



Протоиерей Г. ФЛОРОВСКИЙ

Этос Православной Церкви

I

В 1872 г. *Вильгельм Гасс** издал свой труд «Символика греческой Церкви». Гасс был серьезным ученым, особенно компетентным в области византологии. Его монографии «Геннадий и Плетон» (Бреславль, 1844) и «Мистика Николая Кавасилы» (Грейфсвальд, 1849) были ценным вкладом в изучение поздне-византийского богословия, мало известного в то время. Также и его «Символика» была толковой книгой, хорошо написанной и хорошо документированной. Однако его изложение поставило вопрос о методе. И именно в методологическом отношении Гассу резко возражал другой видный немецкий ученый, *Фердинанд Каттенбуш*¹.

Дело в том, что Гасс сознательно основывал свое изложение греческого учения главным образом на принятых Восточной Церковью «символических книгах»*, и в частности на «Православном Исповедании» *Петра Могилы** (в его пересмотренной, греческой версии) и на постановлениях Иерусалимского Собора 1672 г. Каттенбуш оспаривал правильность такого подхода. По его мнению, так называемые «символические книги» Восточной Церкви не могут считаться подлинным источником: они не являются непосредственным выражением православной веры. Это случайные полемические произведения, написанные главным образом в связи с разными вопросами, поднятыми в споре между Римом и Реформацией, и не касавшимися непосредственно христианского Востока. Каттенбуш утверждал, что XVII век не был творческим периодом в истории Восточной Церкви. Чтобы постичь подлинный дух православной Церкви, нужно, по его мнению, вернуться к решающей эпохе (*Gründungsperiode*), когда фор-

мировалась специфически греческая традиция в богословии и богослужении, т.е. к периоду великих христологических споров в древней Церкви. Для того, чтобы понять православную Церковь в самой ее основе, нужно обратиться к отцам, к св. *Афанасию**, к *Каппадокийцам**, даже к псевдо-Дионисию*, а не к *Могиле** или *Досифею**. Более того, православную традицию можно понять по-настоящему только исходя из ее собственного основного уmozрения. Каттенбуш правильно подчеркивал центральность христологической темы во всей структуре греческой богословской системы в целом: *der Inbegriff aller Themata*². Именно этот метод, синтетический и обобщающий, Каттенбуш и применил в своем собственном изложении восточного Православия, изданном несколько лет спустя³.

Каттенбуш был прав. Так называемые «символические книги» православной Церкви не обладают обязывающим авторитетом как бы часто ими ни пользовались отдельные богословы в разное время. Авторитетность их относительна и производна. И во всяком случае они авторитетны не сами по себе, а лишь постольку, поскольку они согласны с непрерывным Преданием Церкви. В нескольких же пунктах в них видно явственное западное влияние. Это влияние было характерным для некоторых стадий позднего православного богословия, но ни в каком смысле не характерно для *самой православной Церкви*. Здесь мы можем привести меткое суждение покойного профессора *Николая Глубоковского**: «По существу в Православии нет “символических книг” в техническом смысле слова. Все разговоры о них крайне условны и соответствуют лишь западным вероисповедным схемам, в противоречии с природой и историей Православия. Оно считает себя правильным и подлинным учением Христа во всей его первоначальности и неповрежденности; но тогда — какое же особое, отличительное учение может оно иметь кроме учения Евангелия Христова? Сама православная Церковь, вплоть до нынешнего времени не употребляет каких-либо особых “символических книг”, удовлетворяясь общими традиционными памятниками, имеющими веро-определяющий характер»⁴.

На Гасса не подействовали аргументы Каттенбуша. Ответ его был тверд и резок. В древние времена не было «греческой Церкви», т. е. отдельной греческой Церкви (*damals noch gar keine Griechische Kirche gab, d. h. keine Griechische Partikularkirche*)⁵. Отцы Церкви, по мнению Гасса, совершенно не имеют отношения к пониманию современного Православия. Для Гасса нынешняя греческая Церковь не тождественна с древней Церковью: она

далеко ушла и сильно отклонилась от своих первооснов. Эту мысль Гасс сильно подчеркнул в своей «Символике». Правда, Каттенбуш также говорил о греческой особой Церкви (*Griechische Partikularkirche*). Но у него это было скорее констатирование факта. В его глазах все отличительные признаки этой *Partikularkirche* были установлены уже во время *Халкидона** и *Юстиниана**. Некоторые отличительные, но не непременно разделяющие черты развились как на Востоке, так и на Западе уже в первые века христианской истории и можно справедливо говорить об «особых» преданиях: восточных и западных, карфагенских и римских, александрийских и антиохийских. Так или иначе, со времени окончательного разрыва с Римом, «греческая Церковь» фактически существовала как *Partikularkirche*, так же как и «римская Церковь». Но Гасс шел гораздо дальше. По его мнению, Восточная Церковь настоящего времени, а вероятно уже и византийская Церковь, являлась в действительности «новой церковью», новой «вероисповедной формацией», отделенной от древней Церкви долгим и сложным процессом упадка и отклонения. Другими словами, она всего лишь отдельное «вероисповедание» среди других и характеризовать ее надлежит как таковое. А для этой цели пригодны лишь «символические книги» нового времени⁶.

