

Протопресвитер Александр Шмеман

За жизнь мира

Предисловие

Эта небольшая книжка была написана в 1963 г. по просьбе организаторов всеамериканской конференции Национальной Христианской Студенческой Федерации. В то время в США нарастала очередная волна горячих споров о месте и роли христиан в мире. И в спорах этих обострялось разделение между теми, кто звал христиан и христианские церкви к принятию этой секуляризации, к участию в социальной, экономической и политической борьбе, и теми, кто чаял духовного возрождения Церкви. И те и другие, надо сказать, очень мало знали о православии. Их представление исчерпывалось длинными архаическими службами, равнодушием к мирским делам, заботой о спасении души и полным отрывом от „современности“. Но вот нашлось среди них несколько человек, более осведомленных, получивших — в богослужении, в книгах, в личных встречах не только большее знание православия, но и личный опыт его. И они уговорили организаторов конференции пригласить православного богослова, который объяснил бы подлинное отношение Православия к миру и самое трудное для западного христианина — укорененность этого отношения в православном богослужении, в литургическом предании.

Этим богословом на конференции в Athens, Ohio, в декабре 1963 г. оказался я. Каждому участнику конференции (а их было свыше 2000) была послана моя книга, как своего рода программа ее. По всей вероятности, с Божьей помощью мне что-то удалось разъяснить, ибо книга получила широкое распространение и за истекшие двадцать лет вышла в переводе на французский, немецкий, итальянский, сербский, греческий, финский и японский языки.

Но в течение последующих лет я неизменно отказывался от издания ее на моем родном — русском — языке и вот по какой причине. Написанная по-английски и для читателей, религиозный и церковный опыт которых глубоко отличен от опыта русского, книга всегда ощущалась мной как написанная не в русской тональности, которая может быть понята как „поучение“ тем, живущим в условиях гонений на религию, от которых нам надобно поучаться верности Церкви, жажде узнать ее веру и жить по ней, искать, превыше всего, Христа и Им и в Нем даруемого Царства Божия. Но участвовавшие просьбы — главное из России — издать книгу по-русски пересилили мое сопротивление и я сдался.

Кое-что, относящееся исключительно к западной, или даже к американской религиозной ситуации, я опустил, многое переписал. Не знаю — помогло это или повредило книге, написанной в оригинале одним „порывом“. Об этом да судит читатель. Но даже если немногие найдут для себя

в этой книге нечто полезное я буду благодарен Богу. Для меня же обращаться к русскому верующему или ищущему веры - большая радость.

Прот. Александр Шмеман

Великий Пост, 1983 г.

Жизнь мира

„... так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную". Ин. 3, 16

1.

„Человек есть то, что он ест" — провозгласив это, немецкий философ-материалист Фейербах был убежден, что этим утверждением он положил конец всем „идеалистическим" рассуждениям о природе человека. На самом деле, однако, сам того не подозревая, он выразил самую что ни на есть религиозную идею человека. Ибо задолго до Фейербаха такое же определение человека было дано в Библии. В библейском рассказе о сотворении мира человек представлен, прежде всего, как существо алчущее, а весь мир — как его пища. Согласно автору первой книги Бытия, сразу же за приказом плодиться и владычествовать над землею, человеку предписывается есть от плодов земли: „... вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя... И всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу" (Быт. 1, 29). Для того, чтобы жить, человек должен есть; он должен принять мир в свое тело и превратить его в себя, в свои плоть и кровь. Человек, действительно, есть то, что он ест, а весь мир явлен как праздничная трапеза. Этот образ праздничного пира, пронизывающий всю Библию, и есть центральный образ жизни. Образ жизни при ее сотворении, а также образ жизни в ее конце и исполнении: „... да ядите и пиете за трапезою Моею, в царствии Моем" (Лук. 22, 30).

Я начинаю с этой, казалось бы, второстепенной, темы пищи — второстепенной в перспективе „религиозных проблем" нашего времени, так как главная задача-этого очерка, посвященному вопросу христианской миссии в мире, состоит в попытке ответить на вопрос: о какой жизни мы, христиане, говорим, какую жизнь возвещаем и проповедуем, когда исповедуем, что Христос умер за жизнь мира?

Существующие ответы на этот вопрос распадаются на два общих типа. Есть те, с одной стороны, для которых жизнь, обсуждаемая в религиозных понятиях, означает религиозную жизнь. Эта религиозная жизнь есть как бы некий „мир в себе", существующий отдельно от секулярного мира и его жизни. Это мир „духовности" и похоже, что в наши дни, он завоевывает все большую и большую популярность. Ибо эта современная „духовность" воспринимается, прежде всего, как обещание помощи. Потерянный и сбитый с толку шумом, спешкой и трудностями „жизни", человек охотно принимает приглашение сосредоточиться на самом себе, уйти в себя и насладиться „духовной пищей", предлагаемой ему в виде бесчисленных книжек и брошюр, посвященных

„духовности“. Он верит, что эта „духовная пицца“ поможет ему. Поможет восстановить внутренний мир и духовное равновесие, поможет претерпеть тяготы жизни, одним словом — поможет жить.

Эта первая категория включает в себя великое множество „духовностей“, начиная со всевозможных „духовных возрождений“ и кончая изощренным интересом к „восточным“ эзотерическим и мистическим культам и сектам. На глубине, однако, это одно и то же учение, в котором религиозная жизнь противопоставлена жизни „мирской“, „секулярной“, и эта последняя, тем самым, лишается всякого подлинного смысла, воспринимается всего лишь как испытание нашего терпения и благочестия... Иными словами — ни мир, ни его жизнь — не рассматриваются здесь как объект христианской миссии, воцерковления, спасения, возвращения к Богу.

С другой же стороны есть те, для которых, в отличие от первых, утверждение за жизнь мира естественно подразумевает — за лучшую жизнь мира. Здесь мы имеем дело с религиозными активистами. И хотя давно уже отброшены, как наивные, триумфальные призывы „обратить мир ко Христу в одно поколение“, „завоевать его для Бога“, хотя выдохлась эйфория „социального Евангелия“ - основная уверенность в том, что христианство исторично, социально, „действительно“ и что объект миссии его — этот мир и его жизнь, не только не ослабевает, но усиливается. Христианство, утверждают активисты, утеряло мир и утеряло потому, как раз, что ушло в „религию“, в „духовность“, и предало заботу о человеке, его жизни, его „проблемах“. Поэтому цель его в том, чтобы „догнать“ мир, ушедший от Бога. А это значит, что сама Церковь должна включиться в разрешение этих „проблем“, будь то социальных и политических, будь то экономических и т.д. Здесь именно алчущий — голодный и страждущий — человек составляет объект христианства как „миссии“...

Но вот, и здесь тоже не найдем мы ответа на главный вопрос: что же такое эта жизнь, которую мы должны отвоевать для Христа, и к которой, как к своему исполнению, должна стремиться наша „активность“, наша „борьба“? В чем, короче говоря, сущность той жизни вечной, без благовестия которой христианства просто нет. Можно сказать так: когда все цели нашей активности, нашей борьбы, нашей „включенности“ в дела мира достигли своей цели, должна наступить радость. Но радость о чем? Пока мы не дадим ответа на этот вопрос, не преодолеть нам разрыва между религией и жизнью, о котором сказано выше. „Спиритуализируем“ ли мы жизнь, или же, напротив, „секуляризируем“ религию. Зовем ли людей к духовной трапезе, или же заботимся о пище материальной — в обоих случаях та жизнь мира, за которую отдал Бог Сына Своего Единородного, остается безнадежно недоступной нашему религиозному восприятию.

2.

„Человек есть то, что он ест“. Но что он ест и почему? Этот вопрос представляется ненужным и несущественным не одному Фейербаху. Еще более несущественным казался он „религиозным“ противникам. Для них, еще более, чем для него, „питание“ было чисто „материальной“ функцией, и единственно важным был вопрос, есть ли у человека — вдобавок — некая „духовная надстройка“. Фейербах отвечал нет, „религия“ — да. Однако, оба эти ответа давались, да и сейчас даются, в рамках все того же, основоположного противоположения одного другому, „духовного“ и

„материального", „естественного" и „сверхестественного", „священного" и „профанного", так что и сам Фейербах, со всем своим материализмом, на деле был всего лишь наследником старой, как сам мир, „дихотомии"...

Но вот где „дихотомия", где дуализм этот „духовного" и „материального" отсутствует, так это в Библии, которая, как мы видели, также открывается определением человека, как существа алчущего, который „есть то, что он ест". При этом, однако, в Библии — и это бесконечно важно — совершенно отсутствуют те противоположения, которые для огромного большинства людей являются самоочевидным контекстом подхода к „религии". В Библии пища, которой питается человек, мир, к которому он должен „приобщиться", чтобы жить, даны ему Богом и даны, как причастие Божественной жизни.

Как пища человека, мир не есть нечто материальное, ограниченное „физическими" потребностями человека, и, тем самым, противоположное потребностям его „духовным". В Библии все существующее, все творение, есть дар Божий человеку, оно существует, чтобы человек мог познать Бога, чтобы его жизнь стала причастием Богом созданной. Богом дарованной жизни. Мир — это Божественная любовь, ради человека соделанная его пищей, его жизнью. Бог благословляет все, что Он творит, и на языке Библии это означает, что все творение есть знамение и орудие Его присутствия, мудрости, любви и откровения" „вкусите и видите, яко благ Господь!" (Пс. 33 : 9).

Человек — существо алчущее. Но алчет он Бога. Всякое „алкание", всякая жажда, суть алкание и жажда Бога. Разумеется, в этом мире алчет не только человек. Все существующее, вся тварь, живет „питанием" и зависимостью от него. Но единственность человека во Вселенной в том, что ему одному дано благодарить и благословлять Бога за дарованные Им пищу и жизнь. Только человек способен и призван на Божие благословление ответить своим благословлением, и в этом — царское достоинство человека, призвание и назначение быть царем Божьего творения...

Сотворив животных в помощь человеку. Бог приводит их к Адаму, „чтобы видеть, как он назовет их, и, чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей" (Бытие 2,19). А в Библии имя — это неизмеримо больше, нежели средство для отличия одной „вещи" от другой. В библейском миропонимании, имя являет саму сущность вещи, или — вернее — сущность ее, как дара Божьего. Назвать вещь — это значит в Библии — принять, опознать вложенные в нее Богом смысл и ценность, принять как дар Божий, познать место и назначение ее в Божьем мироздании. Назвать вещь, таким образом, означает — благословить Бога за нее и ею. И в Библии это не „культовый" акт, а сама сущность жизни, как постоянно даруемой Богом. Бог все сущее наполнил Своей любовью, Своей благодатью, все сотворил „хорошим весьма". И потому „естественным", а не „сверхестественным" ответом на этот дар и является ответное благословление.

Благословлять Бога, благодарить Его, видеть мир таким, каким видит его Бог, быть „сотрудником" Бога — и в этом благодарении и приятии — познавать мир, называть его, распознавать сущность его, как „алкания и жажды" Бога — таковы те свойства человека, которые и отличают его от всей прочей твари. Homo sapiens — да, homo faoer да, но, прежде всего — Homo Adogans, человек способный благодарить, славословить и понимать...

Но не только царем твари создан человек, а и священником — будучи средоточием мироздания, человек объединяет его в акте благословения получая мир и, одновременно, принося его Богу. И, совершая это благодарение, эту евхаристию, он претворяет свою жизнь — ту, которую в „пище“ принимает от мира — в жизнь в Боге, в причастие Божественному бытию. Мир был сотворен, как материя одной всеобъемлющей Евхаристии, а человек — как священник, совершающий это космическое таинство...

И люди, если не разумом, то инстинктом, знают и понимают это. Столетия „секуляризма“, отпадения от Бога, не смогли превратить пищу и питание в нечто всего лишь „материальное“ и утилитарное. Принятие пищи по-прежнему сохраняет черты обряда — последнего „естественного таинства“, совершаемого в кругу семьи или друзей, таинства жизни, которое есть нечто большее, нежели просто „еда“ и „питье“, чем простое удовлетворение телесных нужд. И вот, даже не отдавая себе отчета — в чем это „нечто большее“, люди все равно стремятся к нему. Сами того не зная, они алчут и жаждут жизни как таинства.

3.

Не случайно библейский рассказ о грехопадении сосредоточен опять же на пище. Человек съел запретный плод. Помимо всяких прочих толкований, плод этот отличается от всех остальных плодов в раю: он не был предложен в дар человеку. Не дарованный, не благословенный Богом, он был „пищей в себе“, а не в Боге, образом мира, любимого ради самого себя. Любить нелегко и человек предпочел оставить любовь Божию без ответа. Человек возлюбил мир — но, опять таки, не в Боге, не как общение с Ним. И такое, прежде всего, эгоистическое отношение к миру, стало постепенно чем-то само собою разумеющимся. Человек стал воспринимать мир „как таковой“, ограниченный самим собою, а не пронизанным присутствием Бога. Это и есть мир, называемый в Евангелии — „миром сим“, миром собою живущим и в себе заключенном. И уже привычным стало жить не вознося благодарение Богу за дарованный Им мир, естественной — утрата евхаристического отношения к творению Божьему.

Наш мир есть падший мир, ибо он утратил сознание, что Бог есть все во всем (1 Кор. 1 : 28). И это пренебрежение Богом и есть первородный грех, в котором задыхается жизнь. Ибо даже религия в этом падшем мире не может ни исцелить, ни исправить его, потому что она согласилась низвести Бога в область „священного“, противопоставить Его „миру профанному“. Религия — и это очень страшно — примирилась с „секуляризмом“, тогда как Бог оказался удаленным в сферу „священного“.

Изначальное назначение человека состояло в постоянном претворении человеком своей естественной зависимости от мира в причастие божественной жизни, которая была, согласно Евангелию, „светом человеков“. Он был создан священнослужителем благодарения. Принося мир Богу, он—в этом отношении, в этом благодарении — получал дар жизни. Но грехом он лишился этого священства. Его зависимость от мира стала всецелой. Его любовь сбилась с пути. Он по-прежнему любит, по-прежнему алчет. Он сознает свою зависимость от того, что вне его. Но и любовь его, и зависимость отнесены к миру, только к миру. Человек забыл, что сами по себе — этот

мир, его воздух, его пища, не могут дать нам жизнь, что они — источник жизни постольку, поскольку они получены и приняты „ради Бога" и в Боге, как носители Божественного дара жизни.

В мире, воспринимаемом как самоцель, все приобретает самодовлеющую ценность, но, тем самым, утрачивает и всякую ценность, ибо смысл и ценность всего — в Боге, и мир наполняется смыслом только тогда, когда он становится таинством Божественного присутствия. „Естественный" мир, оторванный от источника жизни, это — мир умирающий и, вкушая этой тленной пищи, человек, на деле, причащается смерти. Да и сама наша пища мертва и ее приходится хранить в холодильниках, словно труп.

„Возмездие за грех — смерть" (Рим. 6 : 23). И жизнь, которую избрал человек — ущербленная и смертная жизнь. Бог показал ему, что вкушение земной пищи, которое человек сам избрал, приведет его в землю, из которой взяты и пища и человек: „Ибо прах ты и в прах возвратишься" (Быт. 3 : 19). Человек утерял подлинную — евхаристическую — жизнь, потерял жизнь самой жизни. Он перестал быть священником мира и стал его рабом.

Согласно библейскому рассказу, произошло это „во время прохлады дня", т.е. ночью. И когда Адам покинул райский сад, его жизнь перестала быть евхаристией — благодарственным приношением мира Богу — с собою, во тьму, он увел и мир. В византийском песнопении, описывающем изгнание человека из рая, Адам сидит перед воротами рая, лицом к нему, и плачет. Это — образ человека в падшем мире...

4.

