



Протопресвитер Александр ШМЕМАН

Церковь и мир в православном сознании

1

Сам факт, что спустя две тысячи лет с того момента, как Церковь стала присутствовать в мире, мы испытываем потребность задавать самим себе вопрос о смысле этого присутствия, с очевидностью свидетельствует: нечто «случилось» (с Церковью?, с миром?) и это нечто требует от богословия нового усилия мысли, обновленного «прочтения» церковного Предания. Что же произошло? Я попытаюсь ответить на этот вопрос, конкретизируя проблему, и намечу, хотя бы в общих чертах, свое понимание путей ее разрешения.

Прежде всего надо сказать — как бы странно это ни звучало, — что сами реальности, взаимоотношение которых мы должны прояснить, то есть «Церковь» и «мир», лишь сравнительно недавно стали в православном богословии объектом специального богословского исследования. Мы только еще выходим из продолжительной эпохи в истории богословской мысли, главной характеристикой которой было именно отсутствие *экклезиологии**, то есть особого учения о Церкви, причем такого, которое предполагает в качестве исходного пункта радикальное различие Церкви и мира и поэтому по необходимости ставит вопрос об их взаимоотношении.

Поэтому мы не можем приступить к обсуждению занимающей нас проблемы присутствия Церкви в мире, не осмыслив этого «экклезиологического молчания». Не является ли оно, как многим кажется сегодня, просто недостатком нашего богословия? И не должен ли в таком случае этот недостаток быть восполнен путем очередной инъекции в Православие западных богословских категорий, а именно через принятие *противопоставления* Церкви и мира, которым озабочен, если не сказать одержим, Запад? Или

же само это «молчание» должно быть понято нами как неотъемлемая часть нашей традиции? И тогда это не просто молчание, но свидетельство, и, быть может, весьма красноречивое, об опыте и видении, существенно отличных от того, что мы видим сегодня на Западе. Во всяком случае, ясно, что само понимание обсуждаемой нами проблемы, ее постановка зависит от выбранного нами подхода.

Каким бы заманчивым не казался первый поход, нет сомнения — для меня по крайней мере, — что он должен быть отвергнут. Ибо, несмотря на множество весьма серьезных недостатков, на поистине трагическую односторонность нашего постпатристического — в значительной степени именно «западнического» — богословия, упомянутое «экклезиологическое молчание» очевидным образом предшествует каким-либо влияниям и укоренено в гораздо более глубоких слоях православного сознания. Возникает вопрос: где же именно?

Мой ответ: в том самом «христианском мире», который сформировал историческое самопонимание Православия и который до сих пор определяет контекст для православного восприятия Церкви, мира и их взаимного отношения. И если в течение нескольких столетий наше богословие не испытывало потребности осмыслить это соотношение — а это значит разделять Церковь и мир, — то причину этого надо искать в феномене той христианской *ойкумены* (вселенной), которая возникла в результате примирения Церкви с греко-римской Империей и на протяжении всего «*константиновского*»* периода церковной истории была единственным и самоочевидным выражением и опытом «присутствия» Церкви в мире. Именно поэтому этот опыт, а вернее, его место и смысл внутри нашей традиции, является также неизбежной точкой отсчета для любой попытки определить православное понимание Церкви в ее отношении к миру.

2

Однако сказать это — еще не значит решить проблему. Ибо если историческое знание о «христианском мире» в его различных аспектах — политическом, культурном, социальном и т. д. — достигло сегодня значительных успехов, то этого нельзя сказать о его богословском осмыслении. Практически не был поставлен вопрос об экклезиологическом значении этой эпохи — вопрос, от ответа на который зависит наше сегодняшнее понимание отношения Церкви и мира. Мы знаем, что примирение Цер-

кви и Империи не привело к юридическому соглашению между ними, то есть к некоему *конкордату**, который, определяя права и обязанности обеих сторон, Церкви и Империи, сохранял бы их структурные различия. Мы знаем, что результатом этого примирения стало такое взаимопроникновение Церкви и Империи, их структур и функций, которое было вполне логично выражено в терминах органического единства, сравнимого с соотношением души и тела. И мы знаем, что этот любимый византийцами образ не был риторическим преувеличением, что христианская ойкумена воистину была, как в теории, так и в действительности, организмом, внутри которого ни Церковь, ни мир — государство, общество, культура — не имели отдельного существования и «конституционально» были неразличимы. Мы все это знаем, и наше знание подтверждается множеством исторических трудов и ученых диссертаций. Единственно, чего мы, кажется, еще не знаем, — что же значат эти исторические факты для нашей богословской рефлексии, касающейся сегодняшнего присутствия Церкви в мире.