Спор (*Auseinandersetzung*) между Гассом и Каттенбушем был гораздо более, чем простой эпизод в истории современной науки⁷. Несогласие их было не просто методологическим. Гасс, кроме того, не был одинок в своих взглядах. Для западной науки, как римской, так и протестантской, до сих пор еще типично характеризовать Православие на основании документов нового времени и современных нам, без всякого различия между авторитетными высказываниями и писаниями отдельных авторов, а также без надлежащей исторической перспективы. Достаточно упомянуть разные труды таких авторов как *М. Жюжи** и *Т. Спасиль**. С римо-католической точки зрения это логично: Православная Церковь, «схизма» должна отличаться схизматическими чертами и не может быть тождественной с древней кафолической Церковью, хотя бы и в ее восточной версии. Основной вопрос, поэтому — вопрос богословский. Является ли современная православная Церковь *той же самой Церковью*, что во времена отцов, как сами православные это всегда и заявляли? Является ли она законным продолжением древней Церкви? Или же она — не более как новая «отдельная» церковь (*Separatkirche*)? Этот вопрос имеет решающее значение для современных экуменических разговоров, в особенности для разговоров между протестантами

и православными. Действительно, православные не могут не утверждать, что существенная тождественность православной Церкви с Церковью всех веков, и в частности с «древней Церковью», (*die Urkirche*) есть ее единственная «специфическая» или «отличительная» черта в «разделенном христианстве». Другими словами, она не одна из церквей, а сама Церковь, как таковая. Это утверждение громадно⁸, но справедливо и правильно. Здесь более чем ненарушенная *историческая непрерывность*, которая, конечно, совершенно очевидна; здесь прежде всего полная *духовная и онтологическая тождественность*, одна и та же вера, один и тот же дух, один и тот же этос. Это и является отличительной чертой Православия. «Сия вера апостольская, сия вера отеческая, сия вера православная, сия вера вселенную утверди»⁹.

II

Последуя святым отцам... Такими словами было принято в древней Церкви начинать вероучительные постановления. Великое определение Халкидонского Собора*¹⁰ начинается именно этими словами. *Седьмой Вселенский Собор** начинает свое постановление о святых иконах еще более ясно и выразительно: *последуя богодухновенному учению отцов и Преданию кафолической Церкви (Денцингер, 302)*¹¹. Это была явно не просто ссылка на «древность». Церковь постоянно подчеркивает тождественность своей веры в течение веков. И действительно эта тождественность и постоянство еще от апостольских времен, является наиболее ярко выраженным признаком правой веры. Как говорится в знаменитой фразе св. Викентия Лиринского*: «*Ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»¹² (*Commonitorium* с. 2, 3). Однако, «древность» сама по себе еще не является достаточным доказательством правой веры. Архаичные формулы могут быть и совершенно ошибочными. Сам св. Викентий прекрасно это сознавал. Древность обычаев, как таковая, еще не гарантия истины. Как выразился св. *Кунриан**, *antiquitas sine veritate vetustas erroris est** (Epist. 74). Или: Dominus, Ego sum, inquit, veritas. Non dixit, Ego sum consuetudo* (Sententive episcoporum № 87, с. 30). Подлинное Предание есть только предание истины, *traditio veritatis*. И это «истинное Предание», согласно св. *Иринею**, основано и гарантируется той *charisma veritatis certum*¹³, которая была с самого начала заложена в Церкви и сохранена в непре-

рывном преемстве апостольского служения: *qui cum episcopus successionе charisma veritatis certum acceperunt*. (Adv. haeres. IV. 40, 2). Таким образом «Предание» в Церкви не просто непрерывность человеческой памяти или постоянство обрядов и обычаев. «Предание», в конечном итоге, есть непрерывность божественной помощи, пребывание, присутствие Духа Святого. Церковь не связана «буквой»; она постоянно движима «духом». Тот же Дух, Дух Истины, «глаголющий пророки», который наставлял апостолов, просвещал евангелистов, до сих пор живет в Церкви и наставляет ее на более полное понимание божественной истины, от славы в славу.

