньше и меньше надежды и он может лишь повторять слова псалмопевца: «Скажи мне, Господи, кончину и число дней моих, да разумею, что лишаюся аз...».

Откровения этих духовных тайн заставляют нас заботиться не только о своей жизни, не только о себе, но и обо всех тех людях, которыми мы хоть немного в жизни дорожим. А таких людей в жизни каждого не так мало, хотя, увы, и не так много. И у нас есть основания для серьезных беспокойств и о себе, и о своих ближних, ибо и мы далеко не ангелы, а ближние наши часто совсем не разумеют путей Господних, а иногда даже, познав этот путь, сходят с него, что особенно страшно.

Нам с вами, дорогие братья и сестры, надо вновь и вновь прикинуть к тайне жизни и смерти: изначальной тайне, тревожащей, беспокоящей и зовущей к себе человека. Мы так мало знаем о вечной Жизни и о Божьей, божественной вечной Памяти, в которой сохраняется человек даже тогда, когда, кажется, он уже лежит во гробе и надеяться не на что. Здесь праздник Успения для нас — тонкий луч Света, того самого Света, который не может быть объят тьмой, который не может быть поглощен, как бы съеден мраком.

Церковь не сразу это осознала. Праздник Успения — поздний праздник, из больших праздников, может быть, самый поздний. Прошли многие века, прежде чем он был установлен в церкви. Полтысячелетия жизни церкви! Христиане долго всматривались в путь Божьей Матери и установили некую духовную норму, некую высшую планку, до которой должен дотягиваться на земле каждый верный. Причем поразительно, что эту планку устанавливает на земле женщина — Дева Мария. Именно Ее Церковь прославляет превыше всего, имея в виду ее путь, ее жизнь, но еще больше — ее успение. Не зря мы прославляем Ее как «достоинейшую херувимов и несравненно славнейшую серафимов». В этом явно отражается Ее вечная судьба...

Мы много раз говорили с вами, дорогие братья и сестры, что нам нельзя унывать. У нас для этого нет никаких оснований, во всяком случае, пока мы живем на земле. Для христианина уныние — это то же, что потеря веры и любви, это то же, что потеря самого себя и Бога. Христианин должен знать свое призвание, он должен знать свой путь, он должен знать, с чего он начинается, как и куда по нему идти и чем он на земле завершается. Он должен знать и то, как продолжить свой путь за пределами той точки, которая называется нами земной, «первой» смертью. Мы часто боимся ее, мы часто оглядываемся назад. И даже святые люди, как вы знаете, иногда делали это и говорили «memento mori» — «помни о смерти». Помните, однажды я вам уже говорил, что это — еще языческий принцип, скорее лишь утрашающий, дисциплинирующий, но ничего нам, как христианам, не открывающий. Да, он может запугать, т.е. может подавить темные инстинкты в человеке, но только силами мира сего. Христианский же принцип иной: помни о Жизни, о Жизни непрестающей, Жизни вечной, которая начинается тогда, когда начинается наш путь к Богу. Ведь можно обрести благодать Жизни вечной еще живя на земле, и можно, еще живя на земле, ее потерять. В этом риске — огромная ответственность за нашу жизнь и огромная ценность всей нашей земной жизни. Поэтому мы с вами не можем позволить себе впустую терять эту жизнь, терять время, терять хоть один день, хоть один час. Когда мы теряем это время, у нас нет оправданий. Повторяю, даже если мы

теряем лишь час и даже если в этот час мы ничего плохого, напрямую греховного еще не делаем. Вы же хорошо знаете, что такое неделание для человека может быть большим осуждением, чем еще далекое от совершенства делание.

Что ж, дорогие братья и сестры, давайте ныне возрадуемся тому лучу Света, на который указывает нам наша Церковь в своей великой Традиции, в сей час, при наступлении праздника Успения Божьей Матери. И пусть луч этот тонок, и пусть иногда он с трудом различим, но нам надо идти и идти по нему, за ним или хотя бы в непосредственном и постоянном его видении, ведь мы часто еще не имеем сил пойти прямо по нему, но в этой новой для нас перспективе жить уже можем. Здесь нет сомнений и есть место всему тому, что от Бога: и Любви, и Надежде, и Вере.

Пусть же Божья Матерь, прообразованная в Ветхом завете как «земля святая», на которой стоит великая лестница, соединяющая Небо с землей, пусть Она, Дева Мария, проведет нас через все испытания нашей земной жизни Своим примером, что значит — Своей взятой от этого луча благодатью. Ведь мы хорошо знаем, что и человек может быть благодатным. И каждый из нас должен быть таковым, каждый призван стать источником благодати, как прежде, до открытия своей веры он был источником зла, пусть и не абсолютного. Это удивительное свойство человека — не только поглощать благодать, но и раздавать ее! Нас постоянно призывает к этому новозаветный текст: «Пусть ваше слово будет приправлено солью, пусть оно будет благодатным», — говорит нам апостол. И мы должны вслушаться в этот призыв, тем более, что у нас есть множество живых примеров не только из истории и не только тех, которые мы созерцаем на иконах. Это живая наша жизнь.

Мы, как правило, знаем, кто благодатен, а кто нет. И эта благодать Божья, изливающаяся из сердца человека, не может быть куплена ничем. Она не связана ни с какими человеческими условностями, ни с каким саном или рангом, ни с какими обстоятельствами человеческой жизни: ни с его возрастом, индивидуальными способностями, социальным положением, богатством или бедностью — ни с чем таковым. Ни с национальностью, с культурой или полом. Все равно, если только человек есть человек, он может стать благодатным и в результате — войти в Божью Память, ожидая своего и всеобщего воскресения. И вот это, может быть, самое главное, что нам с вами сегодня надо почувствовать, понять, уразуметь, впитать в себя. Все мы тоже должны стать благодатными. И вся наша жизнь до последнего вздоха на земле (и даже далее) должна оставаться таковой. У нас нет другого пути. Иначе мы — не христиане, иначе мы — предатели Бога и людей, и самих себя.

Да укрепит всех нас Господь на пути, который так ярко открывают нам все святые и, в первую очередь, Божья Матерь! Да укрепит нас Господь в Своей Церкви, которая и есть вместилище всей и всяческой благодати! Ведь где Свет, или как говорил святой Иринеи Лионский, «где Дух Святой, там и Церковь, и всяческая благодать»!

Аминь.

Священник Георгий Кочетков: Успение — это знак надежды. Об успении и воскресении

Проповедь

28 августа 1999 г.

Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа!

Дорогие братья и сестры во Христе, вчера мы с вами говорили о празднике Успения и в связи с этим говорили о тайне жизни и смерти, потому что именно этот праздник заставляет нас задуматься об этих столь не простых для смертных людей вещах. Вчера же мы пытались сравнивать смерть Христа и успение Божьей Матери и говорили о том, почему, когда умирает Христос, мы чаще всего называем это смертью, а когда умирает Божья Матерь, мы чаще называем это успением, хотя знаем, что Христова смерть тоже была успением, а успение Божьей Матери тоже было смертью. Мы с вами говорили и о том, что празднуя в великом молчании и скорби распятие и смерть Спасителя мира, мы можем иметь дерзновение праздновать эту смерть потому, что хорошо знаем о воскресении Христовом, которое вот-вот должно прийти и открыться, и засиять в наших открытых Жизни празднующих сердцах. Когда же мы говорим о Божьей Матери, мы уже как бы смягчаем это событие: ведь Она по природе была точно такой же, как и мы, почему мы, зная о Ее смерти, очень смутно представляем, что с Ней было дальше: все легенды, связанные с последующими событиями Ее жизни, хотя и имеют назидательный характер, однако не входят в Символ нашей веры, они поныне являются скорее догадками, чем фактом и актом нашей веры. Мы говорили и о том, что, как и Богоматерь, всякий человек, и в первую очередь христианин, завершающий свою земную жизнь, стремится, «уснув», т.е. «уснув» плотью, войти в вечную Божью Память и, ожидая своего воскресения, сохраниться в ней живым навсегда, потому что «Бог наш не есть Бог мертвых, но живых». На этом, к слову говоря, основывается наша практика молитвенного призывания Божьей Матери и святых, как и все заупокойные молитвенные поминовения (воспоминания). Так что Успение — это всегда некий тонкий луч нетварного Света, исходящий от вечной божественной Памяти и возводящий к ней.

Вчера мы, таким образом, сравнивали «смерть — и смерть», «успение — и успение». А сегодня и по праздничным песнопениям, и по такому замечательному сочетанию, которое мы имеем в этот день, мы должны сделать уже иное сравнение, мы должны сравнить воскресение Христово (ведь сегодня, в субботу вечером, мы празднуем Воскресение) и успение Божьей Матери, которое тоже обычно воспринимается православным сознанием как воскресение.

Вы, конечно, знаете, что есть легенда, прекрасная древняя легенда о том, как апостолы, собравшись в Иерусалиме после смерти Божьей Матери, пришли к Ее гробу. Один апостол опоздал, но захотел все-таки проститься с Нею. И вот, когда приоткрыли кпышку Ее гробницы, там не было тела Божьей Матери. Это событие отразилось в православном богослужении, потому что Церковь приняла ту истину, что Богоматерь обрела вечную Жизнь и, значит, тоже как бы уже воскресла. Вы знаете, что именно на этом сюжете и образе, на этой легенде о пустом гробе построено многое в нашем празднике Успения Божьей Матери.

Дорогие братья и сестры, конечно, мы с вами теперь должны почувствовать и всю близость, и все различие как Смерти Христа и Божьей Матери, так и Жизни после нее Христа и Божьей Матери. И тогда мы должны будем понять, почему эта легенда, хотя она так пленительна, хотя она так замечательна и принимается сердцем большинства христиан, почему она — все же только легенда, почему она в Церкви Христовой не имеет статуса откровения и даже догмата. Хотя при этом мы ее не отвергаем, ибо в ней есть и зерно истины. Но есть в ней и легендарная форма, то, что прикрывает эту истину.

«Смерть — и смерть» мы сравнивали вчера. Попытаемся же вникнуть в тайну Жизни после Смерти: Жизни Христа и Жизни Божьей Матери. О Воскресении Христовом вы знаете: вы знаете, что Христос воскресший уже не умирает, знаете и то, что Христос воскрес в Своем

прославленном, преображенном теле. Мы верим в Воскресение Христово в Его плоти, хотя и в плоти духовной и, конечно, преображенной, т.е. не в той дебелий плоти, о которой сказано в Писании, что она «Царства Божьего не наследует».

А что же с Божьей Матерью? Когда мы, по аналогии с Сыном Божьим, принимаем Успение Божьей Матери как духовный акт Ее смерти и воскресения, мы при этом должны мыслить и исповедовать совершенное спасение Матери Божьей Девы Марии. Мы должны мыслить и исповедать то, что Она достигла цели христианской жизни, что она обрела полноту спасения, обрела Жизнь вечную.

Отсюда, видимо, и эта легенда, поскольку христиане не могли представить себе иной формы Жизни вечной, кроме как через Воскресение, тем более, что веками до этого Церковь уже исповедовала свое чаяние воскресения мертвых и свою веру в него. К тому же для простонародного сознания было очень свойственно сблизать эти сферы — жизнь и смерть, поскольку человек не может смириться с тем, что с разрушением физического тела что-то гибнет. Такому человеку свойственно думать, что его родные и близкие, все те, кого он любит, остаются жить, и поэтому они после смерти как бы ему являются. Простонародное сознание не дифференцирует многие реальности, оно даже согласно с почти языческим представлением о призрачном теле. Люди боятся всех явлений из того мира, и они перестают в них различать, где Божье, а где совсем не Божье, т.е. где оборотни и дыхание ада.

Люди боятся различать эти вещи, потому что боятся смерти. Только христианин может позволить себе не бояться смерти вовсе и подумать всерьез о некоторых различиях в судьбе человека после «первой смерти». Помните, вчера мы говорили, используя терминологию Апокалипсиса, о смерти «первой» и «второй», о смерти телесной и смерти духовной? Мы с вами верим в воскресение мертвых и знаем, что «при последней трубе» воскреснут все те, кто наследует Жизнь вечную, и это будет последний, страшный Суд. В полноте обретут жизнь в Боге, и значит, в своем, только преображенном, но своем теле, те, кто обрел спасение. А те, кто его не обрел, их «воскресение осуждения» — не воскресение, и даже их земная жизнь — это не жизнь.

Об этом по-разному говорит нам Писание, но об этом говорится очень четко. Иногда в связи с этим говорится даже так, что человек неверующий, неправедный вообще не воскресает. «Сего ради не воскреснут грешники на суд», — эту строчку знают все. Самое страшное наказание человека заключается в том, что он впереди своей земной жизни не имеет ничего, кроме зияющей черной ямы, кроме могилы, из которой нет выхода, которая есть дверь небытия, полного и конечного разрушения. Вера же в то, что всякий человек от рождения своего имеет «бессмертную душу», есть вера языческая, вы это хорошо знаете, не случайно она и формулируется вполне в языческих терминах. Там даже ничего не говорится о духе, там говорится именно о душе. А с душой не все просто: душа — не дух, она имеет некоторое продолжение своего существования за пределами жизни физического тела, это похоже на правду. Но душа сама по себе не может соединиться с Богом, который есть Дух, а не душа.

Нам с вами, дорогие братья и сестры, эти вещи надо понять. Воскресение Христово есть то воскресение, которое наследует каждый человек, верный Богу. А успение Божьей Матери, как и успение всякого иного человека, — иное. Это еще некоторое чаяние по отношению к нам, живущим на земле, ибо это — новая жизнь в вечной Божьей Памяти. Это уже и достижение цели, но по отношению к Богу, по отношению к Небу, хотя это еще неполнота Жизни вечной, потому что надо еще пройти миру сему, надо еще побороть последних врагов Божьих, надо еще достичь Нового Неба и Новой Земли, на которых живет не только Правда, но на которых смогут жить и спасенные люди, спасенный Божий народ. И это задача, задача духовной борьбы, в этом — высший смысл человеческой истории, вместе с которой пройдет этот мир и слава его, и

богатство, и сила, и власть его.

Когда сегодня мы с вами сочетаем праздник Воскресения Христова (который стоит, по Уставу, обратите на это внимание, на первом месте) с продолжающимся празднованием Успения Божьей Матери, то мы должны еще раз подумать, как сочетаются эти две великие реальности нашей духовной, церковной жизни. Здесь нет той упрощенной схемы, которая победила в сознании церковного народа, но которая восходит к апокрифам, как я уже сказал, не являясь Божьим откровением; здесь нет той простоты, которая удобна многим, но не соответствует всему богатству божественного замысла о людях и о мире Божьем. Христос воскрес, и только через Него все верные, вся Церковь, обретают полноту Жизни вечной и будущее чаемое воскресение. Святые же Божьи и Божья Матерь, которая явила нам такую высоту жизни, о которой мы также говорили вчера как о самой высокой планке, к которой мы должны стремиться, выше которой нет ни одной из судеб человеческих, не считая Христовой судьбы, они уже обрели покой и Свет: покой — в успении своей плоти, а Свет — в жизни своего духа.

Мы с вами должны почувствовать внутренним чувством веры, открывающим нам глубинные истины духа, что церковь не случайно ставит акцент, празднуя день земной кончины Божьей Матери, на успении. «Успение» — это сон, «успнуть» — значит, уснуть. Я вижу, некоторые из вас об этом не думали. Но мы празднуем именно успение Божьей Матери, что есть знак надежды: тот, кто уснул, тот не умер, но тот, кто уснул, еще и не вполне живет. Он должен еще сделать усилие и в один прекрасный миг проснуться.

В древности церковь, которая называла себя обществом святых, верила, что это успение — судьба каждого члена Церкви. Именно поэтому до сих пор священники облачаются в белые одежды, выходя на отпевание усопшего брата или усопшей сестры. Мы до сих пор поминаем по запискам не «умерших», а говорим о «преставленных» (только не «пред-ставленных» и не «при-ставленных», как иногда пишут в этих записках некоторые, а именно пре-ставленных, т.е. как бы пере-ставленных, перешедших из одной жизни в другую, из одной формы существования в другую). Как далеко современное сознание от этой древней и истинной веры! Даже христианское сознание ушло в сторону в своей массе, хотя, как правило, не в учении. Но многие ли сейчас знают это учение?

Позже церковь, по понятным причинам, стала осторожнее, говоря о личной судьбе каждого своего «канонического» члена. Ведь границы Церкви стали все дальше и дальше расходиться: если в древности почти не было зазора между мистическими границами Церкви (с большой буквы) и границами мистериальными, потому что в мистической Церкви совершались таинства, которые прямо выводили верных из мистериальной области в область мистическую, к тому же и канонические границы были теми же самыми границами, то потом, по грехам нашим, все они стали расходиться, как бы расползаться в разные стороны. Поэтому-то церковь и перестала так уверенно говорить об успении каждого своего члена. И все же вера в то, что христианин лично наследует Жизнь вечную, что он после смерти тела не умирает, но восходит духом к Богу, осталась.

Однако много было привнесено и фантазий. Если вы возьмете любой наш схоластический учебник догматики, то легко в этом убедитесь. Например, вы увидите там разные странные учения о Суде первоначальном и Суде конечном, будто бы святые уже прошли свой Суд и оправдались, а вот кто-то еще не прошел и ждет его. Нет, дорогие братья и сестры, всякое историческое время — это человеческое время, и все эти учения с раздвоенными судами — это тоже лишь человеческие учения. У Бога — один Суд, и нет второго, как у Бога — одна Жизнь, и нет иной. То, что мы в своем мире воспринимаем еще как некую бесконечную длительность, то в Боге существует как бы в единой точке, ибо Бог все видит и делает, или лучше сказать, творит «с точки зрения вечности», «sub specie aeternitatis», — как любили говорить в начале

XX века у нас в России, используя эту древнюю латинскую формулу.

Когда мы хотим что-то познать в перспективе «эсхатона», в перспективе «конца», последнего Суда, нам тоже нужно как бы выйти из истории, из исторического времени, нам тоже надо взглянуть на себя, на Церковь, на мир «sub specie aeternitatis», «с точки зрения вечности». И вот тогда спасенные будут спасенными вполне, а ушедшие во мрак небытия, до конца разрушившие в себе образ Божий, навсегда останутся в могилах. Здесь последняя граница между Церковью и не Церковью, миром Божиим и миром сим, «лежащим во зле». Можно лишь догадываться, где эта мистическая граница проходит практически. Мы хорошо знаем, как часто она проходит даже по нашим душам и сердцам, как она пролегает — о ужас! — через сердце одного и того же человека, как будто одна его половина может погибнуть, а другая — наследовать Жизнь вечную. Для нас с вами это неразрешимая проблема. Она разрешается лишь в Боге и Богом, Его вечным Судом «с точки зрения вечности».

По словам пророка, «суд Божий — как восходящий Свет», поэтому мы имеем дерзновение желать, чтобы все творение Божье было до конца восстановлено в своем достоинстве и призвании. Это древнее чаяние «апокатастасиса» было свойственно многим лучшим, святым христианам. «Апокатастасис» — и есть такое «восстановление» всего в Боге, и значит, в Жизни вечной. И все-таки это только наше желание, это еще только наш суд, который противостоит другому, человеческому же суду, который хочет кого-то, и побольше, осудить, погубить и загнать в черную яму, причем чем быстрее, тем лучше. О, как страшны в людях эти садистские инстинкты, когда человеку самому хочется судить и мстить! И, наверное, человек чаще всего так бы и делал, если бы не вспоминал слов Писания: «Говорит Господь: Мне отмщение и Я воздам».

Успение Божьей Матери, увиденное с земли, — это чаяние и ожидание Последнего дня, это то, что еще требует пробуждения и воскресения в духовном теле. Успение Божьей Матери, увиденное с Небес — это тайна Спасения, пришедшего на землю во Христе. Если бы Христос не воскрес, это спасение было бы недостижимо ни для кого, как это и было до Христа, когда и святые, и пророки, даже друзья Божьи вечной Жизни не достигали: они сходили в шеол, во ад, и все об этом знали.

Христианство слишком наполнено Любовью, чтобы думать, например, вместе с языческой Индией о спасении через перевоплощение. В этой теории есть своя идея справедливости и добра, но это добро — абстрактное. Там нет той Любви, которую открыл нам Христос в Своем отношении к каждому человеку. И это уже не удивительно, удивительно лишь то, что некоторые христиане подчас готовы поддерживать эту старую легенду восточного происхождения, думая, что так они смогут искупить свои старые грехи и через цепочку перевоплощений достичь свой цели — обрести Жизнь вечную. Одно из проклятий, поныне висящих на современных приверженцах иудаизма, заключается в том, что, не приняв Христова Воскресения, они были вынуждены поверить в безличностное перевоплощение. Увы, современный иудаизм, даже самый ортодоксальный, принимает эту языческую теорию. Что ж, за все приходится платить: грех рождает грех даже тогда, когда сохраняются все добрые намерения, а мы не можем отказать в искренности и добрых намерениях представителям как индуизма, так и иудаизма...

Итак, дорогие братья и сестры, нам нужно уметь различать в духовной жизни реальности, между собой связанные, но различные. Как есть смерть — и смерть, успение — и успение, так же есть жизнь — и жизнь внутри одной Церкви, в недрах ее. Если бы этого не было, то наш «шестой» Завет, Завет во Христе, не нуждался бы в Завете метаисторическом «седьмом», и не нужно было бы уже ждать Небесного Царства. Мы тогда должны были бы признать, что оно уже вполне наступило. Но тогда мы не могли бы ответить на вопрос: «А где же оно, это Божье

Царство? Покажите его!» Мы с вами еще не пример его, согласны ли вы с этим?

Если в нас будет достаточно веры, чтобы высоко ценить наше призвание на земле, если в нас будет достаточно духовных сил, чтобы постоянно возвышаться до того Пути спасения, который открыл нам Христос, и который был пройден в высшей степени хорошо Божьей Матерью и многими святыми, множеством святых, если мы будем «чаять воскресения мертвых и жизни будущего века», как это от нас требует Символ нашей веры, то мы поймем различие и между смертью — и смертью, и между жизнью — и жизнью, т.е. между Жизнью Христа, сидящего одесную Отца, и Жизнью Божьей Матери, уснувшей и так же сохранившейся, спасшейся в Божьей Памяти, в вечной Памяти, и так же наследующей Жизнь вечную.

Пусть же Господь умудрит наши сердца и умы, чтобы мы сейчас проснулись совсем от другой спячки — от сна греховного, который мы сейчас можем отогнать от себя, лишь применяя средства временные и человеческие, используя легенды и мифы, — не бессмысленные, не лживые, но и не допускающие буквальных толкований, в некотором смысле апокрифы! Пусть же истина Успения Божьей Матери живет в нас как залог и задаток той Жизни, к которой мы призваны, чтобы оправдать ту надежду и веру, которую открыл нам Воскресший Христос!

Сегодня мы празднуем Воскресение Христа и Успение Божьей Матери вместе. Давайте же увидим, что это не две реальности, а одна реальность, но не упрощенная и не примитивная.

Аминь.

: Мой путь к Богу и в Церковь

Свидетельства

Е.К.

Я чувствую, что Господь учит меня

Наша семья не была атеистической, но и сказать, что мы были глубоко верующими, было бы ошибкой. О Боге я не знала ничего: какой Он, — только то, что Он есть. Мама нас с сестрой в детстве водила в церковь. Службу я не понимала, но ощущение покоя, радости было всегда, когда бывала в церкви. Мама мне постоянно говорила, что все люди — братья и сестры, что все мы родные, все созданы Богом и что надо помогать людям и любить их. И я относилась ко всем, как к родным. Я росла чувствительным ребенком, понимала чужую боль и помогала людям. Но мама мне забыла объяснить, что любовь и помощь должна быть бескорыстной, что не надо от людей ждать такого же отношения к себе. Противоречия появились в юношеском возрасте. Появилось разочарование в людях, а затем осуждение и обиды. Я стремилась к гармонизации отношений между людьми, но не могла понять, зачем люди причиняют друг другу боль, страдания; а затем и сама столкнулась с обманами, предательствами, несправедливостью. Я стала уходить от действительности в мечтания, где люди любили друг друга, были открыты друг другу и не было несправедливости, боли, предательства.

Мне было 21 год, когда умерла мама. Было ощущение, что рухнула опора, я не знала, как жить дальше. Отец спивался и умер через полтора года после мамы.

В церковь я стала ходить реже, и те ощущения, которые были в детстве, появлялись редко.

Вышла замуж, но радости и счастья не было, муж выпивал и гулял; через несколько лет мы расстались. Я стала роптать на Бога: почему у меня такая судьба? Все было противоречиво и в жизни, и в душе. В церковь я ходить перестала, а если и заходила, то совсем ненадолго. Осознанной веры в Бога не было, но о смысле жизни, о душе, о духовности, о любви я думала всегда.

Несколько раз я начинала читать Библию, но было так много непонятого, особенно Ветхий завет. Бог казался жестоким: зачем ему всеожжения, жертвоприношения, поклонение, уничтожение язычников? Евангелие мне нравилось, оно отвечало моей внутренней потребности к любви, добру, но этот путь казался невыполнимым для человека, и я водворяла Библию на полку. Мне не нравилось мое внутреннее состояние подавленности и одиночества, я искала выхода из него. Занималась аутотренингом, ребефингом, йогой. Удовлетворение эти занятия приносили ненадолго, так как не было понимания смысла жизни: для чего и зачем мы здесь. Ощущение пустоты, одиночества, бессмысленности жизни сопровождало меня очень часто. В такие моменты я вспоминала о Боге, и Он помогал мне: посылал успокоение, радости, подарки. Я благодарила Его, но через некоторое время опять забывала Его, отпадала от Него. Опять несчастья, неприятности шли чередой у меня, у сестры. Я пыталась найти выход из своих проблем: ухватилась за книги Лазарева «Диагностика кармы» и следующие его книги. Как я ни старалась изменить свое отношение к миру, людям, у меня ничего не получалось. Не было изменений внутри: в душе, в сердце. Я практически перестала общаться с друзьями, замкнулась на себе и родных.

В нашей семье случилось большое горе: у сестры умер сын. Я думала, мы не переживем эту потерю. Все наполнилось пустотой, отчаянием, безысходностью, тяжелой депрессией. Не было не только сил, но и самого желания жить; не хотелось никого видеть, общаться, было полное безразличие к жизни. Мне было непонятно: родители пошли к Богу (они прошли оглашение и воцерковились на Рождество 1998 г.), а сын умирает 18 марта. Я читала Псалтирь 40 дней, но все во мне восставало против, я не могла хвалить и благодарить Бога, я не могла смириться с этой потерей, принять ее. Сестра мне сказала, что Господь дает ей силы пережить это горе. Я стала ходить в церковь на службу вместе с родными. Сначала было очень тяжело в церкви, хотелось уйти, но я удерживала себя. Постепенно становилось легче, я начала возвращаться к жизни: что-то чувствовать, ощущать. Сестра посоветовала мне идти на оглашение. Вот я здесь. Начала потихоньку меняться моя жизнь, мое отношение к жизни. Я чувствую, что Господь помогает мне, поддерживает меня, слышит меня, учит меня.

Я не хочу жить по-старому, мне тяжело от себя самой, от раздражительности, озлобленности, обидчивости, недовольства собой, жизнью, которой живу. Стараюсь обрести в душе радость и свет, приблизиться к истине. Мне очень хочется не свернуть с этого пути.

Я буду молиться Господу о том, чтобы не быть мне почвой каменистой, чтобы иметь корень и постоянство, чтобы принести плоды во имя Его. Помогите мне, Господи!

И спасибо всем, кто нас ведет по этому пути.

Священник Георгий Кочетков: Введение в таинствоведство (мистагогию)

Миссионерство и катехизация

Недавно издательством Свято-Филаретовской высшей школы были выпущены катехизисы, написанные магистром богословия свящ. Георгием Кочетковым — «В начале было Слово»: катехизис для просвещаемых и «Идите, научите все народы»: катехизис для катехизаторов. Эти катехизисы предназначены для проведения второго этапа оглашения, с древности называемого «просвещением». Согласно православной традиции, за вторым этапом, заканчивающимся в нормальном случае Крещением или первым сознательным участием в Евхаристии и причастием, должен еще следовать завершающий, третий этап оглашения (таинствоводство или мистагогия), совпадающий для новоцерковленных со Светлой седмицей, в течение которой они ежедневно участвуют в Евхаристии и таинствоводственных беседах, в которых делается акцент на догматах и таинствах Церкви (хорошо известны у нас подобные беседы свт. Кирилла Иерусалимского).

В настоящее время катехизисы третьего этапа оглашения, состоящие, как и катехизисы второго этапа, из 16 тем, готовятся о. Георгием к печати. В качестве их анонса, а также в помощь оглашаемым третьего этапа и их катехизаторам, мы публикуем первую, вводную беседу этого цикла.

Как хорошо, что сегодня все новокрещенные одеты в белые рубашки! Так делайте всю неделю. Но и приходя в эти дни на литургию, в храмы, как и на беседы таинствоводства, надевайте свои белые крестильные рубашки и потом проходите тихонечко, не толкаясь, вперед на служение и причастие. Конечно, в храме могут быть люди, которые вас здесь не поймут, но вам не надо, как говорится, «отстаивать свои права»: если кто-то другой захочет во что бы то ни стало причаститься первым, — пропустите этого человека перед собой. В нормальном же случае подразумевается, что человек в белой одежде — это новокрещеный, и поэтому его надо пропускать вперед. Начавшаяся неделя — единственная в вашей жизни, когда в храме у вас есть эта привилегия.

Сегодня у нас трудная тема, может быть, самая трудная... Но ее трудность будет заключаться лишь в том, что вы познакомитесь со многими новыми понятиями, и, значит, с новыми терминами. Пока это вам непривычно. Вы раньше не сталкивались с ними, поэтому их хорошо было бы записать, так как потом новые слова будут произноситься уже без пояснений.

Записывать все подряд, даже если вам будет казаться, что это очень важно, не надо: и не успеете, и только мысль потеряете. Как и на втором этапе оглашения, важно, чтобы вы проследили только какие-то центральные моменты, а все тонкости, нюансы — по возможности. Записывайте в первую очередь те термины и определения, которые вы сами найдете нужными, но лучше — только самые важные формулировки, без которых вам дальше слушать будет трудно. Их очень мало. Впрочем, я понимаю, что всегда хочется вместить больше, больше, больше, а прочесть эти вещи, действительно, почти нигде до сих пор невозможно.

