



...нам не надо кичиться или хвалиться нашей верой. Нет, нам прежде всего самим надо сделаться достойными ее. Чудные дары и сокровища скрываются в глубине православного сознания, но мы и сами не всегда умеем пользоваться ими, и другим не умеем их показать, и самим себе не умеем их уяснить, и жизнью своей не умеем их оправдать... в вере нашей есть сокровища и богатства, которых не знали мы и не ценили, и открываются они нам теперь чрез величайшие испытания и страдания. И когда мы полнее и глубже проникнем в их существо, тогда и душа России откроется нам...¹

ЧТО ТАКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ?

Каждая из статей, представленных в сборнике, может рассматриваться как один из возможных ответов на вопрос: «Что такое русское Православие?» Но прежде имеет смысл поставить вопрос более общий: что такое Православие?² Русское православие является частью Православия вселенского. Безусловно, все православные исповедуют одну и ту же веру, имеют единое древнецерковное не только вероучительное, но и каноническое наследие (собрание дисциплинарных и организационных правил и норм), в значительной мере единое богослужбное предание (впоследствии обогатившееся национальными особенностями Поместных Церквей). Все православные сознают, что принадлежат одной Церкви, хотя каждый член Церкви имеет свою юрисдикцию, подчинение определенной Поместной Церкви (Константинопольский Патриархат, Московский или др.).

Православие можно видеть под разными углами зрения: Православие как Церковь, Православие как культуру; иногда о Пра-

¹ *Новгородцев П.* Существо русского православного сознания (см. ст. в наст. сб.).

² В настоящей книге слово «Православие» пишется с заглавной буквы для того, чтобы подчеркнуть, что слово это — имя Церкви, традиции, речь идет не о понятии «православие» в целом.

вославии говорят как об идеологии. Очевидно, что Православную Церковь нельзя рассматривать вне контекста культуры. Знакомство с Православием — это не только изучение его истории и основных положений вероучения, не только знакомство с богословием, устройством и организационной структурой Православной Церкви. Прежде всего, это знакомство с духовной жизнью (богослужением, гимнографией и церковной музыкой, иконами и фресками, церковной архитектурой и прикладным церковным искусством), знакомство со школой православной молитвы и культурой старчества, с монашеством и святыми, мучениками, подвижниками благочестия и миссионерами, со всеми проявлениями внешнего и внутреннего благочестия Православия. Только при таком подходе можно надеяться на возможность личной встречи с Православием как Церковью. Существуют разные способы описания церковной жизни. Можно делать это поэтически, особое внимание уделяя опыту великих подвижников благочестия. Можно, и это не менее важно, даже необходимо, описывать реальность церковной жизни в жанре аналитическом, без романтической идеализации, подмечая ее достоинства и недостатки, и при этом вполне трезво и критически к недостаткам относиться. Все зависит от того, кто это делает и к кому при этом обращается. Читателю всегда интересно и полезно слышать голос человека церковного, глубоко верующего. В этом случае читатель относится к критике совсем не так, как если бы на месте критикующего был посторонний наблюдатель, для которого церковная жизнь — нечто из области экзотического. Именно поэтому мнения авторов предлагаемого сборника представляют особый интерес.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ИМЯ ЦЕРКВИ И ТРАДИЦИИ. ПРАВОСЛАВИЕ — ОРТОДОКСИЯ

Слово «православие» — перевод греческого слова *ορθοδοξία*, которое обозначает и правосмыслие (верное учение), и православие. У отца церковной истории Евсевия Кесарийского оно встречается для обозначения правоверия в смысле противопоставления ложному учению³, в смысле противопоставления апокрифической литературе⁴. Позднее слово «православие» ста-

³ Церковная история, 4.23.2

⁴ Там же, 3.31.6; 3.25.7; 3.38. «Впервые у христианских писателей оно встречается во II в., когда появляются первые вероучительные формулы (Климент Александрийский). Там оно означает веру всей

ло означать совокупность догматов и установлений Церкви, традиционное и универсальное учение Церкви⁵; его критерием признается сохранение учения Иисуса Христа и апостолов, как оно изложено в Св. Писании и Св. Предании.

Церковь в патристический период практически не именовалась православной, но католической⁶. Сегодня основное значение слова Православие — это имя семьи христианских автокефальных Церквей (преимущественно восточных), находящихся в общении с Константинопольским (Вселенским) Патриархом (сюда можно отнести также Церкви, находящиеся в расколе с какой-либо из этих Церквей, например Русскую Зарубежную Церковь — Карловацкую, или Синодальную). В более широком смысле (в западных языках, например) так называют Церкви, отделившиеся в V—VI вв. (нехалкидонские, древние восточные Церкви).

ПРАВОСЛАВИЕ КАК СЕМЬЯ АВТОКЕФАЛЬНЫХ ЦЕРКВЕЙ

По словам св. Киприана Карфагенского († 258), «Церковь — по всему миру одна... Она разделена Христом на многие члены». Хронологически первая Церковь — Церковь в Иерусалиме (Гал. 1, 22—23). В апостольский период возникли общины (Церкви) в Антиохии, Риме, Коринфе и других городах. Они пребывали в единстве и оставались независимыми друг от друга. Позднее появились епархии, митрополии, патриархаты. Независимые Церкви-сестры в семье Православных Церквей значительно позже стали называть автокефальными Церквями.

Автокефальными (в перев. с греч. «самостоятельными», букв. «самоглавными») Церквями называются юрисдикционно и административно полностью независимые Церкви, организованные по территориальному (иногда по национальному) принципу. Автокефалия какой-либо Православной Церкви основана на пони-

Церкви в противоположность разномыслию еретиков — гетеродоксии» (Богословские труды. Сб. 24. Моск. Патриархия, 1983. С. 133, 110 и др.; см. также: *Б-в Н.* Православие. С. 924).

⁵ Ограждающее от ереси; см.: *Евсевий*. Ц. ист. 3.23.2; 4.23.8.

⁶ К. Е. Скурат указывает два исключения: сочинение св. Епифания Кипрского (*Migne*. PG. Т. 41. Col. 161В) и «Житие св. Саввы Освященного» (Палестинский Патерик. СПб., 1899. С. 80) (см. его ст. «Единство Церкви и поместные православные церкви» // Богословские труды. Сб. 24. Моск. Патриархия, 1983. С. 205).

мании того, что «Дух Святой одухотворяет Церковь (как в ее полноте, так и в отдельности каждую Автокефальную Церковь) и незримо ведет ее, пребывая полностью Своим действием во всей Церкви и в каждом ее члене»⁷. Первоначально (в апостольскую и послеапостольскую эпоху) устройство крупных церковных единиц шло в русле естественного объединения верующих среди больших этнических группировок, в соответствии с административным устройством Римского государства⁸. Это было первым и самым полным каноническим выражением принципа автокефалии в Церкви. Практика церковной жизни показывает, что различные Автокефальные Церкви создавались как применением иерархического и соборного принципа в их становлении в качестве независимых единиц, так и актами провозглашения со стороны некоторых уже признанных Автокефальных Церквей. Процедура признания Церкви в качестве Автокефальной начинается с обращения Поместной Церкви с ходатайством к Церкви-Матери, членом которой она является. Последняя по достижении консенсуса с другими Церквями провозглашает автокефалию особым документом — Синодальным Томосом. Если же просящая об автокефалии церковная структура не встречает содействия со стороны Матери-Церкви, она может апеллировать к Всеправославному Собору или Совещанию.

Автономными Церквями называются в значительной мере независимые по отношению к Автокефальной Церкви церковные структуры. Они могут быть установлены на уровне епархии, архиепископии, митрополии. Автономию может предоставить лишь Синод (собор) автокефальной Церкви-Матери. Для этого претендующей Церкви необходимо иметь как минимум 2 правящих епископов (это не безусловно, автономией может пользоваться и монастырь).