Отвлечемся на время от темы пищи. Мы начали с нее с одной лишь целью — освободить понятия „сакраментальный", „евхаристический" — от тех напластований объяснений, которыми они обросли за века „школьного" богословия, употребляющего их почти исключительно в рамках противопоставления „естественного" и „сверхъестественного", „профанного" и „священного", т.е. того противоположения религии, с одной стороны, жизни с другой, которое делает невозможным ни преобразование жизни, ни осмысление религии. Но „первородный грех" состоит не в том, что человек „ослушался" Бога, нарушил „религиозные правила". Грех состоит в том, что он перестал алкать Бога, перестал свою жизнь опознавать как таинство общения с Богом. Грех — не в пренебрежении „религиозными обязанностями", т.е. религией, а в том, что Самого Бога человек стал воспринимать в категориях „религии", и это значит в противопоставлении Его — жизни. Единственное настоящее грехопадение человека — неевхаристическая жизнь в неевхаристическом мире. Грех человека не только в предпочтении мира Богу, не в нарушении равновесия между духовным и материальным, а в том, что мир сделался миром материальным, тогда как его надлежало претворить в жизнь в Боге, исполненную смысла и духа.

Христианство, однако, благовествует, что Бог не оставил человека в изгнании, не обрек его лишь на тоску по подлинной жизни... Бог сотворил человека „по сердцу своему" и для себя, и вот, сама свобода человека есть усилие понять гложущий, таинственный голод... И эти потемки, эту тоску по потерянному раю. Бог освятил Своим светом. И сделал Он это не только чтобы спасти человека, но

и в исполнение предвечного о нем замысла, чтобы мог понять человек — Куда и к Кому извечно зовет его неумолимый голод.

Посланный Богом свет — это Сын Его Единородный, который всегда и неугасимо светил во тьме мира и вот, явлен теперь в полноте Своего сияния. Еще до пришествия Христа Бог обещал Его миру. Об этом обещании свидетельствовали ветхозаветные пророки, но не только они. Мы, христиане, верим, что свидетельством этим, обещанием, ожиданием Христа, так или иначе, пронизана, ими светится всякая истина, сколь бы ни была она частичной и ограниченной. Истина всегда ведет ко Христу и потому, по словам Симоны Вейль, если стремится человек к Истине, то даже и убегая от Христа, он на деле к Нему идет. Так и в длинной, смутной истории религии. Много было явлено таких истин о Боге, истин, в полноте своей, раскрывшихся и вечно раскрывающихся во Христе. Словно всегда, с самого начала, звучала в мире, хотя и заглушаемая, и „сбиваемая с тона“, Божественная музыка, полноту которой дано услышать человеку в явлении в мире Иисуса Христа.

Однако, в глубочайшем смысле, христианство означает конец религии. В евангельском рассказе о встрече с Самарянкой у колодца Иакова, Христос не оставляет по этому поводу никаких сомнений. „Господи — говорит Ему женщина — вижу, что Ты пророк. Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме“, Спаситель говорит ей: поверь, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе" (Ин. 4, 19—21 : 23). Самарянка задала вопрос о культе, т.е. о религии, а Иисус, отвечая ей, коренным образом изменил сам вопрос. Нигде в Новом Завете христианство не явлено нам, как „культ" или „религия". Ибо религия нужна там, где существует непроходимая преграда между Богом и человеком. Но Богочеловек Иисус Христос разрушил эту стену, ибо возвратил и даровал нам не новую „религию", а новую жизнь.

В ранний христианский период эта свобода Церкви от „религии" в обычном смысле этого слова, давала язычникам повод обвинять христиан в атеизме. Ибо не занимала их ни священная география, т.е. места, где бывал Христос во дни земного Своего служения, ни храмы, ни культы. Они не пускались в паломничества. У „старых" религий были тысячи храмов, тысячи „святых мест", но для христиан все это было в прошлом. Они не нуждались в „рукотворных" храмах: сама Церковь, Тело Христово, собранный народ Божий — были в сознании верующих подлинным храмом. „Разрушите храм сей, — сказал Христос об Иерусалимском храме, — и Я в три дня воздвигну его" — но говорил Он это о храме Тела своего (Ин. 2, 19, 21). Сама Церковь была новым, небесным Иерусалимом — и вера в то, что Христос невидимо приходит и присутствует среди любящих Его была для них достаточной. „Историчность" Христа, конечно, была бесспорным основанием христианской веры, но для верующих важнее „исторической" памяти о Христе был опыт Его пребывания среди них. Таким образом, в Нем был явлен конец религии, потому что он сам был ответом на всякую религию и исполнением ее, утолнением всей человеческой жажды Бога, потому что в Нем жизнь, утраченная человеком, была возвращена ему.

Эта книга — не богословский трактат и не попытка исследовать и объяснить все содержание и все аспекты этого Ответа. Я не претендую добавить, будь то самую малость, к мудрости, накопленной в бесчисленных богословских фолиантах. Моя цель — неизмеримо скромнее. Она состоит в том, чтобы напомнить, что во Христе жизнь во всей ее полноте возвращена человеку, вновь дарована ему, как таинство и причастие, вновь стала „евхаристичной“. И в том еще моя цель, чтобы указать, хотя бы отчасти и поверхностно, на значение этой „обновленной жизни“ для христианской миссии в мире. Западный христианин привык противопоставлять Таинство — Проповеди, и связывать миссию не с Таинством, а именно со Словом. Поэтому, в отношении Таинств, он интересуется, прежде всего, формальными вопросами: числом таинств, условиями их совершения, освящением ими совершающемся. Моя цель — показать, что существует, и всегда существовал, другой подход к Таинству, другое его восприятие, и что как раз от этого подхода зависит жгучая проблема христианской миссии во все дальше уходящем от Христа современном мире.

О чем же наше свидетельство? Что мы видели и осязали руками нашими? Чему мы причастились? Куда мы зовем людей? Вот наши главные, прежде всего к себе обращенные, вопросы. Очерк написан православным христианином. Однако, это не просто книга о православии, как его обычно понимают и описывают в наши дни. На Западе, да и среди нас самих, православной церкви часто отводят место Церкви, прежде всего, „литургической“, духовной, более или менее безразличной к миссии и к „миссионерской“ деятельности. Но все это неверно. Пожалуй, православным и в самом деле зачастую не хватает понимания подлинного смысла православного восприятия таинства. Однако, это вовсе не означает, что воспринимается оно как бегство во вневременную „духовность“, подальше от скучного „активизма“. Автору этого очерка хотелось бы этот подлинный смысл раскрыть и поделиться им с читателем.

Величественные храмы с иконами, крестными ходами и всенощными бдениями, богослужение, для правильного совершения которого — двадцать с лишком богослужебных книг — все это, на первый взгляд, противоречит пониманию христианства, как „конца религии“. Но так ли это на самом деле? И если нет, то каков же смысл всего этого мира, в котором мы живем и за жизнь которого Бог отдал Сына своего?

Евхаристия

„За все благодарите“

1 Фее. 5 : 18

1.

В „мире сем“ Христос был отвергнут. Он был совершенным явлением жизни, какой замыслил ее Бог. В нем была собрана воедино раздробленная жизнь мира, но мир отверг и убил Его. И в этом убийстве умер сам, ибо потерял последнюю возможность стать тем, чем сотворил его Бог — т.е. Раем. И, хотя люди продолжают „верить в прогресс“, в возможность бесконечного улучшения жизни, во всевозможные „строительства“ отвержение миром Христа означало конец его.

Зачастую, однако, создается впечатление, будто христианство проповедует, что стоит людям захотеть, сделать усилие, и Крест и распятие упразднятся сами собою. Христиане легко забывают, что вера их есть, прежде всего, стояние у Креста. Да, конечно, в христианскую миссию входит забота о мире, о справедливости и о благополучии, человечности и т.д. Но остается и то, что он никогда не станет таким, каким замыслил, сотворил и даровал его человеку Бог. Не Христос осудил мир, а мир сам себя осудил, когда он пригвоздил ко Кресту Того, Кто есть подлинное „Я" мира. „В мире был, и мир через Него начал быть, и мир его не познал" (Ин, 1, 10). Если серьезно вдуматься в смысл этих слов, то ясным становится, что — как христиане, и поскольку мы христиане, мы, прежде всего являемся свидетелями конца. Конца всякой естественной радости. Конца „удовлетворения" миром и собою, конца самой жизни, как разумной и разумно организованной „погони за счастьем". Чтобы осознать все это христианству вовсе не нужно было дожидаться современных адептов „экзистенциализма" с их рассуждениями о тоске, отчаянии и абсурде. Мы и без них знаем, что „смерть и время царят на земле". И пусть за всю свою долгую историю христиане слишком часто забывали о Кресте, — мы знаем, что в мире, где умер Христос, „естественной жизни" пришел конец.

2.

А вместе с тем, с самого своего появления, христианство было благовестием Радости, единственной возможной радости в „мире сем". Если после Креста невозможной стала радость „естественная", то в глубине этой „невозможности", на самом дне этой тьмы, христианство возвестило и даровало новую радость и ею превратило конец — в начало. Без этой радости христианства нет. Только ею Церковь победила мир, и потому, когда христиане теряют ее. Церковь теряет и мир, в который она послана. Из всех обвинений христианства самое страшное принадлежит Ницше, сказавшему о христианах, что они безрадостны.

Поэтому забудем на время академические споры о Церкви, об ее миссии и о методах ее миссии. Ибо рассуждение такого рода осмысленны только в контексте той великой радости, из которой все в христианстве черпает свой смысл и силу. „Я возвещаю вам радость великую, которая будет всем людям" (Лк. 2 : 10) — этими словами открывается Евангелие, а завершается: „они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с радостью великою..." (Лк. 24 : 52). И мы должны снова обрести ее, эту радость великую, прежде чем обсуждать программы и стратегию „миссии".

Радость эта, однако, не поддается ни анализу, ни определениям. В радость входят: „войди в радость Господина своего" (Мф. 25 : 21). И у нас нет иного средства войти в эту радость, кроме того священнодействия, которое с самого начала Церкви было для нее как источником, так и исполнением радости, поистине — самим таинством радости. Священнодействие это — Евхаристия, Божественная Литургия.

В наши дни литургия, литургическая жизнь, воспринимается самими христианами по-разному в зависимости от тех двух пониманий места и служения Церкви в „мире сем", о которых мы говорили выше. Для одних литургия, богослужение представляется наиважнейшей, если не единственной деятельностью Церкви, ее основной „религиозной функцией". Другие, главным

образом западные христиане, видят в ней своего рода „бегство" из мира, духовно-эстетическое отключение от подлинных „задач" Церкви и ее служения людям. В наши дни существует таким образом „литургическое" и „нелитургическое" восприятие христианства и Церкви. На деле спор этот и разделение христианского сознания, укоренен в одной ошибке, которую я определяю при помощи парадокса. Ошибка эта состоит в „литургическом понимании литургии", да и самой Церкви. Это понимание низводит Литургию в категорию „культы", в категорию „сакрального", самой своей „сакральностью" противопоставляющего себя жизни, миру, мысли и т.д.

Не таково, однако, изначальное значение греческого слова литургия. Оно означает, прежде всего, общее действие, посредством которого группа людей исполняет свое призвание, осуществляет свое назначение, становится орудием Божиим для исполнения Его воли. Так, например, в Ветхом Завете, литургия избранного народа состояла в приуготовлении пришествия в мир Мессии, Спасителя. Этим приуготовлением древний Израиль претворял себя в народ Божий, а свою жизнь — в исполнение воли Божией, в „домостроительство" спасения мира.

В этой перспективе сама Церковь и есть литургия, ибо она призвана действовать в мире по образу Христа, свидетельствовать о Нем и об Его царстве, быть носительницей и раздательницей той „радости великой", о которой мы только что говорили, и в возвещении о даровании которой и состоит ее дело в „мире сем". Наше понимание и восприятие Евхаристической Литургии — средоточие всей жизни Церкви — не должно ограничиваться одними „литургическими" категориями. Подобно тому, как христианство можно и должно рассматривать как „конец религии", так и христианскую литургию надо воспринимать как конец „культы" — религиозного священнодействия, изолированного от жизни и противопоставленного ей.

Евхаристия есть Таинство. Но и это слово, изначальное христианское, оказывается в наши дни спорным. Если вы зовете нас к таинству — говорят нам, то где же „служение Слова?" Где христианское служение любви к миру и людям? Помощь людям в их трудной судьбе? Ответа на эти, и подобные этим, вопросы пока не дадим. Ибо вся цель наша в том, как раз, и состоит, чтобы показать, что сами вопросы эти возникают в одном определенном, но не единственно возможном, идейном контексте; Пока что скажем самое для нас важное: Евхаристия — это вхождение Церкви в радость Господа Своего. Войти же в эту радость, засвидетельствовать ее в „мире сем" — это и есть первое, основоположное, „общее дело" Церкви, источник всех остальных ее служений.

Чтобы понять Евхаристическую Литургию, в ней нужно, прежде всего, увидеть шествие или странствие. Это шествие, это восхождение народа Божьего, Церкви на небо, в то небесное святилище, куда вознесся Христос и нас совознес с Собою. Начинается же это восхождение когда верующие покидают свои дома и жилища, чтобы „собраться в Церкви", воочию явить себе и миру то новое единство, новую реальность — присутствием, исполнением которой является Церковь. Нет, собираются верующие не для того только, чтобы „помолиться вместе", насладиться красотой службы, получить помощь и утешение. Их собирает в Церковь Сам Христос и собирает для участия в Его служении, в Его деле или „литургии". Литургия, как мы увидим, есть жертва и вот, для участия в этой жертве, для принесения себя и своей жизни и всего мира в жертву, „собираются верующие в Церковь", претворяют себя в то, чем стали они в крещении.

Литургия начинается, таким образом, с реального отделения Церкви от мира. Пытаясь сделать христианство привлекательным для „внешних“, для „человека с улицы“, мы часто игнорируем необходимость, обязательность этого отделения и зазываем в церковь саму „улицу“. Мы забываем, что Христос, вознесшийся на небо, — „не от мира сего“. Насколько присутствие Его в мире до смерти и воскресения, было так сказать очевидно, эмпирически ощутимо, настолько перестало оно быть таковым после Его воскресения из мертвых. Его уже не узнавали собственные ученики. Мария Магдалина приняла Его за садовника. У двух учеников, которым Христос явился на пути в Эммаус, — „глаза были удержаны так что они не узнали Его...“ Все это означает, что Христос, после воскресения уже не был „частью“ этого мира, этой реальности — и для того, чтобы узнать Его и войти в радость Его присутствия, нужно было сначала выйти из мира в ту, иную, реальность, в которой ученики в Эммаусе узнали Христа, когда Он, взяв хлеб, благословил, преломил и подал им" (Лк. 24 : 30). Прославление, победа Христа не обладает „объективной очевидностью“, как Его унижения, страдания и смерть. Оно познается только в Церкви и „дверям затворенным“, когда она собирается встретить своего Господа и приобщиться Его Божественной жизни.

Первые христиане понимали, что это восхождение Церкви в „вождевленное отечество“ Царства Божия — основное условие христианской миссии в мире. Ибо только там, на небе, они погружались в иную жизнь нового творения, и когда, после этого восхождения, они возвращались в мир, на их лицах отражался свет, радость и мир Царства, и они поистине становились его свидетелями. Не „программы“ и не „теории“ несли они миру. Но куда бы они ни приходили, повсюду всходили ростки „радости великой“, возгоралась вера, преображалась жизнь и невозможное становилось возможным. И когда их спрашивали: „откуда этот свет? Где источник этой радости?“ — они знали, что отвечать и куда вести людей. Тогда как в наши дни мы и в самой Церкви находим так часто все тот же смертный и раздробленный „мир сей“. И это так потому, что мы никуда не восходим, потому что мы ниоткуда не ушли...