Если кому-то будет плохо слышно, или если вы захотите, чтобы я повторил что-то принципиально важное, или если вы что-то не поняли — в любом случае поднимите руку. Ведь наша задача — не просто быстрее закончить, а достичь цели, которая заключается в том, чтобы вы усвоили главные вещи в таинствоводстве. Второстепенные — не обязательно, главные — обязательно, ибо они вам очень пригодятся. Конечно, вам будет сложновато, особенно поначалу, но потом, как и на втором этапе, вы привыкнете и все пойдет гладко.

И тут я хочу напомнить, что всем вам будет полезен автореферат моей диссертации, который называется «Возможная система оглашения в Русской православной церкви в современных условиях» (в кн. «В начале было Слово». М., 1999), ибо там в приложениях есть, в частности, списки литературы, необходимой во время таинствоводства. Для вас сейчас особенно важен пункт первый — «В пределах таинствоводственной недели». Там вы узнаете, что можно в это

время читать. А несмотря на недостаток времени и сил, вам все-таки нужно будет что-то читать. Что именно? В первую очередь, было бы очень хорошо, если бы вы прочли всё Евангелие от Иоанна и книгу Деяний, которые прежде нами читались мало. Да, мы брали во время второго этапа оглашения цитаты из этих книг, но их было совсем не много. В целом же мы эти книги не читали, ибо это чтение очень уместно именно на третьем этапе.

Если вы помните, на пасхальной литургии читается именно начало Евангелия от Иоанна и начало Деяний святых апостолов. Это не случайно, это указание на то, что в древности таинствоводство было связано с чтением как раз этих книг. Вот и вам за неделю нужно будет прочитать Евангелие от Иоанна и Деяния.

В списке еще обозначены 1-е Послание апостола Петра и некоторые другие книги Нового завета. Понадобится вам и книжка русифицированных текстов богослужения, выпуск 1-й.

Известно, что есть люди, которые с трудом воспринимают на слух такие вещи, о которых говорится на таинствоводстве. Им надо об этом подумать и, может быть, дополнительно что-то почитать. И хотя прямой литературы на эти темы почти нет, но очень близкая по духу и по смыслу, конечно, существует: мы же здесь не какие-то первооткрыватели.

Так, есть книжечка отца Александра Шмемана, известного американского православного миссионера и богослова нашего времени, который сравнительно недавно скончался, – «Таинство и православие», или «За жизнь мира» (фактически это одна книжка в разных вариантах). Она нужна особенно тем, кому будет не очень понятен наш разговор о литургических таинствах, т.е. таинствах жизни Церкви. Таковые уже получают какой-то необходимый минимум в том направлении и духе, которые нужны именно на уровне таинствоводства. А по догматам, по таинствам веры Церкви, можно было бы взять книжку «Как мы веруем» архиепископа Павла – это тоже один из современных церковных деятелей и богословов, который возглавлял Финскую православную церковь.

Еще я попрошу всех не забывать, что в приложении к «Возможной системе оглашения» дается программа всех таинствоводственных встреч. На каждой из них мы будем проходить по две, три, четыре темы. Ежедневно обязательно прочитывайте заранее всю программу всех предстоящих тем таинствоводства и продумывайте их. Что-то вам будет совсем непонятно, что-то немного понятно, а что-то понятно вполне. Что-то не вызовет никаких вопросов, а что-то, наоборот, окажется сплошным вопросом. Вот с таким потенциалом, с такой подготовкой и приходите, чтобы во время беседы вы могли на какие-то свои вопросы сразу получить ответы, а какие-то вопросы задать, но так, чтобы в итоге вся программка 3-го этапа оглашения была для вас ясна хотя бы в принципе.

Сегодня у нас будет разговор о таинствах вообще. Поскольку мы будем заниматься введением в таинственную, мистериальную жизнь, постольку мы сначала должны понять в целом, что такое таинства в жизни христианина, как они подразделяются и какова обычная, «нормальная» структура в их действии. Мы не могли об этом говорить прежде, потому что почти все вы прежде в таинствах еще не участвовали. Очень немногие из вас во время оглашения причащались, исповедовались, участвовали в каких-либо других таинствах. Даже крещеные в своем большинстве еще не участвовали в таинствах, потому что они, хотя и были крещены, но церковными людьми не были.

Итак, сегодня наша встреча посвящена только тому, что будет вступлением в таинствоводство. Вначале мы будем говорить о жизни человека в Боге, по его личной вере во Христа, и о церковных таинствах. Потом коснемся вопроса о таинствах веры Церкви и ее полных членов и о таинствах ее и их жизни, т.е. о богословии и богослужении Церкви и в Церкви. Будем

говорить и о всяком таинстве как мистериальном онтологическом акте и как историческом сакраментальном процессе, а также о «нормали», или структуре всех таинств. В заключение поговорим об их дарах и плодах.

Сегодня вы должны будете получить объемное и полное представление о таинствах. Постарайтесь быть особенно внимательными, потому что от того, поймете ли вы то, о чем сегодня пойдет речь, или не поймете, будет зависеть все дальнейшее прохождение вами цикла таинствоводственных бесед. Доступной для вас литературы, как я уже сказал, почти нет, и вам придется внимательно слушать то, что будет говориться.

Можно снова рекомендовать вам сегодня особо обратить внимание на термины, потому что они будут повторяться и в дальнейшем. Для первого раза это довольно большое количество терминов, потом их будет значительно меньше, и так как это, в основном, греческие или латинские слова, не все из которых вам известны, я и рекомендовал бы вам их записывать. Впрочем, не отключайтесь и от последовательности самой беседы, ибо тема, которую мы сегодня начинаем, потребует нашего внутреннего диалога.

* * *

Жизнь человека в Боге по личной вере во Христа и церковные таинства

Итак, мы начинаем беседы 3-го этапа оглашения – важную часть всего таинствоводства, или, по-гречески, мистагогии, что и означает «введение в таинства». «Таинство», по-гречески, – «мистерион», а посвященный в них, «таинник» – «мист».

Вообще говоря, современный человек, когда слышит слово «таинство», довольно плохо его понимает. А если и понимает, то сразу относит сферу таинств к тому, что совершается только в особом времени и пространстве, к тому, что плохо понятно, что некоторым кажется даже чем-то мистифицированным, что совершает один лишь особо посвященный в это человек, священник, где-то в глубине храма, в алтаре. На самом же деле христианское таинство и, следовательно, все таинствоводство, как и вся мистериология и сакраментология (от латинского слова сакраментум – «таинство», которое здесь – скорее таинстводействие как форма, обряд таинства), говорит нам об определенном духовном опыте, лежащем, действительно, на большой глубине, об опыте церковной и, одновременно, личной веры и жизни.

Тут я должен сказать, что на самой глубине Церкви существует только одно-единственное трансцендентное, трансцендентальное и экзистенциальное таинство, которое в Церкви, как бы оно в жизни ни воплощалось, всегда едино (уникально) и единственно. Это – жизнь Человека в Боге, по его личной вере во Христа. Поэтому в Священном писании нам говорится о едином таинстве Спасения человека и мира – через таинства Боговоплощения, Креста и Воскресения Христа. «Бог стал Человеком, чтобы Человек стал Богом», — так говорили в церкви на протяжении многих веков, начиная с конца II в., со св. Иринея Лионского. Это принцип, из которого с древнейших времен исходили святые отцы и в своей жизни, и в своей вере, и в своей проповеди, и в своем богопознании, и в своем благодарении.

Надо, однако, заметить, что любое из этих таинств — скорее духовная, богочеловеческая, церковная и личностная тайна, чем собственно таинство, которое онтологически целостно описывает нам нашу веру и жизнь в Церкви, призывая нас к их совершенству через живые идеальные примеры, подобия, вместообразия (реальные образы) такой веры и жизни. Правда, тут, может быть, особенно уместно вспомнить, что в отличие от русского языка как в греческом, так и церковнославянском языках слова «тайна» и «таинство» звучат одинаково,

или совершенно омонимично.

Итак, первое, что вам нужно понять, это то, что есть единое и единственное экзистенциальное таинство жизни человека в Боге, ибо все мы как члены Церкви живем в Нем, по нашей личной вере во Христа. Именно здесь-то мы и сталкиваемся с какой-то реальностью, или какими-то реальностями — собственно таинствами церковной и личной веры и жизни, которые не открываются неверующему сознанию, как и всем тем людям, которые лично с таинствами еще не встречались, которые не живут в полноте церковной жизни, может быть, даже и будучи крещеными или по-своему верующими. Самый простой пример — оглашаемые 1-го и 2-го этапов. Они все — уже верующие люди, но если они не причащаются и, тем более, не крещены, то они этого опыта не имеют, хотя многое предчувствуют. Если их допустить к таинствам, то будет беда, ибо свершится большой грех, который называется профанацией таинства.

Ведь есть святые таинства, и есть нечто им противоположное. Подумайте, что противоположно таинственному опыту и действию человека? Наверное, некий профанный опыт и профанация. Когда говорят профанация, это означает то, что противоположно таинственному «освящению». Вот, есть освящение и освященная, священная, святая, сакраментальная и (или) сакральная реальность жизни, а есть реальность профанная, оторванная от Бога, или оскверненная. Святому противостоит профан. Мы, к сожалению, часто употребляем это слово неправильно, думаем, что профан — это тот, кто просто ничего не знает. А в древности профаном назывался непосвященный в таинства человек, который, действительно, не имеет знания, но только под этим знанием подразумевалось знание таинственное, знание святого пути, прежде всего его «длины», а не какое-то иное знание — научное, житейское и т.п.

Так вот, освящающим и святым таинствам противостоит их профанация, не в расхожем, бытовом, а в глубоком, мистическом и (или), точнее, мистериальном смысле. Но вновь упомянув о различии мистического и мистериального опыта христианской жизни, я должен еще что-то сказать о различии между таинствами и обрядами.

Божественные Тайны, богочеловеческие таинства и человеческие обряды

Любые таинства, будучи по основе своей церковными, лично-церковными, должны быть богочеловеческими. Все то, чем регулярно, постоянно, разумно и осмысленно живет Церковь, — в нормальном случае богочеловечно и экзистенциально-жизненно. Это относится и ко всем онтологическим таинствам: и таинствам веры Церкви, и таинствам ее жизни, жизни и веры как церковной, так и личной. Эти таинства тоже всегда имеют как видимую, так и невидимую стороны. Вот прямо божественными и целиком невидимыми являются не церковные, как экзистенциальные, так и онтологические, таинства, а Божьи Тайны. Таинства же, всегда имеющие элемент видимый, человеческий, ввиду их воплощенности, всегда имеют то, что называется церковный обряд, или чин, т.е. подобающую форму всего таинстводействия.

Таким образом, мы здесь видим как минимум три стороны: во-первых, есть видимый обряд, чин, чинопоследование, форма таинства, во-вторых, есть сами таинства, как экзистенциальные и трансцендентальные, так и идеально-онтологические, которые богочеловечны и видимо-невидимы, и в-третьих, есть те или иные, но всегда невидимые Божьи Тайны.

Повторю. Божья Тайна — это то, что происходит и действует целиком от Бога и что может открываться нам Богом в Церкви через обряд, форму и формулу таинства в самом таинстве, и что с приростом, как бы с прибылью целиком возвращается от Церкви к Богу. А обряд и форма таинства — это то, что целиком и полностью исходит от человека, то, что мы по-человечески, по духу и плоти, духовно, душевно и телесно совершаем, формируем и формулируем ради Бога. Сами же таинства — это особое экзистенциальное, и (или) трансцендентальное, и (или)

идеально-онтологически мыслимое и умопостигаемое пространство встречи Бога и человека, божественного и человеческого, где Бог может что-то делать ради нас и где мы можем что-то делать ради Бога.

И еще раз: Божья Тайна — это то, что Бог, исходя из Себя, делает ради нас, по нашей силе веры, надежды и любви. Обряд — это то, что мы делаем ради Бога. Сами же мистические и мистериальные таинства лежат где-то «посередине», в месте встречи и общения того и другого в особом времени и пространстве. Это нечто не целиком божественное и не целиком человеческое. Это именно богочеловеческая, церковная, внутренняя и внешняя, видимая и невидимая, и особенно загадочная знаково-иероглифическая и умопостигаемая реальность, которая образует и реализует некую взвешенную норму и гармоническую форму церковной человеческой и космической, вселенной жизни.

Многие часто путают все эти реалии и могут, например, сказать: я прошел обряд крещения. Конечно, во всяком таинстве есть место и обряду, но нам сразу режет слух, когда человек свидетельствует только об этой формальной, внешней стороне таинства Крещения, хотя эта сторона и остается неотъемлемой в таинственной жизни. Ведь если Крещение было таинством, то это не только и не столько обряд. А если крещение было только обрядом, то это не было христианским Крещением в его полноте, а лишь неким омовением, может быть, и благочестивым, но не более. Здесь нужно быть очень внимательным.

Итак, мы призваны что-то делать ради Бога, для Бога, служа Богу, и мы это делаем по-человечески, что выливается в какую-то форму, которую мы и называем обрядом. Но мы знаем о действии Божьем в Церкви, о том, что Бог делает со Своей Церковью, со Своим миром, с членами Церкви, с каждым из нас. Это то, что только Бог может делать. Это и есть область божественных Тайн. Это и есть область божественной мистики, это реальность всегда уже не просто мистериальная, а мистическая, таинственная, а не таинственная. Вот поэтому-то богочеловеческую реальность идеально-онтологических таинств мы чаще всего называем не мистической, а именно мистериальной, не таинственной или тайной, а таинственной.

Так что есть некие тонкости в терминологии. Но люди очень часто путаются и не различают мистическое и мистериальное, тайное и таинственное, сакральное и сакраментальное. Думаю, что можно уже на слух улавливать это пусть и непросто определяемое, но реальное различие. Так как эти понятия довольно сложны, их часто не очень строго употребляли и употребляют даже в церкви.

Итак, нам важно в первую очередь, что есть реальность мистическая, касающаяся Божьих Тайн, есть область мистериальная и есть область обрядовая. Вот это — как бы три слоя одной и той же церковной жизни. Жизнь — едина. Как дух, душа и тело в человеке едины, и человек един, но мы все-таки различаем в нем эти дух, душу и тело, так и церковная жизнь на земле — едина, но мы различаем ее обрядовую, таинственную и таинственную стороны.

Приведу пример из мистической области. Бог Сам Себя открывает как Любовь. Бог дает нам Свою Любовь, и поэтому есть Тайна Любви. Мы ее ощущаем, мы ей причащаемся, т.е. приобщаемся в Любви к Богу. Это и есть мистика Любви, Любви с большой буквы, потому что это — Любовь Божеская, а не просто телесная, или душевная, или духовная человеческая любовь. О человеческой любви не говорят, что она есть Бог. И тем не менее, в Писании говорится: «Бог есть Любовь, пребывающий в Любви пребывает в Боге. Кто познал Любовь, тот познал Бога». Значит, надо еще понимать, собственно о какой любви идет речь, иначе можно такое наговорить про Бога, что это будет просто кощунственно.

Или другой пример. Бог открывает Себя Сам как Свет, или как Истина и Жизнь. Поэтому есть

соответствующие области мистики: мистика божественного Света, мистика божественной Жизни, божественной Истины и т.д., и есть Тайна Духа Жизни и Тайна духовного Света, и Тайна Духа Истины и т.д.

Понятно ли, что такое божественно-мистический опыт по определению? Я не говорю сейчас о том, насколько вы ему приобщились в экзистенциально- и природно-мистических таинствах или в таинствах и через таинства идеально-онтологические. Хотя как-то вы уже ему приобщились, иначе вы не были бы христианами. Приобщились пока еще не в совершенстве, но все-таки... Наверное, самое главное в том, что мы всегда называли благодать именно даром Божьей Любви и возможностью приобщиться нам к этой Божьей Любви. Все, что мешает нам приобщиться к божественной Любви, – не от Бога и может быть греховно. В Церкви это не имеет права на нормальное существование. А если в Церкви, то и в каждом из нас, ведь мы — члены этого великого Тела, Тела Церкви, Тела Христова.

Всем тем, что мы говорим о Боге, мы как бы определяем Бога. Хотя все-таки это не есть в точности определение Его, не есть Его дефиниция, это не заключение Бога в какие-то границы, ибо та же божественная Любовь не имеет границ, поскольку она приобщена к вечности. Более того, божественная Любовь есть сама вечность, а не просто делящаяся бесконечность. Это не просто какое-нибудь чувство, пусть даже очень возвышенное и прекрасное. Это — Дух. И Бог есть Дух. И Дух Божий есть благодать, дар Любви. И вот если мы приобщаемся к этому дару, мы приобщаемся к Самому Богу. А в этом — цель нашей жизни: быть вместе с Богом. Поэтому же цель нашей жизни — обретение мистического опыта полного единения в любви с Богом и с ближними. Вспомните главную заповедь, которую Господь отметил в Своем учении, взяв формулировки еще из Ветхого завета и только переосмыслив их и произведя в них как бы переакцентировку.

Ведь что означала ветхозаветная любовь? Соблюдение Закона? Да, любовь к Богу и ближнему тогда имела значение исполнения Божьего Закона, Божьей заповеди в Законе. Считалось, что Бога и ближнего любит тот, кто соблюдает Закон, причем только «в народе своем», в Израиле. Человек другой национальности, который принимал веру, принимал обрезание и т.д., становился членом народа израильского, хотя по крови он им не был, мог не быть.

А вот в Новом Завете само понятие любви к Богу и ближнему иное. Это тоже в первую очередь не душевное чувство – это не просто размышление о любви, не только чувство любви, не просто стремление и воля к любви. Воля к любви — тоже может быть. Тем более это не какое-то плотское, телесное действие. Это — действие духовное, духовная сила. Человек, приобщающийся к божественной Любви, приобщается к ней как к духовной силе, которая открывает сердце человека, делая человека верующим, ибо верующий человек – это человек с сердцем, открытым Богу и божественной Любви.

Я взял в пример только любовь, но здесь можно было бы говорить о многом. Мы еще чуть-чуть коснемся этого в конце таинствоводства; совсем же не сказать об этом в начале его было нельзя.

Итак, запомним, что божественно-мистический опыт – это приобщение к Самому Богу, без всяких посредников, без всякого посредства, хотя, может быть, и с помощью реалий мистериальных и этических или эстетических, которые могут относиться также и к обрядовой стороне, к формальной стороне, к законной стороне. Мы не отменяем Закона Божьего, мы не отменяем заповедей Божьих, но только на них построить свою христианскую, церковную жизнь мы не можем!

Конечно, кроме мистической, есть еще мистериальная, таинственная сфера духовной жизни,

которая покрывает и всю область идеально-онтологических таинств, выражающуюся в разных формах и формулах, а также в обрядах, т.е. в наших действиях, производимых ради Бога. Цель всех таинств Церкви — ввести нас в жизнь Божьих Тайн, приобщить к Любви и Жизни, к Вере и Надежде, к Свободе и Истине, к Духу и Единству, к божественному Свету и Миру. Цель же всей онтологическо-мистериальной жизни церкви — приобщить нас к жизни экзистенциально- и трансцендентально церковной.

Онтологические таинства — это особая реальность. Не такая, чтобы в ней было немного от духовного и немного от формального или плотского. В этих таинствах всегда есть элемент формальный и (или) обрядовый, как в нормальном случае есть и элемент мистический, но в них всегда есть и собственный онтологическо-универсальный элемент, имеющий вселенское значение.

В чем же состоит именно собственный, универсальный элемент этих таинств? Онтологическое таинство — это, как уже говорилось, то, чем хочет жить Церковь, это всегда некая загадка, это некий умопостижимый (интеллигибельный) идеал, идеальный образ мировой жизни и человеческого действия. А экзистенциальные церковные таинства (тайны) — это то, чем уже в какой-то степени живет Церковь как явленное Богочеловечество. Идеальный образ включает в себя, как и вся Церковь, весь мир, потому что Церковь, как известно из 2-го этапа оглашения, есть мир Божий, который универсален. А поскольку *universum* — это «космос», «вселенная», то, значит, сюда входит и вселенская жизнь. Но Церковь — это еще и Народ Божий, и, значит, все то, чем живет этот Народ именно в этом своем качестве. И если люди достойны своего христианского звания и призвания, то они живут определенными, если угодно, идеалами и идеями, они как бы имеют пред собой и в себе, в сердце своем некий образ, некую общую парадигму жизни, причем жизни не индивидуальной, а личной и церковной. Это и есть мистериальный опыт как действительно что-то особое, а не просто законно-обрядовое и формальное. Но все-таки это еще не вполне мистическая вещь. Почему? Потому что человек может «причащаться у людей, а у Бога остаться не причащенным», как говорили святые отцы. Так же человек может креститься у людей, а если в результате его жизнь не меняется, то, как сказал еще один великий святой, «вода остается водой». В таких случаях таинства духовно как будто не происходит, не реализует себя экзистенциально и мистически, т.е. не доходит до сердца человека и Бога.

Итак, одно дело, когда мы совершаем обряды, когда мы что-то сделали ради Бога — и всё, ибо что мы принесли Богу, то и принесли: если мы принесли Ему что-то, лукавая, фальшивая, то мы согрешили — и всё. А другое дело, когда мы совершаем онтологические таинства, тут требуется и наша разумно-сердечная включенность, и мистический Божий ответ на церковное прошение, а значит, тут в нас не должно быть препятствий и для усвоения даров таинства, как и для того, чтобы принести его достойные плоды. И если ответа Божьего нет или, точнее, если мы его положительно, экзистенциально, сердечно не усваиваем, то таинство останется без своего действия — недейственным, нереализованным, непроизшедшим.

Божий ответ всегда есть, но какой? У нас нет внешних гарантий, что Бог всегда отвечает положительно на нашу просьбу, выраженную в формуле таинства. Мы, короче говоря, не можем заставить Бога отвечать нам положительно. Бог свободно всегда отвечает положительно, когда видит наше сердце, достойное принять Его дары, достойное не в том смысле, что оно абсолютно чисто, абсолютно подготовлено, а в другом: что оно свободно вовлечено в происходящее и способно соответствующим образом измениться под действием Божьей благодати.

Вот это и составляет суть таинств, собственно таинственного опыта Церкви. Это не просто как бы точка соприкосновения обрядового, внешнего, и мистического, внутреннего, а именно то,

что имеет действительно что-то свое, — свою область действия.

В таинствах Богочеловечество уже как-то и в чем-то себя призвано конкретно воплощать. Церковь должна жить воплощенно, ибо на земле воплощенный дух — более совершенный, чем дух невоплощенный. Всякое стремление к развоплощению есть грех ложной спиритуализации, или спиритуализма. Это примерно то же самое, если говорить, что человеку достаточно верить в душе, и если при этом ни в чем свою веру не проявлять. Безусловно, мы должны верить в душе, но мы знаем, что если наша вера ни в чем не проявляется, то ее, скорее всего, и нет. Так же, как и любви, и надежды, и нашей свободы.

Таинства веры Церкви и ее полных членов и таинства ее и их жизни (богословские и богослужебные)

Далее. Есть всего три неразрывно существующих области мистериальной жизни Церкви. Во-первых — это собственно идеально-онтологические таинства жизни Церкви. Главным образом, это — литургические таинства. Вспомним, что такое «литургия». В переводе с греческого языка это означает — «общее дело», что в данном контексте можно переводить и как «общее служение». Понятно, что в эту область церковной жизни входят все таинства, а не только Евхаристия, которую мы обычно и привычно называем Литургией, т.е. сюда входят и таинства Покаяния, Крещения, и (Миро-)Помазания, и таинства Брака, Елео-Освящения и Поставления на функционально-должностное служение самой Церкви.

Условно-символически сейчас в Церкви насчитывают эти семь литургических таинств, и когда мы слышим слово «таинство», особенно в обыденном употреблении, тогда, чаще всего, подразумевается именно то или иное из них.

К слову говоря, надо сразу научиться правильно называть литургические таинства. Очень часто их названия путают или называют неточно. Например, Литургию, таинство Евхаристии, не следует называть таинством Причащения, или причастием. Соборование — это обозначение лишь формы таинства Елео-Освящения, его обряда. Так же, как и венчание. Нельзя сказать — таинство венчания. Вот Брак — это таинство, а формой и чинопоследованием таинства Брака является венчание. Так же и таинство Поставления на функциональное (должностное) служение Церкви, у нас обычно называют таинством священства, или рукоположения (хиротонии), хотя это тоже не вполне корректно. Мы так же не должны говорить — таинство исповеди, а должны говорить — таинство Покаяния. Кроме того, не надо путать таинство (Миро-)Помазания с обрядом елеопомазания на утрене и таинством Елео-Освящения. Во всех этих тонкостях мы еще будем разбираться позже.

Сейчас мы говорили об онтологических таинствах жизни Церкви. А есть еще идеально-онтологические таинства веры Церкви. Это вторая область ее таинственной жизни. Конечно, в первую очередь сюда входят церковные догматы, или, как раньше говорили на Руси, догматы. Теперь так почти не говорят, ведь это греческое слово, а сейчас есть стремление точно сохранять ударения слов такими, как в языке оригинала.

Догмат — уже не просто то, что возвещается всем и всеми членами Церкви, это не просто то, что возвещается и неверующим и что мы называем керигмой, собственно «возвещением», т.е. это не просто то, что еще лишь приводит людей к вере, а то, что всегда в первую очередь предназначено для верующих, которых мы называем «верными». Догмат — это свободно избранная и признанная Церковью идеально-онтологическая правда (истина) ее веры.

Исходя из этого должно быть ясно, что различия между онтологическими таинствами веры и жизни Церкви достаточно условны, ибо они укоренены друг в друге: вера укоренена в жизни, а

жизнь – в вере. Это как бы две стороны одной медали, что мы и будем использовать в дальнейшем при определении порядка тем таинствоводства. Например, в один день будем говорить о таинстве веры Церкви в Духа Святого, т.е. о пневматологическом догмате, и о таинстве жизни Церкви в Помазании Духом Святым, т.е. о таинстве (Миро-)Помазания.

Однако есть и еще одна, третья область таинственной жизни Церкви, которую труднее других формализовать и о которой труднее других говорить. Но она тоже существует и играет немалую роль. Это область таинств личной веры и жизни часто не всех, а некоторых полных членов Церкви при всем многообразии путей их освящения, спасения и единения с самими собою, любимыми ближними и с Богом. Эти экзистенциальные таинства существуют на уровне христианской личной веры в Человека и жизни верных в возрастании в служении и любви. Поэтому здесь и личная аскетика в своей экзистенциальной глубине, и даже некая личная мистика, пограничная с христианской личностно-церковной трансцендентно-имманентной божественной мистикой, — условно назовем ее христианской природной мистикой имманентно-трансцендентального типа; здесь и таинство Поставления на иерархические экзистенциально-функциональные служения, и таинство благословения Церкви на Брак; здесь же и семейная и общинная экзистенциальная антропология.

Нас долго пугали и литургическими таинствами, и догматами. В результате для многих они, и особенно догматы, стали синонимами какой-то полной неподвижности, чего-то вполне непроницаемого для разума, и для света. Но в Церкви это не так. В Церкви приобщение к духу и смыслу таинства и догмата есть новый шаг к свету Правды и углубление человеческого сознания, желающего стать и постепенно становящегося богочеловеческим ведением. Но мистицизм и догматизм всегда есть болезнь — болезнь догматического сознания и таинственной жизни, ибо здесь вместо живого таинства и догмата мы имеем дело только с его мертвой и магически воспринимаемой формой или формулой, которая сама по себе никогда не может быть познана ни житейским разумом, ни здравым смыслом. Тут мы встречаемся с действительно мертвым, бездушным и страшным формализмом, который отрицается всяким душевно и духовно здоровым человеком. Впрочем, так же долго нас пугали и аскетикой, и мистикой. Долго нас вводили в заблуждение и призывали к вере в человека без веры в Бога или, еще хуже, к вере в Бога без веры в Человека.

Вот, собственно, это и есть те основные вещи, которыми занимается таинствоводство. Это и есть три части мистериального опыта Церкви. Повторю еще раз: это таинства жизни Церкви — литургические таинства, обычно имеющие довольно развитую богослужебную форму, которая идеально предназначена не для индивидуального, а для общецерковного употребления; это таинства веры Церкви – догматические таинства, которые идеально формулируют основные положения веры, являются как бы основными знаками-указателями, куда человеку надо идти, когда он хочет углублять свою веру, чтобы она была всегда живой, чтобы она не лишалась приобщенности к истинности и полноте; и это таинства личной веры и жизни всех или некоторых полных членов Церкви — личные таинства, которые заключаются в принципах личной экзистенциально-аскетической и трансцендентально-мистической жизни, происходящих из фундаментальных понятий о самом Человеке как о существе, стремящемся к совершенству в освящении, спасении и единении с собою, с любимым ближним и с Богом, а также как о лице и даже личности, т.е. о Человеке, рожденном в Боге и возрастающем в Церкви и по мере своего избрания и дара служащем ей.

Онтологический акт и исторический процесс как спасительный путь человека

Все христианские онтологические таинства существуют только в мистической Церкви и только для мистической Церкви. Ибо все канонически действительные таинства, не будучи усеченными (редуцированными) по своему духу и смыслу, находясь в мистериальных границах

Церкви, действительно существуют только для дальнейшего реального экзистирования и трансцендирования Церкви в ее мистических богочеловеческих границах. Они существуют всегда, если можно так выразиться, как некий идеально-онтологический материальный, душевный и духовный акт, и как некая церковная акция, как некая богочеловеческая действительность. Здесь я беру первоначальный смысл слова «акт», утверждая, что любое полное (совершенное) таинство — это всегда некое внутреннее (образное-иконическое и типологическое) и внешнее (обрядовое и формульное) действие и (или) воздействие в отличие от любой духовной человеческой и Божьей Тайны, которую мы можем назвать, скорее, уже не просто идеальной, а именно экзистенциальной и мистической и, значит, жизненно важной, имея в виду уже не просто абстрактный абсолютный дух, а живой и действенный в человеке и в этом мире Дух, Который от Бога или Сам Бог.