Последуя святым отцам... Это не ссылка на отвлеченное предание, на формулы и предложения. Это прежде всего обращение к лицам, к *святым свидетелям*. Свидетельство отцов внутренне и всецело входит в самую структуру православной веры. Церковь одинаково связана с *киригмой** апостолов и с догматами отцов. То и другое неразрывно едины. Церковь действительно «апостольская»; но Церковь также и «святоотеческая». И только тем, что она святоотеческая, она и постоянно апостольская. Отцы свидетельствуют об апостоличности предания. В провозглашении христианской веры две основные стадии: *Наша простая вера должна была получить некий чин, быть высказана*. Было внутреннее побуждение, была внутренняя необходимость в том, чтобы от *киригмы* перейти к догме. И действительно, догматы отцов по существу та же «простая» *киригма*, которая была однажды передана и дана апостолами, однажды и навсегда. Теперь же, та же самая *киригма*, надлежащим образом высказанная, развита в единое упорядоченное целое, состоящее из взаимосвязанных свидетельств. Эта апостольская проповедь не только хранится в Церкви; она в ней *живет* как *depositum juvenescens*¹⁴, говоря словами св. Ириней. В этом смысле святоотеческое учение есть постоянная категория христианской веры, неизменное и высшее мерило или критерий правой веры: Отцы таким образом не только свидетели древней веры, *testes antiquitatis*, но и, превыше и прежде всего, свидетели правой веры, *testes veritatis*. Следовательно, когда мы теперь ссылаемся на отцов, это гораздо более, чем историческая ссылка на прошлое. Ссылка на «мудрование» отцов — неременная принадлежность православного богословия, ничуть не менее чем ссылка на слово Священного Писания; и во всяком случае одна от другой никогда не отделяются. Сами отцы всегда были служителями Слова, и их богословие было внутренне экзегетическим. Таким образом правильно было то, что недавно было сказано: «Кафолическая Церковь всех веков не

только чадо Церкви отцов, *но она есть и остается Церковью отцов*»¹⁵.

Основным отличительным признаком святоотеческого богословия была его «экзистенциальность»; отцы богословствовали, по выражению св. *Григория Богослова**, «по-апостольски», а не «по-аристотелевски» (Слово XXIII, 12). Их учение было «посланием», *киригмой**. Их богословие продолжало быть «киригматическим богословием», даже когда оно было логически упорядочено и подтверждалось рассудочными аргументами. Оно обращалось в конечном итоге к вере, к духовному пониманию. Достаточно назвать в этой связи св. *Афанасия**, св. Григория Богослова, св. *Максима Исповедника**. Их богословие было свидетельством. Вне жизни во Христе богословие не несет в себе никакой убедительности и, если его отделить от жизни веры, оно легко может выродиться в пустую диалектику, в суетное многословие, не имеющее какого-либо духовного значения. Святоотеческое богословие всегда коренилось в решающей определенности верой. Оно не самодовлеющая «наука», могущая быть изложенной при помощи аргументов, т. е. по-аристотелевски, вне предварительной духовной отдачи себя ей. Это богословие может только «проповедываться» или «провозглашаться», но никак не просто «преподаваться» по-школьному; проповедываться с амвона, провозглашаться также и в словах молитв и в священнодействиях и, конечно, проявляться во всем строе христианской жизни. Такого рода богословие неотделимо от молитвенной жизни и делания добродетелей. «Вершина чистоты есть начало богословия», говорит св. *Иоанн Лествичник** (Лествица, 30). Но с другой стороны, богословие есть и как бы только «пропедевтика», поскольку его конечная цель и задача — свидетельство в слове и в деле о тайне живого Бога. «Богословие» не является самоцелью; оно всегда только путь. Оно представляет лишь своего рода «рассудочное очертание» откровенной истины, умственное свидетельство о ней. Только действие веры наполняет это очертание живым содержанием. Тем не менее, «очертание» это все же необходимо. Христианские формулы в действительности наполнены смыслом только для верующих, для тех, кто встретив живого Христа, признал Его Богом Спасителем, для тех, кто живет верой в Него, в Его Теле — Церкви. В этом смысле богословие никогда не является самообъясняющей наукой. Оно постоянно требует видения веры. «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам». Вне этого «возвещения» богословские формулировки не имеют значения. Поэтому формулировки эти никогда и нельзя выделять из их духовного контекста. Выделять те или иные дог-

матические или доктринальные положения, извлекать их из всей перспективы в целом, которая одна только наполняет их смыслом и содержанием, значит совершенно заблуждаться. Оперировать «цитатами» из отцов и даже из Священного Писания вне общего здания веры, — опасная привычка, так как в нем одном они истинно живут. «Следовать отцам» не значит просто цитировать их выражения. Это значит *стяжать их ум*, их «мудрование». Православная Церковь утверждает, что она сохранила это «мудрование» и что она богословствует *ad mentem patrum*¹⁶.