Причина этого незнания проста, хотя назвать ее — значит оказаться перед следующей, воистину главной трудностью на пути решения проблемы. Речь идет о той власти, которую до сих пор имеет над нами «христианский мир» *прошлого*, определяющий и формирующий *современное* православное сознание и остающийся фактически единственным, хотя и подсознательным, источником нынешнего православного мировоззрения. По правде говоря, как православные мы до сих пор живем в том прошлом «христианском мире», игнорируя факт его крушения и исчезновения. И мы игнорируем этот факт потому, что для нас — и это главное — «христианский мир» не только продолжает жить в Церкви и через Церковь, но основным, если не исключительным назначением Церкви теперь стало, по существу, именно обеспечение выживания этого «мира», его продолжающегося «присутствия» сегодня.

Надо ли это доказывать? Не очевидно ли, что для подавляющего большинства православных, как индивидуумов, так и церквей, само слово «православный» является, по существу, бессмысленным, абстрактным, если к нему не добавлены определения, которые хотя формально и относятся к категориям «этого мира», тем не менее неотделимы в сознании от «Церкви» и более того — наиболее полно ее выражают. Православие греческое, русское, сербское... В церковном языке эти прилагательные значат нечто большее, чем просто национализм, ибо связаны с естественным стремлением понять судьбы нации, страны, культуры. Если что-

то и доказал опыт православной диаспоры наиболее красноречиво, то следующее: православные христиане, даже когда они добровольно покинули свои «православные» страны, забыли свой родной язык и полностью отождествили себя с жизнью и культурой другой нации, считают одновременно естественным и желательным, чтобы их «православие» оставалось греческим, русским, сербским и т. д. И происходит это не потому, что они не могут представить иные выражения или формы Православия, но по той причине, что именно «эллинство» (а не греческое православие) или «русскость» (а не русское Православие), являемые для них Церковью, составляют предмет их любви в самом Православии, их сокровенного сердечного влечения. И это справедливо не только в отношении к диаспоре, которая лишь наиболее откровенно выражает и обычно усиливает это состояние православного сознания, подчас доводя его до абсурда, но и в отношении Православия в целом. Везде Православие переживается прежде всего как то, что репрезентирует, то есть «делает настоящим, присутствующим», *другой мир* — мир прошлого, который, даже если он проецируется в будущее в виде мечты или надежды, остается принципиально отчужденным от реального сегодняшнего мира. Повсюду даже основные канонические структуры Православной Церкви отражают географическую и административную структуру того прошлого «мира», чей язык и формы мышления, культура и весь этос донны формируют и окрашивают изнутри современное православное сознание. И именно эта идентификация, то есть тот факт, что сама «Церковь» понимается и испытывается как идеал и символическое существование несуществующего более «мира», создает для нас основную трудность, когда мы хотим понять истинный смысл и ценность того ушедшего мира, то есть значение нашего *прошлого* для нашего *настоящего*.

Прежде всего, эта идентификация делает почти невозможной для православного сознания оценку «христианского мира» в экклезиологических, то есть в богословских категориях. Она не позволяет различить в нем то, что является его «удачей» и остается для нас нормативным как подлинная часть церковного Предания, и то, что было в нем отклонением от предания и его искажением и поэтому может быть названо «неудачей». Именно здесь, в этой неспособности к оценке открывается нам чрезвычайно важное, решающее значение события, которое игнорируется православным сознанием и по этой причине до сих пор продолжает определять его. Событие это — исторический конец и распад христианской *ойкумены*.