4.

Литургия начинается торжественным славословием:

„Благословенно Царство Отца и Сына и Св. Духа, ныне и присно и во веки веков“. С самого начала указана цель нашего странствия: Царство Божие. На языке Библии, а на нем и говорит Церковь, благословить Царство — это значит объявить, исповедать и принять его, как конечную цель всей нашей жизни, как последнюю и наивысшую ценность всей жизни. Благословить — это значит принять, возлюбить, устремиться к этому Царству всей душой. Церковь есть общество и собрание тех, кому в Царстве Божиим, явленном Христом, открылись само назначение и сущность жизни. Это приятие выражает собрание, отвечая на славословие торжественным Аминь, еврейским словом, означающим всецелое приятие, радость его и о нем... Это „Аминь“ даровано нам Христом, ибо только зная Его, только в Нем мы можем сказать Аминь Богу. Если Церковь есть Аминь Христу, то сам Христос — „Аминь“ Богу и в нем, в этом „Аминь“ решается судьба рода человеческого. И потому именно это славословие и его принятие Церковью полагают начала нашему восхождению „к трапезе Господней, в Его царстве...“

Но мы все еще в самом начале. Мы покинули „мир сей", отложили всякое попечение о нем. Мы собрались вместе. Мы услышали провозглашение конечной цели нашего пути. На это провозглашение мы ответили Аминь. И мы возносим теперь Христу наши „общие и согласные молитвы", нашу общую и радостную хвалу. И снова, и снова необходимо подчеркнуть этот радостный, праздничный характер евхаристической литургии. Литургия — это, в первую очередь, собрание тех, кому предстоит встретить воскресшего Господа — и именно эта радость чаяния и чаяние радости звучат в песнопениях, выражаются в обрядах и, прежде всего, в духовной красоте священнодействия.

Есть те, правда, которые красоту эту считают лишней, не нужной. Но что такое нужная красота? Разве не в том, как раз, преображающая сила красоты и ее радость, что она ни от какой „нужды", а даром, без оборота на „пользу". Когда в ожидании любимого человека мы накрываем стол праздничной скатертью и украшаем его цветами, мы делаем это не в силу какой-нибудь „необходимости", а из любви. А Церковь и есть любовь, ожидание, радость приближающейся встречи или, как названа она в богослужении — небо на земле. Это радость вновь обретенного детства, та свободная и бескорыстная радость, которая одна только и может преобразить жизнь. В нашем серьезном, „взрослом" благочестии мы ищем правил, законов, определений, гарантий, но во всем этом есть страх. А „боящийся несовершенен в любви" (1 Ин., 4, 18). И пока христиане будут любить Царство Божие, а не „определять" его, они всегда будут выражать эту любовь в искусстве, в красоте. И священник этого таинства радости будет служить в красивой ризе, потому что облечен в славу Царства Божия. В Евхаристии мы покрыты славой Божией. Ведь и сам Христос носил хитон „не шитый, а весь тканый сверху" (Ин. 19 : 23), который воины у Креста не стали делить на части. Хитон этот, по всей вероятности, соткан был чьими-то любящими руками и Христос принял его не потому, что он был „нужен", а потому, что он был не нужен, кроме как любовь и дар любви...

5.

Следующее, после „собрания в Церковь", священнодействие Литургии — вход. Несмотря на множества „символических" истолкований, вход этот не символ. Это движение, восхождение самой Церкви, переход ее из ветхого в новое, из „мира сего" в „мир будущего века". В мире сем алтаря нет, храм разрушен. Алтарем стал Сам Христос, Его человечество, которое Он воспринял, обожил и соделал храмом Божиим нерукотворным. Христос вознесся на небо и небесный алтарь этот знаменует, что нам во Христе дарован доступ на небо, что церковь — это восхождение на небо и вхождение в небесное святилище и, наконец, что только восходя на небо, исполняет себя Церковь, поистине становится „тем, что она есть".

Итак, этот вход, это приближение предстоятеля, а в нем и всей Церкви, к престолу, не символ и не изображение, а, напротив, акт, раскрывающий нам подлинные измерения таинства Евхаристии, сущность его как, прежде всего, таинства, т.е. явления, присутствия, дара Царства Божиего. И потому, когда приближается предстоятель к престолу, Церковь начинает петь ту молитву, ту хвалу, которую, по свидетельству пророка Исаии, извечно поют ангелы перед престолом Божиим:

„Святой Боже, Святой Крепкий, Святой Бессмертный... ", предстоятель же читает молитву

*-„Боже Святой, во святых почивающий, которого
„Трисвятым голосом воспевают серафимы и славословят
херувимы и которому поклоняются все „силы небесные...“*

Что же это, как не свидетельство о небе, куда возшла Церковь? Ибо ангелы и есть небо, и есть та ангельская хвала, к которой теперь присоединяется, которую своей делает Церковь. Это то великолепное и непостижимое вне и над, о котором мы знаем, что оно вечно оглашается восхвалением Божественной святости. Святой — вот настоящее Имя Божие, не Бога „ученых и философов“ а живого Бога веры. Знание о Боге приводит к определениям и формулам. Но вера есть знание не о Боге, а знание Бога. И оно, только оно, приводит нас к единственному и непостижимому, а вместе с тем — очевидному слову „Святой“... К слову, которое одновременно выражает абсолютную непостижимость Бога, абсолютную инаковость Его, но и то, что только в Нем — утоление нашей жажды, что только Он — таинственное сокровище, влекущее нас к себе.

И вот, взойдя на эту высоту, впервые с начала евхаристического священнодействия, предстоятель поворачивается лицом к собранию. Вплоть до этого момента он возглавлял Церковь в ее восхождении к небесному святилищу, но теперь восхождение это исполнено. Священник, чье служение и послушание состоят в „актуализации“ священства Христова, говорит народу: „Мир всем“. Ибо Христос, по слову Апостола, и есть наш мир (1 Фее. 3, 16). В Нем человек возвращается к Богу и в Нем Бог прощает человека. Как новый Адам, Христос ведет нас к Богу. Как воплощенный Бог, Он являет нам Отца и примиряет нас с Ним. Он — прощение грехов, примирение и причастие. И мир, провозглашаемый священником, это мир между Богом и Его творением, это основа и явление царства Божия. А в этом мире, „который превосходит всякое разумение и начинается теперь литургия слова, провозглашение Его и передача Его нам, собравшимся, посредством Проповеди. Для православных, в отличие от Запада, эта литургия слова столь же „таинственна“, „сакраментальна“, как и следующая за ней литургия преложения даров хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы. Таинство есть „исполнение Слова“. И до тех пор, пока не будет преодолено ложное противоположение „Слова“, с одной стороны, „Таинства“ — с другой, подлинный смысл, как Слова, так и Таинства, не могут быть постигнуты во всей полноте. Провозглашение Слова Божьего таинственно потому, что оно есть акт преображающий. Оно претворяет человеческие слова Евангелия в Слово Божие, а слушающего его человека — во вместилище Слова... В конце каждого субботнего дня, на торжественном всеобщем бдении, выносятся из Алтаря книга Евангелия и полагается на аналое посредине Церкви и этот акт являет наступление Дня Господня. Ибо Евангелие это не просто литературный памятник, повествующий о Христовом воскресении, а само пришествие к нам Воскресшего Господа, сама слава и радость воскресения.

На Литургии чтению Евангелия предшествует пение Аллилуиа, слова, не переведенного с еврейского языка, ибо самим своим „звучанием“ выражающего радость тех, кто видит грядущего Господа, кто узнает Его: „Вот Он, хвалите Его!“ — таково не буквальное, а духовное „звучание“ и смысл этого непереводаемого восклицания... Вот почему чтение и проповедь Евангелия в православной церкви есть литургический акт, существенная и неотъемлемая часть Таинства. Ему внимают и его принимают Духом и в Духе, и в принятии Духа оно становится ростом Церкви...

6.

Хлеб и вино. Чтобы понять их изначальный и вечный смысл в Евхаристии, мы должны, хотя бы на время, забыть те бесконечные споры, которые мало по малу превратили их в некую абстрактную „материю" таинства. Ибо в том и заключается главный недостаток теперешнего богословия таинств, что вместо того, чтобы искать смысла Евхаристии и составляющих ее священнодействий, в ней самой, в ее строе, чине и молитвах, богословие это применяет к Евхаристии свои „априорные" и отвлеченные предпосылки, их как "бы „навязывает" таинству. При этом подходе, как уже сказано выше, из богословского объяснения Литургии практически „выпала" именно сама Литургия, а остались разрозненные формулы, „моменты" и „условия" действительности. Исчезла Литургия как единое, органическое, всеобъемлющее священнодействие всей Церкви, остались же части „существенные" и не „существенные", необходимые для совершения таинства и те, что составляют его „символическую" оправу... Так, в одном из учебников догматики объяснение Евхаристии вообще обходится без слова „евхаристия" — оно, как будто, для объяснения таинства не нужно. Но ведь в раннем предании Церкви это слово было ключевым словом, объединяющим и осмысляющим всю Литургию. Евхаристией и до сих пор называет Церковь и дары хлеба и вина, и их приношение и их преложения в Тело и Кровь Христовы, и, наконец, причащение им. Все это — Евхаристия, и только по отношению к ней и может быть по-настоящему понято.

Хлеб и вино суть наша пища, данная нам Богом, „реальный символ" нашей жизни, „реальный" — потому, что от вкушения ее действительно зависит наша жизнь. Поэтому принося ее Богу, мы приносим Ему самих себя, свою жизнь, не только свою, но и жизнь всего мира, сам мир сей, дарованный нам как пища и как жизнь. Приношением этим мы благодарим Бога и это значит совершаем тот основоположный акт, в котором человек „исполняет" себя, как человек, как „царь, священник и пророк", призванный претворять свою жизнь и жизнь всего творения в жизнь и общение с Богом. Таков первый смысл приношения, жертвы хвалы благодарения, которую дано и заповедано Церкви приносить от лица всего творения.

Но, принося эту жертву, мы уже знаем, что ее — раз навсегда — принес Христос в Своем воплощении, в Своем послушании Отцу — „до смерти и смерти крестной", Своим воскресением из мертвых и вознесением на небо. И что, поскольку Он совершил это „за всех и за вся" и отождествил Себя с каждым из нас, и со всем творением, принося Богу Отцу самих себя и все творение, мы приносим Ему жертву Христову, приносим Христа, Который и есть наша жизнь.

В византийской проскомидии, т.е. приготовлении евхаристических даров, священник начинает с того, что, взяв хлеб, долженствующий стать просфорой, т.е. приношением и жертвой, он начертывает на нем крест, говоря — „в воспоминание Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа". И он может это сделать, может „предузнать" этот хлеб, как Тело Христово, потому что с „хлебом небесным" уже навсегда отождествил себя Христос, и истиной пищей явил себя, Свою плоть ' и кровь... А, полагая хлеб на дискос, священник „опознает" его как символ Церкви, нового творения и народа Божьего, соединенного во Христе.

Таким образом, каждый раз, совершая дарованную и заповеданную нам Христом Евхаристию, мы снова приносим Богу жизнь свою и мира и мы снова узнаем, что все уже принесено Христом и что Он и есть наше приношение. Мы узнаем, что восходя с нашим приношением и жертвой к Богу, в небесное святилище, мы входим в вечную небесную Евхаристию, в ту надмирную Пасху, которую „желанием возжелал" есть с учениками Своими Христос...

Приношение начинается так называемым „великим входом" — духовенство в торжественной процессии приносит дары хлеба и вина и полагает их на престол. А одновременно с этим приношением предстоятель молится о том, чтобы Бог помянул нас во Царствии Своем. Нам заповедано Христом совершать Евхаристию — „в Его воспоминание". Но „помнить" Христа — это значит помнить и всех, за кого Он принес Себя в жертву и кто во Христе -соединен со всеми в любви Божией. В своем восхождении из „мира сего" Церковь поминает мир, поминает все творение и эта „память любви" соединяет нас воедино.

7.

Хлеб и вино теперь на престоле, но скрыты покровом, как и подлинная жизнь наша — „скрыта со Христом в Боге" (Кр. 3 : 3) и диакон возглашает: „Возлюбим друг друга..." Евхаристия есть таинство любви, но любви не только нашей — человеческой, всегда ущербной, всегда „недостаточной", а любви, которую, по словам Апостола „Бог излил в сердца наши" (Рим. 5 : 5) — любви Христовой, божественной. Этой любовью живет Церковь, в ней вся ее сила и сущность. Эту любовь мы утратили в грехе. И ее вернул нам Христос и дар ее — Церковь, которая создается любовью Божией. Этой любовью совершается таинство и она же подается в причастии...

„Горе имеем сердца" — „обратим наши сердца ввысь" — возглашает предстоятель и собрание отвечает: „Мы обратили их к Господу". Вот еще одно, решающее, свидетельство о горней, небесной сущности Евхаристии, о ней как восхождении на небо. Некоторые историки видят в этом отношении христианства с небом пережиток древнего, языческого понимания мира, как состоящего из трех „этажей": неба, земли и преисподней и, тем самым, „редукции" неба к небу „физическому". Но вот св. Иоанн Златоуст, комментируя литургический возглас „горе имеем сердца" и, напоминая об опасности остаться вне восхождения Церкви на небо, замечает: "что мне до неба, когда я сам становлюсь небом?"— свидетельствуя этими словами, что христианская вера обращена не к материальному небу, не к какому-то „священному пространству", а к духовной реальности присутствия Божьего. Небо здесь — это утерянное „измерение" мира и жизни, восстановленное Христом. Его низшествие в мир — есть восшествие Церкви на небо и именно этот опыт неба выражает Церковь, называя и осознавая себя как „небо на земле"...

„Благодарим Господа!" возглашает предстоятель и этим призывом начинается „анафора" — молитва Благодарения над евхаристическими дарами, которой — как верит и исповедует Церковь — дары эти претворяются в Тело и кровь Христовы.

Когда человек стоит перед престолом Божиим, когда исполнено все, что Господь дал ему исполнить, когда прощены грехи и воссияла радость, остается Благодарение. Но человек этот — Христос. В нем и только в Нем, исполнено и принесено Богу все, дарованное человеку. И потому

Он, Христос — Евхаристия мира и через нее все творение становится тем, чем оно должно быть, но не сумело стать.

„Достоин и праведно" отвечает на призыв предстоятеля собрание, исповедуя свое единство со Христом и во, Христе, свое участие в этом всеобъемлющем и спасительном Благодарении. Вот оно, каким возглашает его теперь предстоятель:

*„Достоин и праведно
Тя пети, Тя благослови, Тя хвалити,
Тя благодарити. Тебе поклонятся,
на всяком месте владычества Твоего.
Ты бо еси Бог неизреченен, недоведом,
невидим, непостижим...
Ты от небытия в бытие нас привел еси,
И отпадшия восставил еси паки,
И не отступил еси вся творя,
Дондеже нас на небо возвел еси,
И Царство Твое даровал еси будущее.
О сих всех благодарим Тя...
Ихже вемы, и ихже не вемы,
Явленных и неявленных благодеяниях,
Бывших на нас..."*

Эту начальную часть молитвы Благодарения называют обычно *praefatio*— введением, предисловием. И хотя оно существует во всех дошедших до нас вариантах молитвы, в богословии таинств ему уделялось мало внимания. Между тем, именно это введение, эти слова, этот порыв благодарения и определяет собою дальнейшее священнодействие, ибо составляет основу его. В православном понимании Евхаристии она совершается благодарением, ибо благодарение и составляет ту сущность неба, о которой мы говорим. Молитва благодарения есть плод восшествия на это небо Церкви, свидетельство об исполнении своем „за трапезой Христовой, во Царствии Его", а потому свидетельство и об исполнении Таинства, о претворении земного хлеба, земной пищи в пищу небесную: в Тело и Кровь Христа...