Первым шагом к автокефалии Русской Церкви было самостоятельное избрание в 1448 году московского митрополита Ионы⁹. В 1589 году Константинопольский Патриарх Иеремия II посвятил в Патриарха Московского и всея Руси Иова¹⁰. В грамоте, присланной позднее и подписанной всеми восточными патриархами, Московскому патриарху определялось в диптихе (списке предстоятелей Церквей) пятое место после Иерусалимского и уста-

⁷ Св. Василий Великий. О Св. Духе.

⁸ См.: Апостольские правила 34, 35, 37, II правило III Вселенского собора и XII правило IV Собора.

⁹ Св., память 15.VI.

¹⁰ Причислен к лику свв. в 1989 г., память 5.IV, 19.VI.

навливалось право избирать патриарха собором епископов Русской Церкви.

Автокефальные Церкви¹¹ сегодня — это:

Константинопольский (Вселенский) Патриархат, в который входят Синайская Архиепископия и Православная Церковь в Финляндии;

Александрийский Патриархат;

Антиохийский Патриархат;

Иерусалимский Патриархат;

Русская Православная Церковь¹² — Московский Патриархат, включающий в свою юрисдикцию Японскую Православную Автономную Церковь;

Грузинская Православная Церковь — Грузинский Католикосат;

Сербская Православная Церковь — Сербский Патриархат;

Румынская Православная Церковь;

Болгарская Православная Церковь;

Кипрская Церковь;

Элладская Церковь;

Польская Православная Церковь;

Албанская Православная Церковь;

Православная Церковь в Чехии и Словакии;

Православная Церковь в Америке;

Автономные Церкви

Автономными Церквями (как уже упоминалось) являются: Синайская Архиепископия, Православная Церковь в Финляндии, Японская Православная Автономная Церковь. После того как республики бывшего СССР стали самостоятельными государствами, в некоторых из них стремление части верующих получить автономию или даже автокефалию было поддержано политическими силами. В результате в РПЦ образовались новые автономии, то есть экзархаты с правами автономных Церквей. Процесс этот требует времени и проходит, как правило, болезненно. В настоящее время такого рода автономия есть на Украи-

¹¹ См. подробно в кн.: *Winkler D. W., Augustin K. Die Ostkirchen. Graz, 1997; Roberson Ronald G. CSP. The Eastern Christian Churches. Edizioni «Orientalia Christiana», 1995; Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. СПб.: ВРФШ, 1999; Bremer Thomas. Die Orthodoxen und die Altorientalischen Kirchen // Kleine Konfessionskunde. Paderborn, 1997.*

¹² В английской и немецкой церковно-научной литературе РПЦ, как и другие Церкви, именуется «Православная Церковь в...».

не — УПЦ Московский Патриархат (в то время как УПЦ Киевский Патриархат — это та часть православных Украины, которая самостоятельно объявила себя автономной, не имея благословения ни Матери-Церкви, ни других православных Церквей). Аналогичные права автономии имеют Церкви в Белоруссии, Молдавии, Прибалтийских республиках. В некоторых современных справочниках¹³ упоминается также и Китайская Православная Церковь, которая до своего уничтожения успела получить автономию от Москвы.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ВЕРНОСТЬ ПРЕДАНИЮ

Православие всегда осознавало себя христианством, верным заветам Иисуса Христа и его апостолов, христианством, не требующим особого имени, то есть истинным христианством, сохранившим апостольскую чистоту. «Тожждественность первохристианской эпохе является наиболее ярко выраженным признаком правой веры»¹⁴. «Тот образ исповедания веры, который мы сохраним, — свидетельствует св. Феофан Затворник, — тот образ жизни, которым водимся, тот образ освящения, который приемлем, — вообще путь спасения, коим течем, есть тот самый, который водворен на земле апостолами и от них друг-другопримательно дошел до нас и среди нас пребывает без всякого изменения — без прибавления и убавления... Прибавлениями, изменениями, развитием могут хвалиться другие общества христианские, отпадшие от единения с истинной Церковью Божией»¹⁵. Интересно, что не только архиереи и богословы подчеркивают верность православия своему наследию. П. И. Новгородцев¹⁶, правовед и социолог, теоретик неоллиберализма, утверждал: «Русское православие, сколько ни носит оно национальный отпечаток, главную силу свою полагает в своей верности Божественной своей первооснове и первоначальным апостольским и святоотеческим учениям»¹⁷. Если говорить не об актуаль-

¹³ См.: Робертсон Р. Восточные христианские Церкви. ВРФШ. СПб., 1999. С. 112—113.

¹⁴ Прот. Г. Флоровский. Этнос Православной Церкви // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1963. № 42—43. С. 136; см. также наст. сб.

¹⁵ Св. Феофан. О Православии с предостережениями от погрешений против него. Слова. М., 1902. С. 22; см. также наст. сб.

¹⁶ 1866—1924.

¹⁷ См. наст. сб.: «Существо русского православного сознания».

ном, сегодняшнем образе жизни православных в России, но о православии как о переданном нам наследии, нельзя не согласиться с приведенными словами. При этом важно стремиться свидетельствовать Православие своей духовной жизнью. Поучительно наставление Константинопольского Патриарха Афинагора¹⁸: «Не по достоинствам своим, но по милосердию Божию Православие сохраняет верность Отцам Церкви как великим свидетелям Предания, равно как и догматам семи Вселенских Соборов»¹⁹.

НЕВОЗМОЖНОСТЬ ФОРМАЛЬНОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРАВОСЛАВИЯ

Отвечая на вопрос, что такое Православие, многие русские религиозные мыслители и богословы отмечали невозможность какого-либо формального его определения. «Православие есть, прежде всего, реальность не определяемая в понятиях»²⁰. «Православие нельзя узнать по оставшимся теологическим трактатам; оно узнается в жизни Церкви и церковного народа, оно менее всего выражается в понятии»²¹. Проф. Н. Н. Глубоковский утверждает: «Православие не имеет выработанных и санкционированных формул, выражающих его отличительную сущность в себе самом и по сравнению с другими христианскими исповеданиями. Поэтому принимаются и утилизируются для характеристики православия разные ходячие сентенции, употребляемые и иногда защищаемые также и самими православными»²².

По выражению свящ. Павла Флоренского, «неопределимость православной церковности есть лучшее доказательство ее жизненности... Нет понятия церковности, но есть сама она, и для всякого живого члена Церкви жизнь церковная есть самое определенное и осязательное, что знает он... Что такое церковность? — Это новая жизнь, жизнь в Духе. Каков же критерий правильности этой жизни? — Красота. Да, есть особая красота духовная, и она, неуловимая для логических формул, есть в то же время единственный верный путь к определению, что православно и что

¹⁸ 1886—1972, с 1948 г. — 286-й Архиепископ Константинополя.

¹⁹ *Клеман Оливье*. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. С. 3.

²⁰ *Прот. С. Булгаков*. Православие. С. 159.

²¹ *Бердяев Н.* Истина Православия; см. наст. сб.

²² См. ст. Глубоковского в наст. сб.

нет... Православие показуется, но не доказывается... для желающего понять Православие есть только один способ — прямой опыт православный...»²³.