В самом деле, распад — одного за другим — органических «православных миров», который начался крахом их общего источника и архетипа — Византийской империи, был причиной глубокой трансформации в их *переживании* православным сознанием. Неотъемлемой чертой этого переживания является вера в то, что «христианский мир», рожденный под знаком Константиновой победы («сим победиши»), *не может* потерпеть крушение, что он неразрушим и призван длиться, продолжаться до скончания века. Это объясняет, почему травматический шок, вызванный его крахом, парадоксальным образом привел к *отрицанию* самого краха, разумеется, не его исторической реальности, но значимости самого события, которое по необходимости ставит под вопрос сложившееся к тому времени мировоззрение. А раз «христианский мир» *не может* исчезнуть, значит он и *не исчез*. Его внешний распад — это лишь временное «исчезновение», попущенное Богом «искушение». Таковым был и остается поныне смысл этого отрицания, которое позволяет Православию жить так, будто ничего не произошло и ничего не изменилось.

В действительности же изменилось само православное сознание. Именно *после* краха «христианского мира» и *по причине* отрицания этого краха сам «христианский мир» был переосмыслен и преобразован в сознании в почти мифический и архетипический «золотой век», который должен быть «восстановлен», к которому необходимо «вернуться». Он стал идеальным прошлым, спроецированным в идеальное будущее, единственным горизонтом церковного видения истории. В этом изменении сознания первоначальный опыт оказался обращенным: если до своего крушения ценность этого «мира» для Церкви заключалась в том факте, что мир воспринял ее как свою «душу», как конечную цель и критерий своего собственного существования, то теперь сама Церковь стала переживаться как «тело», выражающее этот ушедший «христианский мир» и живущее им как своей «душой».

Отсюда проистекает экклезиологическое молчание, о котором мы говорили вначале, неспособность нашего богословия различить Церковь и мир, осмыслить центральный для православного опыта феномен «христианского мира», его «удачи» и «неудачи».

<...>

Это молчание не было нарушено шумными спорами в православной среде о «мире», которые разделили православных на «оптимистов» и «пессимистов». Однако сама эта поляризация взглядов является следствием того психологического рабства у прошлого, у золотого века «христианского мира», которое, парадоксальным образом, есть одновременно источник как православ-

ного «оптимизма», так и православного «пессимизма». Разница в общих чертах такова: если «оптимисты» верят в грядущее возрождение православного мира прошлого, «пессимисты» расстались с этой надеждой и для них очевидно необратимый триумф дурного «современного мира» приобретает апокалиптическое значение, становится знаком приближающегося Конца.

«Оптимисты» могут клеймить «пессимистов» как фанатиков. «Пессимисты» могут отлучать «оптимистов» как отступников. И те, и другие в определенной мере правы, ибо если православный «оптимизм» чаще всего приводит к некритичному, пассивному и подсознательному подчинению современному миру, то православный «пессимизм» ведет к *манихейскому**, дуалистическому осуждению и отрицанию этого мира. Все это, однако, бьет мимо цели, потому что в этом споре именно «мир» и отсутствует — как объект богословской рефлексии, как необходимая и существенная составляющая экклезиологии, то есть самопонимания Церкви и, соответственно, осмысления ее присутствия в мире и отношения к нему.

3

Только теперь мы можем сформулировать основной вопрос: если такова наша настоящая богословская ситуация, где и как мы можем обрести почву, контекст, перспективу — одновременно объективные и православные — для решения нашей проблемы о присутствии Церкви в мире? «Православные» — значит здесь укорененные в православной вере и опыте, а не в искусственно воспринятых западных категориях. «Объективные» — значит вполне свободные от зависимости, рабства у того «христианского мира», который, как мы старались показать, препятствует подлинно экклезиологической оценке нашего собственно прошлого и его значения для настоящего.