И потому, что Церковь на небе, введение это завершается нашим вхождением в ангельское славословие, наше участие в нем —

*„Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф,
Исполнь небо и земля славы Твоя
Осанна в вышних,
Благословен грядый во имя Господне.
Осанна в вышних".*

Небо и земля, люди и ангелы — и в них и через них все творение — соединено, исполнено славы Божией и славословит своего Творца, Господа и Спасителя.

8.

Но, достигнув этой высоты, этой небесной славы, молитва Благодарения как бы сосредоточивается теперь на одной ночи, на одной „горнице, большой и устланной" (Лк. 22, 12), в которой совершает Христос Пасху с учениками Своими..." Благодарение претворяет себе в Воспоминание:

*"... Свят еси и пресвят" возглашает предстоятель, —
... и великолепно слава Твоя,
Иже мир Твой тако возлюбил еси,
Якоже Сына Твоего Единородного дати,
Да всяк веруй в него
Не погибнет но имать живот вечный,
Иже пришед, и все еже о нас смотрение исполнив,
В нощи, в ноще предающеся,
Паче же Сам Себе предающе за мирской живот,
Прием хлеб во святых Своя
и пречистых и непорочных руки,
Благодарив и благословив, освятив, преломив
Даде святым Своим учеником и апостолом рек:
Примите, ядите, сие есть Тело Мое,
Еже за вы ломимое во оставление грехов.
Подобие и чашу по вечере, глаголя:
Пите от нее вси
сия есть Кровь Моя Новаго Завета,
Яже за вы и за многия изливаемая
Во оставление грехов".*

В чем же смысл этого Воспоминания, как не в том, что именно в ту ночь в в той горнице, зная, что ждет Его предательство, распятие и смерть, Христос за этой праздничной трапезой явил ученикам Свое Царство и приобщил их ему. „И Я завещаю вам, как завещал Мне Отец, Царство, да едите и пиете за трапезою Моею, в Моем Царстве" (Лк. 22, 29-30). Все, что последовало за этой трапезой, и что перечисляет молитва Воспоминания:

„... Крест, гроб, тридневное воскресение, На небеса восхождение, Одесную седение ..."

— все это, „ради нас бывшее", уже победа Царства, уже воцарение Христа; Но явлено и даровано это Царство —, за Тайной Вечерью, перед праздником Пасхи", когда „Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего ко Отцу, явил делом, что возлюбив своих, сущих в мире, до конца возлюбил их .. зная, что Отец все отдал в руки Его и что Он от Бога исшел и к Богу отходит" (Иоанн 16, 28), благословил Хлеб и Вино и явил их как причастие Своему Телу и Своей Крови и это значит — Своей Жизни. А это и есть явление и исполнение Царства Христова и таинство этого исполнения совершает Церковь в Евхаристии.

9.

„Примите, ядите, сие есть Тело Мое,.. пиите от нея вси, сия есть Кровь Моя...". Поколение за поколением ученые богословы задают по поводу этих слов Христа все те же вопросы. Как сие возможно? Каким образом и когда точно совершается? И ни один ответ до конца не удовлетворяет. Неизменно возникает ощущение, что все эти теории упускают из виду что-то самое главное, что все они, прежде всего, „упрощают" таинство, сводят его к категориям времени, причинности, сущности, „акциденции" и т.д., т.е. как раз к категориям „мира сего". Упрощение же в этих теориях состоит в том, что богословы размышляют о таинстве, выделяя его из литургии, словно понятие таинства можно только изолировав его от всего, что не оно, как изолирует ученый объект своего изучения.. Отсюда — сведение предложения Св. Даров к вопросу как (причинность) и когда (время) и, тем самым, выделение из Евхаристической молитвы— т.н. „тайносовершительной формулы", отсюда отделение его от всех других частей Литургии, сводимых к „изобретательным", т.е. в сущности „декоративным", символам, отсюда, наконец, фактическое игнорирование космических, экклезиологических и эсхатологических измерений Евхаристии. Воспринимается Евхаристия в этом подходе как таинство, совершаемое для верующих, и притом индивидуально, а не верующими во исполнение Церкви...

Больше же всего игнорируется здесь небесная сущность Евхаристии, совершение ее восхождением „на небо" — увы, все развитие sacramентального богословия — западного в своих источниках, но усвоенного в "темные века" и православным Востоком, пошло по пути не вертикального, а горизонтального определения таинств, применения к святейшей тайне Евхаристии категорий и понятий „мира сего".

Что касается православных, то, несмотря на все их, de facto уступки западному богословию, они никогда не перестали утверждать главное, а именно — что предложение (метаволи) хлеба и вина за Литургией в Тело и Кровь Христовы совершается Духом Святым, как исполнение эпиклезы, призывания, обращенного к Отцу, чтобы Он ниспослал Духа Своего на „ны и на нежащие дары":

*„Тебе призывом. Свете Святых,
Благоволением Твоя благодати придти
Духу Твоему Святому на ны и на предлежащая дары сия,
И благословити я, освятити и показати Хлеб сей ... самое честное Тело...
Чашу же сию — самую честную Кровь Иисуса Христа"*

Но, сохранив это изначальное учение, православные зачастую сами не понимают его смысла и толкуют „эпиклезу" как православную „тайносовершительную формулу" отделенную от католической („слова установления") не минутами даже, а секундами. Но суть эпиклезы не в том, что она „заменяет" один „причинный ряд", одну „каузальность" другой, а в том, что в этом исповедании Св. Духа она отстаивает то эсхатологическое, вертикальное измерение Евхаристии, которое, как я старался показать на этих страницах, и составляет ее сущность. Пришествие Духа Св. — это всегда пришествие, откровение и явление Царства Божьего, это всегда начало „будущего века", это всегда причастие „небу". Быть „в Духе" — это значит быть „на небе", ибо само Царство Божие „есть мир, радость и праведность в Духе Святом" (Рим. 14,17). В Евхаристии — и это почти никогда не принимают во внимание комментаторы — Дух Святой сходит на нас и на дары: на

Церковь и на ее приношение, претворяя саму Церковь в Тело Христово и Храм Св. Духа... т.о., если преложение Св. Даров совершается всем священнодействием, всей Божественной Литургией, то являет, „показывает“, „дарует“ его нам Дух Святой...

10.

Теперь Таинство исполнено. И об исполнении его свидетельствует, прежде всего, завершающее молитву Благодарения ходатайство: моление о Церкви, моление о мире, моление „о всех и за все“. Академическое богословие ничего об этом ходатайстве не говорит. По их объяснению, преложение Даров совершается для „причастников“, для их индивидуального „освящения“, но не то говорит евхаристическая молитва: сразу после освящения Даров мы слышим следующее:

*„Нас же всех,
От единого хлеба и чаши причащающихся,
Соедини друг ко другу, во единого Духа Святого причастие...“*

(Евхарист. молитва св. Василия Великого)

и затем поминовение, начинающееся с Божьей Матери и святых и распространяемое на всю Церковь, на всех людей, на все творение. И нет лучшего доказательства ущербности современного подхода, в котором Евхаристия, вернее назначение и цель ее „сведены“ к индивидуальному „причащению“. Ибо причащаемся мы Христу и это значит — принимаем в себя Его жизнь, Его любовь, Его „служение“. А про Него сказано, что Он „всегда жив, чтобы ходатайствовать за всех“ приходящих через Него к Богу (Евр. 7 : 25). Поэтому ходатайство составляет первое и основоположное служение Церкви в „мире сем“ и само содержание Таинства. Причастие подается нам как сила любить мир любовью Христовой, чтобы „быть как Он“.

И второе: цель причастия, его сущность, определяется в молитве благодарения как „во единого Духа причастие“, как исполнение того, что обещано в начальном благословлении — „благодать Господа нашего Иисуса Христа, любовь Бога и Отца, и причастие Святого Духа“ (по-гречески употреблено слово кинония, т.е. общение) . Св. Дух соединяет в любви, восстанавливает жизнь как общение. Общение с Богом и в Нем со всеми святыми, с Церковью торжествующей и православной, но также и с усопшими и со всеми людьми, со всем миром.

Поэтому ходатайство, завершающее молитву Благодарения и есть подлинное приуготовление к причастию или, по-другому, оно и есть начало причастия, ибо вхождение в то единство, в то общение и любовь, которое исполняется в нас причащением Телу и Крови Христовым.

Никто и никогда не был „достоин“ принять причастие, никто и никогда „не заслужил“ его, не был „готов“ к нему. „Един Свят“, только один — сам Христос — свят... Причастие есть Дар, дар Божией любви и заботы... и потому подлинной подготовкой к причастию является не „проверка своей готовности“, а уразумение своей „неготовности“. Причастие принимается в смирении и послушании, и главное — в простоте сердца. „Понеже Ты хочеши жити во Мне, дерзая приступаю...“ Насколько же это „духовнее“, чем тот „отказ от причастия“ по причине

„неготовности", что восторжествовал в Церкви и сделал большинство литургий — Евхаристией без причастников...

11.

Евхаристия исполнена и наступит время „возвращения в мир". С миром изыдем — говорит предстоятель. Как бы ни было нам „хорошо здесь быть", мы не можем оставаться „на небе". Мы посылаемся обратно в мир — и в нем наше служение, наше свидетельство, наша забота... Но мы „видели свет истинный, мы приняли Духа небесного" и свидетельство наше в мире от виденного, от принятого, от совершившегося в нас. И в этом — начало нашей миссии. О ней — в следующих главах...

Время

"Время сотворити Господеви"

Литургия

1.

Покидая храм после воскресной Евхаристии, мы возвращаемся во время и с него начинается то освящение мира и жизни, таинством, даром которого является Евхаристия. Время есть, действительно, образ мира и жизни, образ их, как жизни, но также и смерти, конечного распада и исчезновения. Время, с одной стороны, как-будто обещает рост, возможность развития, творчества, восхождения, и оно же — с другой стороны, все обрекает на смерть, все делает бессмысленным. „Смерть и время царят на земле" и „после глупой жизни приходит глупая смерть" (Л. Н. Толстой). Время трагично, ибо в нем, в сущности, нет настоящего, а только безостановочное претворение будущего — „еще не существующего" — в уже исчезающее прошлое, в смерть-Философам всех времен всегда была знакома эта „проблема времени", ее всегда старалась, так или иначе, разрешить человеческая мысль, а также человеческая религия. В нашу задачу, однако, не входит предложить еще один трактат о времени. Мы хотели бы кратко передать здесь христианский опыт времени, как он дан был верующим изначально и каким он, и по сей день, даруется Церковью. Ибо и здесь, по отношению к времени, Церковь предлагает не решение философской или богословской „проблемы", а именно дар. И дар этот становится „решением проблемы" только если принимается так же свободно и радостно, как он даруется. Или — по другому — такова радость этого дара, что ненужной становится сама „проблема"...

Чтобы понять сущность этого дара, нужно снова обратиться к литургии, снова попытаться расшифровать забытый язык ее. Действительно, в наши дни никого, за исключением единиц, не интересует то, что в прошлом так живо волновало христиан, например, праздники и их „годовой круг", суточные богослужения, т.е. все то, что „раскрывает" отношение самой Церкви к времени. Не говоря уже о простых мирянах, даже пастыри и богословы нередко утверждают, что наша „символика" устарела, оказалась несостоятельной, что у нас есть задачи посерьезней и было бы

смехотворно разрешать их, относя, скажем, к Пасхе, Пятидесятнице, или, просто, к празднованию воскресного дня.

Но так ли это? Может быть несостоятельность их объясняется тем, что сами христиане перестали понимать подлинную их природу и тогда они и впрямь превратились в архаические и непонятные „символы". И, что еще важнее, не потому ли сами верующие перестали понимать эти „символы", что решили они, что религия не имеет отношения ко времени, ибо она есть спасение и бегство от времени, а не преображение его.

Мы должны понять, что не в том главная трагедия, что христианство пошло на недолжный компромисс с „миром сим", а в том, что „спиритуализировав" себя, оно превратилось в „одну из религий", обслуживающих людей и их „духовные нужды", тогда как вошло оно в „мир сей" как победное благовестие Царства Божьего, разрушения смерти и спасения, созданного Богом мира. Как и другие „спиритуалистические" религии, христианство сосредоточило все внимание свое на „душе", противопоставив ее „телу". Христиане впали в соблазн вообще отвергнуть и игнорировать время, но, тем самым, они отдали время во власть утопий, идеологий, веры в нескончаемый „прогресс" и в конечное торжество „земного счастья...". „Спиритуализация" христианства и есть, поэтому источник „секуляризации" мира, его жизни, его культуры, его, как говорят теперь, ценностей. Христиане стали утверждать, что раз Царство Божие — „не от мира сего", то время „мира сего" вообще не представляет религиозного интереса и что „духовная жизнь" состоит в уходе из него. И своего они добились. Они порвали со временем, предварительно наполнив его „христианскими символами" и теперь сами не знают, что делать с ним: действительно, невозможно, как говорят в Америке, „вернуть Христа в праздник Рождества Христова (действительно ставший „коммерческой", самой что ни на есть „материальной" вершиной года), если Он не „искупил", т.е. не наполнил смыслом само время.

Но есть среди христиан и те, и их все больше и больше, которые приняли, своим сделали время, как понимает его расцерковленный, „секулярный" мир. Это время буквально обожествленное, как прогресс, как вечная гарантия, что завтра будет лучшим, чем сегодня, что мир есть „научно доказанное" развитие, имеющее исполниться как всеобщее счастье... И вот, христиане, и целые „Церкви", восторженно включаются в эту „борьбу за прогресс", своими делают „научные идеологии" этот прогресс доказывающие и призывают христиан активно участвовать в этом служении миру и человеку.

Опять, как видим, - дихотомия духовности и активизма. Опять внутреннее раздирание христианского благовестия, опять — „редукция" христианства либо к индивидуальному „душеспасению", либо к очередной „борьбе" за него или иные „секулярные" ценности.

В свете сказанного и уместно задать вопрос: почему Христос явился в мир в определенный момент человеческой истории — момент, который Апостол называет „полнотой времени"? Почему воскрес Он в первый день после субботы? Почему Он Духа Св. послал на Церковь Свою и тем исполнил ее, в праздничный день Пятидесятницы? Почему, иными словами все, что Он делал и совершал, не только совершал Он во времени - что самоочевидно — но и по отношению ко времени, тем самым

наполняя время новым смыслом, новой силой? Для того ли только, чтобы мы могли „символизировать" все это в благолепных богослужениях, „изображать", а потом забывать? Вот на этот вопрос и нужно ответить в первую очередь.

2.

С самого начала христиане имели свой день и в „природе" этого дня мы и находим первый „ключ" к христианскому опыту и восприятию времени. Однако, чтобы понять этот день и все огромное значение его в жизни Церкви, мы должны вернуться к эпохе, предшествовавшей примирению Церкви с Империей, и, примирением этим порожденного, указа императора Константина, которым он объявил „день солнца" (т.е. воскресение) еженедельным днем отдыха. Этот декрет Константин издал, конечно, с самыми лучшими намерениями, в ревности о своей новой вере и Церкви. На деле, однако, это превращение „дня Господня" в „день отдыха", в христианский эквивалент иудейской субботы, а в будущем — мусульманской пятницы — привело к постепенному забвению христианами его первоначального и, поистине, уникального значения и места в жизни Церкви. Но, неведомое для большинства христиан, значение это сохранилось, ибо оно легло в основу литургической жизни Церкви, ее строя и духа, так что, зная это, или не зная, празднует этот день Церковь не как „день отдыха", не как „священный", отличный от всех прочих — „профанных" дней, а как явление в нашем, падшем и разбитом, времени первого дня нового творения, дня нашего, т.е. Церкви, восхождения в не вечерний день Царства Божьего.