Здесь может возникнуть серьезное сомнение. Наименование «Отцы Церкви» обычно применяется лишь к учителям *древней Церкви*. При этом принято считать, что их авторитет, в случае если он вообще признается, зависит от их «древности», т.е. от их большей или меньшей хронологической близости к «первоначальной Церкви», к апостольскому «веку» христианской истории. Однако уже св. *Иерониму** пришлось оспаривать это положение: конечно, Дух дышит во все времена; и действительно нет в течение церковной истории прогрессивного уменьшения «авторитета» и непосредственности духовного ведения. Но ведение это, естественно, всегда под контролем первоначального свидетельства и откровения. К сожалению, это представление об «уменьшении», а то и о явном «упадке» стало одним из обычных видов исторического мышления. Сознательно или бессознательно, широко принято считать, что ранняя Церковь была как бы теснее связана с источником истины. В порядке времени это конечно очевидно и верно. Но значит ли это, что ранняя Церковь действительно «лучше» или «полнее» *знала и постигала* откровение, чем все последующие периоды, так что для грядущих веков не осталось уже ничего кроме «повторения»? Как признание нашей собственной неключимости и недостаточности, как акт смиренной самокритики, восхваление прошлого, действительно, может быть здравым и полезным. Однако опасно делать из этого отправной пункт нашего богословия церковной истории, или хотя бы нашего богословствования о Церкви. Обычно принято считать, что «святоотеческий период» окончился и что его поэтому следует рассматривать просто как «древнюю формацию», архаическую и устаревшую. Граница этого «святоотеческого периода» определяется различно. В большинстве случаев считается, что св. *Иоанн Дамаскин** был «последним отцом церкви» на Востоке, а св. *Григорий Великий** или *Исидор Севильский** на Западе. Этот привычный взгляд оспаривался уже неоднократно. Не следует ли, например, считать среди святых отцов также преподобного *Феодора Студита**? На Западе же еще *Мабийон** говорил, что

*Бернард Клервосский**, *Doctor Melifluus*¹⁷, был по существу «последним из святых отцов и несомненно не ниже более ранних»¹⁸. С другой стороны, можно утверждать и то, что «святоотеческий период» закончился на самом деле гораздо ранее, чем св. Иоанн Дамаскин. Достаточно только напомнить знаменитую формулу *consensus quinquesaecularis*, которая ограничивала «авторитетный» период церковной истории *Халкидоном**. Правда, это была протестантская формула. Однако восточная формула о «Семи вселенских Соборах» не многим лучше, когда она стремится, как это часто бывает, *ограничить* духовный авторитет Церкви восемью веками, как будто бы «золотой век» Церкви уже прошел и мы теперь живем в веке железном, который гораздо ниже в смысле духовной силы и авторитета. Психологически такое отношение вполне понятно, но оно никак не может быть оправдано богословски. Действительно, отцы IV и V веков производят гораздо более сильное впечатление, чем более поздние, и их единственное величие неоспоримо. Однако Церковь продолжает жить полной жизнью и после Халкидона. Черезмерное подчеркивание «пяти первых веков» в действительности даже опасно искажает богословское видение и мешает правильному пониманию и самого Халкидонского догмата. В таком случае и постановление Шестого Вселенского Собора* рассматривается как своего рода «приложение» к Халкидону, решающий же взнос св. *Максима Исповедника** в богословие вообще совершенно не принимается во внимание. Придавать чрезмерное значение «восьми первым векам» значит неизбежно затушевывать то, что оставила нам Византия. До сих пор еще существует тенденция смотреть на «византизм» как на низшего сорта продолжение или даже как на упадочный эпилог святоотеческого века. Вероятно, теперь в большей мере, чем раньше, мы готовы признать авторитет святых отцов. Но «византийские богословы» еще не включены в их число. Однако в действительности византийское богословие было гораздо более, чем рабским «повторением» святоотеческого. Оно было органическим продолжением святоотеческого подвига. Достаточно назвать св. *Симеона Нового Богослова** в XI и св. *Григория Паламу** в XIV веке. *Ограничение семью* вселенскими Соборами в действительности противоречит основному принципу *живого Предания* в Церкви. Да, *все семь. Но не только семь.*

Семнадцатое столетие было критическим веком в истории восточного богословия. В ту эпоху преподавание богословия отклонилось от традиционного святоотеческого образца и подпало западному влиянию. От Запада заимствовались богословские приемы и схемы, и притом без большого разбора, как от римо-

