



Протоиерей Иоанн МЕЙЕНДОРФ

Православное богословие в современном мире

В истории христианства одним из значительнейших явлений представляется преодоление в нашем веке лингвистических, культурных и географических границ между христианами Востока и Запада. Всего пятьдесят лет назад общение между нами было возможно лишь на техническом научном уровне, или же в таких областях, где православные и римо-католики настолько отождествляли свою церковную принадлежность с национальной, что это делало осмысленный богословский диалог невозможным. В настоящее время картина коренным образом изменилась в двух основных отношениях:

1. Как восточное, так и западное христианство может теперь считаться представленным повсюду в мире. В частности, интеллектуальное свидетельство русской диаспоры в период между двумя войнами и постепенное созревание американского Православия после второй мировой войны в большой мере способствовало тому, что православная Церковь оказалась в основном течении экуменических событий.

2. Все христиане стоят перед вызовом единого и в корне расцерковленного мира. Этому вызову нужно смотреть в лицо, как таковому, как проблеме, нуждающейся в богословском и духовном ответе. Для молодых поколений, где бы они ни были, не существенно, от какой именно духовной генеалогии зависит этот ответ — западной, восточной, византийской или латинской, — лишь бы он прозвучал для них *истиной* и *жизнью*. Поэтому православное богословие будет либо подлинно *«кафолическим»**, т. е. действительным для всех, либо оно не будет богословием вообще. Оно должно определить себя как «православное богословие», а не как «восточное» и это оно может делать, не отказываясь от своих исторических восточных корней.

Эти явственные факты нашего современного положения совсем не означают, что мы нуждаемся в том, что обычно именуется «новым богословием», которое порывает с Преданием и преемственностью; но Церкви неоспоримо необходимо, чтобы богословие разрешало *сегодняшние* вопросы, а не повторяло старые решения старых вопросов. Отцы *Каппадокийцы** были великими богословами потому, что они сумели сохранить содержание христианского благовестия, когда ему был брошен вызов эллинистическим философским мировоззрением. Без их частичного приятия и частичного отвержения этого мировоззрения — и прежде всего без *их понимания* его — богословие их было бы бессмысленным.

В настоящее время наша задача состоит не только в том, чтобы остаться верными их мысли, но и в том, чтобы им подражать в их открытости проблемам своего времени. Сама история отнесла нас от культурных ограничений, провинциализма, психологии гетто.

I

Каков тот богословский мир, в котором мы живем и с которым мы призваны вести диалог?

«Против *Паскаля** я говорю: Бог Авраама, Исаака и Иакова и Бог философов — тот же самый Бог». За этим центральным заявлением Пауля *Тиллиха**, отражающим стремление перебросить мост через пропасть, отделяющую библейскую религию от философии, следует, однако, признание границ человеческой силы в познании Бога. Тиллих пишет также: «(Бог) есть и личность и отрицание Себя как личности». Вера, которая в его глазах не отличима от философского знания, «включает одновременно и себя и сомнение в себе. Христос есть Иисус и отрицание Иисуса. Библейская религия является и отрицанием, и утверждением онтологии. Жить несмущенно и мужественно среди этих напряжений и раскрывать в конце концов их конечное единство в глубинах наших собственных душ и в глубине божественной жизни — вот задача и достоинство человеческой мысли»¹.

Хотя современные радикальные богословы и часто критикуют Тиллиха за то, что является по их мнению чрезмерной озабоченностью библейской религией, он выражает то основное гуманистическое течение, к которому они также принадлежат: высшая религиозная истина находится «в глубине каждой души».

То, что мы видим в современной западной христианской мысли, есть реакция против старого августиновского раздвоения между «природой» и «благодатью», определившего всю историю западного **христианства**, начиная со средних веков. Хотя сам блаженный *Августин** и сумел заполнить онтологическую пропасть между Богом и человеком, прибегнув к платонистической антропологии, приписав *sensus mentis* особую способность познавать Бога, однако то раздвоение, созданию которого он так сильно способствовал, господствовало как в *схоластике**, так и в *реформации**. Человек понимаемый как автономное существо — притом человек падший — оказывался неспособным не только спастись сам, но и производить или творить что-либо положительное без помощи благодати. Он нуждался в помощи благодати, которая создала бы в нем «состояние» или *habitus* и только тогда его действия получали характер «заслуг». Таким образом взаимоотношения между Богом и человеком понимались как внешние им обоим. Благодать могла даваться на основании «заслуг» Христа, Который Своей искупительной жертвой удовлетворил божественное правосудие, в силу которого человек был перед этим осужден.