В Ветхом завете, исполнением которого, в христианской вере, является Новый Завет, счет времени определяется цифрой семь, означавшей полноту времени, а также совершенство и полноту мира, сотворенного Богом. Бог сотворил мир в шесть дней и, завершив творение, „благословил Бог день седьмой и освятил его, ибо в оный почил Он от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал" (Быт. 1 : 25). Т.о. в иудейском календаре празднование седьмого дня было как бы вхождением в „добро и зло" — в совершенство, красоту и полноту мира Божьего и в наслаждении покоем Божиим. Седьмой день знаменует собой радостное пришествие мира. Это не столько „запрет труда", сколько деятельное участие в „субботней радости", в Божественном покое, как причастии творению Божьему, как увенчанию дара Божьего...

Но вот этот „благой" мир, который заповедано было праздновать в день седьмой, в субботу, на деле оказался и миром падшим. Он подчинился греху и уделом его стали смерть и распад, его седьмодневное время — временем измены Богу и отпадения от Него. Но падшее время это Христос сделал временем спасения, той „историей спасения", которую рассказывает, о которой благовествует Писание Ветхого завета, ибо когда отпал человек от Бога, Бог „не отступил от него,... дондеже не вознес его на небо и Царство даровал будущее..."

Суббота, как исповедание и празднование Божественности мира, как Божьего „добро зело". Суббота — как знание падения мира и раскаяния в нем. Суббота — как обращенность к будущему, к грядущему пришествию Спасителя и спасения мира — вот опыт и предание, в свете которых мы можем понять истинное значение христианского „дня Господня". Ибо само это понятие возникло, прежде всего, в Ветхом Завете. В поздних апокалиптических и пророческих писаниях появляется

возвещение „дня Господня" — т.е. дня исполнения Богом обещанного спасения, победы Богом „князя мира сего". Этот „день Господень" называют и днем первым и днем восьмым. Первым — потому что с него начинается новое время нового творения; восьмым — потому что новое время уже вне времени, подчиненного цифре семь, и время вечное, „невечернее" и не упирающееся в смерть... И вот этот то День первый и День восьмой и стал в Церкви основой всей литургической жизни, ее эсхатологической сущностью.

Христос воскрес из мертвых в первый день после субботы. В субботу Он „почивал во гробе от всех дев Своих", от завершенного крестом и смертью — нового шестидневного творения. Но жизнь этого нового творения началась „зело заутра в первый день", когда жены мироносицы услышали „Радуйтесь!" и увидели Воскресшего Господа. И вот этот день первый и восьмой, потому что Он вечен, есть день „невечерний" и стал днем Церкви, источником ее жизни и даруемой ею радостью. Церковь пребывает в „мире сем", ибо оставлена она в нем для свидетельства о совершившемся спасении и о Царствии Божиим. И это значит, что живет она в старом времени падшего мира. Но если живет она в нем, то это не значит, „то живет она им, и в подчинении ему. Каждую неделю — в первый день после субботы — ей дано и заповедано выходить из этого „старого" — греху и смерти подчиненного — мире и восходить в невечерний день Господень, в царство Божие, в то „вождевленное отечество" ~ "status patriae", о котором и овил" - тельствует она в „мире сем". Этого дня Господня нету в календаре „мира сего". В этом календаре — он всего лишь первый день еще одной „седмицы". И только церковь, совершая Евхаристию, таинство восхождения, знает и узнает день этот как день восьмой, и в нем причастие Св. Духу и Царству Божию...

Мы так привыкли, что уже и не замечаем больше, что строй церковной жизни определяется в наших уставах, типиконах, служебниках — цифрой 8. Прежде всего, Христос, после воскресения Своего из мертвых, является ученикам Своим „через восемь дней"(Ин. 20:26). И этим же восемь до сего дня пронизана вся богослужebная жизнь Церкви. Восемь гласов, восьмидневные по-празднества и предпразднества, структура „времен года" и т.д. — об этом знает каждый, кто хоть немного знает церковное богослужение, но, увы, все это давно перестало приниматься в „богословское внимание" и превратилось просто в „предписание", освященное древностью и потому хранимое Церковью, но не имеющее отношения к ее вере и опыту.

И потому что „восьмой" день не от мира сего и только Церковь знает его, совершается и празднуется он „дверем затворенным", тайно от мира. После воскресения Его из мертвых даже ученики не „узнавали" Своего Господа, присутствие Его в мире уже не имело той эмпирической достоверности, которую имело оно до Воскресения. Ученики узнавали Его в „преломлении хлеба", в „реальности" не земной, а небесной, узнавали в День Восьмой, в Таинстве Царства.

Таково место времени в христианском предании. В нем, как мы видим, оно преображено. Ибо жизнь Церкви состоит, прежде всею, в ритме ожидания и исполнения. В христианской вере время есть ожидание, чаяние, приготовление. „И Дух и Невеста говорят — прииди!" (Откр. 22, 17). Но это ожидание все время исполняется. Не случайно в анафоре Св. Иоанна Златоуста, наряду с Распятием, смертью и воскресением Христа, вспоминается и „второе и славное паки пришествие" — т.е. событие будущего. А это так потому, что вся жизнь Церкви, наипаче же таинство

Евхаристии, есть предвосхищение этой последней победы, предвосхищение конца и претворения его в начало. Церковь уже знает то, чего воспоминанием и ожиданием она и является... и в этом ожидании и исполнении — исцеление времени, преображение его и победа его над тленным и падшим временем „мира сего”...

3.

Обратимся теперь ко второму „измерению” христианского восприятия и опыта времени, к так называемому „годовому кругу”. Говорить об этом измерении еще труднее, чем о воскресном „дне Господнем”, потому что для современного христианства связь между временем и годовым литургическом циклом утратила фактически всякое значение. Конечно, все знают, что в определенные дни года Церковь вспоминает и празднует разные события прошлого: Рождество Христово, Воскресение, Сошествие Св. Духа. Но если эти праздники связаны с датами, они в сознании большинства христиан не связаны с временем. Они воспринимаются как праздничные „перерывы”, как нечто радостное, важное, светлое, но для времени как такового не имеющие значения. Можно даже сказать, что, чем больше и радостнее праздник, тем „будничнее” становятся сменяющие его „будни”...

Праздник — это радость. Но вот мы — серьезные, „взрослые”, христиане двадцатого столетия — относимся к радости с подозрением. Как это можно радоваться, когда столько людей страдают, когда вокруг столько неотложных дел, столько нуждающихся в разрешении „проблем”. Сознательно или бессознательно, но христиане восприняли дух нашей безрадостной „деловой” цивилизации. И вот эта „серьезность”, эта „деловитость” ставит радость под подозрение, считает ее „несерьезной” и потому неубедительной, относящейся к категории отдыха, развлечения и т.д.

Мы забыли, что именно радость, радость свыше, та, о которой сказано Христом, что „ее никто не отнимет от нас”, есть не „поблажка”, не отдых от „серьезности”, а источник христианской веры и сама жизнь ее, а потому — источник и нашей миссии, нашей „деятельности” в мире.

Чтобы понять христианское восприятие и опыт праздников, нужно, прежде всего, вспомнить, что христианство родилось и проповедывалось внутри культуры, где праздники и всякого рода религиозные торжества составляли органическую часть самого миропонимания. Человек той культуры воспринимал праздник не как нечто добавочное, но не существенное. Праздник раскрывал ему смысл его жизни, ибо он освобождал его, прежде всего, от жизни, как всецело подчиненной животному ритму работы и отдыха. Праздник, иными словами, являлся не просто необходимым „перерывом” этого ритма, а его претворением в радость, в „смысл”, в причастие плодам труда, в освящение отдыха принятием этих плодов, как жизни... И христианство, восприняв человека во всей его полноте, во всех его нуждах и чаяниях, восприняло и праздник — это, может быть, самое человеческое в человеке. Оно восприняло праздник, как восприняло и все „формы” культа: процессии, возжигание свечей, пение, облачения, иконы и т.д. Но, и это бесконечно важно, восприятие это заключалось не просто в „приспособлении” к празднику, не просто во внешней „христианизации”. Про христианство, про Церковь можно сказать, что они восприняли все в „мире сем”, но только проведя это „все” через смерть и воскресение.

Выше мы говорили, что в известном смысле пришествие в мир христианства означало конец всякой только „природной“ радости. Оно явило невозможность этой радости, ибо, явив совершенного человека, оно раскрыло бездонную глубину человеческого отпадения от Бога и невозможность радости в мире, обреченном на смерть. „Крестом Христовым, — сказал ап. Павел, — я распят для мира и мир распят для меня“ (Гал. 6, 14) и вот это „распятие“ самой жизни и положило конец „естественному“ веселию, естественной радости, естественному „празднику“. С тех пор, как в мире прозвучала проповедь Евангелия, любой „здоровый оптимизм“, любое „взыграние плоти“ обречены на провал. С тех пор в мире — одна печаль, сказал Леон Блуа — „печаль о том, что мы не святые...“

Но, вместе с тем, и мы тоже уже говорили об этом, христианство было откровением и даром единственной радости — той, которую провозглашаем и празднуем мы на каждом торжественном, воскресном, всенощном бдении, утверждая, что „Крестом пришла радость всему миру“. Радость, ни от чего в мире независимая, „ибо подаваемая свыше, не низу. Радость содержание которой — Христос, Его присутствие „среди нас“, наше единство с Ним. Радость — чистый дар и потому радость, обладающая преображающей силой...

4.

Для нас, сегодня, Пасха и Пятидесятница, если ограничиться двумя главными христианскими праздниками, восходящими к самому началу Церкви, понимаются как ежегодное воспоминание двух событий прошлого: воскресения Христа из мертвых и сошествие на Церковь Св. Духа. Но что такое воспоминание? Не есть ли вся жизнь Церкви одно постоянное воспоминание о смерти и воскресении Христа? Не призвана ли вся ее жизнь быть в Духе Святом? В Церкви каждый воскресный день — воспоминание Христова воскресения, всякая Евхаристия — Пятидесятница.

Но это восприятие праздников как воспоминания событий прошлого, постепенно сформировавшееся в после-Константиновую эпоху, было изменением их первоначального смысла и это изменение, как это ни звучит странно, разорвало живую связь праздников с реальным временем. Ибо ранняя Церковь, если она сохранила как свои великие ветхозаветные праздники Пасхи и Пятидесятницы, то не потому, что они „напоминали“ о воскресении Христа и о сошествии на нее Св. Духа. Память об этом была сущностью всей жизни Церкви, всей ее „литургии“. Она сохранила эти праздники потому, что уже и в Ветхом Завете, до пришествия Христа, они были предвозвещением того опыта времени, явлением и исполнением которого стала Церковь. Про них можно сказать, что с самого своего возникновения во тьме времени, они уже были „материей“ того таинства, того преображения времени, совершить которое предстояло Церкви.

Да, оба праздника возникли, как праздники „натуральные“: один — как праздник весны и весеннего воскресения природы, другой — как праздник первых плодов... Они выражали саму сущность праздника, как радости человека о жизни. Они торжественно отмечали очередное „восстание“ мира из зимней смерти — к жизни. Но, возникнув как праздники „натуральные“, оба прошли через сложное развитие. И важно подчеркнуть, что на некотором этапе этого развития,

новое понимание праздника не просто „заменяло" собой предшествующее, а как бы его исполняло в себе. Так, тайна „природного" времени — как циклического умирания мира зимой и воскресения его весной, претворена была в тайну времени исторического, и, это значит, уже не „циклического", а „линейного", измеряющего и являющего спасение мира, обещанное и совершаемое Богом. Не переставая быть праздником „перехода" („пасхи") природного. Пасха стала праздником „пасхи", т.е. перехода избранного народа Божьего из рабства Египетского в землю обетованную. И, наконец, за этим историческим „измерением" восприняла Пасха свое последнее эсхатологическое измерение — являющее ее как обращенность к пришествию Спасителя, к грядущему Царству Божию и к спасению мира.

И в том и реальность этих праздников, что вспоминая их, входит Церковь в ту реальность, которая уже исполнена, есть то самое, о чем совершается воспоминание. На Тайной Вечере явлено и даровано Царство. В „последний и великий день Пятидесятницы" Св. Дух низ-шея на Церковь и пребывает в ней, как ее жизнь. И это значит, что исполнено время. Ориген пишет, что каждый день для Церкви — „день Господень" и то же самое можно сказать о Пасхе и Пятидесятнице. И если Церковь выделила праздники эти и празднует их в особые „времена и сроки", то это потому, что в них, в самом их праздновании, и раскрывается победа нового времени над ветхим. Времени, претворенного в ожидание, ожидания, претворяемого в исполнение. Верующие и, может быть, даже особенно православные, большое значение придают календарю, т.е. „датам". Церковь, однако, гораздо большее значение придает тому, что называется „временами" церковного года: пасхальному циклу, циклу Богоявления и т.д. Так, празднование Пятидесятницы по сути своей есть не самодовлеющий „праздник", а завершение и исполнение „времени после Пасхи", претворение его в новое время Церкви. Все недели, следующие за Пасхой, определяются уставом как „недели после Пасхи". И это значит, ожидающие исполнения своего в Пятидесятнице: в таинственном первом дне нового творения, который, тем самым, есть и первый день благовестия и свидетельства „в мире сем". Ветхое время знает только цифру 7 как свое мерило. Но в Пятидесятницу, хотя и оставаясь в этом времени, Церковь преодолевает его ограниченность: за 49 днями пасхального времени следует таинственный день первый ($49+1 = 50$) и в нем и им, в приятии его, в опыте его совершает Церковь земное свое странствие. Теперь все недели отнесены к Пятидесятнице и каждая из них „нумеруется" как первая, вторая, третья и т.д. после Пятидесятницы. И это значит в Духе Святом, это значит „в мире сем, но не от мира сего", это значит — в постоянном претворении времени ветхого в новое.

Время, говорим мы, стало ожиданием и исполнением. И в основе этого опыта, этой реальности, стоит празднование Пасхи. В известном смысле вся жизнь Церкви во времени есть одно сплошное странствие от Пасхи до Пасхи, странствие, в Пасхе имеющее свое начало, в опыте Пасхи и потому в нем же имеющее свое завершение и исполнение. Чтобы понять и, главное, испытать это, пойдите в православный храм в пасхальную ночь и присоединитесь к празднующим. Обойдя церковь, крестный ход останавливается перед закрытыми дверьми храма. И вот, при возгласе „Христос Воскресе!" и при ответе на него „Воистину воскрес!" — двери раскрываются и начинается пасхальное торжество. Что это за ночь, о которой св. Григорий Нисский говорит, что она „светлее дня", а сами православные так и называют „светлой ночью?" Можно подробно описать ее „устав",

можно проанализировать все ее молитвословия, но, в конечном счете, это второстепенно. Светит, ликует и торжествует здесь сама. радость и радость эта дарована:

*„Итак все войдите в радость Господа Своего,
Богатые и бедные друг с другом ликуйте...
Все получите богатство благодати...
Никто не плачьте о бедности,
Ибо явилось общее Царство“.*

Это из „Слова св. Иоанна Златоуста“, читаемого в конце пасхальной утрени. Но об этом и в этом — вся служба, ибо вся она — ответ на эту радость, ее приятие, празднование, ее реальность.