У нас, к сожалению, понятие о духе бывает очень запутанным. Поэтому даже в Священном писании говорится, что нужно «различать духи», ибо есть духи от Бога, а есть духи не от Бога. «Не всякому духу верьте, — говорит нам св. евангелист апостол Иоанн Богослов, — но испытывайте духов, от Бога ли они». Поэтому мы и должны были уточнить, какой акт мы имеем в виду, или какую силой живет и действует всякое настоящее церковное таинство, любая подлинная человеческая тайна и всякая неподдельная Божья Тайна. Только не путайте: есть латинское слово «эссенция» — идеальная сущность, или по-гречески «усия» — онтологическая природа, естество, а есть латинское слово «экзистенция» — существование. Все таинства более связаны с первым понятием, а человеческие тайны и через них даже, можно думать, Божьи Тайны — со вторым.

Итак, все эти тайны и Тайны существуют в Церкви как некая экзистенциальная сила и как некий духовный человеческий и божественный акт. Это то, что происходит вдруг в Боге и с человеком — в его ядре, в его сердцевине, в его сердце, в его духе, в его экзистенциальном центре. Это некая действительность и некая акция, действие, некая сила и энергия.

Таинственная, мистическая жизнь — это не набор объективных и (или) субъективных фактов, это всегда, повторяю, некоторый акт, некоторая акция, длительность, действительность, а не только действительность. Этот-то акт и есть акт духовно божественный и человечески экзистенциальный или природно (космически)-трансцендентальный. Это можно проиллюстрировать. Иногда про человека говорят: в нем есть «искра Божья». Но ведь никто же при этом не считает, что если в человеке есть эта искра, то она существует лишь одно мгновение и тут же должна потухнуть. Подразумевается, что она в человеке может существовать, «искрить» всю его жизнь и что она может раскрываться в историческом времени жизни этого человека. Эта искра и есть — экзистенциальный акт, но это такая искра и такой акт, которые в метаисторическом времени будущего века, в Царстве Небесном, Божьем могут духовно существовать и действовать уже во всю земную жизнь человека. Пока человек живет в этом откровении, искра Божья в нем есть. Если он погубит эту искру Божью в себе, он, с точки зрения вечности, погубит и себя.

Таинства же — это церковный, материально-телесный, душевный и духовный, идеально-онтологический, разумный и, по возможности, осмысленный акт, который, существуя на умопостигаемом небе, а также на земле, в историческом пространстве и времени, имеет способность раскрываться, разворачиваться в этом пространстве и времени как процесс.

Понятно, что историческое время и пространство может быть недостаточно одухотворено. Оно может быть даже совсем недуховным, ибо история человечества далеко не всегда водится духами от Бога. Но вот если таинство приобщает нас к Тайнам Бога и тайнам Человека, т.е. если оно достигает своего предназначения, если оно как ему следует действует на земле, в нашей истории, в нашем историческом контексте, в нашем историческом пространстве и

времени, то оно обязательно как бы разворачивается, раскрывая свои внутренние духовно-смысловые элементы вовне. При этом они обычно распределяются каким-то определенным, неслучайным образом.

Итак, в глубинной, церковной жизни Божьего мира и человека любое таинство – это идеальный онтологический акт, но этот акт разворачивается в нашем падшем историческом пространстве и времени как объективный и (или) субъективный процесс. Это как бы две точки отсчета, две разные системы координат: есть некий онтологический миг, некое сущностное отражение образа и подобия Божьего в человеке и человечестве, а есть некая историческая длительность, в которой они живут и действуют и в которой это сущностное отражение воплощается.

Из сказанного должно быть ясно, что есть разница между мистико-экзистенциальным, мистериально-онтологическим и внешним, историческим временем и пространством. К сожалению, у нас редко об этом говорят. Современный человек привык употреблять понятие времени только школьным образом, в качестве некоей физической категории. Но есть еще экзистенциальное время как время мистически-духовное, таинственное, есть историческое время как время объективно-субъективное, внешне-человеческое после грехопадения, и есть время онтологическое как время идеально-мистериальное, таинственное, есть и их разновидности – время физико-математическое и мн. др.

Чтобы лучше понять это, вспомним, к примеру: когда началась история? Только после грехопадения. А до грехопадения истории не было. Человек, согрешив, «впал» в историю, влип в нее. Не было бы грехопадения, истории не было бы вообще; исторического времени тоже не было бы. Экзистенциальное, как и еще какие-то другие виды времени, было бы, а вот исторического не было бы.

И экзистенциальное время, где «тысяча лет как один день», и время онтологическое, где историческое «время не бежит», как и само это историческое время, – это время по преимуществу наше, человеческое. Но есть еще время и не человеческое, или не специфически человеческое, скажем, время биологическое и физическое. В Царстве же Божьем старого человеческого времени вовсе «не будет».

Структура («нормаль») таинств, их дары и плоды

Когда идеально-онтологический акт церковного таинства разворачивается в историческом пространстве и времени как некий духовный, душевный и материальный процесс, тогда-то и появляется возможность осуществить таинство через внешне-объективную форму и формулу этого таинства или через его чин и обряд. Тогда и возникает та человеческая форма и норма таинства, о которой мы говорили, ибо мы, христиане, как и вся Церковь, живем не от мира сего, но в мире сем, а значит, также и в историческом времени. Мы не можем этого обойти и сказать, что исторически, культурно и национально обусловленная форма таинства, его формула, как и его чин и обряд, нам не нужны. Они не нужны, может быть, Богу, но человек живет в историческом времени и, значит, ему-то обряд нужен, так же как ему нужно и само таинство, протекающее в универсально-онтологическом времени и приводящее человека и Церковь к откровению и познанию человеческих тайн и Божьих Тайн, существующих в экзистенциально-мистическом времени.

Итак, зачем нам нужны наши молитвы, наши обряды и формулировки догматов? Зачем они Богу? Когда задаются такие вопросы, людям неверующим кажется, что ими они загоняют верующих в тупик. Ничего подобного, это они себя в очередной раз загоняют в тупик. А нам надо тут же согласиться с тем, что Богу не нужны наши обряды и формулы. Но они нужны нам! Потому что это мы живем в историческом времени, а Бог в нем не живет. Он может проявлять

Себя в историческом времени, как бы прорываться в историческом процессе и в исторических событиях, но Он Сам в историческом времени, во времени падшем, не живет никогда и никак. «Бог во Свете живет неприступном», — говорит нам Писание.

Таким образом, каждое таинство имеет свою форму и норму, которую мы условно назовем сбалансированной внутренней структурой, вертикальным пространственно-временным сечением таинства, или его нормалью (от слова «норма»). Это, конечно, очень условное словоупотребление, но другого, лучшего, пока еще никто не придумал.

Что же такое нормаль таинства? Вот мы и перешли к последней части сегодняшней беседы, хотя и к самой большой и самой важной ее части. Итак, что такое эта форма, структура, норма, нормаль таинства? Что такое всякое конкретное церковное таинство, развернутое в историческом времени как процесс? Какие дары Божьи несет в себе таинство и какие его плоды в этом мире, в нас и в целой Церкви, странствующей в мире сем? Остановимся подробнее на этом.

В нормали любого таинства есть несколько основных моментов, или ее элементов. Когда таинство нормально и свободно разворачивается в историческом времени, разворачивается то, что было свернуто в церковно-онтологическом идеальном акте, тогда возникает некоторая закономерность и все таинства оказываются как бы друг на друга похожи в своем принципе действия, в своей основной парадигме. У них наблюдается примерно одна и та же последовательность элементов, хотя у каждого таинства могут быть и какие-то свои особенности нормали.

Проследим же эту последовательность.

1. Префацио и анамнесис (вступление и воспоминание)

В каждом таинстве есть некое время и пространство приготовления к его совершению и вступления в него. Вот, человек не был как бы в сфере притяжения таинства, и вот он в него попадает, предварительно к этому приготовившись и материально, и телесно-физически, и душевно, и духовно, приготовившись и лично и церковно: молитвой, постом, примирением, размышлением и благодарением.

Такое вступление обычно содержит два важнейших момента: собственно духовное «вступление» (по-латыни — *praefatio*, префацио) и духовное «воспоминание» (по-гречески — *anamnesis*, анамнесис).

Врачи тоже употребляют слово «анамнез» — это совокупность сведений о развитии болезней человека, о том, что он сам помнит из своего прошлого, как бы субъективная история его болезни. Мы в данном случае занимаемся не болезнями, а таинствами, но и тут и там суть дела — в воспоминании, а поэтому и греческое слово здесь и там употребляется одно — «анамнесис». Этот элемент — тоже своего рода вступление, только на более глубоком, чем префацио, уровне.

1а. Префацио, служащее вступлением во всяком таинстве перед его основной частью, внешне может быть разным, но почти всегда оно связано с обращенностью человека, старшего в церковном собрании, и самой Церкви, т.е. соучаствующего в этом народа Божьего — общины верных, к Богу и восхвалением Его. Мы, удостоверившись в наличии воли Божьей на совершение данного таинства данным человеком или над данным человеком, церковной общиной или над ней и для нее, обращаемся к Богу и воздаем Ему хвалу, благодарение и славу. Ведь прежде чем таинство сможет совершиться, людям, верным, нужно воззвать к Богу, им самим надо обратиться к Богу и как бы обратить Бога к себе, им надо предстать пред Богом,

стать пред лицом Божиим. Здесь мы называем имя Божие — то самое, которое никогда не должно произноситься всуе, напрасно, именно для того, чтобы отойти от профанной реальности, уж коли мы дали ей возможность действовать в нашей жизни. И когда мы призываем имя Божие, если только это воззвание к Богу, название имени Божьего не формально и не греховно, происходит нечто очень важное. Здесь происходит примерно то же, что и с человеком, имя которого названо и который услышал вас: в ответ он вступает с вами в общение, в связь. Когда вы назвали его имя, он к вам как-то обращается, но при этом и вы должны соотнести себя с ним. Повторяю, примерно то же происходит и с Богом. Произнеся имя Божие, вы обращаете Его к себе, и тогда сами должны обратиться к Нему во избежание разрыва общения и взаимосвязи. Это всегда очень ответственно. Именно поэтому и существует 4-я заповедь Моисея: «Не произноси имени Господа Бога твоего всуе». Она родилась не на пустом месте, это не просто правило поведения, это нечто значительно более важное.

16. Итак, предстояние пред лицом Божиим начинается сразу, во вступлении. И как только человек или Церковь оказываются пред лицом Божиим, с ними действительно начинают происходить интересные вещи. Они от вступления переходят к основной части таинства и начинают вспоминать то, что дал им Бог в прежние времена, точнее, дела Божии в прошлом и славу Божью в будущем. Люди начинают вспоминать пред Богом даже то, что в других ситуациях они обычно не помнят или о чем не вспоминают, ибо в таинстве они стараются как бы войти в бесконечную память Церкви и в свое собственное глубинное подсознание и из того и другого начинают что-то черпать, прежде чем что-то туда внести. Так что это воспоминание — не просто обыденно-сознательное индивидуальное или коллективное воспоминание, оно оперирует не просто памятью, не простым человеческим механизмом памяти, в нем и через него мы стремимся соединить и актуализировать все виды памяти — отражательно-материальную и телесно-физическую, чувственную и рациональную, историческую и онтологическую (образно-символическую, типическую, архитипическую и антитипическую), личностно-общинную духовно-экзистенциальную и вечно-божественную.

Таким образом, воспоминание касается не только духовной жизни, оно может касаться и душевно-телесной жизни. Никогда не нужно в воспоминании преуменьшать значение того или другого, не нужно сводить всю актуализируемую в таинствах память, скажем, только к психологической, душевной памяти, к психологическим вещам и явлениям, т.е. вещам плотским, но надо помнить, что эта память — и не только духовная. Впрочем, в таинствах нам важнее именно духовно-онтологическая их составляющая, в первую очередь — память антитипическая (вместообразная), оперирующая неким генеральным образом, данным нам вместо идеального первообраза и соответствующей ему первореальности.

Творя воспоминание, анамнесис, всегда связанный с неким идеальным первообразом, желая войти и входя с ним в священную онтологическую память Церкви, мы через это каким-то образом экзистенциально приобщаемся ко всему тому, что воспоминаем, так, как оно отражено в исторической и, в то же время, в метаисторической, богочеловеческой памяти Церкви. Мы начинаем приобретать внешнюю и внутреннюю форму, характер и, по мере возможности, дух и смысл, и значит, силу и энергию этих вещей, становиться как бы их личными сопричастниками. И в этом — основная цель таинств, в этом — большая сила всякого церковного таинственного воспоминания. Мы действительно приобщаемся к церковно-сущностной, церковно-исторической и метаисторической памяти и выносим нечто из нее. И это не только нечто чувственное или рациональное, внешне символическое или аллегорическое, это связано с определенными силами и энергиями, как духовными, так и материально-физическими и душевными.

Вот так надо понимать наше соучастие в таинствах, вот к чему при этом надо готовиться. Мы

же очень часто лишь внешне участвуем в таинствах, внутренне в них не участвуя, мы иногда бываем как сочувствующие зрители в театре. Но это совсем не есть сопричастие и сослужение. Это есть профанация таинства. Лучше было бы вовсе не входить в таинственное церковное собрание, чем так участвовать в нем, ибо это означает только вызывать гнев Божий на себя (впрочем, не входить в Церковь тоже означает вызывать гнев Божий на себя, и разница здесь может быть той же, что и между сознательным и несознательным грехом, который легче простить).

Нам важно, антитипически, мистериально вспоминая что-то, войти не только в исторический контекст, хотя и он существует в таинствах Церкви, нам важно войти в самую суть и даже как бы в самый дух и смысл тех событий, которые в них воспоминаются, и стать реальными со-причастниками, со-общниками их. Собственно, это и есть то, что открывается всем верным на их пути сопричастия Церкви, и в ней через полное трансцендирование — на пути обретения полноты божественной благодати и тем самым сопричастия Богу во Христе по дару Святого Духа.

Итак, мы стали пред лицом Божиим, и перед нами начинает как бы разворачиваться свиток бесконечной церковно-сущностной памяти, — если только мы в нее смогли войти, если смогли приобщиться к этой памяти не формально, не просто как бы нажав на кнопку компьютера. (А многие пытаются именно так обращаться с Богом и также подходить к церковным таинствам: как бы нажал на нужную кнопку — и получил готовый ответ. Но это, скорее, похоже на прямую магию, это не есть область духа и смысла христианского таинства, недостижимая без любви и свободы. Всем надо остерегаться такого магического подхода.)

И всегда, когда мы должны будем войти в сферу действия онтологических таинств, в область сущностной памяти, мы это будем делать через 1б элемент их нормали. Анамнесис — неотъемлемая часть всякого таинства. Нужно, встав пред Богом, всё вспомнить, делая всестороннее усилие, потому что каждая духовно значимая вещь для своего достижения на земле обязательно требует усилий.

2. Формула-объявление и главное прошение

Второй элемент нормали таинств столь же важен в нем, как и воспоминание. Здесь тоже два момента. Во-первых, это некая формула-объявление о происходящем в Церкви, которая должна адекватно называть вещи своими именами, должна верно именовать ныне совершающееся в данном пространстве таинства в Церкви, и некое главное, основное прошение ее к Богу. И во-вторых, сюда же можно отнести некую молитву-призывание Бога для исполнения этого основного прошения к Нему, проистекающего из предыдущих элементов. Это призывание, молитва призывания особой Божьей благодати, по-гречески — ер...klesij, эпиклесис. Иногда в русифицированной форме можно встретить слово «эпиклеза» — это то же самое слово, только по форме более удобное для русского слуха. Первый и второй момент второго элемента нормали таинств иногда могут меняться местами.

Формула таинства, т.е. объявление о ныне происходящем в Церкви, долгое время считалась основным элементом таинства, а иногда и чуть ли не единственным, что и открыло дверь тому догматизму и магизму в церкви, который умертвил во многих людях само желание таинственной жизни и догматического познания.

В христианское сознание уже давно стало входить несколько магическое отношение к таинствам, ибо постепенно стали считать, что достаточно произнести эту закодированную формулу таинства, чтобы стать причастником того, о чем она объявляет. И многие стали сводить таинство иногда буквально к одной «тайносовершительной» формуле, как это делают

маги. Конечно, это был тупиковый путь развития церковной традиции. Мы отрицаем магию в любой форме, ибо в ней нет свободы, а значит, и Божьей благодати, Божьего Духа. Отрицаем ее и потому, что в ней нет духовной новизны, творческой динамики, движения Духа, нет Духа живого, и значит, Бога живого. Ведь таинство дано нам, в первую очередь, для освящения, но это освящение, как наше восхождение к Богу и предание Ему самих себя и друг друга, связано с соответствующим изменением нашей жизни и жизни вокруг нас. И если этих (именно этих!) изменений нет, то таинство по меньшей мере неполно, а может быть, и вообще недействительно. Так что будем знать и всегда помнить, что применение одной только формулы таинства никогда не может быть в нем достаточным.

Для воплощения первой половины второго элемента нормали таинств нужна сила, слава и власть, т.е. духовные дары пророка, священника и царя. Нужна для этого, конечно, и церковная среда, вся сила и дерзновение Церкви.

Тут же следует и вторая половина второго элемента нормали - эпиклесис, который также не может не быть дерзновенной и согласной молитвой Церкви. Мы призываем Бога и при этом просим Его. Это прошение может быть и формулой, и в то же время самим призыванием Бога, которое может быть и неявным, ибо в нем может напрямую и не быть имени Божьего. Эпиклесис утверждается общецерковным «аминь», выражающем согласное утверждение истинности и желательности его со стороны остальных соучастников таинства - лучше всего, если всей Церкви-Общины.

Воспоминание и формула-объявление — это самое важное действие Церкви для себя и своих членов, а основное прошение и эпиклесис — самое важное действие Церкви по отношению к Богу как нашему Небесному Отцу, желающему творчески и благодатно, словесно и духовно действовать в Своем Народе, в Своем мире, в Своей Церкви для подготовки ее к преображению в Царство Небесное.

3. Ответ Божий и ответ народа Церкви (первоначальный «аминь»)

Перейдем к третьему элементу нормали. Ведь если мы объявили о происходящем и об этом же попросили Бога, для воплощения чего призвали Силу Божью - Святого Духа Божьего, т.е. Самого Бога, то что должно за этим последовать? Мистический ответ Божий на призыв к Нему в определенной форме, по церковной формуле.

Бог Своим Духом только Ему известным способом отвечает, и тут же, если Церковь, по свидетельству своей веры и жизни, утверждает истинность и положительность, или, может быть, лучше сказать, неотрицательность Божьего ответа, т.е. если она утверждает то, что Бог поистине послал Свою благодать и совершил то, о чем Его просила Церковь или тот или другой призванный для этого Богом и Церковью ее член, она синергически отвечает на этот ответ Божий тем же своим ответственным и в Церкви всегда важным словом «аминь» (истинно так, да будет!). Этим она выражает свое первоначальное признание не только желательности совершения, но и самого совершения главного духовного акта таинства, стараясь сразу как бы констатировать новую духовную реальность, явленную в Церкви в этом таинстве и через него.

Эти два момента и составляют третий элемент таинства: ответ Божий и первоначальный «аминь» как ответ Церкви на ответ Бога, тот ответ, который можно назвать одной из печатей таинств, поставленной при другой - благодатно-божественной. Ответ Божий всегда мистичен, поэтому он не всегда улавливается мистериальным сознанием Церкви. Призрел Бог или не призрел на дар таинства — это вопрос Божьей любви и милосердия и церковного дерзновения, данного Церкви по ее вере. Здесь творческое Божье «да будет» должно соединиться с тем же церковным «да будет» и церковным свидетельством «истинно так и есть».

Но почему этот «аминь» — лишь первоначальный? Потому что пока нет, не засвидетельствовано Церковью и в Церкви ничего того, что не позволяло бы это сделать. Но мы еще можем здесь ошибиться. Поэтому со временем будут необходимы еще дополнительные свидетельства — опять-таки из веры и жизни Церкви — в метаисторической и эсхатологической перспективе (см. пятый элемент нормали).

4. <Дары таинств.> Интерцессия (ходатайство) и благодарение

Четвертый элемент нормали таинств. В нормали есть некоторые элементы, которые не всегда явно присутствуют в таинствах. И все-таки в развитых формах таинств они легко различимы. Это, во-первых, все, что касается божественных и церковных даров таинств. Ими по форме и чину, прежде всего, может быть, дерзновенное и согласное пред Богом «ходатайство» (по-латыни - *intercessio*, интерцессия) оа?еае за Церковь и ее конкретных членов и само усвоение (то или иное употребление, использование, принятие-рецепция) даров этих таинств. К этому моменту могут относиться и новые (вос)помятия, или новые ходатайственные поминовения, связанные с ожидавшимся посланием Богом Его благодати, Его силы, Его откровения Церкви в таинстве и через таинство. Это уже иное воспоминание, - не то, которое предшествовало обращению к Богу с главным прошением о совершении таинства. Ведь Церковь и в ней каждый человек обогащается, получив ответ Божий, благодатный ответ. Получая эту благодать всегда как новую благодать, по мере расширения сердца людей, получивших эту благодать, она может глубже и шире вспоминать и помнить о ком-либо, например, прося Бога о их здравии или упокоении или стараясь войти в церковную и божественную память с именами всех своих членов.

Это и есть начало действия в Церкви как Божьем мире и евхаристической общине совершающегося таинства. Эта действенность и выражается в дарах таинства, после получения которых от Бога и их церковного усвоения (их использования, употребления, принятия) мы в заключение таинственного чинопоследования от полноты расширенных сердец наших, естественно, Бога за них благодарим. Благодарим и за само совершившееся и совершающееся таинство, и за Божий положительный ответ на наше главное таинственное прошение, и за новые дары таинства в Церкви и в каждом из ее членов. Таким благодарением обычно и заканчивается основной чин и факт совершения в церкви, в ее мистериальных и (или) канонических границах, любого таинства.

Значит, в четвертом элементе таинства есть интерцессия — ходатайство за кого-то, когда Церковь или конкретный человек, ее живой член, получив благодать, получает вместе с тем и возможность ходатайствовать за кого-то, т.е. проявлять свое дерзновение перед Богом, проявлять не просто смирение, не просто знание своего места, своей меры, а еще и выступать пред Богом, ходатайствовать за кого-то, просить о ком-то или о чем-то принципиально новом, как всегда делали и делают это, допустим, святые и как делают это с древнейших времен Божьи пророки (вспомним хотя бы историю Авраама). И далее, в ответ на полученные дары Церковь в полном своем составе воссылает Богу свое благодарение. Вся Церковь и вместе с тем каждый ее член, участвовавший в таинстве, открыто благодарят именно за спасительные таинства, за ответ Божий и за Его дары.

Итак, в четвертом элементе нормали есть два момента: завершающие основную часть таинстводействия дары таинств с их употреблением или иным использованием в Церкви и конечное благодарение в его заключение.

Свидетельство Божьих даров в таинстве очень важно. Благодатные дары таинств — это то, что мистически посылает Бог вместе со Своим ответом на главное прошение Церкви в таинстве. Но ведь Бог никогда ничего формально не делает и никогда ничего механически не повторяет.

В Боге никогда нет ничего просто механически повторяющегося. Вот это — один из важнейших критериев того, где действие Божье, а где — не Божье. Это у людей как субъектов и в объективной природе есть вещи, постоянно, бесконечно, по дурному повторяющиеся, но Бог всегда творит все новое. Так и сказано Богом в Писании: «Се, творю все новое». Это не значит, что Бог, творя, противоречит прежнему Своему слову и действию. Нет, это не противоречие, это внутренняя, неформальная новизна.

Благодатные дары таинств особенно важны потому, что они свидетельствуют о том, что ответ Божий есть, ибо он содержателен. Для нас это всегда некое исполнение, наполнение нашего сердца. И по этой наполненности сердца мы узнаём, что таинство действует. Мы видим, как буквально на глазах происходит чудо, как у людей совершенно меняются лица, вот только что был один человек, и тут же он стал другим. Это некое освящение и даже начаток преобразования человека, это его новое рождение, или обновление и возрождение, потому что Церкви и в Церкви дан реальный Божий ответ, и этот ответ был содержательным, ибо Бог дал с ним Свои дары.

Для многих это значительно более существенное доказательство истинности веры, чем, допустим, даже такие прекрасные сами по себе праздники, как Пасха, Рождество или Успение. Это замечательные праздники, но любой из этих праздников будет потом еще повторяться каждый год, и каждый раз будет наполнять наше сердце радостью, но то состояние, которое человек испытывает как дар свыше при совершении им и над ним таинств, например при его Крещении, уникально, оно бывает всего однажды в жизни.

Другое дело, что здесь с чувствами тоже не все просто, ведь человек своими чувствами не всегда адекватно воспринимает то, что происходит в действительности. Чувства иногда не вмещают этого. Как не всегда до человека рационально доходит то, что с ним происходит, так же не всегда все адекватно выражается и в чувствах. Человек может причаститься, например, и вначале вообще ничего не чувствовать. Как было, так все, по видимости, и остается. Так же можно и креститься: как будто искупался — и все. Но очень быстро благодать все-таки находит для себя какие-то удивительные, тайные пути и пробивает ту стену, то «окамененное нечувствие», как это называется в аскетике, когда сердце, ум, воля и чувства в человеке как бы окаменели, стали неподвижны и мертвы. И вот, Бог дробит этот камень, Он находит возможность все-таки показать человеку, что происходит в жизни реально. Пусть это происходит и не сразу. Иногда проходят целые часы, иногда дни, а иногда и еще больше, прежде чем человек это почувствует. Однако человек, у которого внутри все в порядке, чувствует происходящее почти мгновенно. Он сразу это видит. Нужно только, имея глаза, научиться видеть и, имея уши, научиться слышать.

5. Плоды таинств и окончательный «аминь»

Последний, пятый элемент нормализации таинств является тем, что следует за заключительной частью таинстводействия. Это некое общее служение Церкви после ее общего служения, совершенного в таинстве, это ее «литургия после Литургии», где сливаются все таинства веры и жизни Церкви. Ведь коли таинство действительно и даровито, то оно должно быть и плодотворно, т.е. должны быть плоды действия таинства в Церкви и в мире — через каждую духовную личность, через каждого полного члена Церкви.

И вот, когда мы сможем увидеть эти плоды таинства и сможем их верно оценить в какой-то целостности и полноте, тогда мы сможем окончательно ответить на него вторым, последним «аминь», сможем поставить последнюю печать таинства. Первый раз мы отвечаем «аминь» середине таинства, после главного прошения, которое, как мы верим, сразу влечет за собой призывание Бога для побуждения Его к действию и затем сам мистический ответ Божий. Но

тогда мы ведь могли еще ошибиться, тогда мы могли еще только желаемое нами принять за действительное. Поэтому и требуется еще потом судить об истинности таинств не только «по духу», но и «по его плодам», хотя это может очень надолго затянуться, иногда на годы, иногда на столетия, и, как теперь показывает опыт, даже на тысячелетия.

В пятом элементе проявляется весь живой опыт Церкви, связанный с таинствами. Каждое онтологическое таинство, которое подлинно совершает Церковь, входит в богочеловеческую жизнь и тем самым вводит в нее всех участников этих таинств. Поэтому они имеют последствия, распространяющиеся на все века человеческой истории, которая укоренена в метаистории и устремлена к эсхатону, т.е. последнему концу истории. Вот почему к таинствам в Церкви существует такое благоговейное и внимательное отношение. Вот почему они, всегда будучи в корне своем церковными и богочеловеческими, иногда называются сразу даже божественными и спасительными. Они реально приводят нас на порог вечной Жизни Божьей, к откровению самих Божьих Тайн, которые, подключив все телесно, душевно и духовно живые человеческие силы, канонически и онтологически действительные таинства делают в Церкви экзистенциально и мистически действенными. Вот это и есть самое главное в христианской мистериологии.

Итак, последний элемент нормали — плоды таинств и окончательный «аминь», скорее носит уже не мистериально-онтологический, а экзистенциально-мистический характер, в полноте своей выявляемый лишь в метаисторической и эсхатологической перспективе. Строго говоря, это уже то, что выходит за рамки всякого таинстводействия. Чтобы принести и проявить все плоды благодати таинств, никакого чина придумать невозможно. В этом есть сама жизнь человека и всей Церкви, в этом выявляется сама любовь — «агапа» в древнейшем христианском смысле этого слова, обозначавшего всю полноту Церкви и церковности. Ради этой любви и совершаются все таинства — чтобы соединить каждого верного человека с Церковью и, далее, с Богом и удержать его в этой благодати, чтобы этот дар не остался бесплодным, чтобы можно было приносить на один талант еще пять или десять. Именно когда мы видим, что таинства приносят эти плоды в человеке и Церкви и через человека и Церковь, тогда мы уже как бы ретроспективно отвечаем на него последним «аминь».

И действительно, на это иногда нужны годы, и века, и тысячелетия. Ведь в истории не раз бывало так, что по разным причинам люди слишком спешили. Скажем, на ту или иную догматическую формулу сначала отвечали «аминь», признавая ее в Церкви истинной, но потом оказывалось, что это еще не очень точная формула, что она требует корректировки или дополнительного изъяснения для того, чтобы быть вполне истинной.

То же самое касается и литургических таинств. Допустим, таинства Крещения. Стал ли тот или иной человек по существу христианином, приняв Крещение? Или он принял только какую-то внешнюю форму христианской веры и жизни, признав ее по разным житейским, политическим или экономическим причинам и обстоятельствам, а внутренне ничего не изменив? Такое бывало даже с теми, кто был включен по ходу истории в списки святых. Я не буду сейчас смущать вас конкретизацией, но в наших святцах есть и такие имена. Конечно, большинство святых в них — действительно святые, но среди тех, кто называется святым, есть люди, святость которых под большим вопросом, более того, святость которых подчас открыто опровергается. Это не всегда приводит к деканонизации, но иногда в истории бывало и такое. Человек мог веками считаться святым, видели в нем духовный пример, ему молились, т.е. духовно как бы призывали его на помощь, а потом оказывалось, что это — мало оправданное действие. Ну что же, церковь — это в первую очередь люди, а людям свойственно ошибаться, поэтому ничего особенного в этом нет, надо просто вовремя исправлять исторические ошибки, если вдруг оказывается, что они были допущены. Такие ошибки редки, но они бывают.