Представитель другой христианской конфессии вправе спросить, нельзя ли эти слова отнести также к его традиции или к христианству в целом. Православный богослов проф.-прот. Георгий Флоровский, размышляя о Церкви, как бы в ответ на такой вопрос, утверждает: «...христианство не есть учение, которое можно было бы воспринять через внешнее научение, но жизнь, которой должно существенно приобщиться, которую можно получить только через действительное рождение от источника жизни. Мало и недостаточно знать христианство, “иметь христианский образ мысли”; надо быть христианином, жить “во Христе”, и это возможно лишь через жизнь в Церкви. Христианство есть опыт. И все христианское вероучение по происхождению своему есть именно церковное вероучение, описание церковного опыта, свидетельство Церкви о врученном ей “залоге веры”; только через это харизматическое Церковное удостоверение вероопределения получают полноту силы и значимости, и получают от Церкви не как от власти и авторитета, но как голос Духа Святого Самого Господа, “никогда не удаляющегося, но пребывающего неотступно»²⁴. И далее: «Христианство не исчерпывается ни учением, ни моралью, ни совокупностью теоретических познаний, ни сводом нравственных предписаний или правил, и не они первичны в нем. Христианство есть Церковь... Христианство есть не только учение о спасении, но само спасение, единойжды совершенное Богочеловеком»²⁵. Таким образом, все христианство в целом, а не только православие следует понимать как феномен жизни, особый мир, где духовное неотделимо от земного, тайну жизни, открывающуюся верующему по мере вхождения в эту жизнь. При этом православие, в силу своей аскетической, мистической, иконографической, литургической традиции, в меньшей степени, чем другие традиции, поддается рациональному описанию и требует особого мистико-художественного поэтического языка.

²³ *Свящ. П. Флоренский*. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 7—8.

²⁴ *Прот. Г. Флоровский*. Дом Отчий // ВЗЕПЭ. № 109—112. 1982. С. 177; см. также: Путь. № 7. 1927. С. 63—86.

²⁵ Там же.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК ЦЕРКОВЬ

Протоиерей *Сергий Булгаков** начинает свою книгу «Православие» словами: «Православие есть Церковь Христова на земле. Церковь Христова есть не учреждение, но новая жизнь со Христом и во Христе, движимая Духом Святым»²⁶.

Осознавая себя Церковью Христовой, Православие понимает Церковь так, как она именуется в Никео-Константинопольском символе веры — главном христианском вероизложении: «единая, святая, соборная и апостольская» (μία αἰα καθολικη και αποστολικη εκκλησια). Что касается единства, то, несмотря на автокефалию различных Поместных Церквей, Церковь Христова как Тело Его всегда остается неразделенной. Поместные Церкви живут в неразрывном единстве посредством общей православной веры, богослужения, единого предания, живут в таинственном единстве Единой Соборной и Апостольской Церкви.

КАФОЛИЧНОСТЬ — СОБОРНОСТЬ

Греческое слово Символа веры «καθολικη», которое переведено на славянский язык словом «соборная», является одним из имен Православной Церкви — «Кафолическая Церковь»²⁷. Интересно, что в древней Церкви понятие «противостоящий ереси» передавалось чаще не словом «ορθοδοξος», но словом «καθολικη»²⁸. Так, например, св. Афанасий Великий говорил, противопоставляя православных арианам: «Мы все кафолики» (καθολικα)²⁹. Поскольку слово «καθολικη» означает общий, универсальный, всецелый, его первоначальное употребление³⁰ подчеркивало именно всеобщность, в противовес местной традиции или традиции еретической. Со времени Реформации оно, в целях различения с протестантами, стало именем тех, кто сохранил приверженность Преданию. Термин «кафолическая церковь» впервые

²⁶ *Прот. С. Булгаков*. Православие. YMCA-PRESS. С. 27.

²⁷ См., например, название Катехизиса св. Митрополита Филарета: «Пространный Христианский Катехизис Православных Кафолических Восточных Церквей...». М., 1911.

²⁸ Как уже отмечалось, впервые оно встречается у св. Игнатия Богоносца: «Где Иисус Христос, там и кафолическая Церковь» (Посл. к Смирн.).

²⁹ Жизнь Св. Антония...

³⁰ *Св. Игнатий Антиохийский*. Посл. к Смирн. 8,2.

встречается у св. Игнатия Антиохийского, но в употребление он вошел, вероятно, раньше. Термин был воспринят церковным сознанием и введен в Символ веры.

Первоначально в переводах греческого текста Символа веры на славянский язык этот термин сохраняли без перевода (кафолическая)³¹. Позднее его стали переводить как «вселенская», а затем окончательно закрепился термин «соборная». «Если это перевод, — говорит протоиерей Н. Афанасьев, — то он крайне неудачный, так как совершенно не выражает содержания. Если это является сознательной заменой одного термина другим, что, впрочем, мало вероятно, то значит ли это, что славянские Церкви отказываются от термина “кафолическая церковь”?»³² На неправильном переводе, начиная с Хомякова, строится целая богословская система.

Слово «кафолический» не означает «вселенский», «καθολικός» не совпадает с «οικουμενικός» (вселенский)³³. Кафоличность не количественный, а качественный признак. Кафоличность Церкви не означает еще ее внешней всемирности. «Кафолическая Церковь» исторически может оказаться и «малым стадом». «Еретиков» может быть и больше, чем «православных»; может даже оказаться, что именно еретики распространены повсюду, а истинная Церковь почти вытеснена. Так было, например, в период иконоборчества. «Кафоличность есть противоположность сепаратизма, разъединенности, разобщенности. Церковь кафолическая потому, что она есть Тело Христово; и в единстве этого Тела совершается онтологическое срастание личностей между собой — в единстве благодатной жизни, в единстве любви»³⁴.

«Кафоличность всецерковной жизни возможна только через кафоличность отдельных верующих... Есть два типа самосознания и самочувствия: индивидуалистический и кафолический. Но кафоличность не означает отказа от индивидуальности. Кафолическое сознание не есть коллективное сознание, не есть и отвлеченное универсальное сознание... каждый верующий должен в своем самосознании вместить и выразить кафолическое сознание нового человечества, возрожденного Духом в сыновство Богу, кафолическое самосознание Церкви... Кафоличность есть свой-

³¹ Еще до XIV в. на Руси встречались такие славянские переводы.

³² Кафолическая церковь // Православная мысль. Вып. XI. Труды Православного Богословского Института. Париж: YMCA-PRESS, 1957.

³³ См.: Прот. Г. Флоровский. Богословские отрывки // ВРЗЕПЭ. № 105—108. С. 190.

³⁴ Там же. С. 190.

ство или стиль, или установка “личного” сознания, преодолевающего свою ограниченность и исключительность, возрастающего до кафолического уровня, — это есть идеальная мера или предел личного сознания, его телос, осуществляемый в становлении, а не в упразднении личности... Кафоличность есть конкретное единомыслие и единокордие ...Конкретным выражением кафолического самосознания является Священное Предание»³⁵.

В учебной православно-богословской литературе XIX в. (у митрополита Макария, например) говорится: «...Кафолическою называли Церковь еще во времена апостолов и вообще в первые три века, хотя тогда она не была столь обширною, какую явилась в IV—VI и в последующих веках, когда св. Отцы, именуя ее кафолическою, указывали на ее повсеместность»³⁶.

Кафолическая идея не связана с пространственным разрастанием любого объединения местных церквей. Кафоличность как полнота в единстве Церкви и единство в полноте принадлежит каждой местной церкви, возглавляемой епископом. Поэтому множественное увеличение местных церквей не увеличивает кафоличность церкви, и, наоборот, уменьшение их множественности не приводит к ее уменьшению.

Кафоличность принадлежит не союзу местных церквей, а каждой местной церкви. Поэтому, если бы все церкви на земле оказались сведенными к одной местной церкви, кафолическая природа Церкви не изменилась бы, так как Христос остался бы тем же в полноте единства Своего тела. Церковь, которую не одолеют врата ада, останется всегда во всей своей полноте и единстве. И если сама местная церковь уменьшится до двух или трех членов, она останется кафолической церковью, ибо «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18, 20). Кафоличность не есть количественное, но качественное понятие.