*„Пасха, Господня Пасха,
От смерти бо к жизни
И от земли к небеси
Христос Бог нас приводе
Победную песнь поюция...“
Ныне вся исполнишася света
Небо же и земля и преисподняя,
Да празднует убо вся тварь восстание
Христово В нем же утверждается...
Смерти празднуем умерщвление,
А до во разрушение,
Иного жития, вечного, начало
И играюще поем виновного
Единого благословенного отцев Бога
И препрославленного...
Сей нареченный и святыи день,
Един суббот Царь и Господь,
Праздников праздник
И торжество есть торжеств.
В он же благословим Христа вовеки...
О Пасха, велия и священнейшая, Христе!
О Мудрости и Слове Божей и сило,
подавай нам истее Тебе причащатися
В невечернем дне Царствия Твоего...“*

В этом ночном пасхальном торжестве, в отличие от других богослужений, нет „движения“ в смысле постепенного раскрытия смысла, истины восхождения Церкви. Нет, потому что в нем все исполнено, в нем явлено Царство Божие. :Все оно — один сплошной порыв радости, радость о радости, радости как жизни. После этой радости, на смену пасхальной ночи наступит утро, начнется новый день. Время начнется опять, но, теперь, оно уже исполнено изнутри этой радостью. Луч заката на мрачной заводской стене, улыбка на незнакомом лице, вечерняя усталость

— все теперь, даже в самом малом и незаметном, к этой радости отнесено, все становится причащением ей, ее присутствием, ее реальностью.

И вот, в продолжение пятидесяти дней после Пасхи нам заповедано праздновать эту радость и не только „индивидуально“, лично, а литургически и церковно. И затем наступает „последний и великий день Пятидесятницы“, в которой, с одной стороны, мы празднуем пришествие Св. Духа и в нем исполнения Пасхи, свидетельство о нашем восхождении на небо, а с другой — принимаем наше возвращение во время „мира сего“. На вечерне этого дня, впервые с пасхального воскресения, мы преклоняем колена. Ибо возвращаемся мы и посылаемся в ночь мира сего ~ со всеми его тяготами, трагедиями, усталостью и искушениями, в ночь, в которую заповедано нам нести свет Христов. О помощи в этом подвиге молимся мы коленопреклонно, в том, чтобы не изменить радости и полноте, дарованным нам Пасхой нашей, Христом. О помощи в борьбе. Церковь оставлена в „мире сем“, чтобы стать „всем для всех“, чтобы донести благовестие и радость спасения до всех людей. Но она не могла бы выполнить это свое призвание, свою миссию, если бы не была она прежде всего даром Радости, благоухания Св. Духа, присутствием здесь, на земле, в ее времени — праздника Царства...

5.

После литургических циклов недели (День Господень) и года (от Пасхи до Пасхи), мы находим в литургическом предании Церкви круг суточный. И хотя вряд ли как в прошлом, так, особенно, в настоящем, „сбиралась“ вся Церковь дважды в день для совершения этих повседневных служб, сам факт наличия их в литургическом предании крайне знаменателен. Церковь никогда не отождествляла себя с каким бы то ни было „кворумом“, но всегда верила, что в церкви есть и будут те, кто несет на себе подвиг молитвы Церкви. Исторически несение это взяло на себя монашество, сущность которого именно в том, чтобы не дать Церкви „обмирщиться“, изменить своей надмирной природе. Я убежден, однако, что и вне монашества, и особенно в наши дни, в Церкви всегда найдутся чающие молитвы церковной...

В противоположность времени „мира сего“, литургический день начинается не с утра, а с вечера, и это отождествление вечера с началом дня восходит к библейскому откровению о творении мира. „И был вечер, и было утро: день первый“ (Быт. 1:5)— так сказано в этом откровении о каждом дне. И если вдуматься в эти слова, то смысл их становится очевидным. В самом деле, именно конец всякого отрезка времени раскрывает смысл, позволяет его оценку и понимание. Вечером каждого дня Бог видит, что творение Его „добро зело“ и только завершив творение. Он дарует Его человеку. И потому в конце дня начинает Церковь литургию освящения времени...

И вот вечером простого, будничного, или, как мы говорим, ничем не замечательного дня мы приходим в храм Божий. Как и всякий день, этот день был наполнен трудом и прерывающим его отдыхом, скорбями, радостями, заботами, суетой. Для кого-то этот день, быть может, был счастливейшим днем его жизни, который он запомнит навсегда. Для другого — днем несчастным, принесшим боль и разочарование. И вот этот день, с одной стороны, единственный и неповторимый, а с другой — так похожий на все остальные дни, весь целиком перед нами. Он

прошел, но плоды его, как благие, так и злые, останутся навечно, ибо происшедшее однажды определяет собою будущее.

Но не с перечисления этих плодов начинается вечерня. И вообще не с наших малых дел. Первый акт ее — возвращение к началу, к тому вечеру, когда человек, вызванный Богом от небытия к бытию, открыл глаза и увидел, что Бог дарует ему, увидел всю красоту и славу творения, увидел и возблагодарил Бога. И в этом благодарении стал собою:

*Благослови, душе моя, Господа!... ...
Яко возвеличишася дела Твоя, Господи,
Вся премудростию сотворил еси, ...
Исполнися земля твари Твоя... ...
Все к Тебе чают, дати пищу им во благо время
Давшу Тебе им соберут:
Отверзшу Тебе руку всяческая исполнятся благости,
Послеши Духа Твоего и созиждутся и обновится лице земли. ...
Буди слава Господня во веки, возвеселится Господь о делех Своих..."*

Этот, называемый „предначинательным“, 103-й псалом дает „тон“ вечерне, да и не только вечерне, а всему „суточному кругу“. Жизнь начинается с благодарения и в нем исполняется. Да, мир отпал от Бога, отпал от благодарения, заменив это эгоизмом и жизнью для себя. И вот, каждый вечер Церковь призывает каждого из нас и всех нас вместе вернуться, прежде всего, к началу творения и к благодарению о нем. Это первая тема вечерни.

Однако сам этот возврат к началу раскрывает нам меру отпадения человека от Бога, меру того зла, в котором по слову Апостола „мир лежит“, всю бездонную печаль греха. Отсюда вторая тема, или, лучше, второй опыт вечерни. После благодарности и славословия, наш грех и раскаяние в нем. Тушатся в храме огни. Закрываются царские врата. Предстоятель снимает верхнее облачение. Нагой, страждущий, грехом смертельно раненый, человек плачет за воротами рая и из своего изгнания он обращается к Богу:

*„Господи, воззвах к Тебе...
Из глубины воззвах к Тебе,
Господи..."*

И этот псалом отчаяния и раскаяния воспевает мы не только от себя и о себе, а от лица всего мира и от всех людей. Мы совершаем ходатайство о мире, заповеданное нам. Это призвание Церкви — молиться о мире и ходатайствовать о нем, часто ослабевает в Церкви, как если бы спасал Христос от мира, а не мир, как если бы единственной заботой Церкви была забота о „пастве“. Нет, мы должны помнить, что и забота о пастве состоит в том, чтобы „поступали мы в мире сем как Христос“ (и, это значит, не считали эгоистически Церковь служащей нам, а возрастали в понимании жертвы Христовой, принесенной о всех и за всех. Церковь — не теплый и уютный угол, куда мы можем „спастись“, чтобы „отдохнуть“ от бремени жизни, а всегда и во всем призыв к участию в служении Христа.

Теперь, после темы падения и раскаяния, вступает третья тема вечерни: спасенье, совершенное Христом. В мире греха и тьмы воссиял свет, в него пришел, в нем пребывает Христос. И Церковь исповедует и прославляет это пришествие: „Свете тихий, святые славы, бессмертного Отца Небесного, Святого, Блаженного — Иисусе Христе... Пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний, поем Отца, и Сына и Святого Духа, Бога. Достоин еси во вся времена пет быта гласы преподобными, Сыне Божий, живот дай — тем же мир ты славит...” Подобно тому, как физическую тьму побеждает „свет вечерний” — вечерние светильники, так духовную и греховную тьму мира побеждает Свет Христов... И быть этим Светом Христовым призвана Церковь. Благодаря Бога за этот свет, мы опять и опять разумеем, что все во Христе преображается в чудо. В сиянии Его мир преодолевает свою „обыденность”. В мире, в распавшемся времени которого „все, кружась, исчезает во мгле”, и реально нет ни настоящего, ни прошлого, ни будущего, в котором все мечты, все чаяния, поистине вся жизнь, как горный поток, изливаются в смерть, в этом мире воссияло „неподвижное солнце Любви...”, возможность приобщиться вечному Божьему настоящему...

Отсюда переход к четвертой и последней теме вечерни — теме конца. Но не бессмысленного и страшного конца, которым все обрывает смерть, а конца уже явленного, как начала, как вхождения в невечерний день Царства Божия. Образом этого конца является молитва св. Симеона Богоприимца, всю свою жизнь посвятившего ожиданию Спасителя и встретившего Младенца Иисуса, когда принесли Его Иосиф и Мария, в сороковой день, для посвящения Богу:

*„Ныне отпущаеши раба Твоего, Владыко,
По глаголу Твоему, с миром,
Ибо видеста очи мои Спасение Твое,
Еже еси уготовал пред лицом всех людей.
Свет во откровение языков
И славу людей Твоих, Израиля”*

(Лк. 2 : 29-32)

И эту встречу — сретение — совершает старец Симеон от лица не только своего народа, но и от лица всего мира, всего творения: „свет во откровение языков”, т.е. язычников. И вот эта встреча и претворяет конец в начало. Совершив дело своей жизни, встретив Свет и Спасение мира, Симеон „отпущен”. Он идет умирать, но вот смерть перестает быть страшной и бессмысленной тьмой, как написал современный поэт:

*„Он шел умирать. И не в уличный гул
Он, дверь распахнувши руками, шагнул,
Но в глухонемые владения смерти.
Он шел по пространству, лишенному тверди.
Он слышал, как время утратило звук,
И образ Младенца с сияньем вокруг
Пушистого темени смертной тропею*

*Душа Симеона несла пред собою,
Как некий светильник, в ту черную тьму,
В которой дотоле еще никому
Дорогу себе озарять не случалось...
Светильник светил и тропа расширялась."*

Так начинается преображение самой смерти, победа над ней. Так конец жизни, явив свой смысл, становится началом, так ветхая и смертная жизнь преобразуется в начало новой и вечной. Христос исцеляет время. Исцеляет, наполняя его Собою и Своим Светом. Он делает его временем спасения.

6.

„И был вечер, было утро..." Просыпаясь утром, первое наше ощущение есть ощущение не света, а тьмы. После забытья, данного сном, низвергается на нас водопад забот и трудностей, „сердце мое смятется во" мне и покры мя тьма.." Поэтому первая тема утрени, как богослужения — это снова „пришествие Света во тьму". Только в отличие от вечерни начинаем мы службу не с отнесения ее к творению мира, а как бы из самой глубины этого опыта тьмы, инертности, одиночества. В ответ на все это, каждое утро, провозглашает Церковь радость пришествия в мир Спасителя и Света:

*„Бог-Господь и явился нам,
Благословен грядый во имя Господне".*

Каждое утро, провозгласив эту радость. Церковь как бы начинает „строить жизнь" вокруг Бога. Первыми огнями утрени горят свечи, как бы предвосхищая солнце. А затем всходит и само солнце, рассеивая тьму, и в этом Церковь видит образ пришествия в мир Христа.

Так и в вечерне, и в утрени, хотя и по-разному, происходит дарование нам времени, как конца и начала. Конца его, как в последнем итоге, бессмысленного изливания, и начала его, как времени спасения. В них время становится осмысленным, становится откровением. Нет, оно не становится тем „оптимистическим" временем „прогресса", временем, в котором, как утверждают все „прогрессисты", все и всегда улучшается. Нет, в нем, в этом христианском, времени, реальны и страдания и сомнение, и горе, и болезни, и смерть. И побеждает оно все это не оптимистическими заверениями, что „все к лучшему в этом лучшем из миров", а Крестом, а это значит, подвигом, духовной борьбой, очищением видения и сознания... В Церкви все дано, но то, что дано, должно быть принято. В ней ничто и никогда не может быть магией, нарушением изначальной свободы человека. Но, чтобы принять Божий Дар новой жизни, в первую очередь нужно обрадоваться ему, воспринять его как единое на потребу, захотеть его и вознести за него благодарность. К этой радости и призывает, в нее вводит богослужение Церкви.

*„Суета сует и все суета!
Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?
Род проходит и род приходит, а земля пребывает во веки.
Не насытится око зрением,
Не наполнится ухо слышаньем..."*

И нет ничего нового под солнцем..." (Эккл. 1)

Вот правда о падшем мире и о падшем времени. Но теперь каждый день, каждая минута времени, как бы изнутри наполнены победным благовестием:

„Се творю все новое

Аз есмь Альфа и Омега

Начало и Конец"

(Откр. 21, 5-6).

Водою и духом

1.

Все сказанное выше о времени, об его обновлении и преобразении не имело бы никакого смысла, если бы не существовало человека, этой новой жизнью и в этом новом времени живущего. Поэтому речь пойдет теперь о нем и, в первую очередь, о том таинстве, в котором даруется человеку новая жизнь и ее сила. Если, однако, мы начали не с таинства крещения, в котором подается человеку дар новой жизни, а с Евхаристии и освящения времени, то это потому, что нам необходимо было напомнить о всеобъемлющем, поистине космическом „охвате" этого дара. Ибо охват этот, увы, почти совсем выпал из нашего официального богословия. В нем крещение определяется, как освобождение человека от „первородного греха" и им фактически и ограничивается. Однако и первородный грех, и освобождение от него в таинстве понимаются крайне узко и односторонне, почти исключительно в категориях индивидуальных. Из всеобъемлющего акта, совершаемого всей Церковью, охватывающего все мироздание, крещальная литургия превратилась в частный обряд, давно уже отрезанный как от „соборности Церкви", так и от завершения-своего в „таинстве всех таинств" — в Евхаристии. Церковь сведена здесь на уровень „требоисправительницы", а мироздание — к трем символическим каплям воды, „необходимым" и „достаточным" для совершения таинства. Ни смысл, ни полнота, ни радость, а точное определение условий его „действенности", составляет большую часть теперешнего богословия таинств.

Между тем, таинство крещения самой своей формой относит нас к „материи", к миру, к космосу, а также и к Церкви, как к вхождению в новую жизнь, как к предвосхищению Царства Божьего.

Я уже говорил, что трагедия того — в основном западного — богословия таинств, которое восторжествовало и в Православной Церкви, состоит в том, что, стремясь к точным определениям, оно обособило таинства и, прежде всего, таинство крещения от Божественной Литургии. Между тем, как в раннем предании Церкви, вступление в Церковь и в ее жизнь совершалось триединым священнодействием, включившим в себя крещение, миропомазание и Евхаристию. В этой, по моему глубокому убеждению, нормативной перспективе мы и предлагаем наше краткое объяснение основного для Церкви таинства новой жизни.

В древности подготовка „оглашенного" (катихумена) к крещению длилась несколько месяцев, кое-где — год или даже два года. Теперь, однако, когда крещение младенцев стало практически повсеместным, подготовка эта фактически свелась к тому, что в древности составляло конец ее — экзорцизмам, т.е. к изгнанию злых духов, к исповеданию веры и к „сочетанию Христу".

Многие современные учителя и толкователи христианства считают демонологию, т.е. учение о Дьяволе и злых духах, достоянием устаревшего мировоззрения, которое невозможно принимать всерьез, по слову одного такого учителя, в наш „век электричества". Мы не будем вступать в спор с этим утверждением, тем более, что Православная Церковь никогда не фиксировала, не изложила научно своего понимания демонологии. Теории, т.е. объяснения, могут розниться между собой. Что важно для нас сейчас это то, что Церковь не столько объясняет свое понимание зла, сколько ссылается на свой непрерывный опыт зла и злых сил. Что касается „электричества", якобы не позволяющего верить в дьявола, то тут можно ответить, что как и все в нашем падшем мире, и электричество в использовании своем может оказаться на службе дьявола, стать демоническим.