К тому же и Бог может не ответить положительно на наше главное прошение в таинстве. Вот, мы говорим, что просим Бога, а Бог нам на это отвечает. Мы всегда предполагаем, что при этом Бог отвечает положительно. И тогда говорим «аминь» — «истинно так». А ведь бывают случаи, когда Бог положительно и не отвечает, когда наша молитва «выше потолка не восходит». Я вам уже приводил слова святых отцов о том, что можно креститься — и не креститься, можно причащаться — и не причаститься. Это относится ко всем таинствам. Также можно заучить все догматические формулы и при этом не проникнуть в церковные таинства веры, не познать самой истины веры по ее духу и смыслу.

Это как раз и есть самое трудное в церковной христианской жизни. Получается, что в таинствах никаких внешних гарантий нет, потому что мы в Церкви и ее таинствах имеем дело с живым Богом, Который свободен, и с живым человеком, который тоже свободен, но, в отличие от Бога, еще может злоупотребить своей свободой. Поэтому нам всегда нужно свидетельство нашей совести и нашего сердца, нам всегда нужно проверять себя и то, что в Церкви происходит, по духу и по плодам. Это, может быть, самое возвышенное и самое смелое, самое дерзновенное в христианстве, но и самое трудное в нем.

Ведь, повторяю, мистические вещи мы не можем ощущать на уровне обычных чувств. Когда у человека есть мистическое приобщение к Богу, — это обязательно проходит через его чувства, через его душу. Духовное обязательно выражается и в душевном. Но не наоборот! Иногда человек что-то душевно воспринимает, он на каком-то подъеме, ему кажется, что он чуть ли не пророчествует, а духовно это может быть пустой формой, совершенно ничем внутренне не обоснованной. Или, наоборот, человек может стилизоваться под такого кроткого, смиренного, благостного, любвеобильного человека, — и это тоже может оказаться лишь пустой формой.

Нормаль таинства будет иметь некоторые особенности, когда мы будем прилагать ее к литургическим таинствам и к догматическим определениям церкви, как и к экзистенциально-аскетическим и трансцендентально-мистическим принципам личной жизни в ней. Хотя в целом нормаль всегда и везде будет та же, но некоторые ее элементы могут меняться местами или быть несколько иначе реализуемы в церковной жизни. Я хотел бы сейчас особо коснуться различий в нормали таинств догматических и литургических.

Особенности нормали таинств веры Церкви (догматических таинств)

1а. Что такое в таинствах веры префацио, вступление? Обычно, это — процесс соборного осознания вселенской (кафолической) Церковью, часто в лице ее епископов (блюстителей), необходимости единого церковного ответа на какое-то возникшее в церкви новое мнение или новую формулу веры Церкви. Чаще всего, эти новые формулы, на которые Церкви приходится реагировать, отвечать, — неправославные, еретические. Когда возникает какое-то нестроение в вопросах веры Церкви, какое-то новое суждение о вере, которое сама Церковь не может принять, тогда Церкви в ее мистических, мистериальных и канонических границах нужно рассуждать о том, что же объявилось в ней, что же в ней происходит, истинно это или неистинно. И если неистинно, то как будет истинно? Очень интересно, что Церковь, как правило, давала свои догматические формулы (а надо сказать, что и не «как правило», а до сих пор — почти всегда) именно в ответ на ересь, когда ее провоцировали на это через искажение истины. И только иногда, в самой древности, — в ответ на потребность передачи Церковью своей веры через оглашение.

Да, верно говорится, что в Церкви вся полнота Веры, ее духа и смысла, была изначально, даже и тогда, когда в ней еще не было никаких догматических формул вселенских соборов и т.д. Было время, когда еще не было и Священного писания Нового Завета в Церкви, но и тогда христианская Вера в ее полноте уже была, ибо в этой полноте всегда жила сама новозаветная

Церковь. Но тогда в ней все было еще, конечно, в некотором зародыше, зерне, существовало как бы в некотором ядре. А когда это зерно стало раскрываться, развиваться, тогда и стали появляться духовно-творческие ошибки — ереси. Церковь в таких случаях чувствовала разрыв в духе и смысле своей веры и искала пути для того, чтобы ей ответить на возникшую ересь. Она пыталась дать свой ответ на вопросы: почему то или иное мнение — ересь, как правильно верить, как не впасть в ересь? Вот вопросы, которые ставились перед Церковью в те времена.

Итак, в Церкви существует вся полнота Веры и Истины, но догматическую форму выражения эта Истина Веры сама собою еще не приобретает. Приобретается она именно в исповедании своей веры и как реакция на ее искажение: ты сказал и настойчиво учишь в церкви так-то и так-то, но это не совсем верно, или совсем неверно, а надо вот так. Это ведет Церковь вперед. Она сама никогда не спешит теоретизировать по поводу своей Веры, она никогда этого не делает и ради каких-то мыслительных упражнений или экспериментов. Ее на это вынуждала лишь сама жизнь.

Здесь ставились, как правило, задачи общецерковного выражения Истины в том или ином ее аспекте, и поэтому — так же, как правило, — эту задачу решал некий общецерковный собор, который в конечном счете часто являлся собором Вселенским. Хотя в принципе это необязательно, потому что здесь важно не то, чтобы решение было принято именно на Вселенском соборе, а то, чтобы сама вселенская Церковь приняла ту или иную формулу как тот или иной свой догмат. А кто в ней выразил эту формулу, это дело второе — это как Бог даст.

Вот что касается вступления, т. е. того, как Церковь становится перед лицом Божьей Истины в связи с угрозой правде своего вероисповедания.

1б. Вторая часть первого элемента нормали таинств веры Церкви — догматов. Это анамнесис, воспоминание. Какое? Воспоминание доказательств изначальной истинности принимаемого в Церкви догмата. Обычно это воспоминание входит уже в основную часть таинства и бывает обращено к жизни Самого Господа нашего Иисуса Христа и Его Церкви и к пророчествам о ней, т.е. к Священному церковному писанию, а в конечном счете всегда — к данному ей Божественному Откровению и Богопознанию, т.е. к Священному Божественному Писанию и Преданию (с большой буквы). Но при этом Церковь также обращается и к опыту жизни общепризнанных в ней же святых, т.е. к своим писаниям.

Вот что в таких случаях воспоминает Церковь. Она воспоминает и выражает то живое Откровение Божье, которое в ней хранится и живет изначально, причем это должно происходить в едином духе соответствующего Священного Божественного Предания, Священного церковного предания и соответствующих преданий Церкви.

Таким образом, собор, собранный по тому или иному поводу, должен действительно отразить церковную соборность, т.е. как бы собрать воедино всю истину, касающуюся поднятого вопроса веры. Тем самым он должен выразить особую церковную кафоличность и такую догматическую, глубоко внутреннюю, идеально-онтологическую истину веры, которая была бы приемлема для всей Церкви, существующей по всему лицу земли, как и особую церковную святость, ибо эта истина, конечно, должна быть истиной только Божьей Церкви. Эти понятия кафоличности и святости у нас, к сожалению, часто или отсутствуют, или сильно искажены. Кафоличность же всегда связана именно с полнотой явленной истины, а святость — с тем, что эта истина принадлежит Церкви, и значит, что она принята Богом, а не является просто той или иной человеческой или, скажем, научной или еще какой-то подобной правдой и истиной.

2б и 3а. Второй элемент нормали — формула-объявление и эпиклесис, т.е. призывание, с главной молитвой-прошением. В нормали догматов первая часть этого элемента переносится

ниже, она часто дается после данного на молитву-прошение Церкви Божьего ответа, выражающегося в новой догматической формуле (после 3б), вторая же отсутствует, а если она и существует, то внешне не очень явно. Конечно, люди в Церкви и на соборах молятся, прежде чем по-новому выразить какую-то духовную истину. Их духовная жизнь в этот момент всегда бывает очень интенсивна, поскольку их деяние всегда так или иначе бывает связано с призыванием Духа Святого, Который должен в новой форме открыть истину Своей Церкви, и с прошением к Нему, на которое и отвечает Господь.

3б. В третьем элементе нормали еще очень важно то, как выражается первоначальный «аминь», и что под ним подразумевается. По существу это есть согласие (консенсус) и принятие (рецепция) решения собора, его догмата, на самом соборе, т.е. в большей степени пока лишь руководством местных церквей, обычно выражающееся в подписании деяний собора. Таким образом, вот это и есть первый, предварительный «аминь», предполагающий, что согласие всей Церкви и принятие ею открытого и сформулированного на соборе догмата еще впереди – в метаисторической и эсхатологической перспективе.

Ведь когда заканчивается какой-то церковный собор, который дал свою догматическую формулировку, который по-новому, онтологически и образно, открыл смысл и дух той или иной истины, тогда этот догмат принимается и подписывается вначале только отцами собора и, значит, в первую очередь, руководством местных церквей, представители которых, как правило, и присутствуют на соборе. Но весь Народ Божий еще не знает этого догмата, еще не говорит на него своего «аминь». Истина им еще не опробована, она еще не принята всей Церковью, с ней еще не согласились все и навсегда. Поэтому само по себе любое принятое догматическое постановление собора, даже вселенского, хотя оно, может быть, уже и скреплено церковным «аминь», еще не вполне церковно, ибо этот «аминь» еще предварительный и первый.

2а и 4а. Если откровение веры на соборе происходит, т.е. если Божий ответ дан и на него произнесен первоначальный и согласный «аминь», то отцы собора с полным правом могут сказать так, как говорили еще апостолы после своего первого, Апостольского собора, описанного в Деяниях святых апостолов, где ими было сказано: «Изволися Духу Святому и нам», т.е. «угодно было Духу Святому и нам» (15: 28) объявить новую формулу веры как догмат Церкви. Вот формула и объявление, которые потом стали проходить через все церковные соборы: по изволению Духа Святого и отцов собора на нем определяется то-то и то-то. Именно вместе с такой формулировкой, связанной с выработанным решением собора, дается как дар свыше догматическая, идеально-онтологическая формула как объявление о явленной Богом в Его Церкви той или иной истине веры. Такое решение дается для всей Церкви, и в церковной истории оно также чаще всего бывало связано с деяниями вселенских соборов.

В истории вселенских соборов часто бывало и так, что собор завершал свои деяния дерзновенным ходатайственным поминовением послуживших новому выражению и актуализации Истины в Церкви. Обычно эти поминовения совершались на том же соборе, который прославлял тех, кто первым выступил против ереси и первым дал верную формулировку догмата, часто еще до собора и часто лично пострадав за это.

Так что все новые догматические таинства имеют свои духовные дары, которые Церкви надо будет еще и в будущем согласно усваивать, употреблять, принимать и использовать.

4б. За совершившееся таинство веры, за ответ и откровение Божьи, за Его дары, выражающиеся в новой ступени Богопознания, Церковь обычно и благодарит, часто на том же соборе, в заключение его. Это благодарение происходит в сердцах отцов собора и в таинствах, особенно на Евхаристии.

5а. Все это, в свою очередь, рождает новые плоды этого неповторимого таинства: прежде всего, новое вдохновение от вновь познанной Истины и связанное с этим обновление и возрождение духовной жизни Церкви. Это и есть последний, пятый элемент нормализации, который всегда является «естественным» последствием таинств, элемент, выходящий за рамки собственно церковных соборов и являющийся моментом общецерковного собирания плодов таинств веры и их общецерковной оценки.

Догматические определения не должны отрываться от жизни, они должны быть так же плодотворны, как должно быть плодотворным и действенным всякое таинство. Поэтому и плоды догматических таинств выражаются во всех областях жизни Церкви и ее полных членов, в их духовной, душевной и телесно-материальной жизни.

По отношению к догматам это очень ярко видно, потому что все менялось в зависимости от того, принимала какая-либо церковь ту или иную истинную формулировку, тот или иной истинный догмат или не принимала его. В истории часто бывало так, что большие церкви и целые народы так или иначе канонически, а то и мистериально отпадали от вселенской церкви в результате того, принимал или не принимал народ в этой церкви какой-либо истинный догмат. Результаты этого мы можем теперь видеть, потому что прошло достаточное количество времени. Опыт истории говорит нам о том, что даже малейшее уклонение от истины становится роком для народа, как и для той церкви, которая допустила это уклонение, становится тем, что мешает жизни этого народа, уводит в сторону и унижает его культуру, искусство, общественные отношения, меняет не в лучшую сторону характер этого народа.

5б. Именно по плодам жизни в Церкви новых догматических формулировок и самих догматических таинств мы можем в результате сказать на них окончательный «аминь», который так же может выражаться очень долго, столетия и даже тысячелетия, с учетом всех последствий для церковной жизни, причем не только положительных, но и отрицательных.

Я хотел бы здесь привести пример. Как известно, всякий раскол в церкви есть явление негативное, ибо он всегда бывает связан с озлоблением, нарушением союза любви, нарушением единства. Таков всякий церковный раскол, даже если он не касается веры. Возьмите любую секту, даже православную, например, старообрядцев. Они, конечно, православные, но сколько энергии и сил уходило и уходит впустую, просто на борьбу друг с другом. Одни борются против этих, а эти борются против тех. Уж не говорю об отношениях православных и неправославных, когда одна часть церкви оказывается заинтересована в пороках и недостатках другой части церкви: потому что они – другие, значит, нам надо доказать свое превосходство, и значит, они должны быть плохими, и если они плохие – вот это и хорошо, нам теперь есть что сказать о них дурного! И так начинают даже выискивать недостатки, а иногда и выдумывать их.

Догматические споры в церкви на протяжении всей ее истории родили необыкновенно большое число расколов, вражды, взаимных страданий. Часто и правая сторона уклонялась в соблазн и начинала борьбу уже не за догматическую истину, а лишь за законное признание конкретной, пусть и правильной, формулы того или иного собора, т. е. лишь формулировки того или иного догмата, так что ей уже было неважно, что духовно значит сам этот догмат. «Прими формулу!», – вот как столетиями рассуждали многие в церкви. «Ты принимаешь ту или иную формулу того или иного собора или не принимаешь?», – вот из чего делались все выводы и оценки.

Таким образом, часто и православная сторона впадала в ветхозаветный дух и отступала. Увы, увы, это так. И мы сейчас очень часто жалуем о том, что в истории слишком легко шли на эти расколы, на эти разногласия, слишком мало прилагали усилий для того, чтобы в

догматической области сразу достичь согласия, даже если это потребовало бы много времени и сил. Это то, что всем нам надо и сейчас знать и помнить, оценивая плоды таинств веры и жизни Церкви, думая, как будет произнесен в ней на них окончательный «аминь».

* * *

Как видно, нормаль таинств веры, таинств догматических, действительно, несколько иначе оформляется в полноте реальности жизни Церкви. В дальнейшем мы будем рассматривать отдельно каждое таинство по нормали: то, как эта нормаль будет выявляться во всех семи литургических таинствах, т.е. в таинствах жизни Церкви, и как она выявляется во всех основных догматах Церкви, т.е. в таинствах ее веры, а также как она выявляет и направляет в Церкви нашу личную, особенно аскетическую, жизнь.

Думаю, что сейчас всем стало понятно главное: таинствоводство для нас необходимо никак не меньше, чем первые два этапа оглашения.

Заканчивая столь важную и непростую тему введения в таинствоводство, чтобы не запутаться в сложных, многообразных и нередко в литературе в разном смысле употребляемых терминах, выразим свой главный итоговый концепт, на котором только и можно строить само современное целостное православное таинствоводство, учитывающее весь накопленный до сих пор Церковью живой и живительный опыт.

В нашу новозаветную эпоху, до пришествия Царства Божьего в силе,

— экзистенциальный опыт ближневосточного мира, выраженный в принципах взаимоотношения Бога со Своим Народом, в Священном писании Ветхого и Нового Заветов – в Библии;

— онтологическо-идеалистический опыт эллинистического мира, выраженных в принципах устройства дохристианских и христианских таинств и догматов;

— канонический, организационный и юридический опыт мира римско-латинского и протестантского, в т.ч. американского, выраженный в принципах устройства внешней церковной иерархии и христианской науки;

— трансцендентально-мистический опыт, свойственный всем древним народам и странам Земли, как Востока (например, Ближний Восток и Египет), так и Запада (Испания), как Севера (от Германии до Скандинавии), так и Юга (Северная Африка);

— трансцендентно-мистический опыт Христова Бого-Откровения и Бого-Познания, в соответствии с максимумом Царства Небесного, в котором Бог есть Вера, Надежда, Любовь, и Свобода, Свет, и Путь, Истина и Жизнь, и Слово-Хлеб, —

все это вместе есть та полнота христианской жизни, без любого элемента которой в чрезвычайных условиях, возможно, и может прожить отдельный подвижник-христианин, но без которой никогда, нигде и никак не может жить единая святая, вселенская, соборная и апостольская Церковь Божья — Церковь Христова — Церковь Духа Святого. Обретение этой полноты как заповеданного всем совершенства — цель христианской жизни и, следовательно, каждого верного как полного члена Церкви, желающего жить, как и вся Церковь, в мире сем, но не от мира сего.

Несколько по другому все пять основных направлений, или слоев, церковной жизни можно было бы переформулировать следующим образом:

- 1) человеческо-мистический,
- 2) человеческо-мистериальный,
- 3) человеческо-канонический,
- 4) природно-мистический,
- 5) божественно-мистический.

При этом дополнительно при необходимости можно было бы выделить из 3) — человеческо-законный пласт духовного опыта, а из 4) — божественно-законный (ангельский) пласт, и (или) из того же 3) — душевный пласт жизни всего живого, т.е. и человеческого, и животного, мира, а из 4) — природно-душевный пласт — наш опыт жизни Мировой Души, которую лучше других знают ощущающие «музыку сфер» музыканты, художники, архитекторы и поэты.

Можно было бы и дальше двигаться в этом направлении, но это уже явно не сегодняшняя наша задача. В данный момент основным предметом нашего рассмотрения был пласт опыта Церкви, обозначенный нами как 2).

Никита Струве: Пророчество и школа в христианстве. Доклад на конференции «Предание Церкви и предание Школы»

Богословие и философия

Доклад на конференции «Предание Церкви и предание Школы», Москва, 24 сентября 1999 г.

Я несколько опрометчиво согласился на заданную мне тему, так как никогда не имел никакого касательства к духовной школе, а уж тем менее, разумеется, к пророчеству. Поэтому, к сожалению, я буду говорить не от опыта, очень пунктирно, выражаясь словами митр. Сурожского Антония, как «недоросль», за что прошу прощения.

Сопряженность школы и пророчества в названии моей темы достаточно парадоксальна: действительно, что, на первый взгляд, может быть общего между школой и пророчеством? Начну, как бы сказать, «за упокой», но закончить постараюсь «за здравие».

Собственно, эта парадоксальная сопряженность школы и пророчества, которую мы так инстинктивно, интуитивно ощущаем, является просто одной из многочисленных антиномий, из которых соткано все христианство, начиная с великой Тайны Воплощения и Смерти Бога (помните, как у Пастернака: «Они хоронят Бога»). В Церкви все антиномично, особенно в ее жизни. Так, Церковь — и исторический институт, и мистический организм Свободы и Любви, и даже, как настаивает Хомяков, наш пророческий богослов, не организм, а жизнь во Христе. В Церкви все антиномично. Так, в Церкви необходим обряд, и упаси Боже от него избавляться или его облегчать, но мы знаем, что отцы-пустынники ставили выше обряда прямое общение с Богом и удалялись в пустыню как раз в такие дни, как в Великом посту, когда мы, наоборот, больше всего приближаемся к обряду. В Церкви нужна власть, но она должна растворяться в

любви, а не то она вырождается в деспотию. В этом смысле, повторяю, антиномия пророчества и школы — просто лишь частный случай антиномии Церкви (я напомним, что антиномия — это не два противоречащие положения, а положения как бы внутренне противостоящие, но одновременно и взаимопроникающие). Церковный сложившийся институт необходим, но в то же время есть Церковь как вечно обновляющаяся, вечно обновляемая Духом Святым реальность. Собственно, это антиномия неподвижности и движения, консерватизма и либерализма, спасения и творчества, закрытости и открытости, свободы и принуждения, и школа в эту антиномию тоже входит, потому что в школьном обучении всегда наличествует элемент несвободы.

Нет и не может быть сомнения — и об этом все наши чтения — что Школа в Церкви нужна, она ей необходима. Как институт она появилась, пожалуй, даже раньше монашества, и тем более она нужна в наши дни, когда налицо отрыв от традиции, а с другой стороны, есть и накопление огромного количества всесторонних знаний. Школа нужна не только для освоения этих знаний, но и для преодоления этого нагромождения информации через ее углубление.

Нет и не может быть сомнений, что ученичество — одно из измерений христианской жизни, причем основное, центральное, постоянное, нескончаемое. Это школа, у которой, я бы сказал, нет выпускного экзамена: мы не можем перестать быть учениками. Мы одновременно пребываем и в старших классах и, в то же время, постоянно остаемся в подготовительных. Чем больше мы прикасаемся к старшим классам — в этом-то и парадокс, и антиномия, — тем больше чувствуем себя в подготовительных. Но, разумеется, в этом духовном ученичестве собственно школа, как институт, занимает ограниченное, скромное место.

Единственный опыт учительства, который у меня есть, — это опыт светского учительства, но всякий, кто хотя бы немножко прикасался к школе, понимает, что школа — это духовное занятие, но в то же время очень трудно быть на уровне духовности в этом занятии. Неудивительно, что эта полярность школы и духа, и тем самым — пророчества, сказалась на том кризисе, которому за последние два века всегда подвергалась христианская или специализированная церковная школа, причем на всех уровнях: от начальных, от преподавания катехизиса, до высших. Пожалуй, даже ни один институт в церкви не подвергался такому постоянному кризису, как духовная школа.

Вообще, можно было бы собрать такой, несколько, я бы сказал, неприятный букет всех острых, а подчас и беспощадных критик, каким в это время подвергалась духовная школа, начиная с Помяловского, но и ближе: стоит вспомнить, что митрополит Евлогий (Георгиевский) пишет в своих воспоминаниях: вера у него сохранилась не благодаря, а вопреки духовным школам, а спасло его от некоторого отчаяния обращение к так называемой светской литературе, и без него он, может быть, и не продолжил бы свой духовный путь, который позже привел его к пророческому служению в Церкви. Чрезвычайно резкой критики духовной школы — хоть отбавляй, а вот похвал, к сожалению, всегда было очень мало. Резко относился к семинарскому обучению и Василий Розанов, и о. Павел Флоренский в 1919 г., когда все церковно-приходские школы были закрыты, не жалел об этом и даже где-то высказался, что они принесли, может быть, больше вреда, чем пользы.

Но тут, конечно, свою отрицательную роль сыграла в XIX и в начале XX века та особенность, что духовная школа была, во-первых, сословно замкнутая (хотя в этом могли быть и свои положительные стороны), а во-вторых, чисто функциональная, т.е. она существовала внутри определенного института и готовила для этого института соответствующих служителей — священников. И вот эта сословность и функциональность, которая, конечно, отчасти необходима, распространялась, к сожалению, и на высшие духовные учебные заведения, на академии. Вспоминаю, как мой друг, митр. Гор Ливанских Георгий (Ходр), окончивший наш

парижский Свято-Сергиевский богословский институт (не худшей из существовавших или существующих у нас в этом веке духовных школ), как-то с некоторым вздохом мне сказал, что, может быть, все богословские школы нужно закрыть... А недавно патриарх Алексий II в частной беседе со мной констатировал, что выходцы из семинарий и академий часто оказываются гораздо менее подготовленными к священническому служению, чем люди, приходящие со стороны с высшим светским образованием.

Так вот, — я начал «за упокой». Чтобы начать «за здравие», нужно было бы обратиться к истории (что уже здесь было сделано владыкой Серафимом (Сигристом) и Сергеем Сергеевичем Аверинцевым) и вернуться к христианским экзегетическим школам первых веков, зародившимся, как известно, в Александрии. Поражает именно их открытость, их универсальная перспектива, сказавшаяся тогда в интенсивном поиске синтеза между христианством и эллинизмом. И эти первоначальные школы освящены именами наших самых великих святителей-богословов. Наряду со Священным писанием и христианским богословием в них преподавались античная философия, риторика, диалектика, даже точные науки — математика, геометрия, астрономия. Св. Григорий Чудотворец пишет: «Для нас не было ничего запретного, ибо не было ничего сокровенного и недоступного, но мы могли изучать всякое слово, и варварское, и эллинское, и относящееся к таинствам христианской веры, и из области политики, и о божественном, и о человеческом — с полным дерзновением могли изучать и исследовать все...» Это в III—IV веках — зарождение христианской школы.

Кризис духовной школы всегда был и всегда будет латентным (в этом смысле законы ученичества распространяются и на духовные школы), но он проявляется в острые исторические моменты. В частности, к 1905 г. в России он обнаружился с большой резкостью. Тогда же известный богослов и историк Николай Глубоковский предложил разделить богословское образование между университетами, где оно было бы свободным и разносторонним, что соответствовало бы, как он пишет, «званию *universitas*», — а «*universitas*» должен включать в себя и богословие, — и православными духовными академиями, которые обязаны говорить «во имя Церкви» — для научного познания, разъяснения, истолкования и ограждения ее учений и учреждений. Тогда это разграничение не было принято, но это, пожалуй, лишь паллиативное средство, хотя Глубоковский считал его наиболее целесообразным и плодотворным для того, чтобы открыть простор научным изысканиям. «Иначе, при одних духовных академиях, — писал он, — богословие опять рискует сделаться замкнуто конфессиональным». Но тем не менее, из его формулы «разъяснение, истолкование и ограждение» вытекает, в известном смысле, отказ как раз от возможной пророческой, т. е. творческо-вдохновенной, функции, которая должна быть присуща или задана школе, и приписывание ей лишь некой ограничительной функции и задачи. В этом предложении Глубоковского, которое для того времени, разумеется, имело и свой в каком-то смысле пророческий характер, получался все-таки не синтез, а именно разрыв. И это ставит перед нами вопрос: насколько вообще исторически возможна пророческая школа, и упирается этот вопрос, собственно, в более широкую тему — возможно ли, и в какой мере возможно, пророческое богословие.

Тут я обращусь к свидетельству нашего великого богослова с пророческим дарованием, о. Сергия Булгакова, который в небольшой записке, написанной после операции (над раком горла), коснулся этой темы.

Конечно, прежде всего нужно определить, что такое пророчество. Вчера на нашей конференции этому было уже положено начало. В своем сообщении Виктор Константинович Котт говорил, что пророчество — это познание воли Божьей и служение возвещения ее людям. Это определение несомненное, но, как мне кажется, недостаточное, или, во всяком случае,

частное и частичное, потому что предполагает, что пророчество поручено отдельным лицам и служит только выявлению чего-то определенного. Несомненно, пророчество — это и частное призвание, дар от Бога некоторым избранным людям, но уже в новозаветном отрезке времени (отчасти и в ветхозаветном), — оно одновременно и заданность всей Церкви. Оно всегда исполняется ею в разной степени, более или менее, но совершенно исчезнуть в ней не может. О. Сергей Булгаков определяет пророчество как «активное состояние духа, в котором он (дух) устремляется навстречу высшему началу, чтобы приняв его, оплодотвориться от него, отождествиться с ним. Оно есть, в этом смысле, предельно творческое состояние духа, или творчески вдохновенное отношение к жизни — к жизни, к истории и к будущему». Вот эти три момента — творчески вдохновенное отношение к жизни, к истории, к будущему — определяют пророчество, и они должны были бы найти свое отражение и в Школе.

Тут о. Сергей поставил вопрос, насколько само богословие может быть пророческим. И на этот вопрос он отвечал осторожно, но положительно: «Не будем преувеличивать, — писал он, — но не будем и умалять пророческого характера богословия, — без него оно теряет свою вдохновенную силу и становится отвлеченной схоластикой». Если же богословие может иметь или, вернее, должно иметь пророческий дух, то тем самым ставится и вопрос, насколько сама духовная школа может быть пророческой. И на этот вопрос о. Сергей Булгаков отвечал так же осторожно и стыдливо-скромно: несомненно, в эти годы Свято-Сергиевский богословский институт нес пророческое служение, но он об этом не мог, конечно, говорить, а может быть, он этого даже и не ощущал, — это мы теперь, на расстоянии, так понимаем. Часто пророки не знают, что они пророчествуют, это уже мы со временем узнаем, что они пророки. В некотором смысле это звание, в котором мы их потом уже утверждаем.

О. Сергей ответил на этот вопрос несколько обиняком, на примере не существующей уже школы, — а на опыте богословского и специфически межконфессионального общения. Этот ответ содержится в его записке, адресованной Англикано-православному содружеству, на очередной съезд которого он после роковой болезни не мог приехать. И вот тут, в этом свободном общении на съездах, он видел возможность, или прообраз пророческой школы. Вот его слова: «Не применимо ли это к тому богословскому общению, которым ныне являются многообразные конференции и, в частности, нам столь близкие и дорогие англо-русские конференции? Не становятся ли они для нас по-своему пророческими школами сравнительного богословия и христианского откровения? Не возникают ли на наших глазах эти новые пророческие школы?» «Однако такой характер их, — и этой цитатой я закончу, — возможен только при наличии одного условия: они должны быть напоены духом вдохновляющего искания и верующей любви». «Для иных наше общение является сомнительным и даже опасным, как измена чистоте своего исповедания. Оградительное богословие — этим не нужны пророческие школы, они довольствуются замкнутостью схоластической школы. Но для нас, уже ощутивших воздух благодатного общения, становится насущным этот пророческий дух, который дышит, где хочет. Опыт жизни предшествует догматической формуле, он ее подготавливает, он зовет к новому разумению вселенской истины. Он обещает не новые догматы, но их новое ведение, в котором становимся мы иными в самих себе (обратите внимание, пророчество — это одновременно и иночество тоже, как измерение иносуществования — Н.С.), оказываемся, подобно царю Саулу, в сонме пророков».

Конечно, это — направление, это чаяние, это — заданность, но, я думаю, что по этому направлению мы, насколько можем, и должны идти.