Кафоличность по своей природе способствует множественному распространению церквей. Каждая местная церковь как мать рождает новые и новые церкви, всегда оставаясь одной и той же в своей полноте. Кафолическая идея не исключает идею вселенской или универсальной Церкви, но ее содержит, как вселенское, растущее множество местных церквей, объединенных в любовное согласие. При этом атрибут кафоличности принадлежит не вселенскому согласию как таковому, а каждой местной церкви, входящей в него. Местная церковь, как кафолическая Церковь, всегда в потенции является вселенской (универсальной

³⁵ Там же. С. 191—193.

³⁶ Православное догматическое богословие. СПб, 1895. Т. II. С. 242.

церковью), так как она в себе самой содержит все вселенское множество церквей, из которых каждая стремится замкнуть множественность местных церквей во вселенские границы.

Вселенскость³⁷ же является географическим понятием и указывает на пределы земной миссии церкви. Как географическое понятие, вселенскость не покрывается и не заменяется понятием кафоличности.

И для св. апостола Павла, и для св. Игнатия полнота и единство Церкви содержались в каждой местной церкви, собранной на Евхаристическое собрание. Но эта внутренняя полнота местной церкви является для св. Игнатия ее кафоличностью в том случае, если церковь эта возглавляется епископом. По сравнению с богословием ап. Павла, новизной явилась форма, которую св. Игнатий придал факту возглавления Евхаристического собрания. Эта форма стала исходной точкой дальнейшего развития кафолической идеи. Вскоре после св. Игнатия в церковное сознание постепенно проникает идея универсальной Церкви как единого организма. В результате этого понятие полноты и единства Церкви переносится с местной Церкви на универсальную. Когда приблизительно через 150 лет после св. Игнатия св. Киприан писал об «ecclesia catholica», он имел в виду единый организм, в котором существуют отдельные местные церкви. Кафолическая церковь была отождествлена с универсальной. Этому способствовало то обстоятельство, что термин «кафолический» может означать универсальный. Если переводить «καθολική», можно принять значение «универсальный», но понимать под этим следует внутренний универсализм.

Указывая на полноту в единстве и единство в полноте Церкви, проявляющейся в местной Церкви, термин «кафолическая церковь» одновременно указывает на идею православия.

Устоявшийся славянский перевод слова «кафолическая» словом «соборная» привел к образованию в XIX в. неологизма «соборность»³⁸. В славянском слове появился определенный оттенок, который связан с национальным пониманием православия. В нынешней российской публицистике термины «соборная церковь» и «соборность» употребляются в значении, не имеющем

³⁷ Интересно, что если использовать греческий корень слова, то можно было бы сказать «экуменичность» (см. об этом ниже).

³⁸ Здесь интересно проследить ход полемики русского иезуита кн. Гагарина и А. С. Хомякова. См. также: *Very Revd. Sergei Hackel*. «One Holy Catholic and Apostolic»: the Problems and Limitations of Language. The Eighth Constantinople Lecture, Anglican and Eastern Churches Association, 1989.

никакого отношения к термину «кафолическая церковь» и скорее восходят к понятиям «община», «новгородское вече» или «земский собор». Иногда можно встретить и просто неверное и примитивное толкование «соборности» Православия как приверженности семи Вселенским соборам. Однако размышление о Соборах, в особенности о Вселенских соборах, помогает понять православную экклезиологию и тем самым лучше понять православие.

ВСЕЛЕНСКОСТЬ — ЭКУМЕНИЧНОСТЬ

Слово «вселенский» в словосочетании «Вселенский собор» происходит от греч. «οἰκουμηνικός», в основе которого лежит понятие «населенный мир». На практике оно понималось как «мир известный, цивилизованный», в противоположность странам неизвестным, варварским. Термин этот обозначал совокупность стран греко-латинской культуры, на которые распространялась власть императора. В Новом Завете он употребляется в этом узком смысле (Мф. 24,14; Лк. 2,1; Деян. 11,28; 17,6; 19,27; 24,5). В применении к собору слово «Вселенский» означает, что речь идет о собрании епископов, которое, в отличие от поместных соборов (τοπικὰ συνόδοι) и независимо от числа участников, представляет и обязывает Церковь во всем ее составе.

Вселенские соборы — экстраординарные собрания епископов всех (или большинства) поместных церквей для решения важных (как правило, вероучительных и дисциплинарных) церковных вопросов. В православии таковыми признаются семь (I В. С. — Никея, 325 г.; II — Константинополь, 381; III Ефес, 431; IV — Халкидон, 451; V — Константинополь, 553; VI — Константинополь, 681; VII — Никея, 787)³⁹.

Во второй половине XX в. слово «вселенский», сохраняя старый, приобретает дополнительный смысл, причем в различных языках оно используется в греческой форме (греч. «οἰκουμηνικός», англ. «ecumenical», русс. «экуменический» и т. д.). Произошло это в связи с возникновением ряда инициатив и даже организаций, поставивших себе целью служить делу достижения единства христиан, т. е. в связи с возникновением т. н. экуменического движения.

³⁹ В Католичестве Вселенскими признаются, кроме названных, еще 14 Соборов, бывших позднее (последний — II Ватиканский, 1962—1965).

ПРАВОСЛАВИЕ И ИНОСЛАВИЕ

Основательное изучение Православия естественным образом предполагает сопоставление Православия с инославием, с другими конфессиональными структурами, прежде всего с Католичеством и Протестантством (при этом необходимо иметь в виду, что Протестантство — это не единая конфессия, но целый конфессиональный спектр). Межконфессиональные взаимоотношения, контакты, диалоги со второй половины XX века принято называть экуменическими, а среду, атмосферу, культуру этих новых взаимосвязей именовать экуменизмом. Можно заметить, что борьба за чистоту православия в недрах Русской Православной Церкви в последние годы идет под лозунгом «экуменизм — злейшая ересь» или «ересь XX в.». Используя этот лозунг, как правило, имеют перед глазами далекий от реальности образ, своего рода «ветряную мельницу», с которой они пытаются ожесточенно бороться.

Несмотря на то, что термин «экуменизм» существует давно, нет оснований утверждать, что есть нормативное употребление этого слова. «Экуменизм» представляется многим как некий «изм», за которым стоят определенная идеология, практика, традиция. Некоторые современные богословы и церковные деятели предлагают говорить не об «экуменизме», но более конкретно — об «экуменическом движении». Правильнее было бы говорить о стремлении к христианскому единству и о связанных с этим стремлением инициативах и духовной установке. В ряде случаев это упрощает задачу, позволяет избежать двусмысленностей и настороженности приверженцев традиционного языка. Но проблема феномена, обозначаемого словом «экуменизм», все равно остается. Наряду с конкретными формами движения, соответствующими организационными структурами и прочими формальными элементами, в сознании сегодняшних христиан (и не только христиан) существует совокупность представлений, даже определенная система ценностей, связываемых с этим понятием. Можно говорить об аспекте христианской культуры, обозначаемом словом «экуменизм».

Если говорить о формальной вовлеченности в экуменическое движение и понимать под этим участие в работе международных организаций, таких как Всемирный Совет Церквей, Конференция Европейских Церквей, то подавляющее большинство Православных Церквей являются их членами (за исключением вышедших из ВСЦ в последние годы Иерусалимской, Грузинской и Болгарской Церквей).

Сегодняшнее обсуждение отношения Православия в России к инославиям должно базироваться на документе Юбилейного Архиерейского собора (август 2000 г.) «Об отношении к инославиям». Этот документ заслуживает отдельного анализа. Отметим здесь лишь некоторые его выводы. В частности, в документе заявлено:

«2.1. Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославиями является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия.

2.2. Безразличие по отношению к этой задаче или ее отвержение является грехом против заповеди Божией о единстве...

4.8. Следует рекомендовать создание в рамках богословских диалогов совместных исследовательских центров, групп и программ. Важным следует считать регулярное проведение совместных богословских конференций, семинаров и научных встреч, обмен делегациями, обмен публикациями и взаимное информирование, развитие совместных издательских программ. Большое значение имеет также обмен специалистами, преподавателями и богословами.