Трудность, которая в этом случае возникает, связана с очевидной несовместимостью двух понятий: «объективное» и «православное». Ибо если, с одной стороны, не поняв ситуацию, в которой оказалось православное сознание, невозможно правильно сформулировать вопрос, то, с другой стороны, понять ее — значит оказаться в ситуации, в которой ответ кажется просто невозможным. Вместе с тем моя задача как раз и заключается в том, чтобы показать, что именно осознание этого заколдованного круга мысли позволяет открыть единственную перспективу, которая будет удовлетворять обоим требованиям (то есть «объективнос-

ти» и «православности») и может привести нас к адекватной, то есть богословской формулировке и решению проблемы. Полезность осознания этого заколдованного круга заключается в том, что оно буквально заставляет нас обнаружить, а лучше сказать — обрести вновь третью «реальность», которая, хотя и бесконечно превосходит «реальность» Церкви и мира, тем не менее является для христианской веры подлинным критерием обеих последних и поэтому открывает возможность их различения и выяснения их взаимоотношений. Эта реальность есть *Царство Божие*, возведение которого именно как реальности, а не просто идеи или доктрины, является центром Евангелия или, лучше сказать, *есть* само Евангелие, Благая Весть, а также его сверхвременной, вечный горизонт: источник и содержание христианского опыта.

До сих пор, пока мы не отнесем все другие реальности к этой последней реальности, пока мы не будем пытаться понять и определить смысл присутствия Церкви в мире в безнадежно «мирской» перспективе, то есть не рассматривая ни Церковь, ни мир в свете Царства Божия, до этих самых пор мы обречены на пребывание в тупике, в заколдованном кругу — сознательно или бессознательно. Ибо нет и не может быть подлинной экклезиологии, то есть истинного понимания Церкви, мира и их взаимоотношения, без эсхатологии — православной веры и опыта Царства Божия.

Здесь, однако, необходимо подчеркнуть, что под эсхатологией мы понимаем не просто «главу», которую обычно можно найти в конце наших богословских учебников и в которой речь идет почти исключительно о судьбе человеческой души после ее отделения от тела. По существу, эта футуристическая и индивидуалистическая редукция (упрощение) эсхатологии есть один из величайших недостатков нашего послепатристического богословия, наихудший плод его долгого «западного пленения». Подлинная эсхатология — это не столько «богословская глава» или «доктрина» (которая должна рассматриваться «сама в себе»), сколько существенное измерение христианской веры и опыта и поэтому христианского богословия в целом.

Христианская вера эсхатологична, потому что события, из которых она вырастает и которые являются ее «объектами» и «содержанием» — жизнь, смерть, воскресение и прославление Иисуса Христа, сошествие Святого Духа и «основание» Церкви, — видятся и испытываются не только как конец и исполнение истории спасения, но также как начало и дар новой жизни, содержанием которой является Царство Божие: знание Бога, общение с Ним, возможность, продолжая жить «в этом мире», предошущать, ре-

ально участвовать в «радости, мире и праведности» будущего века. Таким образом, эсхатология, будучи существенной для самой христианской веры, пронизывает все христианское богословие и делает его в принципе возможным, то есть преобразует наши человеческие и безнадежно ограниченные слова в «*theoprepeis logoi*», «богоприличные слова», способные выразить вечную, трансцендентную божественную истину.

Именно эсхатология пролагает путь к подлинному пониманию Церкви и мира, раскрывает природу их взаимоотношений. Прежде всего она указывает на Церковь как выявление, присутствие и дар Царства Божия, как его «таинство» в этом мире. И снова, Церковь, в целом — и как «институция», и как «жизнь» — эсхатологична, ибо у нее нет другого содержания и цели, кроме откровения и сообщения трансцендентной, потусторонней реальности Царства Божия. В ней нет разделения на «институцию» и «жизнь»: как институция она есть знак Царства, как жизнь — таинство Царства, исполнение, осуществление этого знака в реальности, в опыте и общении. Пребывая в «этом мире» (*in statu viae*), она живет опытом «будущего века», к которому уже принадлежит и где она уже «дома» (*in statu patriae*).