Церковный опыт дьявола и „духов злобы поднебесной" есть, прежде всего, опыт реального присутствия — личной темной и иррациональной силы. Этот опыт противоречит пониманию зла гуманистами, прогрессистами и т.д., пониманию, которое в „зле" видит, прежде всего, отсутствие добра. Как тьма преодолевается тем же электричеством, так и зло исчезает по мере распространения „просвещения". Для Церкви, однако, зло — не миф и не отсутствие чего-либо, а именно реальность, присутствие, с которым нужно бороться именем Христовым. И эту реальность она знает и видит, ей смотрит в лицо, когда возлагает священник руку свою на новое человеческое существо, заявляет права Божий на него. По логике „мира сего", по его статистикам, существо это имеет немало шансов оказаться, рано или поздно, в психиатрической больнице, или в тюрьме, или по-другому испытать отупляющую скуку вселенского захолустья секуляризма. Жизнь, подаваемая этому ребенку „миром сим", трагична. Но Церковь также знает, что врата ада были разрушены и что другая — светлая и благая — сила вошла в мир и заявила свое право на владычество и на изгнание узурпировавшего это владычество князя мира сего. И право это касается не только отдельных душ, но и всего человека и всего мироздания. С пришествием Христа „мир сей" стал полем борьбы между Богом и дьяволом, между подлинной жизнью и смертью. И в этой борьбе мы участвуем... Только поняв это можно понять и истинный смысл „экзорцизма".

Священник „дует на чело, уста и перси" крещаемого, трижды „знаменует чело, уста и перси знаком креста, возлагает епитрахиль на голову отрочате, прикрывая его главу рукой, и глаголет:

„О имени Твоем, Господи Боже истины,

И едиnorodного Твоего Сына, и Святого Твоего Духа,

Возлагаю руку мою на раба Твоего, сподобльщагося прибегнути к святому Имени Твоему и под кровом крил Твоих сохранитися...

Отстави от него ветхую оную прелесть, исполни его еже в Тя веры, надежды и любви, Да разумеет, яко Ты еси един Бог истинный...

Даждь ему во всех заповедях Твоих ходити, И угодная Тебе сотворити: яко аще сотворит сие человек, жив будет в них...

Возвесели его в делах рук его, и во всяком роде его, да исповестся Тебе поклоняся, И славяй имя Твое великое и вышнее..."

После этой молитвы священник обращается к диаволу с тремя запрещениями. Нет, это не „беседа" с диаволом, это торжественный, именем Божиим совершаемый отпор ему, изгнание его во тьму кромешную, „разрушение его мучительства".

„Запрещает тебе диаволе, Господь пришедший в мир и вселившийся в человецех, да разрушит твое мучительство и человеки измет, иже на древе сопротивныя силы победи солнцу померкшу, и земли поколебавшиися и гробом отверзающимся..."

Иже разруши смертью смерть

И упрядни державу имущаго смерти —

Сие есть — тебе, диаволе..."

„Запрещен буди! Убойся, изыди и отступи от создания сего и да не возвратишися..."

Повторяю, это не „беседа". Это сила имени Божьего, сила Слова, наполненного верой, возрожденного Христом, исполненного Истиной и любовью ко Христу и Его творению. Это то, чего одного боится диавол. Ибо он скрывает свое присутствие в мире, свою смертоносную ложь. Экзорцизм же есть раздрание этой лжи, противостояние диаволу лицом к лицу. И как страшно делается за мир, и отчасти за Церковь, при виде людей, которые не видят, не знают, не слышат подлинного зла в мире и думают, что его можно рационально объяснить и обезвредить. В этом победа диавола...

Теперь, после экзорцизмов, священник „обращает оглашенного лицом к западу и глаголет трижды, вопрошая его сице:

„Отрицаешися ли ся сатаны И всех дел его, и всех ангелов его, и всего служения его и всея гордыни его?"

И отвечает оглашенный или восприемник его:

„Сице глаголюще — — Отрицаюся ".

Христианская жизнь начинается с этого отречения и вызова. Нельзя принадлежать Христу, не обратившись лицом к лицу ко злу, не будучи готовым сражаться с ним. Дух этой борьбы выдохся в современном христианстве. Оно воспринимается, напротив, как уход от борьбы, как светлое и приятное „убежище", если не больница. Но в первые века оно осознавало себя как „войско Христово" militia Christi!, участником в борьбе Христа с диаволом, воцарившимся в мире. И именно к вступлению в это сражение призывает священник, требуя от оглашенного, чтобы он теперь, в завершение своего отречения от диавола, „плюнул и дунул на него". Тут люди начинают улыбаться, смущаться — до того нашему времени чужд такого рода скандальный акт. А между тем, диавол не забудет этого „вызова". Начинается смертельный бой, о котором мы знаем, что Христос уже победил врага рода человеческого, но в котором победить призван и каждый из нас.

„Сочетаешься ли (соединяешься ли) со Христом?“— вопрошает священник, обратив, повернув крещаемого к Востоку?

„Сочетаюсь" — трижды отвечает оглашенный или его восприемник. За этим торжественным „сочетанием" следует чтение оглашенным символа веры, т.е. исповедание этой веры как истины и, следовательно, как главного оружия в борьбе с „князем мира сего". И эта подготовительная часть завершается призывом священника поклониться Христу, принести ему присягу на верность...

2.

Сам чин крещения начинается с освящения и благословения воды. Вода в религиозном опыте, в Библии, в Церкви есть всегда образ мира, его, так сказать, "prima materia", первичное вещество. Без воды, прежде всего, нет жизни и, следовательно, будучи „принципом жизни, она есть тем самым жизнь... Но, в падшем мире, будучи жизнью, она есть также образ и смерти, есть та страшная стихия разрушения, над которой человек не имеет Власти. И, наконец, вода есть и средство, а потому и образ и символ очищения и возрождения, ибо она очищает, возрождает и обновляет. В Книге Бытия сотворение мира и жизни представлено как освобождение суши от воды — как победа Духа Божьего „над водами", над хаосом небытия.

Именно в этом восприятии воды как жизни, как смерти и как нового рождения — смысл ее в крещальном таинстве. Стоя вокруг крещальной купели, участвуя в ее благословении и освящении воды, мы — свидетели приуготовления для новой жизни, нового творения, ибо благодарение и благословение воды есть осознание нами „материи" мира, данной нам в жизнь, а в жизни — общения с Богом и причастия Божественной жизни.

Освящение крещальной воды начинается с прославления Бога:

„Велий, еси, Господи, и дивны дела Твои и ни едино же слово довольно (достаточно) будет к пеню чудес Твоих...

Ты бо хотением от не сущих во ежи быти приведый всяческая,

Твоею державой содержиши тварь

И Твоим промыслом строиши мир..."

Мы опять в начале. Мы опять — свидетели творения мира любовью, мудростью, силой Божией, свидетели „добро и зело" мироздания. И мы опять свидетели спасения и воссоздания мира Христом в Его спасительном в мир пришествии:

„Ты бо Бог съй неописанный,

Безначальный же и неизглаголенный,

Пришел еси на землю

Зрак (образ) раба приим,

В подобии человечестем быв,

Не бо терпел еси, Владыко,

Милосердия милости Твоя

*Зрети от диавола мучима человека,
Но пришел еси и спасл еси нас!
Исповедуем благодать!
Не таим благодеяния!.."*

И, наконец, мы свидетели того, как эта новая жизнь, явленная во Христе, как все мироздание опять даруется человеку. Снова мир раскрывается как дар Божий человеку, как средство общения с Ним. Вода крещения явлена нам как „благодать искупления, отпущения грехов, исцеления слабостей и немощей: яко имя Твое призвахом — дивное и славное и страшное сопротивным..."

И приносителя елей радости и им, под ликующее пение Аллилуйя, помазуются и освященная вода и все тело крещаемого. Елей, как и вода—древний религиозный символ. Символ света, ибо им заправляли светильники и потому — символ радости. Символ исцеления, ибо им лечили больных. Символ мира с Богом, ибо под конец Потопа Бог послал Ною голубя с оливковой веткой в знак прощения и примирения... А крещение и есть таинство исцеления, прощения и примирения. Но сейчас, в помазывании воды и тела имеющего быть крещеным, доминирует радость — радость не „натуральная", а радость свыше, та, которую утерял человек в своем отпадении от Бога и которая теперь снисходит с неба, с ним соединяет нас.

И вот, наконец, совершается крещение. Крещаемого трижды погружают в воду: „во имя Отца, — и Сына, — и Св. Духа". Погружение это Апостол Павел называет крещением в смерть Христову. Христос спас нас своей вольной смертью, она явила себя как победа над смертью и путем в жизнь вечную. И эта смерть — как победа над миром и смертью, как обновление самой нашей жизни дарована нам. Поэтому, будучи принятием смерти Христовой, крещение есть и „подобие воскресения". И жизнь, даруемая в крещальной купели, есть новая жизнь, уже причастная жизни воскресшего Господа:

„Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни, ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, мы должны быть соединены подобием воскресения. ...Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним..." (Римл. 6, 4-8)

Мир отверг Христа, отказался увидеть в Нем свою жизнь. Но так как другой жизни, жизни вне Христа, у мира нет, то, отвергнув и распяв Христа, „Мир сей" осудил себя самого на смерть. И в какую бы секулярную эсхатологию ни верили люди, в какое бы осуществление своих мечтаний о грядущем „рае на земле" ни ожидали они от „прогресса" — ничто из этого не превозможет уже цитированных слов Л. Толстого „и после глупой жизни придет глупая смерть". Поэтому христианин — это тот, кто знает, что истинная реальность — во Христе, или лучше сказать, Христос. В своей, утверждаемой им самодовлеемости, ни мир, ни что-либо в нем не имеет смысла, ибо все в них обречено на таинственный и страшный обрыв смерти. Все кончится, все растворится в смерти, этой, по словам Достоевского, „черной бане с пауками". Только тогда, когда свободно, движением ответной любви на любовь Божию, мы отрекаемся от „самодовлеемости" своей жизни и жизни мира и соединяемся со Христом и в нем обретаем „путь, истину и жизнь", только тогда и

мир и эта земная жизнь воскресает в своем смысле, я не побоюсь сказать — в своем счастье, ибо только тогда возвращается нам наша „власть" над миром. Он становится таинством Христова присутствия, прорастанием Царства и залогом жизни вечной. Ибо Христос, „воскреснув из мертвых, уже не умирает, смерть уже не имеет над ним власти" (Римл. 6:9). Поскольку своей смертью Христос попрал смерть, то и сама наша физическая смерть, на деле уже не причастна смерти, как отпадение от Бога: „для меня жизнь — Христос, — говорит Ап. Павел, — и смерть-приобретение" (Фил. 1, 21).

Немедленно после крещения, новокрещенного облачают в белую одежду. Это одежда царя, одежда священника и одежда пророка. И это, прежде всего, та Божья слава, в которую облачен был человек при своем творении, и которую утерял в своем отпадении от Бога и стал нагим и устыдился своей наготы. Но вот он восстановлен в своей славе. Ему возвращено его царское достоинство в мире. Он снова стал священником, приносящим жизнь мира в „жертву хвалы" и тем самым претворяющим ее в общение с Богом. Он снова обрел свое пророческое призвание — знать волю Божию и жить в согласии с нею... Мир перестал быть смертью человека и восстановлен как его жизнь...

3.

В Православной Церкви таинство миропомазания, таинство дара Духа Св., всегда составляло неотъемлемую часть крещального священнодействия, тогда как католическая Церковь выделила его в отдельный акт „конфирмации" и совершает его спустя несколько лет после крещения, как акт подтверждающий сознательное приятие Церкви и ее жизни, а протестанты вообще отвергли его, как, по их мнению, акт, нарушающий веру Церкви в крещение и его достаточность. Для православных, однако, и в этом они верны изначальному преданию Церкви, таинство миропомазания не есть отдельное или дополнительное таинство, а первый плод крещения, его „исполнение". Ибо, если в крещении Духом Святым подается человеку новое рождение, то за рождением этим следует и из него изливается новая жизнь. Новая же жизнь эта есть дар Духа Святого — „сокровища благих и жизни подателя". Ибо новизна жизни и состоит в том, что она в Духе и от Духа Миропомазание есть личная Пятидесятница каждого человека, дарование „печати дара Духа Св.", явление каждого человека как абсолютно единственного и неповторимого, а вместе с тем Духом Святым соединенного с миром и людьми. Это есть как бы посвящение каждого человека стать таким, каким его задумал и создал Бог. Ибо создал Бог каждого человека для того, чтобы в Боге и общении с ним он „исполнил" себя, стал „тем, что он есть" в замысле и даре Божиим. И исполняет эту свою жизнь человек дарами и призванием, полученными от Бога Духом Св. и в Духе Святом. И, наконец, таинство это есть наше вхождение в „причастие Св. Духа" — ибо Дух Божий есть явление в „этом мире" красоты, глубины и полноты Божественной жизни.

Все это совершается и подается, когда священник помазует св. миром (елеем, освященным Епископом) грудь, глаза, уши, руки и ноги новокрещаемого, говоря каждый раз — „печать дара Духа Св.". Теперь весь человек стал Храмом Божиим и отныне вся его жизнь призвана стать литургией, служением в любви Богу и людям. Тут, в этот момент, обличается как ложное, как противоречащее христианской вере противопоставление, отделение друг от друга „души" и „тела",

„духовного" и „материального", „священного" и „профанного", „религиозного" и „мирского". Весь человек освящен и помазан, чтобы во всей полноте быть храмом Божиим, служением Богу и миру. Каждая кроха „материи" — от Бога и в Нем обретает свой смысл. Каждое мгновение есть Божие время, которому предстоит исполнить себя в Божией вечности. Уже нет ничего „нейтрального", ибо Дух Св., как луч света, как улыбка радости, „коснулся" всякой вещи, всего времени, всей жизни и все опять претворил в храм Божий.

4.

Я уже говорил, что в древности крещение новообращенных совершалось на Пасху и составляло не просто часть, а в каком-то смысле средоточие великого пасхального торжества. И потому завершением крещения было вхождение новокрещенных в Евхаристию, в таинство нашего участия в Пасхе Христовой.

Само крещение совершалось не в храме, а в отдельном крещальном доме, называемом баптистерией. Поэтому сразу после крещения новокрещенные в белых крещальных одеждах и со свечами в руках, торжественной процессией направлялись к вратам храма и вступали в него для исполнения своего членства в Церкви участием в пасхальной Евхаристии.

И после этого завершения и исполнения своего вхождения в Церковь, сопричисления к новому народу Божию, „роду избранному, царственному священству, народу святому, людям, взятым в удел, дабы возвещать совершенства призвавшего их из тьмы в чудный свой свет, некогда не народу, а ныне народу Божию" (1 Петр, 2,9-10) - новокрещенные пребывали в Храме в течение восьми дней и каждый из них снова и снова праздновался как Пасха, был явлением той же полноты пасхальной радости... На восьмой день (в Фомино воскресенье, до сих пор в уставе церковном называемое новой неделей), совершался обряд омовения св. мира, пострижения волос, после чего новокрещенные возвращались в мир и в свою мирскую жизнь. Но возвращались они из полноты радости, как ее свидетели и причастники и потому — как ее возвестители самой своей жизнью, верностью Христу, Его „Царству, как „единому на потребу". В этом — смысл и пострижения волос, завершительного акта крещального богослужения. Смысл его, как жертвы, приносимой Богу — „изрядно-художнику", „образом Своим почтившему человека, от души словесные и тела благолепного устроившему его..."

5.