4.9. Большое значение имеет направление богословов Русской Православной Церкви в ведущие центры инославной богословской науки. Также необходимо приглашать инославных богословов в Духовные школы и учебные заведения Русской Православной Церкви для изучения православного богословия. В программах Духовных школ Русской Православной Церкви большее внимание должно быть уделено исследованию хода и результатов богословских диалогов, а также изучению инославия».

Утверждается также необходимость совместных с инославиями социальных программ и совместных программ религиозного образования.

ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ

В восточной аскетике под духовной жизнью очень часто понимается преодоление земного притяжения, подавление плоти в ее противостоянии духу. Это мы найдем и у св. Василия Великого, и у св. Григория Богослова, и у св. Григория Нисского. Утверждение «человек становится храмом Пресвятого Духа» Св. Василий Великий поясняет следующим образом: такой человек не

поддается и не разрушается искушениями и суетой; он ищет Бога и имеет общение с Ним. Очевидно, духовный человек — тот, кто имеет в себе Святого Духа, и это укрепляет его в непрерываемом памятовании Бога. Св. Григорий Палама учит, что человек, наделенный разумом, называется разумным (рациональным), в то время как облагодатствованный Святым Духом называется духовным. Таким образом, «духовный человек» — это человек, восстановленный благодатью Всесвятого Духа. Св. Симеон Новый Богослов говорит, что человек благоразумный, воздержный и смиренный молится и взирает на Бога, «ходит в Духе». Согласно св. Симеону, когда часть души человека, «ум» (νοῦς)⁴⁰ и разум не облечены в образ Христа, то он — человек плоти, поскольку у него нет чувства духовной славы. Плотский человек подобен слепому, который не воспринимает света от солнечного луча. В действительности, он и слепой, и безжизненный. Напротив, духовный человек, который воспринимает энергию Святого Духа, живет в Боге.

Духовность — опыт жизни во Христе, атмосфера нового человека, восстановленного благодатью Божией. Это не абстрактное, не эмоциональное, не психологическое понятие. Это — единение человека с Богом. Существенными и характерными чертами православной духовности называют «христоцентричность, тринитарность, экклезиоцентричность (только в Церкви — теле Христовом можно стать причастным Христу). Наконец, православная духовность мистична и аскетична»⁴¹.

Идеал созерцательности в восточной аскетике связывается часто с самоизнурением. Не удивительны слова подвижника XIX в. св. епископа Игнатия (Брянчанинова) о том, что «монашество и мученичество — один и тот же подвиг в разных видах»⁴². Важно, однако, заметить, что подобный идеал не абсолютизируется. Так, например, св. Григорий Богослов выбрал средний путь (царский) между созерцательностью и деятельностью. И его учение об отношении к телу не отличается строгим ригоризмом. «Тело, — говорит он, — я и люблю, как сослужителя; от него же и отвращаюсь, как от врага; бегу от него, как от уз,

⁴⁰ Слово это имеет различное употребление в патристике. Оно обозначает или душу, или сердце, или даже энергию души. Однако νοῦς — главным образом, око души, самая чистая часть души, высшее внимание. Его также называют поэтической энергией, и это не то же самое, что разум.

⁴¹ *Archim. Hierotheos Vlachos. Orthodox Spirituality. P. 21.*

⁴² О монашестве. Т. 1. С. 469.

и почитаю его как сонаследника. Решусь ли истомить его? Но тогда мне нечем будет воспользоваться в качестве сотрудника при совершении добрых дел. Стану ли щадить его как сотрудника? Но тогда не знаю, как избежать его мятежнических нападений, и боюсь, как бы не отпасть от Бога, отягчившись оковами, которые влекут меня к земле, или удерживают на ней»⁴³.

СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ И ДЕЯТЕЛЬНАЯ ДУХОВНОСТЬ

Противопоставление монашеской уединенно-созерцательной и общественно-деятельной (мирской) жизни не должно быть прямолинейным и абсолютным. К сожалению, поверхностный подход к истории христианской духовности приписывает первый путь восточному христианству, в то время как второй считается уделом христианства западного. Такое упрощение хотя и популярно (почти повсеместно распространено на Востоке), не верно. В частности, по мысли св. Григория Богослова, оба пути имеют свои достоинства, но и свои недостатки, причем то, что составляет преимущество одного, является недостатком и несовершенством другого. Уединенная жизнь, воспитывая в христианине религиозную сосредоточенность, не предоставляет благоприятных условий для усвершенствования и проявления любви к ближним. «Человеколюбие для христианина — необходимость, закон, а не совет»⁴⁴. «Никакое служение так не угодно Богу, как милосердие, потому что оно всего более срочно Богу», и Господь «ни за что так не награждает Своим человеколюбием, как за человеколюбие»⁴⁵. По мысли св. Григория Богослова, идеально для религиозно-нравственной жизни объединять основные требования созерцательной и деятельной любви к Богу так, чтобы созерцательность находила свое выражение, осуществление и проявление в деятельности, а эта последняя одухотворялась и возвышалась созерцательностью, находила в ней свой источник и живительную силу. Потребность в любви к ближнему глубоко заложена в самую природу человека⁴⁶. По словам св. Василия Великого, «ничто так не свойственно нашей природе, как иметь

⁴³ Or. XIV. С. VI—VII. Т. XXXV. Col. 865.

⁴⁴ Т. XXXVII. Col. 909A.

⁴⁵ Т. XXXV. Col. 864C.

⁴⁶ Св. Феофан Затворник. Толкование пастырских посланий. С. 72: «Взаимная любовь насаждена в сердце; она есть естественное в нас чувство».

общение друг с другом и нужду друг в друге»⁴⁷. Попечение о себе и любовь к другим не противоречат друг другу, но совмещаются и объединяются. По учению св. Иоанна Златоуста, полезное для себя человек находит только тогда, когда ищет пользы ближнего. «Кто не заботится о брате, тот и сам не может спастись»⁴⁸. «Искать полезного для всех — вот правило совершеннейшего христианства, вот точное его назначение, вот верх совершенства»⁴⁹.

Довольно часто христианству в целом, и восточному в частности, приписывают пессимистический взгляд на все земное, как на противоположное небесному, и усматривают в нем антикосмическую тенденцию⁵⁰. Легко показать, что это не так. Свв. Отцы, аскеты проповедовали согласно со Св. Писанием безусловную необходимость для христианина отречься лишь от пристрастия к земным благам, от такой привязанности к ним, при которой совершенно забывается значение благ высших, идеальных, духовных, когда материальные блага и земные отношения самодовлеют⁵¹.

Значительно шире, чем в традиционной аскетической литературе, понимали духовность в русской религиозной философии «серебряного века». Тем не менее ее обретение (по-славянски «стяжание Духа») понимается как главная задача человеческой жизни и Св. Серафимом Саровским, и Н. А. Бердяевым. Для сравнения: «В стяжании Духа Божия состоит истинная цель нашей жизни»⁵² и «Завоевание духовности есть главная задача человеческой жизни»⁵³. Многими писателями, художниками и даже философами дары Духа воспринимались, но не осознавались как Дары Св. Духа. Согласно Бердяеву, и радость солнечного света — духовная радость. Он говорит, что «большую духовность может иметь и человек, который по состоянию своего поверхностного сознания, часто по недоразумению считает себя материалистическим».

⁴⁷ Т. XXXI. Col. 917A.

⁴⁸ Ер. I ad Corinth. Н. XXV. С. IV. Т. LXI. Col. 210—211.

⁴⁹ Там же. С. III. Col. 208.

⁵⁰ Здесь можно назвать многих. В XIX в. это Шопенгауер, Гартман и др. Аналогичные тенденции встречаем мы у Л. Толстого.

⁵¹ См., в частности: *Преп. Нил Синайский. Sermo ascet.* LXIII. Col. 796CD.