Протопресвитер Николай Афанасьев: Таинства и тайнодействия

Богослужение и таинства

(Sacramenta et sacramentalia)

1. Школьное догматическое богословие содержит три основных положения учения о таинствах. Первым, наиболее важным является определение самого таинства: «Таинство есть священное действие, которое, под видимым образом, сообщает душе верующего невидимую благодать Божию, будучи установлено Господом нашим, чрез Которого всякий из верующих получает божественную благодать»¹. Такого рода священнодействий имеется семь, причем «ни менее, ни более сего числа таинств в Церкви не имеем»². Наконец, третье: это число состоит из таинств Крещения, Миропомазания, Причащения, Покаяния, Священства, Брака и Елеосвящения. Если эти положения о таинствах являются исчерпывающими, а таковыми они мыслятся в школьном богословии, то из них явствует, что действие благодати Божьей в Церкви ограничено этими священнодействиями, а следовательно, все остальные священнодействия не имеют благодатного характера, т.е. не сообщают верующим благодатных даров. Благодатная жизнь Церкви оказывается очень ограниченной: только в семи моментах — «ни больше, ни меньше» — проявляется благодать Божия, а вне этих моментов церковная жизнь оказывается вне прямого действия Духа Святого, через Которого подаются дары благодати.

Хотя общее церковное сознание усвоило этот вывод из учения о таинствах, что неизбежно сказалось на самой церковной жизни, догматическая мысль бьется в тисках этого учения. В той или иной мере современная догматическая мысль чувствует, что оно находится в скрытом противоречии с учением о Церкви, с самой церковной жизнью, не только древнего христианства, но даже современной. «И будет в последние дни, говорит Бог, изолюю от Духа Моего на всякую плоть...» (Деян 2: 17). Основа жизни Церкви есть благодать: все, что в ней совершается, имеет благодатный характер, а все, что не имеет этого характера, ей, как благодатному организму, не принадлежит. Мы все получили «благодать на благодать», которую Бог дает не мерою. «Каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор 12: 7). Дух дышит, где хочет, и таинства — проявления Духа в Церкви, но почему эти проявления Духа ограничены семью моментами? Дух дышит, где хочет, но если имеется только семь проявлений Его, то Он не дышит, где хочет, а только там, где определено.

2. Чувствуя недостаточность учения о таинствах, современная догматическая мысль пытается выйти из школьного определения природы таинств. Число семь больше не признается окончательным — «ни более, ни менее». Современная богословская мысль решительно отказывается признать, что ими исчерпывается благодатный характер священнодействий в Церкви. «Необходимо напомнить, — писал о. Сергей Булгаков, — что число семи не имеет окончательного характера. так как число тайнодействий (sacramentalia) гораздо более значительно. Например, имеется много освящений (храма, святой воды, особенно на день Богоявления, затем хлеба, всякого рода плодов); некогда отпевание и монашеское пострижение рассматривались как таинства. Все эти последования, так же как многие другие, например, освящение креста и икон, не отличаются от «семи таинств» в том, что касается их активной силы, так как они также сообщают благодать Духа Святого, если соблюдены некоторые внешние формы. «Семь таинств» являются только наиболее значительными проявлениями сакраментальной власти, присущей Церкви»³. Этот сакраментальный характер о. Сергей Булгаков распространяет на все акты церковных священнодействий, но не

ограничивая и ими действия Духа.

Однако это количественное распространение таинств далеко не решает вопроса о их природе. Так или иначе число семь принято церковным сознанием. В праве ли мы, вводя наряду с понятием «sacramenta» понятие «sacramentalia», различать их между собою по значительности проявления сакраментальной власти Церкви? Как понимать значительность проявления сакраментальной власти? Если это означает, что в одних случаях сообщается большая благодать, а в других меньшая, то не преступаем ли мы того, что нам дано? Бог дает благодать не мерою, а мы ее измеряем. Если это не так, то в чем именно выражается значительность таинств? Оставаясь при числе семь, не урезаем ли мы, как было показано, действия Духа в Церкви? Распространяя это число и включая в него все тайнодействия, не рискуем ли мы свести на нет различие между теми моментами, которые выдвинуло церковное сознание между всеми остальными священнодействиями, и тем самым потерять в значительной степени само понятие таинства? Такова как будто дилемма, которая стоит перед нами.

3. О. Сергей Булгаков усматривал одно из самых существенных свойств таинств в том, что в них соединяется видимая сторона с невидимой, внешняя форма с внутренним содержанием. В этом он всецело следовал митр. Макарию, который показывал это соединение видимого и невидимого для каждого таинства в отдельности. Это несомненно верно. Бесспорно, что каждое таинство имеет свою внешнюю форму, которая не есть нечто случайное, что могло быть и могло не быть, но входит в самую природу таинств. Бесформенного таинства быть не может, так как по своей природе нечто бесформенное не может быть священнодействием. Таинство Крещения без погружения в воду перестает быть таинством, так же как Священство без возложения рук с молитвенным призывом не есть таинство.

Мы веруем, что «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Лк 3: 8). Бог может дать дары Духа помимо священнодействия, но таинство обязательно включает в себе священнодействие. Видимый, установленный Церковью знак включает в себе невидимое, что составляет сущность таинства. Тем не менее, мы вправе спросить, является ли соединение невидимого и видимого в таинстве существенною его особенностью, отличающей его от остальных церковных актов? Если мы признаем наряду с таинствами еще ряд сакраментальных актов, то и в них также мы обязательно найдем соединение видимого и невидимого. В освящении крещенской воды невидимое заключено в видимом, как и в самом таинстве Крещения. Этого мало. Все в Церкви есть соединение видимого и невидимого. Если бы в Церкви было нечто только видимое без соединения с невидимым, то это означало бы существование в Церкви самостоятельной эмпирической природы. Сама Церковь есть соединение видимого и невидимого. В Евхаристическом собрании видимым образом выявляется вся полнота — невидимая — Церкви. Я уже имел случай указывать, что невидимая Церковь выражается полностью в видимой, а видимая содержит невидимую⁴. Признавая правильным, что в таинстве всегда видимая сторона включает невидимое содержание, мы не можем рассматривать это свойство как исключительно принадлежащее таинствам. Это есть свойство Церкви, а потому и всего, что в ней совершается.

4. Митр. Макарий считал таинствами только те священнодействия, соединяющие видимую форму с невидимым содержанием, которые установлены Господом. О. Сергей Булгаков должен был внести сюда некоторую поправку. Он признавал, что среди таинств надо различать «евангельские таинства» — Крещение и Евхаристию — от остальных таинств. Последние установлены не Христом, а Церковью на основании того, что содержится в Писании⁵. Положение митр. Макария недоказуемо, и всякая попытка показать, что все семь таинств установлены непосредственно Христом, заранее обречена на неудачу. Прежде всего потому, что первоначальная Церковь не содержала в раскрытом виде учения о таинствах, а затем мы не

имеем никакой возможности доказать существование в апостольское время таинства Брака и Елеосвящения в том виде, в каком они определились позднее.

Тем не менее, положение митр. Макария более приемлемо без поправки о. Сергия Булгакова. Христос установил не таинства, а установил Церковь. Церковь, основанная Христом, не была пустой формой, которая впоследствии заполнилась тем или иным содержанием, а потому нет надобности доказывать, что часть из того, что в ней возникло, имеет непосредственное или посредственное отношение к словам Христа, а другое на них не основано. Это все равно, что доказывать, признавая сотворение человека Богом, сотворение Им частей человеческого тела. Церковь установлена во всей своей полноте и заключала в себе все то, что в ней раскрылось. Все, что в Церкви существует, основано на воле Божьей, открытой в Церкви и Церкви, все в конечном счете установлено Богом, так как то, что не имеет основания в воле Божьей, Церкви не принадлежит. На этом основании было бы слишком поспешно и слишком рискованно делать заключение, что все, что в ней существует, установлено Богом. Прежде, чем это утверждать, надо было бы предварительно доказать, что все, что в ней накопилось в течение ее исторического бытия, действительно установлено Церковью в соответствии с волей Божьей. В исторической жизни в Церковь врывается часто воля человеческая, как изнутри, так и извне.

Истинно церковно только то, что несет в себе самой Церковь и что ею установлено по откровению воли Божьей. Когда Христос установил Церковь на Тайной вечере, то тем самым Он установил и таинства. Если бы у нас даже не было никаких исторических данных относительно апостольского времени, то мы могли бы с максимальной уверенностью утверждать, что каждая основанная апостолами церковь включала в себя таинства. Там, где имелось Евхаристическое собрание, — а без него нет Церкви, — там совершались таинства приема в Церковь, поставления и Покаяния. Таинства неотделимы от Церкви, и они установлены Богом, как установлена Им Церковь. Однако это свойство принадлежит всему, что содержит в себе Церковь, а не только таинствам. Если таинодействия (*sacramentalia*) являются подлинно церковными, то и они в Церкви установлены Богом. Если они не установлены Богом, а человеческой волей, какова бы она ни была, они не являются церковными, они не принадлежат Церкви и выходят за ее границы. Исповедуя как непреложную истину установление таинств Господом, мы этим еще не отделяем таинств от таинодействий и от всего, что подлинно церковно в самой Церкви.

5. По утверждению догматического богословия, таинства, как мы уже видели, являются священнодействиями, через которые подаются дары Святого Духа. Можем ли мы утверждать, что таинство всегда совершается, т.е. дары Духа ниспосылаются, когда совершено установленное священнодействие полномочным лицом? Если Католическая церковь вступила на этот путь, то Православная церковь такого учения не знает. Таинство может не совершиться, несмотря на то, что совершилось священнодействие, т.е. видимая форма может оказаться без невидимого содержания.

С течением времени в церкви выработались условия возможности совершения каждого таинства. Само существование правил совершения таинств указывает, что в Церкви ставится вопрос о действительности таинств. Священнодействие, совершенное с исполнением всех условий, рассматривается как канонически действительное. Эти условия относятся не только к священнодействию, но и к лицу, над которым оно совершается. Однако каноническая действительность не покрывает всецело вопроса о действительности таинств. Мы знаем из истории церкви, что священнодействие таинства, правильное с точки зрения его канонической действительности, может быть отвергнуто Церковью как таинство, а с другой стороны, священнодействие, канонически недействительное, так как не все правила были выполнены, может быть признано Церковью как таинство. Мы больше всего имеем сведений относительно

таинств приема в Церковь и поставления. Канонические правила категорически требуют, чтобы поставления совершались в церковном собрании, явно и открыто для всех, тем не менее при известных обстоятельствах церковной жизни тайное поставление может быть признано как благодатное таинство, несмотря на его каноническую недействительность. Поставления двоебрачных признаются канонически недействительными, но в некоторых случаях Церковь признавала такие поставленияб.

Если бы каноническая действительность или недействительность покрывала совершенно вопрос о действительности таинств, то подобного рода случаи были бы невозможны. Таинство, совершенное с соблюдением всех канонических правил, должно было быть признаваемо всегда и при всех обстоятельствах действительным, а канонически неправильное — недействительным. Если этого всегда и при всех обстоятельствах не наблюдается, то это потому, что каноническая действительность есть только презумпция действительности таинств. Она только предполагает, что видимая сторона, правильно совершенная, влечет за собою обычно внутреннее содержание. Таинство подлинно действительно, когда в нем сообщается благодать Духа, ради которой совершается таинство. Наряду с канонической действительностью имеется благодатная действительность. По отношению к этой последней каноническая действительность имеет только инструментальное значение, но она не решает вопроса о его благодатной действительности. Признавая или отвергая канонически правильное или канонически неправильное таинство, Церковь свидетельствует о его благодатной действительности или недействительности. Это происходит не в силу желания или нежелания церковного народа или его предстоятелей, не в порядке диспенсации существующих канонических правил со стороны церковной власти, а проистекает из констатирования самого факта ниспослания Богом благодатных даров. Канонические правила остаются правилами, но они при известных обстоятельствах в отдельном случае становятся излишними, если помимо их достигнуто в священнодействии то, ради чего совершается таинство. Перед фактом ниспослания благодатных даров отпадает все остальное.

6. Вопрос о благодатной действительности таинств, который не может быть элиминирован в настоящее время, указывает, что священнодействие не исчерпывает всей сущности таинства. Поэтому определение таинства как священнодействия является неполным. Священнодействие составляет только один момент таинства, именно тот, через который и в котором Церковь испрашивает о ниспослании благодатных даров. Само по себе оно не составляет таинства без признания его благодатной действительности. Оно является таинством, если в нем преподаны дары Духа, но оно не может быть таинством, если этих даров нет. Признание Церковью совершенного священнодействия составляет второй момент, не менее важный, чем первый. В богословской науке имеется специальный термин для этого признания — рецепция. Этот термин может быть принят, если из него исключить какой бы то ни было правовой момент. Совершенное священнодействие должно быть рецептировано Церковью как благодатное. Рецепция совершенного священнодействия есть ее свидетельство о ниспослании благодатных даров, а не выявление человеческой воли в Церкви. Рецепируя или отвергая совершенное священнодействие, Церковь действует не в правовом порядке, подобно тому, как представительные учреждения принимают или отвергают предложенный ими проект закона. В благодатном порядке Церковь через откровение Духа свидетельствует о благодатном факте ниспослания даров, о которых она сама молится в священнодействии.

Роль рецепции в церковной жизни первоначального и древнего христианства была исключительно большой. Упуская из вида этот фактор или недооценивая его, мы многое не поймем и в современном устройстве нашей жизни. Значение рецепции при поставлениях, особенно при поставлении епископа, общеизвестно. Литургические следы ее сохранились и до наших дней. Не менее значительно значение рецепции и в таинстве приема в Церковь,

Покаяния и Брака. За совершением таинств Крещения и Миропомазания следовал в древней церкви «поцелуй мира» как со стороны епископа, совершившего прием в Церковь, так и со стороны всех верных. Это было свидетельством о том, что в Церкви родился ее новый член, которого Бог поставил в священное звание лаика. Только после этого он допускался к участию в Евхаристическом собрании. Как прием в Церковь, так и возвращение кающегося в общение, сопровождалось свидетельством о том, что Бог через Церковь отпустил ему грехи, что вновь открывало ему доступ в Евхаристическое собрание. Брак совершался всегда до Евхаристии, непосредственно перед нею, и допущение сочетавшихся к Евхаристии как мужа и жены было свидетельством о благодатном характере совершившегося таинства.

7. В Церкви действует воля Божия, и в Церкви нет действия без откровения воли Божьей. Церковь совершает прием новых членов, поставляет на церковные служения, возвращает в лоно Церкви тех, кто отпал от нее, сочетает браком вступающих в брачное сожитие, но все эти действия не являются выражением человеческой воли. Церковь поставляет в лаики и на другие церковные служения не тех, кто ей угоден в человеческом порядке, но тех, кто избран Богом. Если момент избрания имеется в поставлениях, то он означает не избрание в человеческом смысле, подобно тому, как в греческих государствах-городах или в наших представительных учреждениях избираются должностные лица. В избрании Церковь ищет откровения воли Божьей, она стремится распознать того, кто уже Богом предизбран. «И иных Бог поставил в Церкви...» (1 Кор 12: 28). Это писал апостол Павел, о котором Лука сообщает, что он поставлял в церкви, им основанные, пресвитеров. Он поставлял не тех, кто ему были угодны, но тех, кого Сам Бог предизбрал, как Он предизбрал самого апостола Павла от чрева матери его. Каждому церковному акту предшествовало откровение воли Божьей, согласно с которой совершался этот акт.

В первоначальной Церкви откровение воли Божьей давалось через пророка, в чем заключалось его служение. Оно совершалось и в церковном собрании, народ Божий принимал это откровение как истинное, а тем самым давал свое согласие — не в правовом смысле — на совершение того или иного церковного акта. Когда служение пророков стало исчезать, пророческая харизма соединена была со служением епископов. Мы знаем из переписки Киприана Карфагенского, что он ничего не делал без «согласия — *sine consensu* — народа», о чем он сам свидетельствовал. Священнодействию в таинстве, как церковному акту, предшествовало откровение воли Божьей, в какой бы оно форме ни проявлялось. Только после согласия Церкви совершалось священнодействие, в котором испрашивались дары для тех, кто предизбраны Богом и избраны Церковью. Этот момент иногда отсутствовал в древней церкви или мог быть невыраженным в явной форме, а в последующей истории это стало обычным явлением, но его отсутствие восполнялось последующей за священнодействием церковной рецепцией. Однако не следует на этом основании преуменьшать значение этого момента таинства. Церковные акты, совершенные в силу тех или иных обстоятельств без «согласия» местной церкви, вызвали сомнения в их правильности. Тот же Киприан, о котором я только что упомянул, считал необходимым оправдываться перед своею церковью, что он в изгнании во время гонения рукоположил некоторых лиц в чтецы и иподиаконы. Обращение Киприана к своей церкви относительно этих рукоположений было в то же самое время и просьбой о рецепции совершенных им рукоположений.

8. Таким образом, таинство включает в себе не один момент — священнодействие, но три: откровение воли Божьей в форме согласия Церкви на совершение священнодействия, само священнодействие и, наконец, свидетельство Церкви о совершившемся в ней. И первый, и третий момент направлены к центральному — к священнодействию, так как в нем происходит то, что совершается в таинстве: дарование даров Духа.

В литургической жизни мы имеем ограниченное количество актов, которые бы включали в себя все три момента. Все ежедневное богослужение церкви не имеет этого характера, как и не имеют его и те акты, которые можно было бы вслед за о. Сергием Булгаковым определить как таинодействия (sacramentalia). Таковы именно те, на которые указывает о. Сергей Булгаков: освящение икон, креста, храма. Ближе всего по характеру священнодействия приближается к таинству освящение крещенской воды, но Церковь не причислила его к таинствам. Во всех этих актах испрашиваются благодатные силы для их освящения, но они заключают в себе только один момент священнодействия, не имея ни первого, ни третьего моментов таинства.

Что касается монашеского пострижения, то надо иметь в виду, что в Византии существовало течение, склоняющееся признавать его за таинство. Различное толкование монашеского пострижения не обусловлено было личными вкусами сторонников того или иного взгляда, за ним лежало различное понимание идеологии монашества. Есть ли монашество особое состояние в Церкви, не потому только, что оно имеет особый образ, «канон» жизни, но потому, что вступление в него сопряжено с некоторым изменением природы вступающего в него, подобно тому изменению, которое происходит при приеме в Церковь? Мы знаем, что монашеское пострижение рассматривалось иногда, как «второе Крещение», т.е. как новое Крещение в самой Церкви. Вступивший в Церковь становится в ней «новой тварью», вступающий в монашество также вновь рождается, но не для вступления в Церковь, а для вступления в особое состояние в Церкви. Это есть «ангельский чин» в Церкви, имеющий в ней особое служение⁷. Или монашество является состоянием покаяния? «Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния (ἡ μὲν μετάνοια...), то искренне прилепляющегося к оному одобряем, и никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнить свое намерение»⁸. «Того ради постановляем, да никто из находящихся в сословии архиереев и пастырей не низводил сам себе на место пасомых и кающихся (μετάνοιαν τῶν)»⁹. Кающиеся в древней Церкви не составляли особого состояния, подобно состоянию клира и мирян, они не были особым чином в Церкви, а потому и монашество как образ покаяния, не может также составлять особого чина. Для меня здесь не имеет значения, какая из двух идеологий монашества наиболее соответствует его сущности. Я только замечу, что первоначальное монашество было далеко и от одной, и от другой идеологий. В начале IV века никто в Церкви не решился бы себя поставять на место кающихся, т.е., согласно тогдашнему пониманию, вывести себя из Церкви. Говоря о монашестве как образе покаяния, соборы не имели в виду Покаяния в его церковном значении, как состояния вне Евхаристического общения, а как известное душевное состояние и как некоторую направленность всей жизни верующего. Если монашеское пострижение есть «второе Крещение», то оно, естественно, является таинством наряду с таинством Крещения и Священства. В этом случае его священнодействию преподавались бы особые дары Духа, как и в таинстве Крещения, и оно необходимо включало бы в себя рецепцию Церкви как свидетельство о даровании испрашиваемых даров. Как состояние покаяния, монашество является мирянским чином. В священнодействии пострижения Церковь испрашивает благодатные дары на вступающего в монашество. Это — благодатное священнодействие, но не таинство, а потому оно не сопровождается свидетельством Церкви, ее рецепцией.

Только то священнодействие, которое совершается согласно воле Божьей и которое засвидетельствовано Церковью как благодатно действительное, т.е. такое, в котором ниспосланы Богом испрашиваемые Церковью дары Духа, является таинством. Не священнодействие, как центральный момент в нем, отличает таинство от таинодействий и от всего, что происходит в литургической жизни Церкви, а первый и особенно третий момент — свидетельство Церкви о дарованных дарах Духа. Вся жизнь Церкви наполнена Духом, и все в ней совершается Духом. Действия Духа не ограничены таинствами, и не могут быть

ограничены, так как «Дух дышит, где хочет». Церковь всегда и во всем молится о благодатных дарах Духа. Не только освящение креста или икон, крещенской воды и храма — sacramентальные акты, но само призывание имени Божьего есть тайнодействие¹⁰. Церковь не ограничивает действия Духа, не создает в ней благодатных или не благодатных актов, но она выделяет из ряда священнодействий особые акты, из благодатных актов она выделяет только несколько благодатных актов — на этом основана попытка определить их число, — которые она объявляет таинствами. «Sacramenta» совсем не тождественны с «sacramentalia». Вводя в православное богословие понятие «sacramentalia», мы несколько не определяем ближе природу таинств, особенно потому, что в Церкви все sacramентально. Церковь возводит священнодействие в таинство через свое свидетельство, но не в том только смысле, что она раз навсегда объявила некоторые священнодействия таинствами. Она каждый раз, как совершается это священнодействие, свидетельствует о нем как о таинстве. Это есть непрерывающаяся деятельность Церкви, а следовательно непрерывающееся действие Духа в Церкви, так как Церковь в Духе и через Духа свидетельствует о дарах Духа. Таинства установлены Церковью, и таинства каждый раз, как они совершаются, устанавливаются ею.

9. Рассматривая таинства исключительно как священнодействия, школьное богословие рассматривает их с точки зрения тех, над кем они совершаются. Да, в таинствах подаются верующему благодатные силы и помощь для его жизни и действия в Церкви. Таинства абсолютно необходимы для спасения тех, над кем они совершаются. Рассматривая их с этой точки зрения, догматическое богословие невольно их сближает с остальными священнодействиями, в которых также подается благодатная помощь и силы верующим. Отсюда возникает дилемма: или сблизить таинства с тайнодействиями и таким образом в значительной степени утратить различие между ними, или признать, что только в таинствах подаются дары Духа, и тем самым благодатно обеднить церковную жизнь. Или это дилемма есть действительная, и тогда из нее нет выхода, или недостаточна точка зрения, с которой рассматриваются таинства, и тогда поставленной дилеммы не существует.

Таинства являются церковными актами, а потому они должны рассматриваться не только с точки зрения тех, над кем они совершаются, но с точки зрения того, что в самой Церкви происходит. Таинства имеют отношение ко всей Церкви, во всей ее полноте, а не только к отдельным верующим. Поэтому крайне недостаточно деление таинств на таинства, совершаемые над всеми верными (Крещение, Миропомазание, Евхаристия и в настоящее время Покаяние), и на те, которые совершаются только над некоторыми (Священство, Брак, Елеосвящение и в древней церкви — Покаяние). Это все тот же подход к таинствам с точки зрения тех, над кем они совершаются. Как результат этого подхода выступает крайняя индивидуализация таинств. Большинство из них рассматривается как индивидуальные акты, совершаемые над индивидуальными членами Церкви, к которым остальные члены как будто не имеют отношения.

В современной практике в таинствах верующий стоит перед Богом при посредстве священника. Церковь, в которой совершаются таинства, обычно не знает о них. Более чем показательным, что таинства содержатся у нас в «Требнике». Они — требы, которые совершаются священником над некоторыми членами, в отличие от священнодействий, которые содержатся в «Служебнике» и которые имеют общественный характер. Совершаются ли таинства над всеми или над некоторыми, они совершаются в Церкви, они имеют отношение ко всей ее жизни и ко всем ее членам. Когда совершаются таинства, то в самой Церкви нечто совершается, в церковной жизни что-то происходит, что имеет отношение ко всей этой жизни. Таинства являются церковными актами, причем эти акты имеют исключительное значение в жизни Церкви. Без них Церковь не может существовать в историческом бытии, они необходимы для ее жизни. В таинстве приема в Церковь (Крещение и Миропомазание) совершается прием новых ее членов.

Через это таинство и в нем в Церкви рождается новый человек, призванный Богом к служению в ней. Это — акт, имеющий отношение ко всей Церкви во всей ее полноте, а не только к некоторым ее членам, акт огромного значения, без которого Церковь не может существовать. В таинстве Хиротонии в ней поставляются ее предстоятели; поставление епископа имеет значение не только для него самого, не только для той церкви, для которой он поставляется, но для всей Церкви, для всех ее верных. Значение этого акта выступает из того, что нет Церкви без предстоятеля. Служение епископа абсолютно необходимо для бытия Церкви. С этой точки зрения не имеет значения, что таинство Священства совершается только над некоторыми, а Крещение и Миропомазание — над всеми. Все эти таинства необходимы для жизни Церкви, они отличают в ней самой существенные моменты ее бытия. В таинстве Покаяния кающийся вновь возвращается в лоно Церкви для жизни и действия в ней, чего он был временно лишен. Это не индивидуальный акт, который касается только кающегося и епископа, он имеет отношение ко всем членам Церкви. Достаточно напомнить, что споры о приеме павших в церковное общение потрясли всю Церковь. Таинство Брака также имеет отношение ко всей Церкви. В нем отмечается изменение положения в жизни членов Церкви, признаваемых ею в качестве мужа и жены.

В силу этого церковного значения таинств их благодатная действительность должна быть открытой и явленной для всех членов Церкви. Испрашивая дары Св. Духа в таинствах, Церковь должна знать, что эти дары преподаны в них. Без этого знания таинства перестали бы быть тем, чем они должны быть в Церкви, точнее, они перестали бы быть в этом смысле таинствами, а стали бы священнодействиями, отмечающими особые моменты в жизни верующих, а не в жизни Церкви. Испрашивая в таинстве поставления благодатные дары, Церковь должна знать, что поставляемый эти дары получил. Церковь должна знать, кто может председательствовать в церкви, и об этом должны знать все ее верные. Не может быть вопроса или сомнения, получил или не получил поставленный в епископа дары Святого Духа. Если дары Духа не преподаны Богом, то поставляемый не может совершать своего служения, к которому он был обозначен, потому что без харизмы председательства он не является епископом. Само священнодействие дать этого знания не может. Благодатные дары, полученные в таинстве Хиротонии, становятся явленными в церкви через свидетельство Церкви, а не через факт самого священнодействия. Прием в Церковь, как и таинство поставления, должен быть засвидетельствован Церковью, так как она должна знать, кто является ее членом. И здесь не может быть сомнений и колебаний, а должно быть полное знание, что дары Духа ниспосланы Богом в таинстве приема в Церковь. В каждом таинстве через свидетельство Церкви происходит явление в Церкви и через Церковь благодатных даров, испрашиваемых в таинствах.

Явление даров Духа в таинстве через свидетельство Церкви не есть только особенность таинств. Каждый церковный акт основан на открывшейся Церкви воле Божьей, Церковью принятой и засвидетельствованной. Догматические решения соборов становятся истиною не сами по себе, а через принятие их Церковью. Это принятие, или рецепция, постановлений соборов является свидетельством Церкви об открывшейся воле Божьей и о действии Духа. Принимая постановления соборов, Церковь, как и в таинствах, свидетельствует о даровании Богом собору благодатных даров. Формула «изволися Духу Святому и нам» подлежит рецепции Церкви. До этой рецепции постановления соборов остаются только постановлениями его членов, а не церковным актом. Вот почему около догматических постановлений соборов шла борьба за их рецепцию. Если в эту борьбу вносилось много человеческих страстей, не имеющих отношения к церковной природе соборных актов, то тем не менее сущность этой борьбы заключалась в распознавании воли Божьей. До принятия Церковью соборных решений бесспорной является только вторая часть формулы: «изволися Духу Святому и нам», и только через рецепцию происходит явление первой части — явление даров Духа в Церкви. Через это явление Духа соборные постановления становятся церковными актами. Отличие таинств от

остальных церковных актов состоит в том, что первые облакаются в форму священнодействий. Таким образом, с одной стороны таинства по моменту священнодействия, заключающемуся в них, приближаются к остальным священнодействиям, совершаемым в Церкви, а с другой стороны, они приближаются к другим церковным актам в силу того, что действия Духа свидетельствуются Церковью. Соборные постановления, как церковные акты, по своей природе очень близки к таинствам, но не являются таинствами, так как не облечены в форму священнодействия. Тайнодействия (*sacramentalia*) не могут считаться таинствами, так как дары Духа, испрашиваемые в них, не явлены Церкви через ее свидетельство. Поэтому между тайнодействиями и таинствами всегда имеется граница, которая отделяет одни от других. Таинства являются священнодействиями, совершаемыми согласно воле Божьей, в которых испрашиваемые Церковью дары Духа явлены Церкви через ее свидетельство.

Возвращаясь к вопросу, в чем в таинствах сказывается значительность проявления сакраментальной власти, присущей Церкви, мы сейчас легко усмотрим, что она не имеет количественного характера. Таинства не потому таинства, что через них преподается благодать в большей степени, чем в остальных сакраментальных актах и во всех литургических действиях Церкви. Обозначая особенно значительные моменты в жизни верующих, над которыми они совершаются, таинства одновременно, еще в большей степени, обозначают наиболее значительные моменты в жизни самой Церкви, без которых невозможно эмпирическое бытие Церкви. Их сакраментальная значительность проявляется в том, что ниспосланные в них дары Духа явлены всей Церкви. Не дары Духа, преподаваемые в них, а явление в них этих даров через Церковь и в Церкви, выделяет их по их значительности из ряда других сакраментальных актов. Естественно, что таких моментов в жизни Церкви может быть ограниченное число. Таинства установлены Богом в Церкви и через Церковь, и в них Бог благоволил являть всей Церкви ниспосылаемые Им дары Духа Святого. Их количество зависит не от нас, а от воли Божьей. Их столько, сколько надо для жизни Церкви в историческом бытии. Поэтому наличие некоего определенного числа таинств не есть «миф Тридентского собора»¹¹ или не совсем миф. Что касается «семи таинств — ни больше, ни меньше», — то это есть недолжное догматизирование школьного учения. Надо заметить, что такого учения о числе таинств православная Церковь не содержит. Их может быть семь, но их может быть и больше, и меньше.