Эсхатологическое «существо» Церкви объясняет православное «экклезиологическое молчание» на протяжении классической святоотеческой эпохи в истории богословской мысли. Если, как это не раз было отмечено, Отцы не *определяли* Церковь, если для них она не являлась объектом богословской рефлексии, то это потому, что ни одно из определений не может адекватно выразить существо таинства Церкви как *опыта* Царства Божия, как его явления в «этом мире». Даже библейские образы Церкви — Тело Христово, Невеста Христова, Храм Духа Святого — не могут быть истолкованы как «дефиниции». Совершенно бессмысленно говорить, что Церковь есть «Тело Христово», тому, кто не имеет опыта Церкви, не причастен ее жизни. Поэтому для Отцов Церковь — не «объект» богословия: она в них самих является «субъектом» богословствования, существенной реальностью, которая через откровение Царства Божия — то есть последней, спасающей истины — делает возможным приобщиться к новой жизни и свидетельствовать о ней. Отцы не определяют, что такое Церковь, потому что через абстрагирование, отвлеченная от опыта, она становится чистой формой, о которой, по существу, нечего сказать. И мы знаем из последующей истории христианского богословия, в особенности западного, что происходит, когда экклезиология, утратившая свое эсхатологическое измерение, выделяет в качестве своего собственного «объекта» именно *фор-*

му Церкви, наделяя ее собственным существованием, и таким образом, превращая экклезиологию в экклезиолатрию и тем самым искажая весь «опыт» Церкви. Все это имеет прямое отношение к пониманию «христианского мира» и места Церкви в нем.

4

Являя Церковь, раскрывая ее природу и призвание, эсхатология необходимо являет и мир, вернее, видение и понимание мира в свете христианской веры. Существенный опыт Церкви как опыт «новой твари», новой жизни в обновленном мире предполагает определенный фундаментальный опыт самого мира. Во-первых, это опыт мира как творения Божия, то есть благого по происхождению и по существу, отражающего в своем строении и бытии премудрость, славу и красоту Того, Кто его сотворил: «Полны суть небеса и земля славы Твоея!» В христианской вере нет никакого онтологического дуализма, нет места для космического пессимизма. В ней достигает полноты библейское прославление Бога в Его творении. Мир — *хорош*.

С другой стороны, эсхатологический опыт Церкви являет мир как мир *падший*, находящийся под властью греха, тления и смерти, поработанный «Князю мира сего». Это падение хотя и не могло упразднить существенную благодать Божиего творения, все же увело мир от Бога, превратило его в «мир сей», который, будучи «плотью и кровью», гордыней и самостью, не только отличен от Царства Божия, но и резко противостоит ему. Отсюда трагическое христианское видение истории, отрицание христианской верой любого исторического оптимизма, отождествляющего мир с «прогрессом».

И, наконец, завершительный, предельный опыт: *искупление*, совершенное Богом среди мира истории, в самых недрах Его творения, внутри времени и истории, которое делает человека способным к восприятию новой жизни в Боге и тем самым является спасением мира. Ибо если мир — в человеке и через человека — отвергает свою самодостаточность, если он перестает быть «целью в себе» и таким образом воистину *умирает* как «этот мир», значит он становится таким, каким был призван стать по замыслу Творца и каким воистину стал во Христе: предметом и средством освящения, путем общения человека с Богом и переходом к вечному Царству Бога.

Теперь мы можем вернуться к «христианскому миру», который, как я старался показать, блокирует «православное сознание», донныне властвуя над ним. Эсхатологическая перспектива как общий контекст для христианского опыта и понимания Церкви и мира делает возможным для нас оценить наше прошлое и на основе этого понять настоящее, то есть определить основные нормы для православного подхода к миру, такому, каков он есть сегодня.

Если оценить означает, прежде всего, различить «достижения» и «поражения», то в отношении сложной реальности «православного мира» прошлого это значит отделить его подлинно христианские и поэтому непреходящие достижения от его отступлений, измен своему христианскому идеалу. Вместе с тем, именно этот идеал, как я убежден, составляет первый и существенный «успех» христианского мира, его непреходящую ценность для нас в нынешней ситуации. Если Церковь с такой готовностью, энтузиазмом и без каких-либо оговорок, юридических или «конституционных» условий *приняла* «мир», который в течение более двух столетий отрицал само право Церкви на существование, если она восприняла его как форму своего собственного существования и из практических соображений соединилась, слилась с ним, это произошло прежде всего потому, что сам этот мир, то есть греко-римская Империя, *принял* веру Церкви, а это значит подчинил себя самого, свои собственные ценности и все свое самопонимание конечной цели и содержанию этой веры — Царству Божию. Иными словами, мир воспринял в качестве своего собственного основания христианскую эсхатологическую перспективу. И произошло это не только в теории, не только номинально. Мы настолько привыкли к «западному» пониманию «христианского мира», то есть осмыслению почти исключительно в плане церковно-государственных отношений, а в более специальном смысле — в терминах соотношения *царства* и *священства*, что, в сущности, стали неспособны видеть действительный locus, предмет этого уникального альянса между Церковью и миром: их существенное согласие относительно того, что составляет конечную ценность, предельный горизонт человеческого существования во всех его измерениях.