католической схоластики *пост-тридентинского периода**, так и от разных богословских систем *Реформации**. Эти заимствования сильно повлияли на богословие упомянутых «символических книг» Восточной Церкви, и их нельзя считать подлинным голосом христианского Востока. Изменился *стиль богословствования*. Это, однако, не означает изменения вероучения. По существу то было печальным и двусмысленным лже-образованием (*псевдоморфозой**) восточного богословия и оно не изжито еще и в наше время. Оно означало своего рода *трещину в душе* Востока, выражаясь одним из любимых изречений *Арнольда Тойнби**. В действительности Предание отцов в жизни Церкви никогда не прерывалось. Вся структура восточного богослужения, в широком смысле слова, до сих пор всецело святоотеческая. Молитвенная и созерцательная жизнь продолжает следовать древнему образцу. *Добротолюбие**, знаменитая энциклопедия восточного благочестия и аскетизма, включающая писания отцов многих столетий, начиная со св. *Антония Египетского** до *исихастов XIV века**, все более и более становится руководством для всех тех, кто в наше время хочет *жить Православием*. Авторитет собирателя этих писаний, св. *Никодима Святогорца**, недавно был вновь подкреплён его официальной канонизацией греческой Церковью. В этом смысле можно утверждать, что «век Отцов» до сих пор продолжает жить в «молящейся Церкви» (*«worshipping Church»*). Не следует ли ему продолжать жить и в *учебных заведениях*, в области богословских изысканий и преподавания? Не надлежит ли нам вновь стяжать «ум отцов» также и в нашем богословском мышлении и исповедании? Стяжать не как архаическую позу или манеру и не только как почтенную реликвию прошлого, а как жизненную позицию, как духовную направленность. Мы уже фактически живем в век возрождения и восстановления. Однако недостаточно сохранять «византийскую литургию», восстанавливать «византийский стиль» в иконописании и церковной архитектуре, или придерживаться византийского способа молитвы и самодисциплины. Нужно вернуться к самым корням того традиционного «благочестия», которое мы всегда берегли как драгоценное и священное наследие. Нужно вновь обрести святоотеческий ум. Иначе всегда есть опасность внутреннего разлада между «традиционным характером» «благочестия» и не традиционным характером ума. В своей молитвенной жизни православные люди всегда пребывали в «предании отцов». В том же предании должны они стать и в своем богословствовании. Для сохранении гарантирования полноты православной жизни нет иного пути.

В этой связи достаточно вспомнить о дискуссиях, происходивших на съезде православных богословов в Афинах в конце 1936 года. Это было представительное собрание: представлены были восемь богословских факультетов из шести различных стран. В программе особенно выделялись два основных вопроса: во-первых, «Влияния извне на православное богословие со времени падения Константинополя»; во-вторых, «Авторитет Отцов». Откровенно был признан и основательно проанализирован факт существования западных «приращений». С другой стороны, и авторитет отцов был заново подчеркнут и подтверждена была необходимость «возврата к отцам». Но возврат этот поистине должен быть *творческим*. В него должен войти и элемент самокритики. Это подводит нас к понятию «неопатристического синтеза», как задаче и цели современного православного богословия. *Наследие отцов* — вызов нашему поколению, как внутри православной Церкви, так и вне ее. Возрождающая сила святоотеческого наследия, за последние десятилетия, все более и более признается в разных местах разделенного христианства. Наше время особенно отмечено все возрастающим тяготением к святоотеческому Преданию. Для православных вопрос этот особенно важен и неотложен, потому что все Предание Православия всегда было святоотеческим. Как проблемы, стоявшие перед отцами, так и их разрешение нам надлежит заново оценить. При их изучении выяснится жизненная сила святоотеческой мысли и ее постоянная современность; *Inexhaustum est penu Patrum*, как правильно сказал *Людовик Томассэн**, французский ораторианец XVII века, один из замечательных ученых своего времени в области патристики¹⁹.

Синтез должен исходить из центрального умозрения христианской веры: Христос Иисус, как Бог и Искупитель, униженный и прославленный, жертва и победитель на кресте.

«Христиане постигают прежде всего Личность Христа, Господа нашего, воплощенного Сына Божия, а за завесой Его плоти они созерцают Троидного Бога». Эти слова епископа *Феофана**, великого учителя духовной жизни в России прошлого века, могли бы служить подходящим эпиграфом к новому отделу нашего нынешнего исследования.