Отбросив понятия «заслуг» и «добрых дел», реформаты остались верными исходному раздвоению между Богом и человеком. Они даже еще сильнее его подчеркнули в своем понимании Евангелия как свободного дара Бога, противопоставлявшегося совершенному бессилию падшего человека. Конечная судьба человека определяется одной благодатью (*sola gratia*) и о спасении мы знаем только через Писание (*sola Scriptura*). Таким образом, дешевые «средства благодати», раздававшиеся средневековой церковью, заменяются провозглашением милости от всемогущего **трансцендентного Бога**.

Протестантская «**нео-ортодоксальность**» *Барта** дала новый толчок этой в существе своем августиновской интуиции реформаторов. Но нынешнее протестантское богословие резко реагирует против августинизма. Сам Карл Барт в последних томах «Церковной догматики» резко изменяет своей первоначальной позиции, выраженной лучше всего в его «Послании к Римлянам», и снова утверждает присутствие Божие в твари, независимо от Воплощения. Так он сам отражает новое богословское настроение, которое мы находим у лиц столь различных, как *П. Тиллих** и *Тейар де Шарден**, и от которого происходит более радикальное и менее серьезное американское «новое богословие» *Хамильтона*, *Ван Бюрена* и *Алтайзера*.

Ниже мы вернемся к онтологии твари, предполагаемой поздним Бартом и Тиллихом. Отметим здесь лишь ее очевидный параллелизм и с основными интересами, и с заключениями русской «софиологической»* школы. Если, как отмечалось, некоторые части «Догматики» Барта могли бы быть написаны о. Сергием Булгаковым², то то же самое можно сказать, например, о христологии Тиллиха, которая, как и христология Булгакова, часто говорит об Иисусе как выражении вечного «Богомужества»³. Параллель с русской софиологией, а также общее основание обоих школ в немецком идеализме, совершенно очевидны: если бы *Флоренский** и Булгаков были на поколение моложе или если бы просто труды их были более известны, они бы конечно разделяли и влияние, и успех Тиллиха и Тейяра де Шардена.

«Софиология» в настоящее время вряд ли представляет интерес для молодых православных богословов, которые предпочитают преодоление раздвоения между природой и благодатью на путях христоцентрических, библейских, святоотеческих. Но в протестантстве философский подход к христианскому откровению является преобладающим. Он проявляется одновременно с другой революцией, произошедшей в области, совершенно решающей для протестантства: библейской *герменевтики**.

*Бультманновское** и послебультманновское подчеркивание различия между христианской первоначальной проповедью и историческими фактами является другим путем субъективизации Евангелия. В глазах Бультманна христианская вера, вместо того, чтобы быть вызванной, согласно традиционному взгляду, свидетелями, видевшими *воскресшего Господа* своими глазами, является наоборот настоящим *источником* «мифа» о Воскресении. Таким образом, ее нужно понимать лишь как естественную субъективную функцию человека, знание (гнозис) без объективного критерия. Если же, с другой стороны, на основании предположения, что всякий факт, который невозможно научно проверить (как, например, Воскресение), тем самым является историческим мифом, признать тварный порядок совершенно неизменным, даже Самим Богом, то это по существу постулирует обожествление тварного порядка, детерминизм, обязательный даже для Самого Бога и потому согласный Его желанию. В таком случае Откровение может осуществляться только через этот самый тварный порядок. Бог может лишь подчиняться законам и принципам, Им Самим установленным и знание откровения качественно не отличается от любой другой формы человеческого знания. Христианская вера, по выражению Тиллиха, в таком

случае лишь «озабоченность Безусловным», или «глубиной» тварного Бытия.

В глазах Тиллиха, также как и Бультманна, конечно, исторический Иисус и Его учение остаются в центре христианской веры: «В настоящее время существенная норма систематического богословия», пишет Тиллих в «Систематическом богословии», «есть Новое Бытие в Иисусе, как Христе, нашей предельной заботе». Но дело в том, что в общей структуре их мысли Иисус может быть избран в качестве «предельной заботы»⁴ лишь произвольно, ибо нет никаких объективных принудительных причин, чтобы мы избрали Его на это место. Если христианство определяется лишь как ответ на естественные и вечные человеческие чаяния Предельного, то ничто не может помешать нам находить ответ и в другом.

Такая замена со всей очевидностью имеет место, например, у Вильяма Хамильтона. «Богослов, пишет он, склонен иногда подзревать, что Иисуса Христа лучше всего можно понять не как объект или основу веры, не как лицо, событие или общину, а просто как место, где можно быть, как точку зрения. Место это, конечно, рядом с ближним, бытие ради него»⁵. Таким образом, христианская любовь к ближнему, превращенная в послегегелианскую постемарксистскую «социальную настроенность», становится «предельной заботой» Тиллиха, практически неотличимой от левого крыла гуманизма.