Конечно, чтобы доказать, что это неписаное и вместе с тем вполне реальное «соглашение» существовало и что, несмотря на все человеческие слабости, падения и измены, оно *работало*, потребовался бы детальный анализ культуры и этоса «христианс-

кого мира» в целом, который невозможен в рамках статьи. Однако я убежден, что такой анализ показал бы принципиальную *открытость* той культуры и общества, создавшего ее, к христианскому эсхатологическому видению как единственному вдохновению, воистину, «душе» ее собственного существования. Какой бы из аспектов этого мира мы не взяли — его искусство, которое в каждом обществе является наиболее характерным выражением непонимания, образ жизни или, как теперь любят говорить, весь «дискурс» его культуры, — мы видим, что внутренний строй этого мира, его стиль в глубоком смысле слова определяется в конечном счете эсхатологическим опытом Церкви, переживанием и знанием Царства Божия. Если монашество, например, для этого общества есть идеальный полюс, «наилучший» путь к совершенству, так что оно формирует его богослужение, благочестие и, по существу, весь менталитет, это происходит потому, что монах персонифицирует эсхатологическую природу христианской жизни, свидетельствует о невозможности свести христианство к чему-либо от «этого мира», чей «образ проходит». В этом смысле покаяние, в радикальном значении евангельского понятия «*метанойа*»*, является основополагающей тональностью «христианского мира», пронизывает его молитву, его мысль и наиболее важные символы жизни. Современные христиане слишком легко забывают об этом, хотя в условиях столь характерного для современной цивилизации редукционизма об этом следовало бы помнить прежде всего другого.

6

Если таковы наиболее существенные «достижения» «христианского мира» в свете эсхатологии, эта же перспектива являет нам также фундаментальные «неудачи», «провалы» этого мира. Я назвал их фундаментальными, чтобы отличить от всех других дефектов и недостатков — убийств, жестокости, вражды, которые присутствуют в «христианском мире» так же, как и в любом человеческом обществе. Однако помимо этих «человеческих, слишком человеческих» недостатков и трагедий, можно говорить о внутренней измене «христианского мира» своему собственному самопониманию. Измена эта выразилась в прогрессирующем подчинении его другим представлениям — подчинении еще более трагичном, потому что оно было, по существу, подсознательным.

Используя современные категории, я назвал бы эту измену *отрицанием истории*. Речь идет об отрицании того опыта времени, его смысла и его функции, который предполагается христианской эсхатологией. Смысл этой эсхатологии заключается именно в том, что она, через откровение эсхатона, то есть последней цели и смысла мира, полагает мир как *историю*, как исполненный смысла процесс внутри линейного времени. Христианское мировоззрение динамично, оно освобождает мир от порабощения статичной «сакральности». Указывая на Царство Божие как Вышнее, которое тем не менее присутствует внутри времени как его «закваска», как то, что сообщает ему ценность, смысл и ориентир, Церковь возбуждает в человеке алкание и жажду Абсолютного, ненасытное желание и стремление к совершенству.

Первоначальное «соглашение» между Церковью и миром не только предполагало это динамичное мировоззрение, но было основано на нем. Воспринимая эсхатологическую веру Церкви, «мир» себя самого понимал как «путь» к Царству, как мир, *открытый* для пророческого видения и голоса Церкви. Даже если согласно библейской схеме греко-римская *ойкумена* понималась как последняя в цепи великих империй, которыми измеряется история спасения, даже если, воспринимая Христа как верховного *Василевса*, или *Пантократора* (Вседержителя), она понимала себя как христианскую *политевму* — христианское общество, то есть как последний ответ мира Богу, все это не упраздняло — для Церкви — существенной «историчности» этой империи, ее принадлежности к миру, «образ» которого проходит.