Несомненно, православная духовная жизнь, по существу своему, в самой основе своей, христоцентрична и христологична. Эта христоцентричность проходит красной нитью через весь строй православной молитвенной жизни: сакраментальной, общинной и частной. Христологическое же строение явственно в крещении, евхаристии, покаянии, а также в браке. По существу все таин-

ства являются таинствами жизни верующего во Христе. Хотя евхаристическая молитва, анафора, обращена и приносится Богу Отцу и построение ее, особенно в *Литургии св. Василия Велико-го**, явственно троично, вершиной таинства является все же присутствие Христа, включая сюда и Его священническое присутствие («яко Ты еси Приносяй и Приносимый») и личная встреча верующих с живым Господом, как участников Его «Тайной Вечери». Предельная реальность этой встречи с силой подчеркивается в молитвах перед причащением, а также в благодарственных молитвах после него. Подготовка к причащению есть именно подготовка к встрече со Христом в таинстве, встрече личной и теснейшей. Несомненно встреча со Христом может быть только в общении Церкви. Однако во всех этих молитвах преобладает и доминирует подчеркнuto личный аспект. Личная встреча верующих со Христом — вот самая сердцевина всей духовной жизни православного человека. Здесь достаточно упомянуть о делании *Иисусовой молитвы**, которая является внутренним общением кающихся грешников с Исккупителем. В этой же связи следует упомянуть и *акафист** «Иисусу Сладчайшему». С другой стороны, и весь чин евхаристии является всеохватывающим образом *всего* искупительного домостроительства Христова, как это настойчиво подчеркивалось в византийских комментариях Литургии вплоть до великолепного *Изложения Божественной Литургии Николая Кавасилы**. В другом своем труде, *Жизнь во Христе*, Кавасила толкует всю духовную жизнь с христологической точки зрения. Это было, вкратце изложенное, все византийское учение о духовной жизни²⁰.

Тайна Христова — центр православной веры; она также и ее отправной пункт, и ее цель и вершина. Тайна бытия Божия, Святая Троица, была явлена и раскрыта Им, «Единым от Святыя Троицы». И тайна эта может быть постигнута только через Христа, через посредничество Его Личности. Только тот, кто «знает» Его, может «познать» Отца и Духа Святого, «Духа усыновления», усыновления Отцу через воплотившегося Сына. Таков был традиционный путь и святоотеческого богословия, и святоотеческого благочестия. *Lex credendi* и *lex orandi* взаимно связаны. Основное построение несомненно одно и то же в обоих. Цель человеческой жизни — «видение Бога» в поклонении Троиединому Богу. Но цель эта может быть достигнута только через Христа и в Нем, так как Он одновременно и «совершенный Бог», и «совершенный Человек» по выражению халкидонского догмата. Главной темой святоотеческого богословия всегда была тайна Личности Христа. Богословие и св. Афанасия? и Каппадокийцев было в ос-

нове христологическим. И все богословское мышление древней Церкви было проникнуто христологическим попечением. Оно и теперь является руководящим принципом современного православного богословия. В этом, конечно, нет ничего специфически «восточного». Это просто *общий этос* древней Церкви. Но он, вероятно, вернее сохранился в восточном Предании. Весь состав православной веры можно вывести из халкидонского догмата.

В святоотеческом богословии тайна Христова всегда излагалась и истолковывалась *в перспективе спасения*. Это не был просто умственный вопрос; скорее это была экзистенциальная проблема. Христос пришел, чтобы разрешить вопрос судьбы человека. *Сотериологическая** перспектива ясно проступает в мышлении св. Иринея, св. Афанасия, Каппадокийцев, *св. Кирилла Александрийского**, св. Максима, св. Симеона Нового Богослова, вплоть до св. Григория Паламы. Однако и сама «соте­риология» кульминирует в понятии «новой твари». Это одновременно тема и Павла, и Иоанна. Все измерение христологии раскрывается только в учении о *всецелом Христе* — *totus Christus, caput et corpus*, как любил говорить *бл. Августин**. Учение о Церкви не есть «прида­ток» к христологии, или экстраполяция «христологического принципа», как это часто считается. Здесь гораздо более, чем «аналогия». В православном воззрении экклезиология является неотделимой частью христологии. У греческих отцов нет разработанной «экклезиологии» а только лишь разбросанные намеки и случайные замечания. Главной причиной этого было то, что Церковь всецело включена в Тайну Христа. «Тело Христово» не «прида­ток». Конечной целью боговоплощения и было, в самом деле, то, чтобы у Воплощенного было «тело», которым и является Церковь, новое человечество, искупленное и вновь рожденное в своей Главе. Это особенно сильно подчеркивается у *св. Иоанна Златоуста** в его всенародной проповеди, обращенной ко всем и вся. В таком истолковании, христологии придается ее полное жизненное значение, она связывается с конечными судьбами человека. Христос никогда не один. Он всегда — Глава Своего Тела. Как в православном богословии, так и в благочестии, Христос никогда не отделяется от Своей Матери, *Богородицы*, и от Своих «друзей», святых. Искупитель и искупленные неотделимы друг от друга. По смелому выражению св.Иоанна Златоуста, внушенному ему посланием к Ефесянам (I, 23). Христос только тогда будет исполненным, когда Тело Его *будет исполнено*.