Конечно, крайние радикалы типа Алтайзера, Хамильтона и Ван Бюрена представляют среди современных богословов лишь небольшое меньшинство и уже выявляется реакция на то, что они представляют. Однако по природе своей эта реакция далеко не всегда здоровая. Иногда она заключается в простой ссылке на традиционный авторитет: *magisterium* для римо-католиков, Библию, понимаемую фундаменталистически, для протестантов. По существу и то и другое требует *credo quia absurdum*, слепой веры, не связанной с разумом, наукой или социальной действительностью нашего времени. Очевидно, что такое понимание авторитета перестает быть богословским и по существу выражает иррациональный консерватизм, обычно связанный в Америке с политической реакцией.

Таким образом, парадоксально, обе крайности в богословии согласны в том, что каким-то образом отождествляют христианскую проповедь с эмпирическими причинами действительности (социальной, политической, революционной) *этого мира*. Очевидно, что старая антиномия между «благодатью» и «природой» до сих пор не разрешена; она скорее подавлена будь то простым

отрицанием «сверхприродного», или отождествлением Бога с неким небесным *Deus ex machina*, главной функцией которого является сохранение в неприкосновенности доктрин, обществ, структур и властей. Место православного богословия, очевидно, ни в одном из этих двух лагерей. Главная его задача в настоящее время может быть в том, чтобы восстановить основное библейское богословие о Святом Духе как присутствии Бога среди нас, присутствии, которое не подавляет эмпирического мира, но спасает его, которое всех объединяет в одной и той же истине, но раздает разнообразные дарования, как высший дар жизни, и в то же время Подателя, всегда пребывающего превыше всего творения, как Хранителя церковного Предания и преемственности и в то же время Того, Кто самым Своим присутствием делает нас подлинно и окончательно *свободными* чадами Божиими. Как сказал этим летом в Упсале митрополит *Игнатий Хазим*⁶, «без Духа Бог далеко; Христос принадлежит прошлому, Евангелие мертвая буква, Церковь всего лишь организация, авторитет — господство, миссия — пропаганда, богослужение — воспоминание, а христианская деятельность — рабская мораль»⁷.

II

Учение о Святом Духе многое теряет, если его рассматривать отвлеченно. В этом по-видимому одна из причин, почему так мало пишется хороших богословских работ о Святом Духе и почему даже отцы почти исключительно говорят о Нем или в обусловленных обстоятельствами полемических трудах, или же в писаниях о духовной жизни. Тем не менее ни святоотеческую христологию, ни экклезиологию **ранних** веков, ни самое понятие спасения невозможно понять вне основного пневматологического контекста.

Я попытаюсь иллюстрировать эту точку зрения пятью примерами, представляющимися мне также теми именно вопросами, которые делают православное свидетельство имеющим значение для современного богословского положения. Эти пять примеров являются основными утверждениями святоотеческого и православного богословия:

- 1 — Мир не божествен и нуждается в спасении.
- 2 — Человек есть существо теоцентрическое.
- 3 — Христианское богословие христоцентрично.
- 4 — Подлинная экклезиология персоналистична.
- 5 — Подлинное понятие Бога троично.

1 — *Мир не божествен*. В Новом Завете, и притом не только в писаниях апостола Иоанна, постоянно противопоставляется «Дух иже от Отца исходит» (Иоан. 15, 26), «Его же мир не может прияти, яко не видит Его, ниже знает Его» (Иоан. 14, 17), и «духи», которые подлежат испытанию «аще от Бога суть» (1 Иоан. 4, 1). В Послании к Колоссянам весь мир описывается как подвластный силам и господствам, «стихиям мира», противостоящим Христу, хотя «всяческая Тем и о Нем создашеся» (Кол. 1, 16; 2, 8). Одним из наиболее характерных новшеств христианства было то, что оно демистифицировало или, если хотите, секуляризировало космос: идея, что Бог **обитает** в стихиях, в воде, источниках, звездах, императоре, была изначала и всецело отброшена апостольской Церковью. Но в то же время эта же самая Церковь осуждала всякое *манихейство**, всякий *дуализм**: мир не плох сам по себе; стихии должны провозглашать славу Божию; вода может быть освящена; над космосом можно властвовать; император может стать слугой Божиим. Все эти стихии мира не являются целью сами в себе и видеть в них цель означает именно то, что означало их обожествление в древнем дохристианском мире; но они определяются, в самой глубине своего существа, своей связью со своим Творцом, а также с человеком, образом Творца в мире.