10. Говоря о разных таинствах, я сознательно не указывал на два из них — Елеосвящение и Евхаристию. Я не рискую ничего утверждать категорического о первом, так как догматическая природа его еще не вполне достаточно определена. Одно несомненно, что оно выделяется среди остальных таинств. Митр. Макарий в определении его природы значительно уклонился от им принятой для всех таинств формулы. Тогда как о всех таинствах он говорит, что в них подаются дары Св. Духа, о Елеосвящении он указывает, что в нем испрашивается благодать Божия. В одном случае говорится о преподании даров, а в другом — только об испрашивании этих даров. Это отступление в определении таинства Елеосвящения вполне понятно. В первоначальной церкви имелось особое служение исцелений на основе особых даров Духа. На это служение призывал непосредственно Сам Бог, как Он призывал пророков через сообщение даров Духа. Это служение совершалось в Церкви и для Церкви, но Церковь не испрашивала для этого служения даров Духа. Церковь не могла возобновить этого служения, чтобы оно продолжалось преемственно, как она возобновляла служение епископов-пресвитеров. Дары исцелений ниспосылаются Богом, как и когда Ему угодно, но никакой непрерывности служений исцеления не существовало и не существует. Церковь молилась и молится об исцелении болящего, веруя, что «молитва веры спасет болящего, и воздвигнет его Господь; и, если он соделал грехи, простятся ему» (Иак 5: 15). Молитва веры не есть знание Церкви. О. Сергей Булгаков, пытаясь сгладить это различие в определении природы таинства Елеосвящения от остальных таинств, указывал, что Елеосвящение имеет две стороны: одну об-

ращенную к исцелению болящего, а другую — к освобождению болящего от болезни через смерть. В силу этого он говорил, что помазание елеем болящего совершается или для его исцеления, или для усиления необходимых сил для христианской смерти¹². В этом определении таинства Елеосвящения о. Сергей Булгаков значительно приближается к католическому учению об этом таинстве. Правильно или нет такого рода учение — это вопрос окончательного догматического формулирования природы таинства Елеосвящения. Нужно заметить, впрочем, что в молитвах последования Елеосвящения говорится только об исцелении. Отличие Елеосвящения от других таинств заключается в том, что в нем нет третьего и первого момента таинств. Молясь об исцелении болящего, Церковь не свидетельствует, что исцеляющая благодать ниспослана Богом. Придерживаясь данного выше определения таинств, я бы сказал, что Елеосвящение ближе к тайнодействию, чем к таинству.

Еще больше недоуменных вопрошаний заключается в современном учении о Евхаристии как таинстве. Оно включено в число семи таинств, а тем самым как будто поставлено в одну линию с прочими таинствами. Конечно, как утверждал митр. Макарий, оно превосходит все прочие таинства преизбытком таинственности и непостижимости, и преизбытком любви к нам Господа, и величием дара, преподаваемого в этом таинстве¹³, но этим ли только оно отличается от остальных таинств? Другими словами, отличается ли оно только количественно, — преизбытком, которого не имеют другие таинства — или имеется качественное отличие? Школьное богословие как будто даже этого вопроса не чувствует. В каждом таинстве преподаются особые дары Духа. Опять же по тому же митр. Макарию, в таинстве Крещения на верующего ниспосылаются дары Духа, очищающие его от всякого греха и содействующие его новым человеком, оправданным и освященным¹⁴; в таинстве Миропомазания крестившимся сообщаются «благодатные силы для укрепления и возрастания его духовной жизни»¹⁵; в Покаянии «пастырь Церкви силою Духа Святого разрешает кающегося и исповедующегося от всех грехов, совершенных им после Крещения»¹⁶; в таинстве Елеосвящения на больного призывается благодать Божия, исцеляющая немощи душевные и телесные»¹⁷; в таинстве Брака «сообщается известным лицам благодать к естественному рождению детей, будущих членов Церкви»¹⁸; и в таинстве Священства «через молитвенное возложение рук архиерейских на главу избранного лица низводится на это лицо божественная благодать, освящающая и поставляющая его на известную степень церковной иерархии и потом содействующая ему в прохождении его иерархических обязанностей»¹⁹. Что касается Евхаристии, то она «есть такое таинство, в котором христианин под видом хлеба и вина причащается истинного тела и крови своего Спасителя»²⁰.

Даже из этих определений — я оставляю совершенно в стороне вопрос об их точности — явствует, что природа Евхаристии гораздо меньше совпадает, чем природа таинства Елеосвящения, с остальными таинствами. Это отличие выступает еще яснее из того, что назначение всех таинств есть подготовка к участию в Евхаристии. Все они имеют задачей ввести, по выражению псевдо-Дионисия, в «священносовершительную Евхаристию». По отношению к Евхаристии все таинства имеют до некоторой степени инструментальный характер. Крещение и Миропомазание, входящие в состав таинства приема в Церковь, открывают доступ новому члену народа Божьего, поставленному в священное звание лаика, в Евхаристическое собрание. Покаяние открывает возможность отпавшему члену Церкви вновь принимать участие в Евхаристии. Священство поставляет тех, кто избран Богом для предстоятельства в Евхаристическом собрании, а следовательно, для совершения самой Евхаристии. Через Брак муж и жена в новом своем звании, признанном и благословленном Церковью, допускаются к участию в Евхаристии. В таинстве Елеосвящения, призывая на болящего благодать, исцеляющую его от душевных и телесных болезней, Церковь тем самым молится о непрекращении его участия в Евхаристии. Без Евхаристии все таинства остались бы незаконченными — их цель не была бы достигнута.

В связи с этим положением Евхаристии ставится вопрос о ее месте среди остальных таинств. Особое положение Евхаристии в церковной жизни невольно выдвигает этот вопрос, но решение его, поскольку Евхаристия рассматривается как таинство, остается в сфере количественного различия таинств между собою по благодати. Несмотря на признание митр. Макария, что таинство Евхаристии превосходит все таинства, таинство Священства у него фактически превалирует над остальными таинствами. Современная богословская мысль, опираясь отчасти на мнение некоторых отцов церкви, пошла в этом направлении дальше митр. Макария: таинство Священства выступает как «мать всех таинств», в том числе и Евхаристии. В нем рождаются те, без которых нет таинств в Церкви. Мысль о. Сергия Булгакова в этом вопросе двоятся. С одной стороны, он признает, что Евхаристия «есть таинство таинств, центральное таинство Церкви»²¹, так как «иерархия есть установление прежде всего евхаристическое. И поскольку Сам Господь установил таинство Евхаристии, постольку и иерархия включена в ее установление, в качестве одного из условий»²². В силу такого центрального положения Евхаристии скорее она, чем таинство Священства, является матерью всех таинств. С другой стороны, эта богословская аксиома не соответствует фактическому положению таинства Священства. «На практике, — писал о. Сергей Булгаков, — Священство служит основой всех таинств (за исключением Крещения)»²³. Вероятно, довольно случайно высказанная св. Епифанием мысль заворожила церковное сознание: «Чин епископов преимущественно назначен для рождения отцев; другой чин (пресвитерский), который не может рождать отцев, он рождает Церкви банею пакибытия детей, но не отцев или учителей. Как же возможно, чтобы пресвитер поставлял пресвитера, когда для поставления его не имеет никакого права Хиротонии? Или каким образом пресвитер может быть назван равным епископу?»²⁴. Евхаристия совершается пресвитером и епископом, но Священство совершается только епископом. По отношению к епископу пресвитер имеет низшую степень священства, а следовательно, практически, по крайней мере по словам о. Сергия Булгакова, таинство Священства служит основой Евхаристии. Нельзя считать удовлетворительным решение вопроса о значимости таинств Евхаристии и Священства через констатирование расхождения между церковной практикой и богословской мыслью. Нужно выбрать либо одно, либо другое. Но должны ли мы сделать этот выбор? Или необходимость этого выбора проистекает из сравнения того, что не подлежит сравнению?

11. Евхаристия есть таинство таинств, но она не есть центральное таинство в Церкви, она есть таинство Церкви. Для первоначального и древнего сознания жизнь, деятельность и служение каждого члена Церкви находили свое выражение через участие в Евхаристическом собрании. Вне Евхаристического собрания не могло быть ни деятельности, ни жизни в Церкви. Исключение из него было отлучением от Церкви. Тот, кто в нем не участвует, не живет в Церкви, так как Евхаристическое собрание есть выражение Церкви во всей ее полноте. Церковь там, где имеется Евхаристическое собрание, так как Церковь там, где Христос, а Христос присутствует в полноте Своего Богочеловеческого тела в Евхаристии. Присутствие Христа в Евхаристии есть Его возвращение в Духе, как предвосхищение Его второго пришествия. В Евхаристии Он приходил, приходит и придет. Прошлое, настоящее и предельно-будущее соединяются, образуя полноту Церкви в ее единстве и единство ее в полноте.

О. Сергей Булгаков подходил к такому осознанию Евхаристии: «Можно сказать, что в теперешнем эоне Церковь как тело Христово непосредственно есть то Евхаристическое тело, в которое прелагаются Евхаристические дары»²⁵. Эта мысль остается в его системе неразвитой. В другом месте о. Сергей Булгаков писал: «Все это приводит нас к тому общему заключению, что в основе всех таинств и тайнодействий лежит таинство всех таинств, все-таинство, которое есть сама Церковь как Богочеловечество, сущее Боговоплощение и Пятидесятница Духа в пребывающей силе. И это все-таинство, как не имеющее для себя границ, совершается в мире

и человечестве, над всем миром и над всем человечеством и притом всегда, ныне и присно, и во веки веков, ибо ненарушима сила Боговоплощения и неотъемлемо сошествие в мир Духа Святого»²⁶.

Это все-таинство как Церковь и Церковь как таинство тождественно ли у о. Сергия Булгакова с Евхаристией? По-видимому, нет, так как Евхаристическое собрание имеет определенные эмпирические границы, а границы Церкви у о. Сергия уходят далеко за границы Евхаристического собрания. Где совершаются все остальные таинства, которые содержатся во все-таинстве? «В мире и человечестве, над всем миром и над всем человечеством?»²⁶.

Все-таинство и есть Евхаристия, так как Евхаристическое собрание есть выявление Церкви во всей ее полноте. Евхаристия не есть одно из таинств, не есть даже центральное таинство во все-таинстве, но есть сама Церковь. Не все-таинство Церкви содержит в себе все таинства, в том числе Евхаристию, но Евхаристия содержит в себе все таинства. Она есть таинство, но в ином смысле, чем таинства, которые установлены в ней. Она есть величайшее «musturion», «домостроительство тайны, сокрывающейся от вечности в Боге, создавшем все Иисусом Христом» (Еф 3: 9). Таинство Священства содержится в Евхаристии, так как таинство Священства содержится в Церкви. Она не может быть без Священства, так как в эмпирическом порядке не может быть Евхаристического собрания без предстоятеля, но предстоятель не может быть без Евхаристического собрания. Таинство Священства необходимо для бытия Церкви, т.е. для совершения Евхаристии. Евхаристическое собрание как выявление Церкви включает в себя предстоятеля, так как без него оно не было бы Евхаристическим собранием.

12. Когда Евхаристическая экклезиология была оттеснена учением об универсальной церкви, Евхаристическое собрание перестало выявлять кафолическую полноту Церкви. В местной церкви появилось несколько Евхаристических собраний, а сама местная церковь стала лишь частью универсальной Церкви. Евхаристия, совершаемая в местной церкви, перестает быть таинством Церкви, а становится таинством в Церкви. В порядке идей об универсальной церкви такого рода изменение понимания Евхаристии является неизбежным. В области экклезиологии часть никогда не может заменить целого²⁷, а потому Евхаристическое собрание местной церкви, как части вселенской Церкви, не есть Церковь. Отсюда проистекает разрыв между таинством Церкви и Евхаристией. Последняя не тождественна с первым, а входит в первое как особое таинство. Как все-таинство Церковь содержит в себе все таинства, а в том числе и Евхаристию как центральное таинство в Церкви. В этой точке учения о таинствах о. Сергий Булгаков почти совпадает со школьным учением, которое поставило Евхаристию в одну линию с остальными таинствами.

Понимание Евхаристии как таинства не могло не повлиять на общее учение о таинствах. Как таинство Церкви Евхаристия заключает в себе только одно священнодействие, не нуждаясь ни в первом, ни в третьем моменте таинств. Евхаристия не есть церковный акт, происходящий в Церкви. Как выражение всей полноты жизни Церкви, как сама Церковь Евхаристия не имеет нужды в свидетельстве Церкви. «Есть другой, свидетельствующий о Мне; и Я знаю, что истинно то свидетельство, которым Он свидетельствует о Мне» (Ин 5: 32).

По аналогии с Евхаристией момент священнодействия и в других таинствах начинает заслонять другие их моменты. Этому способствует то обстоятельство, что из церковной жизни в силу устанавливающегося ее устройства постепенно исчезает рецепция Церкви. В первоначальной и древней церкви рецепция местной церкви выявляла рецепцию Церкви, так как каждая местная церковь обладала всей кафолической полнотой. Когда единство и полнота Церкви была перенесена на универсальную церковь, рецепция местных церквей потеряла свое значение. Она сохраняется еще некоторое время только по отношению к соборным постановлениям, но принимает правовой характер, вместо прежнего благодатного.

Современное церковное устройство исключает рецепцию. В нашей церковной жизни нет места для свидетельства Церкви. Естественно, что и таинства теряют те моменты, которые связаны со свидетельством Церкви, и на первый план выдвигается момент священнодействия. В силу этого происходит невольный сдвиг в сторону учения о таинствах Католической церкви. Правовая действительность заслоняет благодатную. Однако исчезнувшая с поверхности церковной жизни рецепция продолжает сохраняться в ее глубинах. Она молчаливо сопровождает каждое таинство. Явление даров Духа в Церкви сохраняется сегодня, как и вчера, и сохранится вовеки, пока возносится Евхаристическая жертва. «День Господень» не только в грядущем, но и в настоящем...

* * *

Я бы хотел закончить мой очерк о таинствах указанием, что я не имел никакой полемической задачи, что, однако, не исключает критики как неотъемлемого права богословской мысли. Митр. Макарий сделал для своего времени все, что он мог. Не его вина, как и не наша заслуга, что мы сейчас больше знаем. Что касается моих расхождений с учением о. Сергия Булгакова, то эти расхождения законны и необходимы. Он начал, а мы продолжаем. Чем больше мы движемся по одной с ним дороге, тем больше мы замечаем то, что не было видно ему. Если бы он еще жил с нами, он, конечно, больше бы заметил, чем мы. Как бы мы ни относились к системе о. Сергия во всей ее полноте, вряд ли мы сможем уйти с пути, намеченного им — проникновения в глубины церковной жизни и возвращения к истокам церковного предания. В этом он останется нашим верным спутником. При жизни он не требовал безоговорочного признания его учения, а потому после его смерти критика его системы не может омрачить его светлый образ. Больше мы не можем ограничиваться только поверхностью нашей церковной жизни и, исходя из нее, строить наше учение, но возвращение к истокам предания не есть скачок назад через всю историю церкви. Наша церковная жизнь включает в себе многое, и в ней мы ищем то, что соединяет ее с первоначалом, чтобы среди разных девиаций церковной жизни не заблудиться в тех потемках, которые наступили в наше время.

Мой очерк не есть полемика с о. Сергием, а дань его жизни и его делу, философа, богослова и верного сына Церкви. Я писал эти строки с чувством не только глубокого уважения, но и с чувством подлинной благодарности за все то, что он дал лично мне.

2 декабря 1949 г.

* Печатается по: «Православная мысль» (Труды Православного богословского института в Париже), выпуск VIII, YMCA-PRESS, Париж, 1951. С. 17—34.

1 Митр. Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1895 г. С. 313.

2 Там же. С. 314.

3 S. Boulgakoff. L'Orthodoxie. Paris, 1932. С. 156. (См. по-русски: Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М., Терра. 1991. С. 245—246. — Прим. ред.)

4 Моя речь «Власть любви», произнесенная на годовом заседании Богословского института 27 марта 1949 г.

5 L'Orthodoxie. С. 157. (См. «Православие...» С. 246. — Прим. ред.)

6 О действительности таинства Крещения — см. мою статью «Границы Церкви» в «Православной мысли» № VII.

- 7 Проф. архим. К. Керн. Ангелы, иночество, человечество. Париж., 1942.
- 8 43-е правило Трулльского собора.
- 9 2-е правило Софийского Константинопольского собора 879 г.
- 10 S. Boulgakoff. L`Orthodoxie. С. 162. (См. «Православие...» С. 251—252. — Прим. ред.)
- 11 О. Сергей Булгаков. Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 312—313. (Л. Зандер. Бог и мир. Т. 2. N. 298—299).
- 12 S. Boulgakoff. L`Orthodoxie. N. 162. (См. Православие... С. 251. — Прим. ред.)
- 13 Митр. Макарий. Православно-догматическое богословие. Т. 2. СПб., 1895. С. 367—368.
- 14 Там же. С. 317.
- 15 Там же. С. 346.
- 16 Там же. С. 425.
- 17 Там же. С. 464.
- 18 Там же. С. 475—476.
- 19 Там же. С. 491.
- 20 Там же. С. 367.
- 21 «Невеста Агнца». С. 309 (Л. Зандер. Бог и мир. Т. 2. С. 304).
- 22 Иерархия и таинства//Путь, 1935, № 49. С. 33.
- 23 S. Boulgakoff. L`Orthodoxie. С. 158. (См. «Православие...» С. 246. — Прим. ред.)
- 24 Eriphan. Naer. LXXV. Цит. по: Митр. Макарий. Т. 2. С. 226.
- 25 «The Wisdom of God». New York, 1937. N. 206. (Цит. по Л. Зандер. Бог и мир. Т. 2. С. 304).
- 26 «Невеста Агнца». С. 296—297 (Л. Зандер. Бог и мир. Т. 2. С. 300).
- 27 «Отдельные поместные церкви отнюдь не являются отдельными — большими или меньшими частями Церкви — на манер провинций или частей государств. Каждая из них — без различия — есть Церковь, отождествляется с Церковью, являет в себе всю Церковь, как *pars pro toto*» (О. Сергей Булгаков. One holy, catholic and apostolic Church. Цит. по: Л. Зандер. Бог и мир. Т. 2. С. 291). Если даже допустить, что это правильно по отношению к автокефальным церквям, то правильно ли оно по отношению к каждой отдельной церкви? Есть ли она «*pars pro toto*» автокефальной церкви, или Церкви вселенской?

: Свидетельство о совершившемся:

евхаристическая экклезиология на рубеже веков и тысячелетий. Предисловие к публикации

Богослужение и таинства

Опубликовав в этом номере в разделе «Миссионерство и катехизация» «Вступление в таинствоводство (мистагогию)» свящ. Георгия Кочеткова, мы не случайно хотим дополнить его в разделе «Богослужение и таинства» малоизвестной в России статьей о. Николая Афанасьева «Таинства и тайнодействия». Дело в том, что она являет собой одну из первых в сакраментологии попыток выделить некую единую для всех таинств структуру — то, что у о. Георгия Кочеткова названо нормалью. Читатель без труда увидит как общность двух этих попыток, так и их неслучайное различие. Хотелось бы остановиться на нескольких моментах работы о. Николая. Прежде всего, он изымает таинства из контекста чего-то индивидуалистического, возвращая их в их изначальный соборно-экклезиологический контекст. В первом случае таинства понимаются как «средства благодати» для верующих и тогда акцент, естественно, приходится на таинство Священства. Во втором же случае таинства совершаются в Церкви и для Церкви, они сами созидают Церковь, и тогда акцент переносится на Евхаристию. Но нельзя не заметить, что при этой смене акцентов у о. Николая все-таки оказывается во многом непреодоленным старый, схоластический подход к таинствам. Ведь большинство из них и здесь оказывается по-прежнему лишь средствами, правда, теперь уже не благодати, но Евхаристии. Именно поэтому сама Евхаристия у о. Николая не «вписывается» в его же структуру таинства: откровение воли Божьей—священнодействие—свидетельство Церкви о свершившемся в ней. Ведь у о. Николая получается, что именно сама Евхаристия и является свидетельством Церкви о действительности других совершившихся в ней таинств, коль скоро они суть необходимые условия, средства для нее. Выходит, что одно таинство свидетельствует о другом, таинство свидетельствует о таинстве. Из этого круга нет выхода, вследствие чего Евхаристия, как последнее в ряду таинство, оказывается свидетельством о себе самой, откуда и получается знаменитый тезис о. Николая, что Евхаристия и есть таинство таинств и сама Церковь, и значит, церковная жизнь сводится к таинственной, сакраментальной жизни. Между тем, для Православия всегда было характерно стремление увидеть каждое таинство в его собственной реальности, т.е. не как средство для чего-то, но как особое измерение «жизни во Христе» (название трактата о таинствах великого византийского богослова Николая Кавасилы, в котором он как раз и предпринимает попытку такого взгляда). В этом случае оказывается, что мало собственно сакраментального, таинственного свидетельства о совершившемся в Церкви (которое, безусловно, необходимо, тут нельзя не согласиться с о. Николаем Афанасьевым), — нужно еще и свидетельство именно «жизни во Христе», т.е. уже мистическое свидетельство, выходящее за рамки только сакраментальной, таинственной жизни Церкви (для Кавасилы, например, мистическим свидетельством о подлинности совершившегося сакраментального Крещения было мученичество, а для прп. Симеона Нового Богослова — дар слез). При таком взгляде, конечно, и Евхаристия оказывается не лишенной такого свидетельства. И тут можно предположить, что одной из его форм и была в древней церкви агапа — трапеза Любви после Евхаристии, на которой взаимная любовь членов общины свидетельствовала о всех совершившихся (и постоянно совершающихся) в ней таинствах... Статья о. Николая была опубликована в 1951 г. — в самой середине нашего века, который для церкви во многом прошел под знаком евхаристического возрождения. Евхаристия как бы вернулась в церковь, и церковь вернулась к Чаше. Эта дата символична: корни экклезиологии и сакраментологии о. Николая уходят в богословие о. Сергия Булгакова и

дальше, а ствол — вверх, к богословию о. Александра Шмемана и митр. Иоанна Зизиуласа, который как раз призывает нас к продумыванию связи Евхаристии и агапы. Прошло 50 лет, и те поместные церкви, где евхаристическое возрождение состоялось, спрашивают себя: что же дальше? И вот, публикуя сегодня, в последние дни XX века, статью о. Николая Афанасьева «Таинства и тайнодействия» и «Вступление в таинствоводство» о. Георгия Кочеткова, в котором как раз делается попытка показать необходимость и таинственного, сакраментального, и мистического, жизненного, свидетельства Церкви о совершающемся в ней, мы выражаем надежду, что следующий век станет для нашей церкви веком уже не только евхаристического (т.е. таинственно-мистериального и приходского), но и агапического (т.е. сакральномистического и общинного) возрождения.

Семен Зайденберг: Христианская Школа: вокруг Христа и во Христе. (О конференции «Предание Церкви и предание Школы»)

Церковная жизнь

1. Церковь и школа: антиномия или неразрешимое противоречие?

Сразу надо сказать, что тема конференции — “Предание Церкви и предание Школы” оказалась очень непростой. Для многих это оказалось достаточно неожиданным, и это можно понять.

Действительно, с самого начала нового периода истории Российской церкви, начавшегося чуть более десятилетия назад, всем было понятно и официально объявлено, что христианское образование, христианская школа — одна из самых актуальных задач, стоящих перед церковью, одно из самых приоритетных направлений ее деятельности. В этой области все так или иначе проявляют активность, хорошо понимая: от того, каким будет это образование, зависит многое в судьбе нашей церкви и нашего народа: как людей научить и обучить, так они и будут жить и служить Богу и Церкви. И вот создано уже немало новых христианских, богословских, церковных институтов, университетов, школ, курсов, семинарий и т.д., Отделом по религиозному образованию и катехизации Московской патриархии ежегодно проводятся Международные Рождественские образовательные чтения, вырабатываются концепции христианского и церковного образования. Казалось бы, какие-то основные, базовые подходы к созданию церковных школ должны быть уже определены. Между тем, жизнь показывает, что это далеко не так: то внутреннее противостояние, которым в последние годы заражена наша церковь, касается, не в последнюю очередь, церковных школ и подходов к христианскому образованию. Это наводит на мысль, что, возможно, мы подошли к этому вопросу механически, по инерции, не заметив за всей этой деятельностью и не продумав главного, того, что лежит глубже проблем собственно христианского образования, у самых его истоков.

Дело в том, что в этой области есть одна проблема, которая во всей своей серьезности выявилась, пожалуй, только в нашем веке. О ней свидетельствовало появление особого термина с ярко выраженным негативным оттенком: школьное богословие. Стали замечать, что духовная школа не воцерковляет, а наоборот — расцерковляет учащихся в ней, т.е. не вводит учащихся в Предание Церкви, а наоборот — удаляет от него. Известный русский богослов и канонист Николай Петрович Аксаков в самом начале века написал даже целую книгу, которая

называлась “Предание Церкви и предания школы”, где показывалось, как последние подменяют собой первое, и где ставился вопрос о принципах такой церковной Школы, предание которой не уводило бы, но вводило человека в церковное Предание. Именно поиску этого подлинного предания Школы, в этом смысле отличающегося от преданий школы, и была посвящена конференция, название которой поэтому перефразировало название книги Аксакова так: “Предание Церкви и предание Школы”.

Надо сказать, что первый вопрос, который возникает в связи с этим, следующий: а есть ли место в Предании Церкви такому преданию Школы, т.е. возможна ли вообще церковная школа? Ведь после замечательных трудов о. Николая Афанасьева и о. Александра Шмемана мы уже настолько привыкли к негативному акценту в словосочетании “школьное богословие”, что и возникает естественный вопрос: может быть, дело и заключается в том, что школы, как особого института, в церкви быть просто не должно? В самом деле: самое первое именование христиан — ученики, их Господа — Учитель, а значит, сама Церковь может пониматься как Школа. Не следует ли из этого, что любая особая церковная школа в принципе, как таковая, подменяет собой Церковь и, значит, Церковь и школа просто несовместимы? Действительно, заповедь Христа “Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я заповедал вам”, содержит в себе откровение и о научении (т.е. наставлении, или оглашении) приходящих к Церкви и о дальнейшем их учении, т.е. обучении, но эта заповедь обращена не к какой-то особой организации, а ко всей общине учеников, ко всей Церкви, и не случайно школа, даже огласительная, катехизическая, появляется в ней далеко не сразу...

На первый взгляд, это похоже на правду, ведь как отмечал в своем докладе “Подвиг ученичества” архим. Виктор (Мамонтов), между Церковью как Школой (с большой буквы) и школой как институтом (с маленькой буквы) существует глубокое даже не противоречие, но разновекторность, ведь

“ученик Христа осознает себя... человеком, желающим научиться жить со Христом, быть с Ним всегда. В этом разительный контраст: в земной школе учатся, чтобы уйти от учителя и зажить своей самостоятельной жизнью, а в Школе Христа — для того, чтобы навсегда остаться с Учителем. Ученики Иисуса Христа не могут оставить своего Учителя, потому что связаны не с Его учением, а с Его личностью”.

Об этой “полярности школы и Духа” говорил в своем докладе “Пророчество и Школа в христианстве” и Никита Струве “Нет и не может быть сомнений, что ученичество — одно из измерений христианской жизни, причем основное, центральное, постоянное, нескончаемое... Но, разумеется, в этом духовном ученичестве собственно школа как институт как раз занимает лишь определенное и, я бы сказал, ограниченное, скромное место... Всякий, кто хотя бы немножко прикасался к школе, понимает, что школа — это духовное занятие, но в то же время быть на уровне духовности в этом занятии очень трудно”.

При такой напряженности отношений Церкви и школы, отметил докладчик, неудивителен и постоянный кризис духовной школы всех уровней, и та слишком хорошо известная критика, которой она всегда подвергалась. Подчас это может приводить кого-то и к вышеупомянутым крайним выводам, о которых также сказал Никита Алексеевич “Даже хорошие духовные школы всегда подвергают себя самокритике. Вспоминаю, как мой друг митрополит Гор Ливанских Георгий (Ходр), окончивший наш парижский Богословский институт (не худший из существовавших или существующих у нас в этом веке духовных школ) и сам преподававший в институте у себя в Баламанде, как-то с некоторым вздохом мне сказал, что, может быть, все богословские школы нужно закрыть...”

Надо сказать, что подобные крайние выводы — не просто сильные слова. Они имеют под собой вполне определенную модель, парадигму практического видения церкви как школы. В частности, такое видение соотношения церкви и школы защищал в своем докладе “Несколько замечаний о применении святоотеческой системы оглашения в современной церкви” проф. Павел Гаврилюк из Американской православной церкви на примере проблемы возрождения школы огласительной, катехизической. Сделав точное замечание о том, что в нашей церкви, “с одной стороны, произошла десакрализация процесса обучения: к огласительным занятиям относятся как к лекторию вне службы, вне сакраментальной и освященной Богом деятельности церкви... с другой стороны, в наших богослужениях дидактический элемент часто оказывается сведенным на нет, в особенности для некрещеных, — либо из-за непонятности языка, либо из-за отсутствия проповеди и наставлений”, и что “в древней церкви не было подобного разобщения”, он заключил: “Катехизации не нужно придумывать особого места вне литургической жизни, нужно лишь вернуть ей то место, которое она по праву занимала изначально... Литургия оглашенных, повторю, была первейшим и главнейшим огласительным занятием”.

Бесспорно, отрыв школы и, в частности, огласительной школы от литургической и сакраментальной жизни церкви, — явление пагубное (о чем как раз много говорилось и говорится в этом веке), и он обязательно должен быть преодолен, но можем ли мы согласиться с тем, что различия не должно быть вообще, т.е. что у школы в церкви не должно быть своего “особого места”? Ведь это мнение еще не самое крайнее: часто приходится слышать, что и проповедь в церкви не нужна, поскольку в наших богослужебных текстах уже есть вся полнота учения и предания...