Обычно принято считать, что, в отличие от Запада, восточное богословие сосредоточено на боговоплощении и воскресении и что

«богословие креста», *theologia crucis*, на Востоке осталось недоразвитым. Действительно, православное богословие главным образом «богословие славы», *theologia gloriae*, но это только потому, что оно прежде всего «богословие креста». Сам крест есть знамение славы. Крест рассматривается не столько как крайняя степень уничижения Христа, сколько как раскрытие божественной силы и славы. «Ныне прославися Сын человеческий и Бог прославися в Нем». Или: «прииде крестом радость всему миру», как говорится в воскресном песнопении. С одной стороны, все домостроительство искупления как бы суммируется в едином, все в себе заключающем умозрении: в победе Жизни. С другой стороны, это домостроительство связано с основным фактом падшего состояния человека, с тем его жизненным положением, которое кульминирует в его смертности и «последний враг» отождествляется со «смертью». Именно этот «последний враг» был побежден и упразднен на древе крестном. Господин жизни сошел в темную пропасть смерти и «смерть» была уничтожена блистанием Его славы. Это главная тема пасхального богослужения православной Церкви: «смертию смерть поправ». Само это выражение уже значительно: сама смерть Христова есть победа, эта смерть устраняет человеческую смертность. Воскресение Христово не было, согласно отцам, лишь славным завершением печальной катастрофы распятия, которым «уничижение» было божественным вмешательством обращено и «переоценено» в «победу». Христос был победителем именно на кресте: *сама крестная смерть была проявлением жизни*. Страстная Пятница в Восточной Церкви не является днем печали. Конечно, она — день благоговейного молчания, в который Церковь воздерживается от совершения святой Евхаристии. Христос почивает во гробе. Но это и благословенная Суббота, *requies Sabbati Magni*, по слову св. Амвросия*. Или же, говоря словами восточного песнопения, «Сия есть благословенная Суббота, сей есть упокоения день, в онь же Единородный Сын Божий почи от всех дел Своих». Сам крест понимается как дело Божие. Дело творения завершается на кресте. По святым отцам, крестная смерть Спасителя была действительной не как смерть неповинного, не просто как знак самоотвержения и долготерпения, не только как показание человеческого послушания, но прежде всего как *смерть воплощенного Бога*, как раскрытие Господства Христа. Прекрасно выразил это св. Иоанн Златоуст: «Я называю Его Царем, потому что вижу Его распятым, так как царю свойственно умирать за своих поданных» (*in Crucem et latronem, hom. I*). Или в смелых словах св. Григория Богослова: «Нам нужен был воплощенный Бог, нам нужен был

Бог умерщвленный, чтобы мы могли жить» (Слово 45, 28). В толковании тайны Креста нужно тщательно избегать двух опасностей: *докетической** и *кенотической**. В обоих этих случаях нарушается и искажается парадоксальное равновесие халкидонского определения. Несомненно, смерть Христова была *подлинной смертью*. Воплотившийся действительно томился и страдал в Гефсимании и на Лобном месте: «язвою Его мы исцелихомся». Необходимо должным образом признавать и подчеркивать предельную действительность страданий; иначе Крест растворится в фикции: *ut non evasuetur crux Christi*. Однако Умиравший был Господом твари, воплощенным Сыном Божиим, «Единым от Святыя Троицы». Ипостасное единство природ не было ни разрушено, ни даже уменьшено смертью Христовой. Можно и уместно говорить, что на кресте умер Бог, но умер в Своем человечестве. «Се бо в мертвецах вменяется в вышних Живый и во гроб мал странноприимается» (Служба Великой Субботы, Канон, песнь IX). Смерть Христова — подлинно человеческая смерть, но эта смерть в Ипостаси Слова, воплощенного Слова. И поэтому смерть эта воскрешающая, она — откровение жизни. Только в этой связи можем мы правильно понять все сакраментальное строение Церкви, начиная с таинства крещения: крещаемый восходит со Христом из купели именно потому, что купель эта — образ гроба Христова, «живоносного гроба», как обычно говорят о нем православные. Тайну креста можно понять только в контексте христологического умозрения. Тайна нашего спасения может быть должным образом постигнута лишь в контексте правильного понимания Лица Христова: *единое Лицо в двух природах*. Одно Лицо, — и поэтому нужно строго следовать построению Символа Веры: Сшедший с небес, вочеловечившийся, страдавший, погребенный и воскресший был Сыном Божиим. Только одно божественное Лицо действовало в истории нашего спасения, но Лицо это было воплощенным. Только исходя из этого халкидонского умозрения, можем мы понять веру и благочестие восточной православной Церкви²¹.