⁵² *Преп. Серафим. Беседа с Мотовиловым*; см., например: *Ильин В. Н. Преподобный Серафим Саровский. Путь жизни.* Нью-Йорк. С. 115.

⁵³ *Бердяев Н. А. О назначении человека.* М.: Республика, 1993. С. 320.

том»⁶⁴. Дело в том, что Бердяев понимает Дух как свободу и свободную энергию, прорывающуюся в природный и исторический мир. «Дух есть не составная часть человеческой природы, а есть высшая качественная ценность. Духовная качественность и духовная ценность человека определяется не какой-либо природой, а сочетанием свободы и благодати»⁶⁵. Затронутая тема заслуживает особого внимания, поскольку именно русская религиозно-философская мысль второй половины XIX века, и особенно начала XX века (т. н. «серебряного века» русской культуры), связала духовные проблемы Востока и Запада. Не удивительно, что на массовое европейское сознание Ф. М. Достоевский повлиял как один из самых миссионерских христианских писателей.

ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ГОРДОСТЬ

Чрезвычайно соблазнительно уклониться в ставшее уже привычным выявление специфики конфессиональной и национальной традиции духовности. Опасно, когда такой подход к пониманию духовности обусловлен установкой превосходства, гордыней. Довольно типично следующее высказывание: «Для католичества таким (основным. — В. Ф.) принципом является прежде всего авторитет церкви, как учреждения; тут на первый план выдвигается организация, власть и дисциплина церкви, приемлющей на себя спасение людей. Самым характерным выражением этого принципа является идея теократии. Это прежде всего юридическое понимание христианства. В протестантском сознании на первый план выдвигается принцип свободы, принцип личного непосредственного обращения верующей души к Богу. Творческим началом и религиозной жизни, и религиозного сознания является личность. Тут в качестве главного пути религиозного сознания признается личная заслуга, личная ответственность человека перед Богом. Это по преимуществу этическое понимание христианства»⁶⁶. При таком схематическом подходе игнорируется все, что не соответствует возведенному в ранг истинного стереотипу. Это и есть «школьное сравнительное богословие», та самая дурно понятая схоластика, против которой так

⁶⁴ Там же. С. 320.

⁶⁵ Там же. С. 321.

⁶⁶ *Новгородцев П. И.* Цит. соч. Аналогичные высказывания можно найти у И. Ильина и у др. русских мыслителей.

часто восстает православное богословие. Весь богатый опыт духовной жизни в других христианских традициях забывается как нехарактерный. Однако именно этот опыт зачастую определяет жизненность традиции. Не все в городе праведники, но ради нескольких Господь щадит город. И если, как мы знаем, величайшей духовной ценностью для православия является смирение и отсутствие горделивого превосходства, мы должны руководствоваться этим и в межконфессиональных дискуссиях.

Довольно часто можно встретить противопоставление Православия как религии Воскресения Католицизму как религии Креста. Однако Воскресение неотделимо от Креста и становится возможным именно через подвиг добровольной жертвы. Невозможно не согласиться с известным православным богословом русского зарубежья Н.С. Арсеньевым, одним из авторов настоящего сборника, который отмечал, что именно в радостном пасхальном кличе: «Христос Воскресе!» со всею мощью и победной силой сконцентрировались и вылились, несмотря на все муки и гонения, вся вера, все чаяния, все мирозерцание, вся душа Православия. Он утверждал, что «Православная Церковь с особой яркостью, силой и нетронутостью сохранила то, что является центральным ядром христианского благовестия и вообще христианских обетований и чаяний: радость о Воскресении Христа и напряженное устремление вперед к грядущему преображению всей твари по образцу преображенного, воскресшего Тела Христова»⁵⁷. Арсеньев признает, что это является достоянием и других братских Христианских Церквей, но порою «затемненным, отодвинутым на задний план: иногда к внешне юридическому церковному строительству в Католицизме и через модно самоуверенный религиозный рационализм или однобоко отвлеченный спиритуализм в Протестантизме. Кто знает, может быть, Православная Церковь поможет своим сестрам во Христе отбросить эту пыль, эти оковы духа, дабы живее вновь осознать, пережить и выдвинуть вновь вперед этот центр и величайшую ценность Христианства: радость о своем воскресшем Владыке и о лучах славы Его, преображающих мир: “Небеса убо достойно да веселятся, земля же да радуется, да празднует же мир, видимый же весь и невидимый: Христос бо воста, веселие вечное”»⁵⁸. Иногда в адрес западных христиан можно слышать обвинения в том, что для них празднование Воскресения Христова менее значимо, чем празднование Рождества. В этом и подобных ему случаях проис-

⁵⁷ Арсеньев Н. С. Душа Православия.

⁵⁸ Там же.

ходит путаница между бытовым и богословским аспектами. Массовая потребительская культура, превратившаяся в западных странах Рождество в особый «хэппенинг» для верующих и неверующих, не характеризует западное богословие и духовность.

Замечательный афонский подвижник архимандрит Софроний (Сахаров)⁵⁹ сказал однажды Митрополиту Сурожскому Антонию: «Никто не смеет назвать себя православным в строгом, абсолютном смысле слова, ибо быть православным означает знать Бога таким, каков Он есть, и служить и поклоняться Ему достойно Его святости». Владыка Антоний, цитируя эти слова, напоминает нам, что мы находимся в пути: «Все совершено Богом и во Христе, но не все завершено ни в нас, ни в мире. Церковь — это не собрание святых; это толпа кающихся грешников. “Кающихся” означает “обращенных к Богу”»⁶⁰. Далее владыка Антоний поясняет очень важную для христианского сознания мысль о смирении Православия. «Торжество Православия, которое празднуется в первое воскресенье Великого Поста, это — торжество, победа Божия над нами (а не победа православных над их противниками)»⁶¹.

Митрополит Антоний обращает наше внимание также на то, что множество православных по имени живет суевериями, несовместимыми со здоровой верой, блуждает где-то между невежеством и ересью... но ссылается на свою православность и принимает Таинства⁶². Прот. Сергей Булгаков тоже подчеркивал, что сами православные не вполне осуществляют свое православие и не свободны от греха ереси жизни. «Через это они могут оказываться даже менее православными, чем иные инославные, и в таком смысле от последних назидаться в православии»⁶³.

Какого человека мы скорее назовем духовной личностью? Того ли, кто фарисейски гордится своею праведностью, непогрешимостью и надменно обличает заблуждения и бездуховность представителя другой традиции, или же того, кто ищет, сомневается, ошибается, но стремится обрести истину, а в своих поисках готов учиться у ближних и дальних? Ответ на этот вопрос может

⁵⁹ Архимандрит Софроний (Сахаров; 1896—1993) — афонский монах, ученик и биограф св. старца Силуана.

⁶⁰ *Митрополит Сурожский Антоний. Беседы о вере и Церкви.* М.: СП Интербук, 1991. С. 268—269.

⁶¹ Там же. С. 269.

⁶² Там же. С. 272—273.

⁶³ *Прот.Сергий Булгаков. UNA SANCTA (основания экуменизма) // Путь. 1938—1939. № 58. С. 11.*

быть отнесен также к общине. Когда же речь идет о Церкви, мы помним о Святости Церкви и убеждены в ее непогрешимости, знаем, что «врата адовы не одолеют ее» (Мф. 16, 18). Но забываем порой, что речь в этом высказывании идет о Церкви Христовой, а не поместной. Фарисейство является довольно сильным искушением для православия, поскольку в самом имени традиции содержится признание правоты. Недаром оптинские старцы постоянно напоминали об этой опасности: «Все человечество можно разделить на две части: фарисеи и мытари. Первые погибают, вторые спасаются. Берегите это сознание своей греховности...»⁶⁴.