Поэтому все чины освящения, которые так любит православное византийское богослужение (также как и все остальные древние богослужения), обязательно включают в себя:

а) элементы заклинания, *экзорцизма** («Ты сокрушил еси главы тамо гнездящихся змиев» в чине великого водоосвящения в праздник Богоявления);

б) Призывание Духа «исходящего *от Отца*», т. е. не от мира, и

в) Утверждение, что в своем новом, освященном существовании, материя, реориентированная к Богу и восстановленная в своем первоначальном отношении к Творцу, будет теперь служить *человеку*, которого Бог поставил господином вселенной.

Таким образом, акт благословения и освящения любой стихии мира *освобождает* человека от зависимости от нее и ставит ее на службу человеку.

Так древнее христианство демистифицировало стихии материального мира. Задача богословия нашего времени демистифицировать «Общество», «Секс», «Государство», «Революцию» и другие современные кумиры. Наши современные пророки секуляризации не совсем неправы, говоря о секуляризаторской ответственности христиан: секуляризация космоса была с самого

начала христианской идеей; но проблема в том, что они секуляризуют Церковь и заменяют ее новым идолопоклонством, поклонением миру; человек этим снова отказывается от свободы, данной ему Духом Святым, и подчиняет себя заново детерминизму истории, социологии, *Фрейдовской** психологии, или утопического прогрессизма.

2 — *Человек — существо теоцентрическое.* Чтобы понять, что такое «свобода в Духе Святом», вспомним прежде всего очень парадоксальное утверждение святого *Иринея Лионского**: «Совершенный человек состоит из соединения и сочетания души, получающей Дух Отчий, и смешения этой телесной природы, которая также сформирована по образу Божию» (Против Ерес. 5, 6, 1). Эти слова Иринея, так же, как и несколько параллельные им места его писаний, должны оцениваться не согласно уточнениям, внесенным позже посленикейским богословием (с таким критерием они порождают много проблем), но согласно своему положительному содержанию, которое, в других выражениях высказывается также всей совокупностью святоотеческого предания: то, что делает человека подлинно человеком, — это присутствие Духа Божия. Человек не есть автономное и самодовлеющее существо; его человечество состоит прежде всего в его открытости Абсолюту, бессмертию, творчеству, по образу Творца и, затем, в том, что Бог, когда творил человека, пошел навстречу этой открытости и поэтому общение и причастие к божественной жизни и славе ее для человека *естественно*.

Позже святоотеческое предание постоянно развивало идею святого Иринея (но не обязательно его терминологию) и развитие это особенно важно в связи с учением о человеческой свободе.

Для Григория Нисского грехопадение человека состояло именно в том, что человек подпал под власть космического детерминизма, тогда как изначально, когда он участвовал в божественной жизни, когда сохранял в себе образ и подобие Божие, он был *подлинно свободен*. Таким образом, свобода не противопоставляется благодати, а благодать, т. е. сама божественная жизнь, не есть ни средство, которым Бог принуждает нас к повиновению, ни дополнительный элемент, налагаемый поверх человеческой природы для придания большего веса человеческим добрым делам. Благодать — та *среда*, в которой человек совершенно свободен: «но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается. Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода. Мы же все, открытым лицом взирая на Славу Господню, преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3, 16—18).

Это место из апостола Павла, также как антропология святого Иринея и святого Григория Нисского, предполагает основное утверждение: природа и благодать, человек и Бог, человеческий дух и Дух Святой, человеческая свобода и присутствие Божие *не исключают друг друга*. Наоборот, истинная человечность, в своей подлинной творческой способности, в своей истинной свободе, первоначальной красоте и гармонии, является именно в причастности к Богу или когда, как возвещают и апостол Павел и святой Григорий Нисский, она восходит от славы в славу, никогда не исчерпывая ни богатств Божиих, ни возможностей человека.

Теперь стало уже общим местом утверждение, что в наше время богословие должно стать антропологией. Православный богослов может и даже должен принять диалог на такой базе при условии, чтобы с самого начала было принято *открытое* воззрение на человека. Современные догматы секуляризма, автономии человека, космоцентричности или социомagnetизма должны быть прежде всего отброшены в качестве догматов. Многие из этих современных догматов имеют, как мы уже говорили, очень глубокие корни в древнем страхе западного христианства перед идеей «причастности» (обычно приравниваемой к эмоциональному мистицизму), в его склонности рассматривать человека как существо автономное. Но догматы эти ложны в самой своей основе.

Даже теперь пророки «безбожного христианства» прежде всего ложно толкуют *человека*. Наше младшее поколение не склонно к секуляризму, оно отчаянно пытается удовлетворить свою естественную жажду «другого», трансцендентного, Единого Истинного, прибегая к таким двусмысленным средствам, как восточные религии, наркотики, или психоделические лозунги. Наш век, не только век секуляризма, он также век возникновения новых религий или суррогатов религий. Это неизбежно потому, что человек существо теоцентрическое: когда его лишают истинного Бога, он создает ложных богов.