III

В заключении обратимся к той непосредственной цели, для которой мы встретились. Мы собрались здесь в экуменической обстановке. Что же по существу является той почвой, на которой мы собрались? Христианская любовь? Или глубокая уверенность, что все христиане так или иначе связаны друг с другом, и надеж-

да, что «разделенные христиане» в конце концов воссоединятся? Или предполагаем мы, что некоторое «единство» нам уже дано, или скорее, что оно никогда не было утеряно? А если так, то какое это «единство»? Так или иначе, мы встречаемся теперь такими, каковыми являемся, т. е. именно *разделенными*, в сознании этого разъединения и разделенности. И однако уже сама «встреча» является неким родом «единства».

Не так давно было высказано мнение, что основным разделением христианского мира является не разделение между «католиками» и «протестантами», а именно разделение между Востоком и Западом. «Противуположность здесь не догматического характера: ни Запад, ни Восток нельзя суммировать в единую систему догматов, относящуюся к ним как к целому... Различие между Востоком и Западом в самой природе их богословского мышления, в самой той почве, из которой вырастают их догматические, литургические и канонические развития, в самом стиле их религиозной жизни»²². В этом заявлении есть доля истины. Однако нам не следует упускать из вида тот факт, что эти различные «блоки» взглядов и убеждений в действительности выросли из одной *общей* почвы и были продуктами утраты единства христианского сознания. Следовательно, и самая проблема христианского примирения не вопрос взаимного сопоставления параллельных преданий, а именно *восстановление* единства искаженного предания. Два предания могут казаться совершенно непримиримыми, если сравнивать и сопоставлять их такими, каковы они теперь. Но самые различия между ними, в большей мере, просто результат разложения: они как бы *различия*, затвердевшие в *противоречия*. Восток и Запад могут встретиться и обрести друг друга, только если они вспомнят о своем первоначальном родстве, о своем *общем прошлом*. Первое, что надлежит сделать, это понять, что, несмотря на все свои особенности, Восток и Запад органически связаны в единстве христианства.

Арнольд Тойнби, в своем «Изучении истории», утверждает, что «Западная Европа», или, как он сам выражается, «западное христианское общество», является «самопонятной», т. е. «самообъясняющейся» областью для изучения. Оно «самодавлеющее». Очевидно есть и некоторые другие области изучения, т. е. другие «общества», но все они также «самообъясняющие» и «самодовлеющие». Одной из таких областей является христианский Восток — восточное христианское общество, как называет его Тойнби. Несомненно, все эти «общества» «сосуществуют» в одном и том же историческом отрезке времени. И однако все они «самообъясняющие». Это утверждение Тойнби в высшей степени важ-

но для нашей задачи. Принадлежим ли мы действительно к двум разным «самообъясняющим» мирам, как он предполагает? Действительно ли «самообъясняющи» эти миры? Правда, христианство болезненно разделено. Но «самообъясняющи» ли в действительности его разделенные части? Здесь-то и находится существо вопроса.

Основной порок в построении Тойнби то, что он просто игнорирует *трагедию* разрыва христианства. В действительности Восток и Запад не самостоятельные единицы, и потому не «понимаемы сами по себе». Они — *осколки* единого мира, единого христианства, которые, по божественному замыслу, не должны были быть разорванными. Трагедия разделения — главная и основная проблема христианской истории. Попытка взглянуть на историю христианства как на единое и общее целое, уже в известном смысле является шагом к восстановлению нарушенного единства. Когда «разделенные христиане» поняли, что они связаны друг с другом и потому должны «пребывать вместе», это было уже важным экуменическим достижением. Следующим шагом будет понимание того, что у всех христиан «общая история», что у них была общая история, общие предки. Это то, что я пытался назвать «экуменизмом во времени». На пути к исполнению этой задачи у Православной Церкви особое назначение. Она — живое воплощение непрерывного Предания как в мысли, так и в благочестии. Она стоит не за какое-либо «частное» предание, а за Предание вековое, за Предание неразделенной Церкви.

«Всякий книжник, наученный Царствию Небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое» (Мф. XIII, 52).