Стоит повторить: это предположение не так абсурдно, как может показаться кому-то. На конференции не раз отмечали тот известный факт, что в Византии, например, действительно, собственно церковной школы не было, — начиная с VI века практически даже и катехизической, и что величайшие отцы-богословы свою школу, как институт, проходили в языческих академиях, и этим, кстати, во многом определялась очевидная плодотворность и плодоносность их времени в истории церкви. И это положение сохранялось там до самого конца: были обычные школы, где изучался традиционный для эллинистической античности круг наук, т.н. тривиум и квадравиум, но собственно богословская традиция не была школьной, а была напрямую связана с молитвенной и сакраментальной жизнью Церкви.

Так может быть, действительно, стоит вернуться к подобной парадигме: школа, образование — светское, а все остальное — уже непосредственно в церковной жизни? Ведь и в настоящее время есть куда как авторитетные свидетельства в пользу такой схемы “Недавно патриарх Алексий II в частной беседе со мной, — отметил Никита Струве, — констатировал, что выходцы из семинарий и академий часто оказываются гораздо менее подготовленными к священническому служению, чем люди, приходящие со стороны с высшим светским образованием”.

2. Церковная школа и задача подготовки культурной почвы для подлинно новозаветной, евангельской жизни

Правда, в связи с последней цитатой есть несколько существенных замечаний. Во-первых, не в том ли проблема духовных школ, что вот уже много веков они готовят только членов клира и потому, естественно, оторваны от полноты жизни Церкви, и не в этом ли причина того отрыва “преданий школы” от Предания Церкви, о котором пишет Н.П. Аксаков? Ведь этот разрыв, как он показывает, в первую очередь касается именно учения о месте епископа, священника и мирянина в едином Телес Церкви: “Слез достойно настоящее наше состояние. Так далеко отторглись друг от друга мы, которым бы надлежало изображать союз одного тела”, —

цитирует он слова Златоуста, касающиеся отрыва клира от церковного народа.

Во-вторых, не из-за отсутствия ли школы, в том числе огласительной, Византия смогла только крестить, но не просветить Русь? Об этом также говорилось на конференции. Ведь одно дело, когда в Церковь приходит человек с хорошим высшим светским образованием, и совсем другое, когда в утонченную византийскую традицию должны были включиться люди, культурно к этому совершенно не подготовленные. И ведь до сих пор, после целого тысячелетия, Православная церковь в России сталкивается с этими же проблемами! Ни для кого не секрет, что сегодня православие — это религия, в первую очередь, для интеллигенции, среди же других слоев общества либо популярностью пользуется что-нибудь “попроще”, либо само православие искажается и профанируется магическим сознанием.

В связи с этим вспомнились слова епископа Таврического Михаила (Грибановского), которые уже приходилось цитировать в связи с прошлогодней конференцией “Язык Церкви”. Еще в конце прошлого века он отмечал, что “жизнь в Церкви, и частная, и народная, должна быть жизнью во Святом Духе, в Его свободе, в Его вдохновенном озарении мысли. Все это несомненно, но все же нужно иметь в виду, что для такого вдохновения, для такой свободы во Христе должна быть известная душевная почва...

Когда Господь призывал к возрождению Своих соотечественников, когда Он указывал им путь вдохновенного руководства свыше, от Отца, Он имел пред Собой в высокой степени культурную почву... <Апостолы> подготовлены были сделаться таковыми <глашатаями, слушателями, свидетелями Святого Духа>, в их распоряжении каждый миг был полный запас мессианских мыслей чувств и стремлений. Они мыслили библейски, библейскими образами и изречениями; их чувства были продуктом тысячелетней религиозно-исторической культуры...

Дух Святой нисходил и на язычников, скажут. Да, но и здесь Он находил не каменистую, покрытую наносными валунами, почву... Но, однако, это не была культура, направляемая откровением Самого Бога...

С дальнейшим распространением христианства, благодать Святого Духа падала на более и более неподготовленную природную почву. Полагаться на личное вдохновение стало все более опасным, и историческое предание понемногу заменяет живой голос Святого Духа, Который говорил так ясно в избранниках Божиих первенствующей церкви. Это требовалось самую совестью христиан, сознававших свою немощность по духу сравнительно с первыми носителями Христова возрождения. Так христианское воспитание получило исторический характер, подпало под влияние внешнего авторитета церкви. Для школы воспитания еще слабых и не установившихся внутренне народов это было вполне законно и нормально. Закон, детоводитель во Христе, был, есть и будет и в отдельном человеке и в целых народах...

Но он не должен заменять собою все, а должен лишь воспитывать и вводить затем в жизнь Святого Духа, присущую Церкви...

Свобода... настоящая жизнь во Христе возможна лишь после продолжительной культуры в строго христианском церковном духе. Только после такой школы возможно существование новозаветного народа Божия”.

Итак, вот как еп. Михаил раскрывает для нас антиномию Церкви и школы. Церковь, конечно, не школа, но чтобы была возможна подлинно новозаветная, евангельская, т.е. пронизанная Свободой Духа церковная жизнь, нужна предварительная школа, подготавливающая для этого культурную почву, и значит, если церковь хочет осуществлять в истории саму себя, она должна в себе подобную школу постоянно содержать (не забывая, конечно, о ее ограниченности, —

иначе эта школа как раз и будет подменять собой Церковь).

В этой связи на конференции не случайно часто вспоминались раннехристианские церковные огласительные школы, прежде всего — Александрийская. Ведь (стоит еще раз отметить) хотя научение приходящих к вере людей было в церкви всегда, с самого начала ее существования, катехуменат как институт, как особая огласительная школа, появился в церкви только в середине II в., т.е. после того, как церковь ушла из синагоги и, соответственно, окончательно оказалась в новой для себя культурной среде. Таким образом, мы можем сказать, что задача возделывания культурной почвы исторически была первой причиной возникновения церковной школы. Не случайно создатели Александрийской школы уже задолго до святоотеческого времени включили в ее программу весь набор культурных знаний своего времени “Для тех, кто не был достаточно одарен для обучения в школе, подготовкой ко крещению было простое разъяснение Символа веры. Но остальным давалась полная программа, включавшая весь спектр знаний того времени и введение в христианское богословие.

В программе были и геометрия, и астрономия, прочие естественные науки, за ними следовали поэты и философы Греции (“за исключением безбожных эпикурейцев”), затем этика и диалектика. “Ученикам предлагалось дать определение одному из понятий, лежащих в основе морали — Добра и Зла, Справедливости или Закона, и определение ученика становилось темой содержательного обсуждения в форме вопроса и ответа”.

Короче говоря, школа усвоила методы и частично структуру расписания лучших школ того времени, добавив христианскую веру и понимание добродетели не как абстрактной категории философов, но как жизненного пути.

Вот первая характеристика Александрийской школы, представляющей и для нас замечательный и важный пример. Обучение было основано на понимании того, что вся область знаний является подобающим предметом христианского обучения, включая все лучшее, что есть в современной мысли. Климент отмечает, что это было революционным открытием по тем временам, так как многие верующие “закрыли свои уши, боясь, что учеба собьет их с пути... и что философия создана лукавым на погибель людей”. И сегодня раздаются подобные голоса, и более того, мы наблюдаем отделение богословского образования как направления, стоящего независимо от других областей знания. Эти ранние христианские учителя и ученики понимали сами, и дали нам пример того, что христианское обучение должно включать все, ибо, как говорит Климент: “Господня — земля и что наполняет ее, и поэтому (как и в нашем названии) тот, кто хочет помогать оглашенным, не должен уходить от изучения наук” (доклад еп. Серафима (Сигриста) “Тем, кто хочет помогать оглашенным. Климент Александрийский и первая христианская школа”).

Никита Струве в своем выступлении также обратил внимание на эту особенность первоначальных христианских школ “Что поражает — это именно их открытость, их универсальная перспектива, сказавшаяся тогда в интенсивном поиске синтеза между христианством и эллинизмом. И эти первоначальные школы освящены именами наших самых великих святителей-богословов. Наряду со Священным писанием и христианским богословием в них преподавалась античная философия, риторика, диалектика, также точные науки — математика, геометрия, астрономия. Св. Григорий Чудотворец пишет: “Для нас не было ничего запретного, ибо не было ничего сокровенного и недоступного, но мы могли изучать всякое слово, и варварское, и эллинское, и относящееся к таинствам христианской веры, и из области политики, и о божественном, и о человеческом — с полным дерзновением могли изучать и исследовать все...” Это III—IV век, и в каком-то смысле — это именно зарождение христианской школы, и это, как сказал Сергей Сергеевич Аверинцев, в каком-то смысле, должно быть, ее породило”.

Надо сказать, что подобное соединение церковного и лучшего светского в духовном образовании — то, к чему постоянно возвращается церковная мысль. Так, Никита Струве рассказал о проектах известного богослова и историка богословия Николая Глубоковского, который в начале века предлагал ввести преподавание богословия не только в духовных академиях, но и в университетах.

Об этой же “взаимодополнительности, в их хороших чертах, церковного и светского образования” говорил в своем докладе “Современная христианская Школа в свете церковного Предания” и свящ. Георгий Кочетков, исходя из собственного опыта “продумывания новой концепции христианского образования разных уровней, воплощающейся в Свято-Филаретовской высшей школе и учреждениях, существующих при ней или при Сретенско-Преображенском братстве” “Включенность христианской школы в культурный контекст предполагает умение усваивать все лучшее не только из библейской, но и из языческой, особенно своей национальной традиции. Для этого должно быть понимание не только этой своей, собственной традиции, но и других культур. Без этого школе невозможно будет продвигаться вперед и вверх, оставаясь стоять на твердом основании, на краеугольном Камне, Который есть Христос”.

3. Учительство Церкви и школа как хранительница предания

Итак, мы нашли в церкви школу как ее постоянную задачу по подготовке культурной почвы для подлинно новозаветной, евангельской церковной жизни, что только и делает возможным существование Церкви в истории. Но это все-таки задача больше как бы приуготовительного порядка. Зачем же нужна школа в церкви уже собственно как Церкви?

Прежде всего, если в Церкви вообще существует Школа и школа — с большой и с маленькой буквы, — то только ввиду наличия в ней служения учительства, и значит, именно в специфике этого служения и надо искать основания церковной школы. Кто же такие церковные учителя, кто в ней призван к учительству, кого, чему и зачем должно в церкви учить?

К сожалению, об этом церковном служении говорят у нас крайне мало. Даже о. Николай Афанасьев в своей знаменитой книге “Церковь Духа Святого” посвящает служению церковного учителя ровно три страницы из трехсот! Если сравнить это с тем объемом, который посвящен в этой ли книге, в другой ли, служению, например, епископа, то комментарии будут излишни. А ведь служение учителя упоминается апостолом Павлом в числе трех основополагающих церковных служений, наряду с апостольским и пророческим! Знаменательно, что даже один из лучших докладов на конференции — Н.А. Струве — назывался именно “Пророчество и Школа в христианстве”, — такая тема была предложена ему организаторами конференции, но характерно, что темы об учительском служении предложено не было.

Между тем, в самом начале XX века в России была написана замечательная книга, целиком посвященная этому вопросу. Это ранняя книга того же Н.П. Аксакова “Духа не угашайте”.

Пафос ее и прост и актуален. Как и в книге “Предание Церкви и предания школы” Аксаков защищает истинный образ апостольской Церкви от тех карикатур, которые рисуют на нее многие ее новоявленные “защитники”. В этой своей работе он критикует мнение, достаточно распространенное до сих пор, согласно которому в области учительства

а) Церковь разделяется “на воздействующих и воздействуемых, из которых последние должны безусловно подчиняться воздействию первых, т.е. “духовенства”, и чуждаться стремления воздействовать на Церковь”. Таким образом,

б) эти “воздействуемые” “для благостояния Церкви не имеют ровно никакого значения. Мирянин, таким образом, оказывается только лишним спасающимся членом, новым кандидатом на спасение, численно только увеличивающим церковное стадо. Для самой же Церкви существование его совершенно безразлично и бесполезно”.

в) при этом на “духовенство” возлагается “только обязанность воздействовать отдельными поручениями на отдельных индивидуумов по отдельным случаям; воздействие же их на вверенную им Церковь или паству, как на целое, почитается чем-то рискованным и не обязательным”. Таким образом, отсутствие церковной проповеди — это не недостаток, пусть и терпимый, но именно достоинство православия.

“Всякий отдельно верующий должен стремиться только к частному, отдельному совершенствованию, ради частного своего индивидуального душевного спасения, не дерзая даже помышлять о воздействии на Церковь, но только делаясь приемником ее воздействия через обращение к отдельным представителям духовенства, которому вверено научение и которые могут и должны руководствовать делом его спасения через своего рода *privatissima*, т.е. через частные, отдельные собеседования”.

То есть учительство Церкви связывается только с духовничеством, понятым при этом крайне узко и сугубо индивидуалистически.

Критикуя этот взгляд, Аксаков привлекает множество святоотеческих, канонических и литургических источников. Основные выводы, к которым он приходит, могут быть признаны основополагающими для изучения проблемы и достойны того, чтобы их здесь перечислить.

1. Прежде всего, как показывает Аксаков, термин “духовенство” — позднего и нецерковного происхождения. Есть подлинно церковное слово “клир”, но из всего клира научение народа специально вверено, как это следует из молитв хиротонии, только епископу, и именно в силу того, что он призван “пасти словесное стадо”, т.е. имеет дело с церковью как общиной. Если это служение распространяется и на пресвитеров, то также в силу их пастырства.

2. Что касается учительной проповеди других членов клира, например, дьяконов, то очевидно, что таковая проповедь дается им не в силу их принадлежности к клиру, но в силу особых личных даров Духа, и поэтому в этом отношении они ничем не отличаются от мирян. Не случайно существует множество свидетельств того, что в древности в церквях проповедовали миряне.

3. Учитывая это, есть основания различать в Церкви особое иерархическое пастырское учительство (в узком смысле слова “пастырство”), к которому призваны пастыри, т.е. епископы и пресвитеры, ввиду их служения, и не-пастырское, к которому призваны так или иначе все. Эти служения взаимодополнительны.

4. При этом даже пастырская, епископская проповедь — это, в определенном смысле, общее служение. Ведь пастыри учат народ прежде всего знанию Писания, но, как говорит Златоуст, и это происходит только по небрежению народа, ибо Писание равно доступно всем.

5. Служение народа в этом отношении состоит в том, чтобы проверять своих пастырей в их верности и Писанию и Преданию, и, в случае необходимости, обличать и исправлять “Обладая одним и тем же критерием или мерилем истины и православия, т.е. одним и тем же Писанием и Преданием, миряне и клир могут и должны проверять друг друга, и вера мирян не должна быть слепым доверием к представителям иерархии, или духовенства”.

6. Прежде всего, мирянин отвечает перед Богом и Церковью за самого себя “Всякий человек, — говорит Афанасий Великий, — получив от Бога способность различения истины, подлежит наказанию, если последовал невежественному пастырю и принял ложное учение за истинное: какое общение между светом и тьмою?”

7. Утверждение, что в вопросах вероучения миряне должны во всем подчиняться духовенству, является в глубоком смысле еретическим “Согласно учению св. отцов, только ересь требует от мирян безотчетного подчинения “духовенству”... Православная церковь, совершенно наоборот, не только допускала, но и требовала даже от верующих тщательного рассмотрения предлагаемого им учения, не только не делала обязательным полное подчинение учащей иерархии, но и одобряла не только право неверия и недоверия ей, но даже и открытое обличение ее. Права и обязанность правды православная Церковь ценила и ставила превыше всего”.

Служение церковного учительства, прежде всего, не-иерархическое “Истина, правда, вера и служение им, равно как и служение любви, проясняющей веру и объединяющей верующих, выше и святее для Церкви, чем дисциплина и иерархическая подчиненность... В Церкви, в практике церковной, для проявления истины, для голоса правды нет и не может быть дисциплинарных или иерархических преград”.

8. Но всякий христианин потому и христианин, что отвечает перед Богом и Церковью не только за себя, но и за брата, и за всю церковь “Церковь устами учителей своих не требует от верующего невмешательства в религиозные убеждения братьев, не говорит,.. что ему довлеет радеть только о собственном своем индивидуальном спасении, но благословляет истинную заботу верующего о вере братьев и требует только, чтобы он воздерживался от легкомысленного устного философствования о Боге, от стремления к догматизированию и обличению других в ереси,.. от слишком легкого осуждения других и не забывал о существенно важных практических сторонах жизнедеятельности церковной, о практическом назначении Церкви”.

Таким образом, сам характер церковного учительства основывается на определенном взгляде на Церковь, предполагающем ответственность в ней всех: за себя и друг за друга, за членов своей общины и за иерархию. Это — общинное измерение учительства или учительное измерение общины “Из того, что заповедь “учить всех” и “соблюдать все” была дана не кому-то одному из учеников Христовых, не тем, кто более для этого был подготовлен и к этому был более способен, а всей “хабуре”, т.е. всему братству, всей общине апостолов, которые должны были теперь явить из себя еще и целую школу (вместе с миссией, огласительным училищем и просветительным крещально-евхаристическим собранием), следует, что христианская школа должна основывать свою жизнь на личностно-общинном и братском принципе” (доклад свящ. Георгия Кочеткова).

“Церковь, — пишет Аксаков, — по учению апостольскому, школа взаимообучения, взаимоназидания, взаимоусовершенствования вообще, в которую каждый вступает, как “домостроитель многоразличной благодати Божией”.

“Амвросий Медиоланский, в труде своем “О должностях священства”, говорит: “Церковь есть некоторая форма справедливости, общее право всех. Сообща она молится, сообща трудится, сообща испытывается” (De Officiis)”.

Те же, кто проповедует индивидуальное обучение у “духовенства”, “желают уничтожить именно этот элемент общности и проповедует спасение в разброд, сепаратизм и индивидуализм церковный. Другими словами... <они> проповедуют обращение Церкви в

школу с профессорами и учащимися, поучающими и принимающими учение порознь, и через то разрушает церковность”.

Эта учительная ответственность всех членов общины друг за друга есть другая сторона и выражение взаимной любви. Поэтому, согласно Аксакову, придерживающиеся критикуемого взгляда “желают основать новую секту, выдавая эту секту за истинную Церковь православную, действующую в веках и всегда неизменную. Но <этой> секте... не достает первого и существенного атрибута церковности - общения, общности, не достает творческой любви, через которую она действует”.

Конечно, для нашей церкви, отягощенной мифами о старцах, духоносных руководителях индивидуального спасения, как о представителях едва ли не высшего служения в христианской Церкви², это звучит достаточно неожиданно. Поэтому было очень важно свидетельство ученого секретаря Свято-Филаретовской школы А.М. Копировского об о. Таврионе (Батозском), прозвучавшее в самом конце конференции “О. Тавриона иногда пытаются включить в круг таких обычных духовников, ну, пусть выдающихся духовников, но которые всегда общаются с человеком лично, один на один, так сказать, “тайнообразующе”. Да, духовные дети могут потом вспоминать какие-то сильные впечатления от общения с таким духовником, какие-то эпизоды, передавать их друг другу, но, понимаете, редко когда духовник бывает именно для всех, а не только лично для кого-то. Так вот, по моему впечатлению, о. Таврион как раз очень не любил вот этих личных, персональных длинных духовных разговоров, очень не любил! Он считал, что и каяться нужно во время службы, во время Литургии, а не отдельно где-то там духовнику изливаться, и решать свои духовные вопросы нужно тоже в связи с причастием.

Почему он призывал всех причащаться чаще? Именно с тем, чтобы наши многочисленные тяжкие, “неразрешимые” вопросы разрешались как бы сами собой, т.е. чтобы человек получал внутренний ответ и силу, и потом эти проблемы разрешал, а не мучительно двадцать пять раз бедного духовника мучил и говорил ему: а это как, а это как?”

Действительно, как отметил в своем выступлении “Пустынька времени о. Тавриона как школа христианской жизни” его ученик с детских лет свящ. Владимир Вильгерт, сила “школы о. Тавриона” была не в его индивидуальном “духовничестве”, а в том, что из приезжавших к нему в Спасо-Преображенскую пустынь людей складывалась настоящая евхаристическая община, и само пребывание в этой общине было школой: “Люди менялись, но дух общины не менялся... И вот эта община окуналась в живое Предание Церкви, в то важное, чем жила Церковь на протяжении своей истории”.

9. Основа “программы” церковной Школы — Священное писание “Ереси существуют, распространяются и процветают только вследствие невежества в Писании, только вследствие пренебрежения его изучением и косности к изучению”.

10. Второй источник — Св. предание, вернее, различные писания и предания Церкви, исторически отражающие это Предание. И тут Аксаков замечает, что если известное определение Предания Викентия Лиринского звучит как “то, во что верили всегда, во что верили везде, во что верили все”, то определение Предания, свойственное его оппонентам, будет звучать как “то, во что здесь и сейчас верит клир”³. Но именно для того, чтобы отличить это “всегда, везде и все” от временного и случайного, выдающего себя за вечную истину, и требуется, согласно Аксакову, особая церковная школа — как институт исследования разных исторических пластов предания для выявления того, что сегодня отвечает ее целям и задачам, что и значит — соответствует ее Преданию “Учит Церковь живым еще Преданием, хранимым ею во всей полноте ее состава, выразившимся в плоде многовекового ее творчества — богослужении и в трудах признанных ею отцов и учителей...”

Но в том-то и дело, что Предание Церкви лишь выражается в этих “плодах многовекового ее творчества”, но не совпадает с ними. Это и требует от церкви анализа, а значит — школы и образования для всех ее членов “Церковь не тождественна с данным каким-либо проявлением ее во времени, не ограничена настоящим, но связана со всем прошлым через предание и с будущим — надеждою. Общение верующего с Церковью касается не одного только ее настоящего, как данного ее положения, но и всего ее прошлого через Предание, для всех доступное и для всех открытое, а отнюдь не составляющее иератическую привилегию. В Церкви нет посвященных и непосвященных, как в языческих таинствах или составленных в подражание им масонских ложах. Всякий верующий может и должен по мере возможности сопоставлять проповедуемое ему учение с полнотою Предания церковного, и потому безотчетное, слепое доверие “духовенству”, иерархии, клиру, догматическое равнодушие и невмешательство Церковью осуждается, а не поощряется. Церковь, говоря другими словами, признает и проповедует необходимость свободного рассмотрения, но рассмотрения не с точки зрения собственного одинокого чувства, а с точки зрения Предания церковного и Писания, для всех открытых и для всех доступных”, — вот еще одно основание существования христианской Школы.

Таким образом, существование школы, как института, связывается, опять-таки, с историчностью церковного Предания. Школа выступает своего рода накопителем, хранителем Предания. В этой своей функции она, таким образом, призвана помочь нам “делать в жизни прозрачной всю нашу церковную традицию, чтобы все могли беспрепятственно узнавать в своем — свое, а в чужом — чужое, не путая этих вещей, как это часто еще происходит в современной церковной жизни и в современных православных школах. Без такой же прозрачности всего Предания для нас и нас для него невозможно полное постижение, полное ведение того, что Господь повелел и повелевает нам, а без этого невозможно исполнить Им заповеданное” (доклад свящ. Георгия Кочеткова).

4. Личностный — гностический и пророческий аспект церковного учительства

Замечательный пример такого “рассмотрения” того, что выдается за предание Церкви, “с точки зрения Предания церковного и Писания”, т.е. подлинной Школы, и дал сам Н.П. Аксаков в своих книгах “Духа не угашайте” и “Предание Церкви и предания школы”, которым был посвящен доклад преподавателя церковной истории Свято-Филаретовской высшей школы В.К. Котта “Книга Н.П. Аксакова “Предание Церкви и предания школы” и современные проблемы канонического предания”. В нем он показал, что подлинно церковный подход к памятникам церковного предания, к их анализу и “рассмотрению” невозможен, если церковная школа не будет обладать даром пророчества.

Действительно, если школа призвана к возделыванию культурной почвы для подлинно новозаветной жизни и если она должна исследовать различные пласты исторического предания и на их основании давать ответ на вопросы современности, то это задача именно пророческая, творческая, а значит — личностная.

Об этом же говорил в своем докладе Н.А. Струве, рассказывая об уже упоминавшихся предложениях Николая Глубоковского, который как раз хотел преодолеть несвободу духовной школы, ее подчиненность узко пастырским целям. Для этого он предлагал разделить две функции церковной школы — исследования и суждения — между светскими и церковными школами, для чего “разделить богословское образование между университетами, где оно было бы свободным и разносторонним, что соответствовало бы, как он пишет, “званию *universitas*” — “*universitas*” должен включать в себя и богословие, — и православными духовными академиями, которые обязаны говорить “во имя Церкви” — для научного познания, разъяснения, истолкования и ограждения ее учений и учреждений. Это, конечно, лишь, я бы сказал,

паллиативное средство, но Глубоковский считал его наиболее целесообразным и плодотворным средством, чтобы открыть простор научным изысканиям. “Иначе, при одних духовных академиях, — писал он, — богословие опять рискует сделаться замкнуто конфессиональным”.

Однако, по мнению докладчика, в этом предложении, несмотря на всю смелость и целесообразность для своего времени, был и сильный недостаток “В этом предложении Глубоковского, которое для того времени, разумеется, может быть имело и свой, в каком-то смысле, пророческий характер, получался все-таки не синтез, а именно разрыв, — поскольку, — из его формулы “разъяснение, истолкование и ограждение” вытекает, в известном смысле, отказ как раз от возможной пророческой, то есть творческо-вдохновенной функции, которая должна быть присуща или задана школе, и приписывание ей лишь некоей ограничительной функции и задачи. Но это как раз ставит перед нами вопрос: насколько вообще исторически возможна пророческая школа, и упирается этот вопрос, собственно, в более широкую тему — возможно ли, и в какой мере, пророческое богословие...

Конечно, прежде всего нужно определить, что такое пророчество... О. Сергей Булгаков определяет пророчество как “активное состояние духа, в котором он (дух) устремляется навстречу высшему началу, чтобы, приняв его, оплодотвориться от него, отождествиться с ним. Оно есть, в этом смысле, предельно творческое состояние духа, или творчески вдохновенное отношение к жизни, — к жизни, к истории и к будущему”. Вот эти три момента, — творчески вдохновенное отношение к жизни, к истории, к будущему — они определяют пророчество и должны были бы найти свое отражение и в Школе. “Не будем преувеличивать, — писал он, — но не будем и умалять пророческого характера богословия, — без него оно теряет свою вдохновенную силу и становится отвлеченной схоластикой”.

В самом деле, если мы говорим об общинном и пастырском измерении учительского служения, то мы не можем не восполнить его личностным измерением, иначе мы рискуем превратить служение всего лишь в функцию, “винтик в гармонии церковного целого”.

Об этом же свидетельствуют и те три страницы о Николая Афанасьева, посвященные учительскому служению, о которых говорилось в начале. Правда, сначала он отличает служение учителя от служения пророка, рассматривая учителя именно как, прежде всего, ученого, служащего Церкви: “Пророк говорил людям в “назидание, увещание и утешение” через откровение воли Божьей, учитель также говорил в назидание и утешение через изложение учения веры... Дидаскал обучал церковь через раскрытие истин веры, содержащихся в Предании и в Писании. Если не все, то в большей своей части дидаскалы — ученые древней церкви, представители богословской науки, которая служит Церкви”.

Но затем он говорит и нечто большее, а именно, что учительство для самих учителей древней церкви связывалось, прежде всего, с харизмой гнозиса, т.е. с личным и личностным богопознанием, а все остальное уже вытекало из этого “Для нас только тот является гностиком, — говорил Климент Александрийский, — который бодрствует над изучением Св. писания, сохраняя неповрежденными апостольское и церковное учение”. Для Климента истинный гностик почти что дидаскал, т.к. он не может сохранять свое ведение Писания для самого себя, а “ecclesias docet” (учит церковь (лат). — прим ред.) (Ориген). “Они считали своей обязанностью не только поучать церковь, но и защищать ее перед римской государственной властью”... Для автора Послания Варнавы дидаскал — “вдохновенный учитель, обладающий харизмой гнозиса, через которую он приобретает высшее знание, переданное Христом Своим ученикам”.

Итак, церковный учитель, прежде всего, — вдохновенный гностик, учащий от полноты своего познающего Бога сердца, который мог бы сказать, перефразируя апостола Павла: “Горе мне,

если я не учу"... Время от времени он, подобно, например, св. Максиму Исповеднику, защищает веру от искажений, но это, скорее, все-таки внешнее, функциональное измерение его служения, вытекающего из внутреннего, личностного, которое, конечно, к нему не сводится: "Девиз ордена доминиканцев — "истина", однако не ее защита, но ее постижение. И это есть правда о Предании и о школе, которая, прежде чем беспокоиться о защите истины от кого-либо, пытается постичь ее, почувствовать ее вкус и дать его почувствовать другим, старается полюбить ее и свидетельствовать о ней" (доклад иером. Илии Читтерио "Церковь и Школа в контексте современной западноевропейской культуры").

Свящ. Георгий Кочетков в своем докладе так показал сопряженность в христианской школе пророчества и гнозиса: "Думая о христианской Школе как о духоносном Пути, о ее причастности таинству Церкви и общинному и братскому движению, надо понять, что принцип личности означает и умение быть самим собою везде и всегда, он позволяет как познавать волю Божию, так и пророчески возвещать Божью Истину".

Таким образом, мы находим еще одно основание христианской церковной Школы — творческое, личностное, пророческое, гностическое. Конечно, очень важно отметить, что в этом своем измерении учительское служение — неиерархическое, оно совсем не совпадает с епископским, пастырским, и в конце концов, именно учителя-гностики, не могущие не делиться с Церковью приобретенным ими "высшим знанием, переданным Христом Своим ученикам", и создают первые христианские школы. На это особо обратил внимание в своем рассказе об Александрийской школе еп. Серафим (Сигрист): "Это первое, что достойно упоминания. Как пишет церковный историк Дюшен, "школа не была основана ни одним из первых епископов. И хотя она и была в конце концов признана институтом Александрийской церкви, школа, оказывается, возникла благодаря усилиям отдельных людей".