3 — *Христоцентрическое богословие*. Если святоотеческое понимание человека правильно, то богословие должно быть христоцентричным. Христоцентрическое богословие, основанное, как это часто случалось, на идее внешнего искупления, «удовлетворения», оправдывающей благодати, добавляемой к автономному человеческому существованию, часто противопоставляется пневматологии. И действительно в нем нет места действию Духа. Но если наша богоцентрическая антропология истинна, если присутствие Духа есть то, что делает человека истинно че-

ловеком, если судьба человека заключается в восстановлении общения с Богом, тогда Иисус, новый Адам, единственный человек, в Котором проявилось подлинное человечество потому, что Он был рожден в истории «от Духа Свята и Марии Девы», является несомненно центром богословия и центральность эта ни в какой мере не ограничивает места Духа Святого.

Богословский христоцентризм в наше время находится под сильными нападками Бультманновой герменевтики. Если всякое явление является мифом, поскольку оно не следует законам эмпирической науки и опыта, то «явление — Христос» теряет свою абсолютную единственность, потому что единственность эта на самом деле субъективизируется. Тем не менее христоцентризм все же с силой утверждается не только сторонниками Бартовой неоортодоксии, но также и Тиллихом. Он существует также в трудах богословов, которые, как Джон *Маккари*, пытаются примирить демифологизацию таких событий, как Воскресение и Вознесение⁸, с общим классическим изложением богословских тем.

Тем не менее даже у этих сравнительно традиционных или полутрадиционных авторов наблюдается очень явственная склонность к *несторианской** или *адопционистской** христологии.

Например, Тиллих явно выражает это, когда пишет, что без понятия всыновления, Христос «был бы лишен Своей конечной свободы; ибо изменившее свой вид существо не имеет свободы быть чем-либо, кроме божественного»⁹. В этой позиции явственна старая западная идея, что Бог и человек, благодать и свобода — взаимоисключающи: у Тиллиха это пережитки «закрытой» антропологии, которая исключает православную христологию.

Реабилитация *Нестория** и его учителя, *Феодора Мопсуетского**, предпринималась как историками, так и богословами уже с прошлого столетия во имя автономии человека. Эта реабилитация нашла даже выдающихся православных последователей, которые также показывают явное предпочтение той «историчности» *антиохийской школы**, которая постулирует, что история может быть только человеческой историей. Чтобы быть историческим существом, Иисус должен был быть человеком не только всецело, но и некоторым образом *независимо*. Центральное утверждение *Кирилла Александрийского** о том, что Само Слово стало Сыном Марии (Которая потому и Богоматерь), или *теонасхитские** выражения, официально провозглашенные в качестве критериев Православия Пятым Вселенским Собором в 553 г., представляются им в лучшем случае терминологически-

ми злоупотреблениями или богословием «барокко». Как может Логос, т. е. Сам Бог, умереть на кресте, по плоти, поскольку Бог по самому определению бессмертен?

Нет нужды входить здесь в подробное обсуждение богословских понятий, связанных с учением об ипостасном соединении. Я только хотел бы со всей силой подчеркнуть, что теопасхитская формула святого Кирилла Александрийского, «Слово страдало по плоти» является одним из величайших существующих христианских утверждений *подлинности* человечества. Ибо если сам Сын Божий, чтобы отождествить Себя с человечеством, чтобы стать «подобным нам во всем, даже до смерти» — человеческой смерти — умер на кресте, Он тем самым засвидетельствовал, с большим величием, чем могло бы себе представить любое человеческое воображение, что человечество есть действительно самое драгоценное, самое жизненное и непреходящее творение Божие.

Конечно, христология святого Кирилла предполагает «открытую» антропологию ранних и поздних отцов: человечество Иисуса, хотя и было воипостасировано в Логос, было тем не менее человечеством всецелым потому, что присутствие Божие не уничтожает человека. Более того, можно даже сказать, что Иисус был человеком в более полной мере, чем любой из нас. Приведем здесь слова Карла Ранера* (который среди современных западных богословов в этом отношении ближе всех к основному течению святоотеческого Предания): «Человеческое существо есть реальность совершенно открытая кверху; реальность, достигающая своего высшего совершенства, осуществления высшей возможности человеческого бытия тогда, когда в нем сам Логос начинает существовать в мире»¹⁰. Можно также сказать, что христология, включающая в себе теопасхизм, предполагает также *открытость* и в бытии Божиим.

Таким образом, именно на фоне *этой* христологии можно согласиться с тем, что богословие является обязательно также антропологией и наоборот, что единственное истинно христианское понимание человека — его творения, грехопадения, спасения и конечного назначения — открыто в Иисусе Христе, Слове Божием, распятом и воскресшем.