Со временем, однако, это представление менялось: из динамичного оно становилось мало-помалу — и почти бессознательно — вполне статичным. И хотя здесь нельзя привести всех причин, которые привели к этой метаморфозе, все они так или иначе коренятся в инерции, характерной для социальных организмов, в их «естественной» тенденции отрывать форму от содержания, которое только и может оправдать форму, и таким образом абсолютировать саму форму как самоцель, как форму сакральную и вечную. Ничто лучше не подтверждает действительность этой метаморфозы, чем смещение эсхатологического акцента, опять-таки бессознательное. Именно в это время начинает развиваться эсхатология индивидуалистическая и почти исключительно футуристическая, которая отрывает в сознании даже таинства Церкви и саму Евхаристию от их эсхатологического смысла и таким образом перемещает Царство Божие, по крайней мере в богословии, в будущее, превращая его в учение о наградах и наказаниях после смерти.

Однако действительный контекст этой метаморфозы и упрощения не только богословский. Здесь отражаются нарастающие изменения в самом сознании «христианского мира», прогрессирующее отчуждение его от собственного эсхатологического видения. С одной стороны, его самопонимание как последнего земного царства, как провиденциального «локуса» победы Христовой стало переживаться — скорее, чем истолковываться — как конец истории: конец не времени, но именно «истории», то есть времени, открытого к новым событиям, готового к имеющему смысл развитию. Все, что свидетельствовало о таком развитии, все действительно происходящее в истории отныне втискивалось в статичный и неизменный образец. Тем самым отрицалась историческая уникальность происходящего во времени.

С другой стороны, одновременно с ростом этой антиисторичности внутри христианского мира росло и развивалось ощущение его совершенства: не в отношении его «членов», которые оставались грешниками, но в отношении того, что касалось его форм и структур, которые все больше воспринимались как окончательные, Богом данные и потому — неизменные.

Все это, я повторяю, происходило постепенно и скорее на подсознательном, чем на сознательном уровне. Теория не менялась — менялось только ее переживание. Но результаты этих перемен составляют, без преувеличения, величайшую трагедию христианской истории. Причина этой трагедии в прогрессирующей эмансипации человеческого разума — но также его «жажды» и «алкания», возбужденных в нем христианством, — от «христианского мира» и, как следствие, растущая секуляризация последнего, которая привела в конце концов к его восстанию против христианства. Не имея возможности развиваться внутри «христианского мира», его религиозного, культурного и психологического «уклада», человеческий разум, заблокированный статической самоабсолютизацией этого мира, но сформированный и вдохновленный христианским эсхатологическим максимализмом, стал теперь видеть в «христианском мире» главное препятствие для осуществления этого максимализма, репрессивную структуру, не имеющую ничего общего со свободой. Печальную историю о разрыве между человеком и его экзистенциальным поиском, с одной стороны, и «христианским миром», с другой, рассказывали много раз. Для нас здесь важно увидеть неизгладимую «христианскую» печать на «современном мире» — том мире, который родился и вырос из этого разрыва. Эта печать сохранилась, несмотря на восстание мира и даже его отступниче-

ство. Новый мир есть воистину *постхристианский* мир, потому что в конечном счете даже наиболее секулярные, наиболее антирелигиозные и антихристианские идеи и идеологии, которые им движут, являются так или иначе «des verites chretiennes devenues folles», то есть «обезумевшими христианскими истинами», плодами секуляризованной эсхатологии. Именно христианская вера, внедрившая в ум и сердце человека мечту — «видение» — о Царстве Божиим, сделала возможным фундаментальный утопизм «современного разума», породила его преклонение перед историей и его почти параноидальную веру в грядущее царство свободы и справедливости.

7

Теперь последний вопрос: что все это значит для нас? для нашей темы о присутствии Церкви уже в нашем «современном мире?» Нашей задачей было нахождение эkkлeзиологической перспективы, если формально не вполне выраженной, то во всяком случае предполагаемой центральным христианским опытом — опытом «христианского мира», его «достижений» и «неудач».