5. Предание Церкви и предание Школы

Надо сказать, что на конференции прозвучало всего два варианта ответа на вопрос, содержащийся в названии конференции. И теперь, сделав все предыдущие замечания, мы можем привести их целиком, в надежде, что после всего сказанного читателю будет понятно, почему оба автора, пусть и по-разному, раскрывают антиномию Церкви и Школы как антиномию совмещения в Церкви истории и метаистории: "Что мы подразумеваем под Преданием Церкви и преданием Школы?.. Священное Божественное Предание Церкви с прописной буквы — это, конечно, единый поток Духа в Церкви, это весь ее внутренний, мистический опыт, основа всякого познания, в смысле ведения — знания внутреннего, духовного, сердечного. Это живое свидетельство приобщенности Церкви как мистического Тела Христова к Плироме (Полноте) Духа, не могущей существовать без Плиромы (Полноты) Божественного Логоса (Слова), приобщающего Церковь к полноте откровения Смысла, который, как и благодать Святого Духа, всегда от Бога. В этом Духе и Смысле, воплощаемся в метаистории Церкви, заложены происходящие от них откровения Божьей правды, добра и красоты, а значит и всякой гармонии и справедливости, всего того, чему и призвана сначала научать, а потом обучать в человеческой истории Церковь через свою Катехизацию и Школу, которые существуют в ней как особое служение и подвиг в Любви и по Любви.

Таким образом, предание христианской Школы — это часть истинного церковного Предания, приобщенная к святому житию Церкви как полноте являющегося в метаистории Духа и Смысла, отчасти открывающегося в церковной жизни, т.е. в ее истории".

Это цитата из доклада свящ. Георгия Кочеткова. А вот как раскрывает содержание этих понятий иером. Илия (Читтерио): "Что касается Церкви, Предание (с большой буквы) имеет в виду не только передачу откровения в виде учительства или доктрины, но также, и прежде

всего, переживание Бога во Христе и в Духе. Это соответствует самому Евангелию, передаваемому из поколения в поколение в Церкви и для Церкви... Церковь передает все то, чем она является, она сама является Преданием, живым и сегодня, с богатым прошлым, взятым из ее плодородной почвы, и непрерывно открытым будущему до тех пор, пока Бог будет все во всех (ср. 1 Кор 15: 28). Термин “предание” (с маленькой буквы) указывает на процесс передачи. Используемый во множественном числе, этот термин означает многообразие форм выражения, подчеркивает различие в единстве целого и в то же время подразумевает все наследие в его совокупности. Отправной точкой при этом является основополагающий опыт, который возрастает во времени и направляет образ мысли, чувствования, действия в жизни. В связи с этим можно говорить о преданиях (традициях) учительных, богословских, мистических, духовных, религиозных, культурных внутри самого христианского опыта как о выражениях единой жизни Церкви. К такому значению термин “школа” добавляет разработку идеи на основе рефлексии, доктринальное или духовное самосознание, которое постепенно сформировалось в ответ на вдохновенность истинным опытом и на потребности развития истории, и стало подлинным наследием, способным указать один из возможных образов жизни и углубления христианского опыта в Церкви. В данном контексте школой могут считаться течение, движение, тенденция, если все время иметь в виду разработку идеи на основе рефлексии”.

Две эти цитаты, принадлежащие, соответственно, представителям Восточной и Западной церквей, весьма характерны. Они отражают и очевидную близость подходов, и, в то же время, разные акценты в определении задач церковной школы — на научении и обучении и на рефлексии. Это различие не случайно и имеет свои исторические причины.

6. Три измерения церковной школы в истории

Дело в том, что отношения трех вышеприведенных измерений церковной школы всегда находились в динамическом напряжении. Во многом это связано с тем, что эти три измерения обращены как бы к разным сторонам жизни Церкви, к разным ее границам, которые также находятся в подобном динамическом напряжении. Так, первое, гностическое измерение обращено больше к внутренней, мистической жизни Церкви. Второе ее измерение, измерение культурной работы, исторически оказалось сопряжено и с миссией, и с догматической работой, поскольку догматические споры были связаны именно с изложением учения Церкви на новом для нее и неподготовленном для этого языке. Это самое сложное измерение, поскольку этой своей стороной церковь, с одной стороны, открыта к миру, с другой же — отмечает границы Церкви, отделяющие ее от мира, — и это, скорее, связанные с таинством веры мистериальные, таинственные ее границы. Наконец, третье измерение, измерение анализа исторического предания церкви, связано, конечно, с ее каноническими границами и узко-пастырскими целями.

История церкви — это трагическая история разрывов и смещений этих границ, а с ними — и разных оснований церковной школы. На конференции говорилось о некоторых отрезках этого непростого пути, без понимания которого мы вряд ли сможем понять истоки постоянного кризиса церковного образования и, тем более, найти пути выхода из него.

Так, например, во времена поздней античности, когда церковь активно осваивала новые для себя культурные пространства, часто культурная работа заслоняла собою все, но, в свою очередь, оказалась поставленной на службу узко-пастырским целям “Патристическая эпоха... — это уникальная ситуация, когда чуть ли не каждый одаренный и уважаемый человек, принадлежащий к естественной элите в лучшем смысле этого слова... имел большие шансы оказаться против ожидания, весьма часто против воли (sic! — С.З.), всенародно избранным в епископы. С лицами еще не окрещенными это, как хорошо известно, тоже случалось...

Амвросий Медиоланский... — в нем очень ощутимы лучшие черты той культурной формации, представители которой несколько столетий назад блистали в римском сенате, управляли провинциями, определяли политику Рима...

Чуть не все властители дум этой эпохи были в епископском сане. Важно понять, что здесь не просто вопрос “клерикализации” культуры; культура схоластического Запада была по-своему не менее, а более клерикальной (потому что светской школы там почти не было, а в эпоху патристики еще жива была языческая школа, вошедшая в личный опыт Василия Великого, Григория Богослова, а в лице знаменитейшего ритора Либания (их учителя — прим. ред.) — в опыт Иоанна Златоуста), — но Аквината никто не прочил в епископы, у него было другое место на земле: doctor. Кардинальский сан Николая Кузанского — исключение из правила, а не правило” (доклад С.С. Аверинцева “Некоторые черты патристической парадигмы”).

На это стоит обратить внимание: культура и гнозис оказались как никогда абсолютно востребованы церковью, причем именно в их пастырской функции. Но парадоксальным образом эта абсолютная включенность учительства в практическое пастырство постепенно лишила его собственного значения и свободы. Внутреннее, гностическое, мистическое измерение существования церковной школы оказалось практически сведено на нет жестким подчинением догматике, служащей внешней оградой церкви от ереси и внешнему же ее единству. Свт. Григорий Богослов с ужасом наблюдал, как богословие из внутреннего дела Церкви превращается в предмет базарных споров и в повод для жестоких подозрений и обвинений друг друга в ереси, что естественно, быстро привело к тому, что церковь заняла в этой области сугубо “охранительную” позицию. Вспомним еще раз слова еп. Михаила (Грибановского) о том, почему в деле христианского учительства в конце концов восторжествовал внешний, жесткий, иерархический авторитет...

Очень скоро, в начале византийской эпохи это вылилось в знаменитое “осуждение трех глав”, т.е. знаменитейших богословов и экзегетов древней церкви, а с ними и величайшего христианского гностика и руководителя самой знаменитой церковной школы — Оригена. На это стоит обратить еще большее внимание: тот, кем, по словам В.В. Болотова, зачитывались величайшие отцы—богословы, кто был для них источником вдохновения, оказался под запретом. По словам Ганса Урса фон Бальтазара, это и оторвало богословие от его истоков. И хотя гнозис в церкви не умер, он оказался сильно искажен. Достаточно вспомнить, что именно в это время начали ссылаться на такие тексты, как корпус псевдо-Дионисия Ареопагита, гнозис которого, парадоксальным для церкви образом, теперь приводил к абсолютному утверждению в ней принципа должностной (функциональной) иерархии. Подлинного же учителя-гностика в Восточной церкви, отныне, как правило, ждала (и ждет) судьба прп. Максима Исповедника, что свидетельствовало о глубоком разрыве между двумя измерениями существования церковной школы⁴.

В этом отношении весьма замечательно, что в Восточной церкви последним, кто получил высочайшее прозвище богослова, был прп. Симеон — подлинный гностик, мистик и поэт, но, что в высшей степени характерно, в том, что в узком смысле называется теперь богословием, никакой роли не сыгравший и в этом смысле богословским авторитетом не обладающий...

Этот отрыв преследует православие до сих пор. Так, Николай Бердяев уже сам предупреждал в предисловиях к своим книгам, что он — не богослов, — в том числе и потому, что богословие воспринималось им только в узко-школьном контексте, т.е. как нечто заранее ограниченное какими-то внешними по отношению к личностному откровению и богопознанию целями.

Еще более грустная, но в высшей степени характерная для Восточной церкви история, показывающая, что вирус, приведший к осуждению “трех глав”, продолжает жить и

действовать в нашей церкви, произошла с о. Сергием Булгаковым. Пожалуй, о. Сергей — первый человек, который после многовекового перерыва создал подлинную церковную школу, в которой дышал пророчесственный дух, — Свято-Сергиевский богословский институт. — И что же? Очень скоро он был обвинен в ереси, и хотя избежал церковного осуждения, ему было запрещено в созданной им же школе преподавать то, что вытекало из его, безусловно знающего Бога, сердца и ума! Сейчас же Свято-Сергиевский институт уже практически отказался от наследия того богослова, вдохновением и жертвенным служением которого был создан!

Правда, тот же пример прп. Максима показывает и то, что несмотря на трагическую судьбу преподобного, православие сохранило в себе неиерархическое учительство именно как власть Истины, которая выше всякой внешне-иерархической власти. Об этом прекрасно пишет в своей книге Аксаков “С точки зрения нашего времени вся эта деятельность одинокого монаха отнюдь не представляет какого бы то ни было церковного соблазна. Он стоял за учение православное, да к тому же еще был исповедник, мученик, святой. Но ведь для своего-то времени он не был ни мучеником, ни святым, ибо оказался таким только в заключение своей деятельности, да к тому же и проповедовал-то он именно учение, которое в глазах всей главенствующей иерархии и всей почти иерархии вообще было учением неправославным, противоречило православию. Для своего времени он был только бунтующим, простым монахом, не имеющим никакого авторитета, всецело нарушающим церковную дисциплину... И, однако, народ церковный чуял его авторитет — авторитет правды, церковности, отличной от дисциплины”.

А что же происходило на Западе? Почему кардинальский сан Николая Кузанского был, по приведенным словам Сергея Аверинцева, исключением? Дело в том, что если на Востоке учительство было подчинено пастырству через практическое отождествление с ним, то в эпоху высочайшего расцвета богословия на Западе, наоборот, то же самое происходило через слишком сильное разделение, которое хоть и наделяло служение церковного учителя внешней самостоятельностью и свободой, но лишало его авторитета “Новым явлением в жизни церкви (речь идет о времени схоластики на Западе — С.З.) становится тот факт, что объединение профессоров, обладающих ‘licentia docendi’, имеет от церкви поручение и мандат преподавать учение об Откровении. Речь идет о профессорах, т.е. о профессиональных преподавателях, занимающихся определенным видом знания. Юридически предмет, которым они занимаются, зависит от корпорации преподавателей и не является функцией иерархии. Подобной ситуации не было на христианском Востоке, как не было там и схоластики в таком развернутом виде. “Магистры” (т.е. “наставники”) наделяются официальным правом излагать принципы веры и учение церкви. После обсуждения конкретной проблемы решение профессоров получает официальное признание. Однако они не ‘auctoritates’ (“авторитеты”) в церковном вероучении. Профессора составляют ‘luogo teologico’ (“место богословия” (лат.)). Школа существует в церкви, в вере она подчиняется авторитету отцов. Богословие отделяется от пастырства, и в этом есть большой риск” (доклад иером. Илии Читтерио).

Эти две крайности и обусловили то различие в отношениях церкви и школы на Востоке и Западе, которое во многом определило судьбы церкви, о чем много говорилось на Круглом столе по проблемам “школьного богословия” и схоластики, проведенном в рамках конференции.

Итак, есть восточная модель, в которой, как уже отмечалось, собственно школа — только светская, и уже сама церковная жизнь верных — это христианская Школа, и пастырь — это, как правило, авторитетный учитель. Это очень популярная модель и по сей день, когда, например, часто говорится (и на конференции звучали подобные мысли), что вот богослужение — это школа, там есть все, и больше никакой школы, даже катехизации, и не надо, или, как говорилось в докладе Свято-Филаретовской школы О.Н. Черенковой, что община — например,

прп. Нила Сорского, — это высшая христианская Школа. Это церковь как Школа. При этом сама традиция почти никогда не становится объектом, предметом рефлексии, не объективируется, ей, вообще говоря, как правило, только научают и учат, но ее мало анализируют, из-за чего часто принимают временное, сиюминутное и искаженное за вечное и подлинное. К тому же отсутствие рефлексии над традицией не дает возможности понять, что в ней главное, а что — нет, чтобы лучше “пересадить” ее на другую культурную почву.

С другой стороны — западная модель, в которой все наоборот. Здесь церковь находится у варваров, где, напротив, нет светской школы, поэтому она не умеет непосредственно перенять Традицию, войти в нее, для этого не хватает культуры, не хватает школы, и тогда уже традиция объективируется и становится объектом рефлексии и схоластического, т.е. школьного, анализа. Но при этом само учение отцов, которое изучается и истолковывается, становится недоступным объектом исследования и “авторитетом”. Учительство как бы теряет в церкви полноту своего звучания. Постепенно такое отношение к Традиции абсолютизируется и переносится на всю церковь, которая тогда превращается в школу, и эта школа начинает как бы подменять собою Церковь. Это школа как Церковь. Кажется, не стоит говорить, насколько это обедняет и, в буквальном смысле слова, выхолащивает жизнь Церкви, мешая, в конце концов, и ее миссии...

7. Проблемы церковной школы в России

Если же говорить о наших современных проблемах, то во многом они определяются тем, что Русь приняла христианство восточное, как раз то, где собственно церковной школы уже почти не было. И поэтому во многом, как уже говорилось, греки не сумели научить Русь вере. Просто у них не было для этого соответствующих механизмов, они не знали, как это сделать. Они могли передать веру непосредственным образом в непосредственном пастырском общении с собой, могли включить других в свою молитву и веру. И поэтому когда это непосредственное общение прекратилось, когда та Римская империя, которую мы называем сейчас Византией, прекратила свое существование, этот источник иссяк. И тогда-то и встал вопрос о школе. И быстро, практически в течение одного века этот вопрос стал для нашей церкви вопросом жизни и смерти. И очень скоро пришлось, конечно же, обращаться на Запад, потому что там школа была, там умели учить и знали, как это делать.

И до сих пор эта ситуация не преодолена. Об этом свидетельствовал на Круглом столе протопр. Виталий Боровой на примере такого основополагающего для всякой школы вопроса, как учебник “Наши школьные учебники — скучные и устарелые. Но и в начале, когда они в свое время писались, они были скучные... Нам нужны новые учебники. Но это очень важная, ответственная задача всей церкви... Задача очень важная, необходимая, но не такая уж трудная. Трудная в смысле талантливости изложения, но не в смысле содержания. Есть целый ряд прекрасных книг, чудесных по изложению, по современному и актуальному преподнесению вопросов всех богословских наук, но западных. Я повторяю: чудесно, удивительно, читаешь: легко, просто представлены вопросы. Я не имею в виду конфессиональное содержание — по содержанию наши учебники должны быть, конечно, православные, верные нашему прошлому, святоотеческому преданию и нашему богословию. Но использовать эти вещи, адаптировать их в строго православном духе не так уж трудно... Надо начать с того, что нам нужен учебник “Введение в богословие”, т.е. введение в круг церковных богословских наук. Такие введения на Западе написаны прекрасно: берешь, и там все написано кратко, четко, с указаниями... Второе: нам необходим учебник по “Истории богословия”...

Дальше, нам нужно написать, наконец, — это стыдно говорить, но да будет нам всем стыдно! — учебник “Патрологии”. Мы — церковь святых отцов, это правда, мы, выросли на святых отцах, а

где же “Патрология”? Обычной “Патрологии” у нас нет и не было! Что же вы думаете, когда я говорю “стыдно”, я имею в виду, что у нас не было знаменитых специалистов по святым отцам? Да, упаси Боже, были они такими, что выше и лучше западных. А почему же учебника не было? Очень просто! Спрос порождает предложение, а спрос-то и не было, никому это не было нужно! Только говорилось о святых отцах денно и нощно, а в семинарии и в академии были только такие общие лекции. И когда надо было нашим студентам и профессорам изучать серьезно святых отцов, так они изучали это по западным — католическим, англиканским, протестантским — учебникам “Патрологии”! И до сих пор, простите, — да будет стыдно всем, и мне будет стыдно, — до сих пор у меня на полке лежат большие, знаменитые, прекрасные учебники по святым отцам, но они написаны не православными! А где православные издания святых отцов? Извините, но когда нашим знаменитым патрологам приходилось лекции по святым отцам в академии читать, они пользовались изданиями Католической церкви!”

Конечно, тогда, в XVII в. обращение на Запад сразу дало свои результаты, но эти результаты в этом веке были названы “западным пленением восточного богословия”, т.к. позаимствованные у Запада школьные методы не были адекватны самому предмету изучения — восточной православной традиции. В результате этого сегодня в православии присутствуют обе эти крайности, обе эти модели (образа действия) — Западная и Восточная — параллельно, из-за чего школа оказывается как бы вне церкви, у нее — свое предание, подменяющее Школу, а у Церкви — свое Предание, как бы заменяющее Школу. В результате и получается та ситуация, которую описывал в своем докладе Павел Гаврилюк. Литургия оглашаемых — это одна из форм, в которой может существовать, например, огласительная школа, но самой школы нет, и она практически никого ничему не учит. С другой же стороны — есть школа, которая учит, но учит не реальной церковной жизни, а своему “преданию”, подменяющему собой Предание Церкви. Именно об этом и пишет в своей книге Н.П. Аксаков.

Доходило до абсурда. Взяв методы школы у Западной церкви, православие часто этими методами как бы боролось против этой же Западной церкви и т.д. Здесь можно вспомнить из славянофилов, которые, опять-таки, снова во многом были как бы инспирированы, вдохновлены западной традицией — немецкой философией, про которую Бердяев говорил, что она по духу гораздо более христианская, чем средневековое богословие. Но восприняв это вдохновение, это оружие они стали снова адресовать его против них. Хрестоматийный пример — А.С. Хомяков, который свои книги, в которых содержалось утверждение, что Православная церковь, в отличие от Западной, сохранила дух подлинной свободы, не мог печатать в стране, где господствовала эта самая свободная церковь, и поэтому он был вынужден публиковать их на том самом несвободном Западе!

Но сделав эти необходимые замечания о причинах бедственного положения с духовным образованием в России, нельзя теперь не сказать и о том, что именно в России, и именно вследствие вышеизложенных причин сложилась по-своему уникальная ситуация, позволяющая выйти из замкнутого круга проблем, связанных с церковной школой. Это прекрасно показал в своем докладе “Религиозное образование в России вчера и сегодня” проф. о. Эрнст Христофор Суттнер. Действительно, поскольку так или иначе в России сосуществовали обе эти парадигмы, западная и восточная, они не могли не начать сближаться, и в конце концов, начиная с XIX в., это стало давать свои плоды.

Прежде всего — это появление такой фигуры, как А.С. Хомяков (а до этого — П.Я. Чаадаев), которое показало, что в русском православии сохранился такой феномен, как неиерархическое церковное учительство, а содержание его учения — соборность — говорит само за себя. Во-вторых — это такое явление, как русская религиозная философия, по-христиански открытая, “всемирно отзывчивая” к религиозно-философскому и культурному наследию всех времен и

народов, — не случайно в России, как показывают цитированные выше слова еп. Михаила (Грибановского), была столь ярко осознана необходимость культурной работы для расцвета христианской жизни. Наконец, реформы собственно церковной школы, предпринятые свт. Филаретом Московским, тоже дали свои плоды. Прежде всего, он поставил перед духовной школой культурную задачу — перевод на русский язык Священного писания и святоотеческих творений, здесь же можно упомянуть и начавшуюся еще до него работу по переводу богослужебных текстов, — подобная работа не может не дать импульса к новым исследованиям и решениям. Второе, что дала в XIX веке духовная школа — это появление русской церковно-исторической школы. Была ярко осознана историчность и динамичность церковного предания, стал вырабатываться новый подход к его памятникам — догматическим, каноническим, литургическим, иконографическим. Одним из самых выдающихся примеров этого нового подхода и являются книги Н.П. Аксакова, и совершенно не случайно в них ставится вопрос о церковном учительстве и церковной школе...

Характерно, что как только в 1917 г. закончился так называемый константиновский период церковной истории, т.е. период сращенности церкви с государственной властью, и церковь обрела свободу, все эти достаточно разрозненные течения собрались воедино и дали свой плод в двух крупнейших явлениях в Православной церкви XX в., о которых также говорил в своем докладе о. Христофор Суттнер. Это Поместный собор 1917-1918 гг. и, что сейчас еще более важно для нашего рассмотрения, Свято-Сергиевский богословский институт в Париже (а впоследствии — и Свято-Владимирская семинария в Нью-Йорке). Замечательно, что оба эти явления связаны с именем одного человека — о. Сергия Булгакова, подлинного учителя-гностика, впервые за много веков создавшего церковную школу, питавшуюся подлинным пророческим и гностическим вдохновением и не забывающую ни о своей культурной задаче, ни о задаче анализа разных пластов исторического предания и, соответственно, поиска ответа на главный практический вопрос: какой должна быть жизнь Православной церкви сегодня, чтобы можно было сказать, что она соответствует Преданию. Не случайно эта школа оказала решающее влияние на множество выдающихся явлений церковной жизни XX столетия, таких, как РСХД и Синдесмос, евхаристическое возрождение и даже Второй Ватиканский собор Католической церкви.

Конечно, как уже отмечалось, эта ситуация не была беспроблемной. Весьма характерно, что течение неопатристики, также родившееся внутри Свято-Сергиевского института, постепенно вытеснило подход о. Сергия Булгакова, который, подобно Оригену, видимо, теперь уже навсегда останется для церкви и, тем более, школы, с одной стороны, “знамением пререкаемым”, а с другой — источником вдохновения. Конечно, как отмечал в своем докладе о. Христофор, “уже во втором или третьем поколении завершился “золотой век” русского богословия в эмиграции”, но все-таки эта школа была, и это не может не служить для нас вдохновляющим примером!

К сожалению, можно с уверенностью сказать, что сейчас в Православной церкви школы такого уровня нет (хотя, бесспорно, есть несколько школ, которые к этому стремятся и пока, слава Богу, имеют все шансы его по-новому достичь). Характерно, что в последний день работы конференции в кулуарах пришлось услышать: “Когда слушаешь доклады, создается впечатление, что видишь только искры, летящие в разные стороны, самого же пламени не видишь и не знаешь — где оно”, — разные измерения жизни церковной школы вновь оказались разорванными, что, впрочем, и неудивительно после страшной истории уходящего века.

Поэтому, завершая эти заметки о прошедшей конференции, не хочется делать никакого однозначного вывода: конференция показала, что вопрос о школе остается в нашей церкви открытым и все еще слишком недостаточно продуманным. Как говорил, завершая круглый

стол, посвященный проблемам схоластического богословия, о Георгии Кочетков “Такие темы как “Предание Церкви и предание Школы” оказываются внутренне взрывными — не во внешнем смысле, а во внутреннем, потому что они взрывают нашу внешнюю и ничем внутренне неоправданную беспечность, когда мы очень спокойно относимся к ним как к почти что абстрактным, как к теоретическим или, наоборот, слишком практическим вопросам, а ведь на самом деле здесь мы, действительно, оказываемся близки к историческим сдвигам, к каким-то глубоким разломам. Мы с вами не очень явно об этом говорим, но ведь совершенно же ясно, что такие разломы происходили в истории церкви многожды, и сдвиги разных пластов, принципиально менявшие ориентиры церкви, происходили многожды. Ведь церковная история — трагическая история, история как раз разломов и сдвигов, а следовательно — и разрывов. И какие-то вещи надо сочетать, соединять там, где они оказались разведенными самой историей, такой историей, которую нам дал Бог, но не только Бог. И поэтому мне бы очень хотелось, чтобы мы это ощущали. Также как существует некий конфликт между, скажем, апостольским, по Писанию, богословием и святоотеческим богословием, святоотеческим богословием и схоластическим богословием, западным и восточным... Это не просто мирное развитие, все это сдвиги, все это разломы, разрывы, и в то же время — это жизнь, продолжающаяся и, несмотря на провалы, несмотря на потери, продвигающаяся вперед. Иногда Господь нам показывает то, что ушло в эти бездны, что как бы ушло из жизни, а прежде было очень живым. Я уже не один раз цитировал слова, сказанные не так давно одним из наших западных братьев: “Здесь, в России вы живете как бы в зоне землетрясения, как бы на краю пропасти, разлома, который только что образовался, и вы видите то, что веками скрывалось от глаз людских”. Это не наша заслуга, но, мне кажется, излишне повторять и то, что составляет специфику христианской истории: каждому дается по силам в каждую эпоху. Вот и в нашей эпохе есть нечто уникальное. Очень жаль, когда мы этого не видим или не замечаем и, соответственно, не приносим соответствующих плодов. Очень хотелось бы, чтобы наша работа над такой непростой темой как “Предание Церкви и предание Школы” помогла нам разобраться в этих вещах, помогла еще и еще раз увидеть то, что было сокрыто или остается сокрытым для многих и многих в наше время”.

Остается надеяться, что прошедшая конференция и сборник ее материалов, готовящийся к изданию в Свято-Филаретовском институте, поможет нам преодолеть инерцию и задуматься над этими вещами всерьез, теперь лучше осознавая всю глубину проблемы. Как же хочется, чтобы мы не упустили этот исторический шанс, о котором, завершая свой рассказ об Александрийской огласительной школе, говорил и еп. Серафим (Сигрист) “Мне кажется, что именно здесь, в Москве, мы сегодня имеем возможность услышать призыв открыть заново пути христианского образования. Те пути, которыми начали идти ранние христиане, отталкиваясь действительно от нужд Церкви, пребывающей в этом мире. Возможность и призыв открыть, что их пример вдохновляет нас и ведет к тому превосходнейшему образованию, которое достигается тогда, когда все знание берется как единая область, когда все верные принимаются в ученики, и когда Сам Христос воспринимается как наш Учитель, и мы сидим вокруг Христа как апостолы. Возможно, после всех испытаний, после всех неудач, которые мы видели, настало время собраться вокруг Христа — Учителя нашего — вновь”.

Как хочется, чтобы в закладывающихся сейчас основах христианского образования в обновляющейся Русской церкви, присутствовала и та внутренняя реальность, о которой говорил о. Георгий Кочетков в качестве реплики на эти слова еп. Серафима “Мы можем здесь поставить еще один акцент. Наверное, когда мы представляем себя как ученики Христа, собранные вокруг Него, вокруг Своего божественного Учителя, то мы можем это выразить, наверное, не только словами “вокруг Христа”, но еще и словами “во Христе”: мы не просто собираемся вокруг, мы еще собираемся во Христе! И этот нюанс, в данном случае, возможно, касающийся только формы выражения, для нас может быть еще более вдохновляющим, потому

что мы — члены единого Тела, и значит, Христос — Учитель для нас. Это реальность сугубо внутренняя, это то, что для нас измеряется степенью воцерковленности, степенью включенности в единое Тело Христово”.

Только тогда наша церковь явит в себе такую Школу, которая позволит сбыться пророческим словам еп. Михаила (Грибановского) “России предстоит воспользоваться своим, уготованным Самим Богом, положением в истории воинствующей Церкви на земле. Она должна создать у себя образование, воспитание и формы жизни в строго вселенском церковном духе, во всей высоте и широте христианских идеалов; она должна возделать из себя почву, где благодать Святого Духа нашла бы все удобства, чтобы произрастить роскошный цвет Христовой жизни, свободу святого вдохновения во Христе. Но эта свобода, эта настоящая жизнь во Христе возможна лишь после продолжительной культуры в строго христианском церковном духе. Только после такой школы возможно существование новозаветного народа Божия”.

[1] Международная научно-богословская конференция “Предание Церкви и предание Школы” прошла в Москве с 22 по 24 сентября 1999 г. Она стала 9-й в ряду традиционных конференций, посвященных актуальным проблемам современной церковной жизни, которые ежегодно проводит Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа. В этом году вместе со Школой организатором форума стал журнал “Вестник РХД”.

В конференции, проходившей в Большом зале московского Киноцентра на Красной Пресне и открывшейся приветственным словом старейшего иерарха Русской православной церкви архиепископа Михаила (Мудьюгина), профессора Санкт-Петербургской духовной академии, приняли участие богословы, филологи, философы, историки и культурологи, клирики и миряне из 14 епархий Русской православной церкви, а также гости из 12 стран. Всего участвовало более 400 человек, в том числе около 20 клириков, а также представители Отдела внешних церковных сношений и Отдела по религиозному образованию и катехизации Московской патриархии и ряда духовных учебных заведений, многих других культурных и научных организаций, а также представители церковных и светских СМИ. Всего за три дня прозвучало 26 докладов. В рамках конференции был проведен круглый стол, посвященный проблемам “школьного богословия”, и презентация Свято-Филаретовской высшей православно-христианской школы.

1 Издательством Свято-Филаретовской школы предполагается издать сборник материалов конференции.

2 Интересно, что такое индивидуальное духовное руководство скорее напоминает древние языческие практики, что прозвучало в докладе А.Б. Зубова “Ученичество в христианстве и в других религиях”.

3 Характерно, что это в точности определение Предания, слышанное общиной храма Успения в Печатниках от свящ. Михаила Дубовицкого.

4 Характерно, что именно на плечи прп. Максима легла задача истолковать “Corpus Ageoragiticum” так, чтобы сделать его пригодным для использования церковью. И хотя, например, в “Мистагогии” он переносит акцент на внутреннюю, духовную иерархию в противоположность внешней, это радикально не спасло положение.