4 — *Персоналистическая экклезиология*. Если присутствие Духа Святого в человеке *освобождает* его, если благодать означает освобождение от рабства детерминистическим условиям мира, то быть членом Тела Христова тоже означает свободу. В конечном итоге свобода значит *личное* существование.

Наше богослужение очень ясно учит нас, что быть членом Церкви есть в высшей степени *личная* ответственность. Катехизация, пред-крещальный диалог, развитие покаянной дисциплины, эволюция практики причащения, все это показывает *личный* характер принятия на себя христианских обязательств. Хорошо известно также, что в Новом Завете термин «член» (*melos*), в применении к христианам как «удам Христовым» (I Кор. 6, 15), или «удем друг друга» (Еф. 4, 25), относится только к личностям, а никогда не к корпоративным единицам, как например поместным церквам. Местная церковь, евхаристическая община, есть *тело*, членство же является исключительно личным актом.

Говорить о «личном христианстве» и «личной вере» в наше время крайне непопулярно, и это в большой мере потому, что на Западе религиозный персонализм немедленно связывается с пиетизмом и эмоциональностью. Здесь мы снова видим то же старое непонимание реального участия в божественной жизни: когда «благодать» понимается либо как нечто даруемое институциональной Церковью, либо как своего рода дар Божьего справедливого и нелицеприятного всемогущества по отношению ко всему человечеству, тогда проявление личного опыта богообщения становится либо пиетизмом, либо эмоциональным мистицизмом. Между тем, огромной потребности стольких христиан наших дней к отождествлению своей христианской веры с социальным активизмом, с динамикой группировок, политическими убеждениями, с утопическими теориями исторического развития как раз и **не хватает** того, что является центром новозаветного благовестия: личного живого опыта общения с личным Богом. Когда последнее проповедуется евангелическими возрожденцами или *пятидесятниками**, оно действительно часто принимает формы эмоциональной поверхности. Но это только потому, что у него нет основания ни в богословии, ни в экклезиологии.

Потому на Православии лежит особая ответственность: **осознать** огромную важность духовного и святоотеческого понимания Церкви, как тела, являющегося одновременно и *таинством*, заключающим в себе объективное присутствие Божие в иерархической структуре независимо от личного достоинства своих членов, и *общиной живых, свободных личностей*, и их личной и непосредственной ответственностью перед Богом, перед Церковью и друг перед другом. Личный опыт обретает и свою реальность и свою подлинность в таинстве, но последнее дается общине для того, чтобы личный опыт был возможен. Заключенный в этом парадокс лучше всего иллюстрируется великим преподобным *Симеоном Новым Богословом**, может быть наиболее «сак-

раментальным» из византийских духовных писателей, который, однако, величайшей ересью считает мнение некоторых своих современников, что личный опыт богообщения невозможен¹¹. Все святые, как древние, так и новые, подтверждают, что этот парадокс находится в самом центре христианской жизни в настоящем веке.

Очевидно, что именно в этой антиномии между сакраментальным и личным находится ключ к пониманию авторитета Церкви. И здесь также ответственность Православия почти единственна. В наше время становится все яснее, что проблема авторитета не просто периферийный вопрос между Востоком и Западом, выразившийся в середине XI века в споре между Константинополем и Римом, но что величайшая драма всего западного христианства заключается именно в этом вопросе. Тот авторитет, который неправильно считал себя в течение столетий единственным ответственным за истину и сумел с удивительным успехом воспитать всех членов Церкви в добродетели послушания, освобождая их в то же время от ответственности, теперь открыто ставится под вопрос. В большинстве случаев это делается по ложным причинам и во имя ложных целей, тогда как сам этот авторитет пытается защищаться с позиций заведомо незащитимых. В действительности же спасение может прийти не от авторитета, ибо веры в авторитет уже явственно нету, но от богословского «восстановления». Будет ли тут что сказать Православному богословию, справедливо притязающему на то, что оно сохранило равновесие между авторитетом, свободой и ответственностью за истину? Если нет, то подлинная трагедия будет не в потере нашей деноминационной гордости, ибо самоуверенность всегда чувство демоническое, но в тех последствиях, которые могут произойти от этого для христианской веры, как таковой, в нынешнем мире.

5 — *Истинное понятие Бога троично*. Когда выше мы упомянули христологическую формулу святого Кирилла, «один от Святой Троицы пострадал во плоти», ту формулу, которую мы поем за каждой литургией в качестве части песнопения «Едиnorodный Сыне», мы утверждали, что она прежде всего является признанием за *человечеством* ценности настолько высокой для самого Бога, чтобы низвести Его до креста. Но формула эта предполагает личное или ипостасное бытие Бога.