Я думаю, что существенный смысл того, что я назвал «достижением», или «удачей», заключается в самом факте «христианского мира», который прежде всего другого воплощает православную веру в возможность освящения самого мира, другими словами — веру в мир не как безнадежно «внешнюю» реальность, чуждую Церкви, выполняющей исключительно «религиозную» задачу в мире, но в мир как объект ее, Церкви, любви, заботы и действия. Это особенно важно ввиду опасной и потенциально еретической тенденции, распространенной сегодня среди православных христиан, исповедовать почти манихейский, дуалистический взгляд на мир и тем самым превращать Церковь в самодостаточное, поглощенное собой религиозное гетто. Наше собственное прошлое, наше Предание свидетельствует не только о возможности «богословия мира», но и делает такое богословие органическим измерением самого учения о Церкви.

Однако если эта «удача» христианского мира освобождает нас от манихейского дуализма, она также должна избавлять от противоположного, но равным образом опасного искушения: от прямого подчинения миру, от восприятия его в качестве единственного содержания жизни и действия Церкви. «Удача» — в той степени, в какой она остается именно «удачей», говорит о том,

что задача Церкви в мире — обеспечивать присутствие в мире эсхатона, являть Царство Божие как последний смысл жизни и таким образом соотносить с ним всю жизнь человека и его мира. Церковь — не агентство для решения бесчисленных «проблем», перед которыми оказался мир. Она может помочь решить эти проблемы только тогда, когда сама остается верной собственной природе и призванию: открывать и являть в «этом мире» то, что, будучи «не от мира сего», составляет поэтому единственный абсолютный контекст, перспективу для понимания и разрешения всех человеческих «проблем».

Что же касается «фундаментальной неудачи» христианского мира, то она должна заставить нас вполне осознать, что существует только один подлинный грех, одна реальная опасность — идолатрии, вечного искушения абсолютизировать и таким образом «идолизировать» сам «этот мир», его преходящие ценности, идеи и идеологии, забывая о том, что как народ Божий мы «не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13, 14). «Неудача» христианского мира дает нам возможность видеть насквозь «современный мир» и формирующую его духовную реальность, различая в нем то, что является позитивным: вопль, идущий из его христианского подсознания, а также то, что является безусловно негативным: его воистину демоническое восстание против Бога.

Существует, однако, одно предварительное условие, одновременно необходимое и достаточное для того, чтобы воспринять все эти уроки прошлого: сама Церковь должна вернуться к «единому на потребу», к эсхатологической природе своей веры и жизни. Невозможна никакая богословская рефлексия о мире, если мы не откроем для себя вновь ту реальность, которая только и созидает Церковь, являясь источником ее веры, жизни и поэтому ее богословия: реальность Царства Божия. Церковь находится *in statu viae* — в пути, в паломничестве через «мир сей», в который она послана для его спасения. Но смысл этого паломничества, являющийся смыслом бытия самого мира, открывается нам только тогда, когда Церковь свершается как пребывание *in statu patriae* — воистину «дома», за трапезой Христовой, в Его Царстве.

Это предварительное условие требует, конечно, радикального переосмысления нашего богословия, его структуры и методологии. Недостаточно просто цитировать святых Отцов, имея их в качестве «авторитетов» для подтверждения всякой богословской пропозиции, ибо основу для богословия составляют не цитаты, библейские или святоотеческие, но *опыт Церкви*. И если в ко-

вечном счете этот опыт есть опыт Царства, если вся жизнь Церкви коренится в этом уникальном опыте, значит не может быть и иного источника и критерия для богословия — в том случае, если оно действительно призвано быть выражением веры Церкви и ее осмыслением.

Все это подтверждает, в свою очередь, одну простую, но вечную истину: Церковь более всего присутствует в мире и оказывается «полезна» ему, когда она всецело свободна от мира, свободна не только «внешне», то есть независима от его властей и структур, но прежде всего внутренне, иначе говоря, свободна от своей собственной подчиненности его ценностям и «сокровищам». Однако достичь такого освобождения нелегко, ибо оно предполагает, что наши сердца имеют лишь одно истинное сокровище — опыт Царства Божия, который только и может восстановить для нас полноту Церкви и полноту мира и делает нас способными в действительности исполнить наше призвание.