Православное сознание должно иметь своим идеалом трезвый и сокрушенный подход к порокам и грехам, как личным, так и общинным. В нем также должна быть готовность увидеть плоды Духа в другом конфессиональном теле, в общине инославных христиан. Таким по-настоящему смиренным православным был свящ. Павел Флоренский, который утверждал: «Я верю в русский народ и в то, что ему предстоят великие религиозные задачи, построение религиозной культуры...», но добавлял к этому: «Вся Русская правящая Церковь никуда не годна. Все принадлежат к нецерковной культуре. В существе все, даже церковные люди, у нас позитивисты... А наша учащая иерархия не только не принимает против этого никаких мер, но даже не знает, что делается в Церкви. Должен быть взрыв и поздно его предотвратить...»⁶⁵. Эти слова были произнесены в 1921 г. В это же время о. Павел Флоренский одним из первых призывал к подлинно христианскому изучению опыта других традиций: «Религиозный мир раздроблен прежде всего потому, что религии не знают друг друга. И христианский мир, в частности, раздроблен по той же причине, ибо исповедания не знают друг друга. Занятые истощающей их полемикой, они почти не имеют сил жить для самих себя... Самой первой и самой настоятельной задачей... является такое самосвидетельство исповеданий и религий, объяснение ими их индивидуальности, которую они дорожат и отречься от которой не считали бы возможным, не уничтожая в себе самых начал своей духовной жизни»⁶⁶.

⁶⁴ См., например: *Иеромонах Никон (Беляев)*. Дневник последнего духовника Оптиной пустыни. СПб.: САТИСЪ, 1994. С. 56. Слова старца Варсонофия.

⁶⁵ Запись лекции «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», в кн.: *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли, М.: Правда, 1990. С. 276.

⁶⁶ *Свящ. Павел Флоренский*. Записка о православии (в наст. сб.).

Лучшее православное свидетельство — это полноценная и активная духовная жизнь. Укорененность в традиции позволяет быть чутким к другой традиции. Чаще всего воинствующими православными в России, борцами за его чистоту (западные православные называют их «православными большевиками») являются неофиты и люди, принявшие православие по национально-патриотическим мотивам, как идеологию, а не как веру. В этом смысле наследие воинствующего атеизма еще живо. «Взаимное постижение наиболее совершается через углубление собственной жизни церковной, ибо здесь, в этой глубине, мы встречаемся и опознаем друг друга в нашем единстве во Христе и в Духе Св., как дети единого Отца Небесного», — говорил о. С. Булгаков⁶⁷.

Один из необходимых аспектов православной духовности — это, по словам о. Сергия Булгакова, воспитание своеобразного конфессионального аскетизма, «который состоит в том, чтобы не позволять себе мыслей и чувств, противящихся признанию христианства в “инославных”, церковной любви к ним»⁶⁸.

О необходимости доверия к искренности другого очень проникновенно говорит о. Павел Флоренский: «Если я доверяю чистосердечности установки чьего-либо сознания на Христе, то тем самым дается и возможность, и необходимость взаимного признания и общения, ибо вся конкретная жизнь распускается как из почки отсюда и только отсюда, все же остальное есть свойство климата и почвы, на которых выросло семя веры»⁶⁹.

КОСМИЗМ И АКОСМИЗМ ПРАВОСЛАВИЯ

Христианство с самого начала было космично. Оно заключало в себе не только приятие мира, но и откровение о спасении мира, о его вхождении «в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8, 21). Христианство, будучи космичным, в то же время радикально не космоцентрично. Оно всецело теоцентрично и антропоцентрично, и одновременно оно чувствует тайну космоса — как в сознании его тварности, так и в сознании его движения к Богу. Однако уже в первые века среди христиан появились не свойственные христианству идеи акосмизма — проявления нечув-

⁶⁷ UNA SANCTA (основания экуменизма) // Путь. 1938—1939. № 58. С. 12.

⁶⁸ Там же. С. 11.

⁶⁹ *Свящ. Павел Флоренский. Записка о христианстве и культуре* // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 553.

ствия реальности, тенденции к аскетическому гнушению миром, спиритуалистическая оторванность от мира и почвы.

В православной святоотеческой мысли с чрезвычайной силой выявлен общий космизм православия — приятие мира и непосредственное усмотрение в нем — за эмпирической оболочкой — идеальной его стороны; особенно характерны чувство тварности мира и живое сознание света в мире, идеальной основы, на которой почил сияние Божества. Для православного сознания мир пронизан светом, от Бога исходящим; мистическое ощущение движения мира к Богу и грядущего его обожения с особой силой проявляются в православной антропологии, в живом ощущении действительности образа Божия в человеке, даже грешном, в радости о мире и красоте в нем⁷⁰. Этот космизм, пронизывающий все мировосприятие, интуитивно заключает в себе утверждение «благобытия» мира, наличности в нем Богом дарованной силы и призванности к творческой жизни, к восхождению мира через природные силы к Богу. Но при раскрытии того, как следует мыслить отношение к Богу идеальной стороны космоса, все еще с большой силой проявляются в православном богословии тенденции акосмизма.

ПРАВОСЛАВИЕ И НАЦИОНАЛИЗМ

Национальная и культурно-национальная проблематика в Православии осознается, на первый взгляд, в контексте общехристианского понимания этой темы. Во Христе не имеет преимущества ни одна нация, ни один народ. Ни у какого христианского народа нет права и оснований считать себя народом-мессией. Мессия уже пришел и пострадал за всех и воскрес для всех, Своей крестной смертью искупил всех, без различия национальностей. Нет народа-мессии и нет народа-диавола. Однако следует признать, что специфика национального православия в Поместных Церквах, культурно-исторические факторы обуславливают для национальных православных культур соблазнительные тенденции к уклонению в национализм и мессианизм.

К сожалению, многим из нас трудно освободиться от языческого плена, от мессианства. Отсутствует терпимость, сильна ксенофобия. Можно привести конкретные примеры, свидетельствующие об острейшей необходимости христианского просвещения

⁷⁰ *Зеньковский В. В.* Проблема космоса в христианстве // Православная мысль. Вып. 3. Париж, 1930. С. 77.

для решения проблемы стихийного национализма, грозящего перерасти в фашизм. В средствах массовой информации нередко можно услышать, что патриотизм является критерием духовного состояния общества. Этот патриотизм осознается также конфессионально: «Наша ценность в православии, которое отличается от католицизма уже тем, что существо человеческое — в жизни сердца, в созерцании мира через сердце, поиски истины и красоты, в то время как католицизм — это воля, логика, разум. Это принципиальное отличие. И если мы не вернемся к православным ценностям, не вернемся в лоно православной церкви, то тогда да — славянская цивилизация не выдержит того напора всей Европы, о котором говорил Константин Леонтьев»⁷¹.

В России понимание духовности часто бывает связано с реализацией национальной идеи. Но христианское понимание таково, что подлинная духовность наполняет духовным смыслом национальную идею лишь воплощая в себе идею единства человека с Богом и единства людей в Боге. Это глубоко сознавали такие русские мыслители, как, например, Вячеслав Иванов: «Единственная сила, организующая хаос нашего душевного тела, есть свободное и цельное приятие Христа, как единого всеопределяющего начала нашей духовной и внешней жизни»⁷². У представителей славянофильского направления русской мысли, настроенных антизападнически, антилатински, присутствовало тем не менее твердое убеждение во взаимодополнительности и примирении Востока и Запада. Так, например, И. Аксаков пишет: «Не в том ли назначение России, чтобы в области развития человечества явить миру культурный контраст с Западной Европой? Это определение было бы ничтожно. Поскольку в Западной Европе жива и действительна чистая истина христианская, постольку нет места контрасту с ней и для России... Россия призвана явить новый культурно-исторический тип, который примирит в себе Восток и Запад на основе православно-славянской»⁷³.