Возражения против этой формулы основаны все на отождествлении бытия Бога и Его сущности. Бог не может умереть, говорили антиохийские богословы, потому, что Он бессмертен и не-

изменен по природе или сущности. Понятие «смерть Бога» является логически таким противоречием терминов, что оно не может быть истинным, ни в религиозном, ни в философском смысле. В лучшем случае это, так же, как термин *Богоматерь*, применяемый к Деве Марии, благочестивая метафора. Тем не менее в православном богословии формула святого Кирилла не только была признана истинной, как в религиозном, так и в богословском смысле, но и сделана критерием Православия.

Бог не связан ни философскими необходимостями, ни свойствами, придаваемыми Ему нашей логикой. Святоотеческое понятие υποστασις , неизвестное греческой философии (она употребляла слово υποστασις в другом смысле), отличное в Боге от Его неведомой, непостижимой и потому непреодолимой сущности, предполагает в Боге известную открытость, благодаря которой Божественная Личность или ипостась может *стать* всецело человеком. Она идет навстречу той «открытости вверх», которая характеризует человека. Благодаря ей возможен тот факт, что Бог не «пребывает там вверху» или «на небе», но действительно снисходит долу к смертному человечеству не для того, чтобы его поглотить или упразднить, а для того чтобы спасти его и восстановить его первоначальное общение с Собой.

Это «снисхождение» Божие, согласно святоотеческому богословию, происходит в ипостасном или личном бытии Божиим. Если бы это произошло в отношении божественной природы или сущности (как утверждали некоторые так называемые «кенотические» теории), то Логос, приближаясь к смерти, становился бы, так сказать, все менее и менее Богом и перестал бы быть Им в момент смерти. Формула святого Кирилла, наоборот, предполагает, что на вопрос, «Кто умер на кресте?» нет другого ответа, как «Бог», потому что во Христе не было другого личного бытия, кроме бытия Логоса, и что смерть является неизбежно *личным* актом. Умереть может только *кто-то*, а не что-то.

«Во гробе плотски, в раю с разбойником, на престоле со Отцем и Духом был еси, Непостижиме». Вот что провозглашает Церковь в своем пасхальном песнопении: соединение в единой Ипостаси основных черт обеих природ, божественной и человеческой, причем каждая остается тем, что она есть.

Человеческий разум не может возражать против этого учения на основании свойств божественной сущности потому, что сущность эта совершенно неведома и неопишима и потому, что, если мы знаем Бога непосредственно, то именно потому, что Личность Сына восприняла *другую природу*, чем природа божественная, «ворвалась» в тварное бытие и говорила человеческими устами

Иисуса, умерла человеческой смертью, восстала от человеческого гроба и установила вечное общение с человечеством, ниспослав Духа Святого. «Бога никтоже виде нигдеже: едиnorodный Сын, сый в лоне Отчи, Той исповеда» (Иоан. 1, 18).

Было бы очевидно слишком легко установить параллель между современными богословами, проповедующими «смерть Бога», и святым Кириллом Александрийским. И контекст, и задача богословия здесь и там совершенно различны. Однако православным богословам действительно возможно и совершенно необходимо утверждать, что Бог не философское понятие, не «сущность со свойствами», не концепция, но что Он то, что есть Иисус Христос, что познание Его есть прежде всего личная встреча с Тем, в Котором апостолы признали воплощенное Слово, встреча также с Тем «Иным», Кто был послан после, как наш Утешитель в настоящем ожидании конца, что во Христе и Духом Святым мы возводимся к Самому Отцу.

Православное богословие не исходит из доказательств бытия Божия, не обращает людей в философский *деизм**, оно ставит их перед Евангелием Иисуса Христа и ожидает от них свободного ответа на этот вызов.

Часто говорилось, что, когда восточные отцы говорят о Боге, они всегда начинают с трех Лиц и затем доказывают их единосущие, тогда как Запад начиная с Бога, как единой сущности, пытается затем указать на различие между тремя Лицами. Эти две тенденции являются исходной точкой спора о *Филиокве** и они же очень актуальны в наше время. В православном богословии Бог есть Отец, Сын и Дух; как Личности. Их общая божественная сущность совершенно неведома и трансцендентна и сами ее свойства описываются лучше всего в отрицательных выражениях. Однако эти Трое действуют лично и делают возможным приобщение к Их общей божественной жизни (или энергии). Через крещение «во имя Отца и Сына и Святого Духа» новая жизнь и бессмертие становится живой реальностью и опытом, доступным человеку.

III

В наше время, в силу неизбежного процесса Православная Церковь все более и более глубоко втягивается не только в так называемый «экуменический диалог», но здесь, на Западе, также и в поток социального развития. Включение это, к сожалению, не является процессом, который православная Церковь спо-

собна направлять. Сознаемся откровенно: Всеправославные Совещания, о которых нам дал столь ценную информацию профессор *Кармирис*, начались уже *после* того, как все поместные церкви предприняли решительные шаги для участия в экуменизме, и после того, как наши церкви, наши верующие, священники и миряне включились в современные социальные изменения. Кроме того, вся православная диаспора, и особенно Церковь в Америке, являющаяся уже органической частью западного общества, находится, хочет ли она этого или не хочет, в постоянном диалоге с другими христианами, атеистами и агностиками. Теперь мы можем только задумываться над тем, что уже случилось. Здесь Православие может избежать новой исторической катастрофы в нашем поколении только через здоровое богословское возрождение. Я говорю «исторической катастрофы в нашем поколении» потому что верю, что Дух Истины не может допустить катастрофы Церкви как таковой, хотя Он и очевидно может допустить, как это бывало в прошлом, катастрофы отдельных церквей или поколений христиан. Я вполне соглашаюсь с профессором Кармирисом, когда он говорит, что те, кто хочет отложить богословие и заменить его сентиментальным экуменизмом, избегая так называемых «трудных вопросов», изменяют подлинному духу Православия. Нам действительно нужно богословие, библейское, святоотеческое и современное. И нам следует помнить, что именно в диалоге с внешними — Евреями, язычниками, еретиками — отцы, апостолы и даже сам Господь Иисус развивали свое богословие. Будем подражать им в этом!

Здесь я хотел бы также отметить, что само экуменическое движение проходит сейчас через период переоценки ценностей, что, может быть, даст православному богословию возможность проявить себя. Что бы ни случилось при сенсационных встречах между церковными главами, каков бы ни был шум на торжественных ассамблеях, сколь умны бы ни были планы церковных политиков, средний, умный христианин все меньше и меньше интересуется тем поверхностным экуменизмом, который всем этим выдвигается. Консерваторы отворачиваются от него потому, что он часто предполагает двусмысленность и компромисс. Радикалы им не интересуются потому, что Церковь в их глазах, не имеет реального существования как учреждение и они открыто ожидают ее ликвидации; им поэтому не нужен и экуменический сверх-институционализм, и сверх-бюрократия. Поэтому будущее заключается в том, чтобы вообще увидеть значение христианского благовестия в мире. Единственное здоровое и осмысленное будущее — в богословии и, как я пытался показать в

своих пяти примерах, православное свидетельство часто является именно тем, чего люди ищут, сознательно или бессознательно.

Поэтому для православной Церкви и ее богословия неизбежно определить себя одновременно и как Предание и верность прошлому, и как ответ настоящему. Перед лицом современности Церкви, по моему мнению, нужно избегать двух вполне конкретных опасностей: 1 — она не должна считать себя «деноминацией», и 2 — она не должна смотреть на себя как на секту.

Оба эти искушения сильны в нашем положении в Америке. Те, например, кто отождествляет Православие с народностью, обязательно исключают из среды членов Церкви и даже из церковных интересов всякого и все, что не принадлежит к определенным этническим традициям. У деноминации и секты общее то, что обе они исключительны: первая релятивистична по самому своему определению, поскольку рассматривает себя как одну из форм христианства, а вторая потому, что находит удовольствие (удовольствие действительно бесовское) в изоляции, в отделении, в отличии и в комплексе превосходства.

Все мы знаем, что обе эти позиции представлены в американском Православии. Задача православного богословия в том, чтобы обе их исключить и осудить. Одно только богословие, конечно, соединенное с любовью, надеждой, смирением и другими необходимыми слагаемыми истинно христианского поведения, может помочь нам открыть и полюбить свою Церковь как Церковь католическую.

Кафолическая Церковь, как все мы знаем, не только «универсальна». Она истинна не только в том смысле, что она обладает истиной, но также и в том, что она радуется, находя истину вне себя. Она для всех людей, а не только для тех, кто является ее членами сегодня, и она готова безо всяких условий служить повсюду любому продвижению к добру. Она страдает, если где-либо существует заблуждение или разделение, и никогда не допускает компромисс в делах веры, но бесконечно сострадательна и терпима к человеческой слабости.

Очевидно, что такая Церковь не есть организация, созданная человеческими руками. Если бы мы одни за нее отвечали, она бы просто уже не существовала. К счастью, от нас требуется только быть истинными членами божественного Главы Церкви ибо, как писал святой Ириней, «где Церковь, там Дух Божий; а где Дух Божий, там Церковь и всяческая благодать; но Дух есть Истина» (Против Ерес. 3, 24, 1).