Преодоление националистического искушения не означает, однако, что не следует замечать того благого влияния, которое русское православие и русская культура оказывают на европейскую и мировую культуру. Тем более это естественно, когда об этом говорим не мы сами. Патриарх Константинопольский Афи-

⁷¹ *Стерлигов // Россиянин. № 2—3. 1994. С. 6.*

⁷² *Иванов Вячеслав. О русской идее // Иванов Вяч. Собр. соч. Т. III. С. 321.*

⁷³ *Цит. по кн.: Прот. В. Зеньковский. Русские мыслители и Европа. Париж: YMCA-PRESS, 1955. С. 126—127.*

нагор в беседе с православным богословом Оливье Клеманом говорил так: «Русские в наше время сыграли роль, подобную византийским гуманистам, пришедшим на Запад после падения Константинополя. Гуманисты много сделали для подъема Ренессанса, этого открытия красоты мира и творческой мощи человека, коими отчасти пренебрегало средневековье, обращенное исключительно к Богу. Русские религиозные мыслители, рассеянные по всему Западу после Революции, были носителями великого христианского возрождения, в котором божественное и человеческое обретало свою полноту друг в друге, и все значение которого еще не до конца открылось нам»⁷⁴.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК КУЛЬТУРА

Церковь как Богочеловеческий организм пребывает не в безвоздушном пространстве, она взаимодействует с окружающей средой. В конкретном народе, стране, на конкретной почве церковная жизнь, духовная и социальная активность приносят плоды, которые составляют сокровищницу культуры. Жизнедеятельность Церкви-организма составляет церковную культуру, которая, по христианским убеждениям, не отделима от культуры народа, входящего в Церковь в большей или меньшей своей части.

То, что обычно понимается под культурой народа — все его культурное наследие: история, литература, музыка, быт и обычаи, социально-политические институты и системы ценностей, — все это в России в значительной мере связано с Православием, укоренено в нем. Практически вся русская религиозная философия начала XX века была вдохновлена видением религиозного смысла культуры. Вот, например, слова замечательного историка-медиевиста и культуролога Л. П. Карсавина: «Культура полнее всего понимается в религиозном ее качественном, ибо она в нем полнее всего актуализируется: без религиозного качественного она остается неопределенной, зачаточной. А так как в религиозности дано отношение культуры к всеединству и, следовательно, всем прочим культурам, анализ религиозного должен дать принципы для классификации культур, их групп и для понимания “места” каждой во времени и пространстве»⁷⁵.

⁷⁴ Клеман Оливье. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. С. 322.

⁷⁵ Карсавин Л. П. Философия истории. М., 1994.

Важно заметить, что большинство интеллигентных людей, пришедших в храм в период государственного атеизма из нецерковных семей, не получивших специального церковного воспитания, обратились к Богу через христианскую проповедь, которую они расслышали в культуре. Это была не только древнерусская и житийная литература, не только иконы, древнерусская музыка, т.е. произведения культовые, но и поэзия «серебряного века», и проза XIX и XX веков: Лесков, Достоевский, Толстой, Пастернак, и др., русская религиозно-философская публицистика начала века и прочие жемчужины русской культуры. Культура XIX—начала XX века отразила духовный поиск интеллигенции, отразила и духовный кризис общества, сокрушенного революцией.

Тема «Православие и культура» очень перспективна для православного свидетельства. Замечательный педагог и богослов прот. Василий Зеньковский писал в 20-х годах в эмиграции: «в русском обществе, в русском народе с бесспорной ясностью происходит поворот к религии»⁷⁶. Он утверждал, что Православие всегда сознавало, что человек должен идти к царству Божию в свободе и внутреннем порыве, не впадая в исторический докети́зм, не гнушаясь «плотью» истории, ее эмпирии, но и не подменяя внутреннего внешним. «Православие ныне открывается русской душе как основа для построения целостной культуры, как единственная сила, способная обновить жизнь, примирить противоречия истории. С глубокой верой в творческие силы Православия, в сознании правды и красоты его, хотим мы служить делу обновления русской жизни в свете Православия — и как радостно сознавать, что этим мы примыкаем к самым глубоким, самым вдохновенным вождям русского народа! Гоголь и Хомяков, Достоевский и Федоров были первыми пророками православной культуры, — но идеал ее смутно предносился и другим деятелям русской жизни. Нам близки все те, кто искал целостной культуры, социальной правды, выпрямления человеческого духа во Христе, — ибо лишь в системе Православия получают свой настоящий смысл, открываются в своей правде, обретают свою силу эти стремления. Для чуткого уха слышна в русской культуре музыка Православия и там, где нет никакой внешней близости к нему... Радостно сознавать это, радостно понимать, что всеми своими устремлениями и предчувствиями шла и раньше русская культура к тому, к чему призывает нас повелительно ныне жизнь. Через страдания и буйство, через страстные искания и тихую

⁷⁶ См. статью В. Зеньковского «Православие и культура» в наст. сб.

покорность неисповедимой воле Всевышнего идет русская душа к Церкви, неся ей все глубокое и нежное, все доброе и сильное...»⁷⁷.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

Один из аспектов культуры — социальное устройство. Каково православное понимание идеала социального устройства, взаимоотношений Церкви и государства, каковы представления о христианской политике? В настоящем сборнике мы встретим широкий спектр ответов на эти вопросы. Достаточно обратиться к статьям Е. Н. Трубецкого, священника Павла Флоренского, Л. П. Карсавина и др. Так, например, Карсавин напоминает, что Православие мечтает о преобразении жизни, этой самой конкретной жизни, и благословляет ее за то, что есть в ней Божественного. Божественным же в основе своей является все. «Не отделяя чего-либо от бытия церковного, русская вера понимает нравственность только как религиозную, ставит религиозные цели и политической, и общественной, и всякой вообще деятельности. Православие знает о невозможности отделить Церковь от государства и установить между ними какие-то человеческие договорные отношения. Оно знает, что все должно быть Церковью и в некоторой мере уже есть Церковь, что в с а м о й Церкви должны быть власти и духовные, и светские, и священство, и царство. Всякое ограничение возможности действовать в политической или общественной сферах для Православия есть ограничение его ц е р к о в н о й деятельности, хотя отсюда не следует, что оно считает допустимым столь характерное для западных церквей действие “по образу мира сего”. Церковь не может быть отделена от государства, ибо Церковь уже содержит в себе государство: ее понятие д о г м а т и ч е с к и шире, чем понятие клира и усеченных в политическом естестве своем мирян»⁷⁸. Сегодня большинству православных в России очевидно, и этому настойчиво учит нас священноначалие, что Церковь не должна быть в России государственной. При этом не должна порваться связь Церкви и общества. Ни один из богословских или религиозно-философских авторитетов не может обеспечить нас сегодня нормой и догмой. Мы обязаны учитывать реальность, принимать во внимание принципиальные изменения в социальной, политической

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ См. статью в наст. сб.

жизни, считаться с наличием цивилизации (независимо от того, нравится она нам или нет), ее развитием, с принципиально новыми технологиями, включая и технологии политические.

Православное понимание взаимоотношений Церкви и государства в новой России можно уяснить, опираясь на новую социальную доктрину Русской Православной Церкви, на документ, принятый Юбилейным Архиерейским собором в августе 2000 года⁷⁹.

* * *

Нет сомнений в том, что статьи настоящего сборника значительно обогатят представление читателя о Православии. Тем не менее будем помнить наставление свящ. Павла Флоренского: «Православие показуется, но не доказуется... для желающего понять Православие есть только один способ — прямой опыт православный...»⁸⁰.

В. Федоров



⁷⁹ Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (13—16 августа 2000 г.). Сб. докладов и документов. СПб., 2000.

⁸⁰ *Свящ. П. Флоренский. Столп и утверждение Истины. М.: Путь, 1914. С. 7—8.*