К сказанному о таинстве крещения нужно прибавить два слова о таинстве покаяния. В современном подходе к нему и его богословском определении оно рассматривается как отдельное таинство, сущность которого в отпущении грехов властью, данной Христом священникам. В подходе этом полностью отсутствует связь этого таинства с крещением, тогда как изначальное предание Церкви именно из крещения и выводит его: „Исповедую едино-крещение во оставление грехов". Ибо отпущение грехов есть не отдельный акт, а соединение со Христом, который сам и есть прощение, наш мир с Богом... Также и грех состоит не только в „прегрешениях", нарушениях той или иной заповеди или правил, а в отпадении от Бога, в том, что вместо Бога человек

возлюбил и предпочел другое — будь то мир или самого себя. Из этого греха и вытекают, им и порождены все остальные грехи и в нем становятся неизбежными...

Уходя, „отпадая“ от Христа, мы тем самым уходим и из Церкви, изменяем ей и ею даруемой нам жизни. Повторяю, я говорю не о тех неизбежных „прегрешениях“, которые каждый из нас все время совершает, „в мире живя и плоть нося“, и о которых мы говорим в чине погребения, что „несть человек иже жив будет и не согрешит“. В этих грехах мы призваны каяться всегда, но эти грехи не „к смерти“. Действительно, смертельно отпадение наше от Бога и измена Ему: апостазия (т.е. открытое отречение от Христа) убийство, прелюбодеяние, ненависть, хула и т.д. Все эти грехи отлучают нас от Христа и Церкви. Ранняя Церковь не знала наших постоянных, „рутинных“ исповедей. В самом начале она вообще отрицала возможность возврата в Церковь отпавших, и предавала их на милость Божию. Постепенно, однако, эта покаянная дисциплина начала смягчаться, в первую очередь из-за роста Церкви и неизбежного снижения нравственных норм. Сначала Церковь допустила одно, только одно примирение с теми, кто отпал от нее, да и только в смертный час. Потом стали допускаться и повторные акты раскаяния и примирения с Церковью, однако примирение точно определенное церковными канонами . и предваряемое длинными периодами приготовления к нему. Я упоминаю все это не потому, что желал бы восстановления древней, неизмеримо более строгой, практики ранней Церкви, столь отличной от наших пятиминутных исповедей. Нет, это невозможно. Что, однако, возможно и необходимо, это правильное понимание Таинства покаяния. А оно корень свой имеет в Таинстве Крещения.

Это означает, что первичный и основной смысл и основа этого таинства состоит в возвращении кающегося в ту благодатную жизнь во Христе, и Духе Святом, которую он потерял в грехе, и в которую жаждет вернуться. Условие — это раскаяние. Исполнение — в примирении с Церковью и в возвращении в ее полноту. До своего западного членения православный Восток не знал теперешней формулы отпущения грехов в таинстве покаяния — „и аз недостойный иерей, властью мне данною, прощаю и разрешаю...“

Единственной молитвой, завершающей таинство была молитва, в которой священник молился о том, чтобы „отпущенный“ грехом получил „примирение и соединение со Святой Церковью о Христе Иисусе, Господе нашем“. Ибо сама Церковь — Тело Христово — и есть реальность этого прощения. И грех есть не просто преступление, а выпадение из единства с этим телом, со Христом, нашим вечным спасением. Что же касается священника, то он „только свидетель есть , свидетель совершившегося раскаяния, отвержения человеком греха, и, во-вторых, свидетель совершившегося примирения во Христе с Церковью, возвращения блудного сына в Любовь Божию...

Вся Церковь есть, одновременно, и дар прощения, дар его радости, но также и постоянное покаяние. Ибо чем больше мы постигаем всю глубину, всю полноту и всю радость спасения, т.е. прощения греха, полученного нами, тем острее и очевиднее становится, или должно становиться для нас наше недостойнство, наши „измены“ этому прощению. Поэтому и литургически и духовно вся жизнь Церкви состоит в раскаянии и в исполнении его в радости примирения и прощения...

Во Христе прощены все грехи. Но для того, чтобы получить это прощение, чтобы стало оно исполнением нашей жизни, мы должны увидеть себя и свою жизнь и раскаяться, и вернуться ко Христу и получить от Него восстановление в нас благодати крещения. Так же каждая Евхаристия есть не „повторение" Христовой Тайной Вечери, а восхождение наше, участие в одном и том же вечном небесном торжестве, так же и таинство покаяния не есть „повторение" крещения, а наше возвращение — раскаянием — в ту новую жизнь, которую даровал нам Христос в Своей Крестной Смерти и воскресении раз и навсегда.

Таинство любви

*„Тайна сия велика; я говорю по отношению к Христу и к Церкви".
Еф.5 : 32.*

1.

В Православной церкви брак есть таинство. Но можно спросить: почему из множества „состояний" человеческой жизни, из всего разнообразия человеческих призваний, именно брак, супружество понимается и определяется как таинство? И в самом деле, если служба бракосочетания, это всего лишь божественная санкция на супружество, подавание супружеской паре помощи, а также и благословения на деторождение, то тогда она мало отличается от того благословения, которое подается Церковью в самых разных событиях нашей жизни, и в которых мы также нуждаемся в помощи свыше. Но ведь таинство, как мы уже видели, предполагает изменение, претворение, преображение, оно всегда отнесено к смерти и воскресению Христа, как к своему источнику, оно всегда — таинство грядущего Царства Христова. Между тем, брак, как таковой, не был „установлен" Христом, есть „установление" не христианское, а всемирное. И именно отсюда вопрос — в чем связь брака с Христом в Его спасительном деле? Как связан он с крестной смертью, воскресением и прославлением Христа? Что делает его таинством и в чем сущность его, как таинства?

Вопросы эти тем более уместны, что большинство верующих, хотя, возможно, они и знают, что Церковь в браке видит таинство, не делают из этого никаких выводов относительно сущности брака, его смысла и содержания в опыте и вере Церкви. Как и крещение, свадьба давно уже стала частной, „семейной" требой, в которой от Церкви нужны, в сущности, храм, священник и хор. Что прочно забыто — это то, что супружество, как и все в нашем падшем мире, не исключено из этого падения и, будучи Божественным установлением, есть, тем не менее, состояние падшее и потому, как все в мире, нуждающееся не только в „благословении", но и в очищении и возрождении. По христианской вере возрождение возможно только во Христе, в Его спасительном деле и победе. И, как мы увидим, состоит оно, прежде всего, в расширении самого понимания брака и семьи, во включении их в христианское уразумение мира и его призвания.

Ибо тут, действительно, суть дела. Если мы наивно полагаем, что бракосочетание „касается" только бракосочетающихся, только жениха и невесты, и что поэтому понятна и оправдана, например,

новая „мода" (не принятая, правда, в православной церкви), заключающаяся в составлении женихом и невестой своей свадьбы, в своих словах и понятиях, то мы вряд ли поймем „сакраментальную" сущность бракосочетания, раскрытие в браке той великой тайны, о которой говорил Ап. Павел.

Вот это отношение, претворяющее бракосочетание в таинство, мы и должны кратко объяснить. Мы должны понять, что брак, шире, чем только „семья". Семья, как таковая, может легко стать „идолом", быть извращена эгоизмом, про нее, как таковую, Христос сказал: „и враги человеку домашние его" (Мт. 10 : 36). Брак — это, прежде всего, таинство Божественной любви, как всеобъемлющей тайны бытия и именно поэтому оно касается всей Церкви, а через нее и всего мироздания.

2.

Православное понимание таинства брака лучше уяснить, если начать не с него самого, не с отвлеченного богословия любви, а с той Личности, которая всегда стояла и стоит в самом сердце жизни Церкви, как самое чистое воплощение человеческой любви в ответ на любовь Божию. Это — Мария, Мать Иисуса Христа. Примечательно, что в то время, как на Западе ее чаще и преимущественно именуют Девой и созерцают Ее в Ее абсолютной чистоте, в абсолютной свободе, от „плоти" и плотского. Православная Церковь чаще величает и славит Ее как Матерь, как Богородицу, и что на огромном большинстве икон она изображается с Младенцем на руках. Можно говорить о наличии в почитании Богоматери двух „ударений", хотя и не обязательно взаимоисключающих одно другое, но, тем не менее, отражающих два разных уразумения места Богоматери в жизни и молитвах Церкви.

Если нужно было бы православной опыт Марии выразить в одном слове, таким словом, я убежден, было бы радость. „О Тебе радуется. Благодатная, всякая тварь...", „Се бо отныне ублажат Мя вси роди..." О чем же эта радость? О том, прежде всего, что своей вере и любви, смирении и послушании Дева Мария согласилась стать тем, к чему призвано и предназначено было от века все творение: храмом Святого Духа и человечеством Сына Божия. И, отдав свою плоть и кровь другому, исполнив свою жизнь в Нем, она приняла зов быть Матерью в самом полном, самом глубоком смысле этого слова.

Не знаменательно ли то, что в Библии образ отношений между Богом и миром, Богом и избранным народом, Богом и Церковью есть неизменно образ брака? Новозаветная Церковь — невеста Христова, потому что — говорит Ап. Павел — „я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девой" (1 Кор. 11 : 2), и возможным становится сказать, что Мария исполняет женственное „измерение" творения Божьего, спасаемого в Церкви и Церковью. В Марии, в ее смиренном ответе — „се раба Господня, буди Ми по глаголу Твоему" — Церковь обретает свое личное начало и средоточие и Богоматерь является навсегда, как ее сердце.

Полное послушание в любви. Не послушание и любовь, но цельность одного, как полнота другого. Ведь взятое само по себе послушание может быть не добродетелью, а слепым подчинением, в котором нету света. Только любовь к Богу освобождает послушание от слепоты и страха, делает его

свободным, радостным и творческим. С другой стороны, любовь без послушания Богу легко превращается в „похоть плоти“, „похоть очей“ и „гордость житейскую“ (1 Ин. 2 : 16). Это та любовь, которую искал, которой жил, например, Дон Жуан и которая, в конце концов, уничтожила его. Только послушание Богу, единому Господу творения, дает любви ее истинное направление, исполняет ее любовью Божьего.

Таким образом, только в этом ответе Богу, только когда становится жизнь самоотдачей Богу и послушанием Богу, исполняет она себя как подлинная человеческая жизнь. Носительницей же этой любви-ответа является женщина. Мужчина предлагает, женщина принимает. Это не пассивное принятие рабой приказания рабовладельца. Это не слепое подчинение, а любовь. Она „дает жизнь“ предложению, она исполняет его... Вот почему все творение, вся Церковь, а не одни только женщины, в равной мере находят в пречистой Деве Марии выражение своего ответа и послушания Богу, вот почему Церковь есть неиссякаемая радость о Марии. Ибо только тогда, когда все мы, мужчины и женщины, отвечаем Богу в любви и послушании, когда мы воспринимаем то, что я назвал выше женственностью творения, только тогда мы исполняем свое человеческое призвание и преодолеваем нашу ограниченность как „только“ мужчин и „только“ женщин. Ибо подлинным мужчиной, царем творения, мужчина может стать только, если он не претендует быть собственником творения, его неограниченным хозяином, а в любви и в послушании принимает волю Божию о себе. Также и женщина перестает быть „только“ женщиной, когда полностью отдавая себя другому, и сама становится воплощением радости и полноты жизни, становится той, которую в Песне Песней царь вводит в брачный чертог со словами: „Вся ты прекрасна, возлюбленная моя, и пятна нет на тебе“ (Песня песней, 4:7).

Предание называет Пречистую Деву новой Евой. Ева по-еврейски означает жизнь. Ева не захотела, не сумела быть поистине женщиной, воплотить „женственность“ творения в себе. Она проявила „инициативу“ и вот искривилась, померкла любовь и превратилась в безрадостную „войну полов“, в которой цель, т.е. обладание другим, есть, в последнем итоге, не что иное, как стремление убить постыдную, но никогда не умирающую, похоть.

А Мария не проявила инициативы. В любви и послушании она ожидала инициативы Другого. И когда дождалась, она приняла его не слепо, ибо спросила: „Как сие будет?“, а со всей честностью, радостью и доверчивостью любви. Свет вечной весны осеняет нас, когда за всеобщей под Благовещание мы слышим Архангельский глас: „Вопием Ти, Чистая, Радуйся! И паки реку: радуйся“. Все человечество, вся Церковь, вся тварь узнает эти слова, в которых выражена наша истинная сущность — наше обручение тому, кто от века возлюбил нас...

Мария — Дева. Но приснодевство Ее — не отрицание, не отсутствие чего-то. Это полнота и цельность самой любви. Это полнота ее самоотдачи Богу, полная неразделенность ее. Ибо любовь — это всегда жажда цельности, абсолютности, полноты, неразделимости. В конце веков Церковь, по словам Ап. Павла, предстанет Христу чистою девой (2 Кор. 11 : 2). Эту девственность утерял человек в своем падении, ее, как цель творения, как конечную победу, являет Бог в Приснодеве Марии. В Ее лице мы все обручены Жениху Церкви, составляя одно Тело с Ним, соединены с Ним навеки... И все же только Бог исполняет и венчает это послушание, принятие и любовь. „Дух

Святой найдет на тебя и сила всевышнего осенит тебя... Ибо у Бога не останется бессильным никакое слово" (Лк. 1 : 35-37). Он один являет Девой ту, которая отдала Ему всю полноту человеческой любви.

Мария — Матерь. В материнстве исполняется женственность мира, любви, как послушания и ответа. Отдавая себя, любовь дарует жизнь. И она не нуждается в оправдании. Она не только потому благо, что дарует жизнь, а потому жизнь дарует, что сама есть величайшее благо, данное человеку. И потому для веры — тайна материнства Марии не противоречит тайне ее приснодевства. Это одна и та же тайна. Материнство Марии — не „несмотря" на ее девственность. Одно исполняется в другом, ибо есть полнота одной и той же Божественной любви.

Мария — Мать Христа, сына Божьего, вочеловечившего „нас ради человек и нашего ради спасения". И вся Церковь и все творение радуется о ней, потому что она являет тайну спасения как соединения со Христом, принятие Им нашей жизни, дарование Им нам своей жизни... И незачем опасаться, что эта радость о Марии, пронизывающая собою всю жизнь Церкви отнимает что-то у Христа, отвлекает наше внутреннее внимание от Него. Ибо не о каком-то „культе Марии" идет здесь речь, а о том, что в Марии „культ Церкви" становится движением радости и благодарения, принятия и послушания, обручением Христу.

3.

Мы можем теперь вернуться к таинству брака. Ибо в свете сказанного понятным становится, что истинный смысл и сущность его не в том только, чтобы дать „религиозную санкцию" на брак и на семейную жизнь и подкрепить семейные добродетели сверхъестественной благодатью. Сущность таинства этого в том, что „естественное" супружество оно вводит в „великую тайну Христа и Церкви", наделяет супружество новым смыслом. И преображает оно не только супружество как таковое, но и всю человеческую любовь.

В ранней Церкви особого чина бракосочетания не существовало. Брачующаяся пара получала благословение Епископа, само же таинство совершалось участием ее в Евхаристии и причастием Св. Крови и Плоти Христовым. Затем, по мере включения Церкви в жизнь общества и взятия ею на себя „религиозно-социальных" функций — записи крещений, погребений и т.д. — постепенно возник и развился, сначала обряд обручения, а затем и чин венчания.

Даже и теперь, когда связь между таинством брака и Евхаристией де факто утеряна, служба бракосочетания распадается и по смыслу и по форме на два чина. Обручение совершается не в самом храме, а в притворе. Священник благословляет кольцами, которыми затем обмениваются жених и невеста. Кольца, как символ брака, существовали задолго до христианства, так что „обручение" есть как бы „христианизированная" форма брака дохристианского, который поэтому и совершается в притворе. Однако, с самого начала Церковь относит брак к христианскому его содержанию:

*„Господи, Боже наш, — возглашает священник, —
Предобручивый Церковь — как чистую деву из язык,*

*Благослови обручение сие
И соедини это обручение
И сохрани рабов Твоих в мире и единомыслии..."*

Это естественный брак, имеющий быть соединенным со Христом „в великой тайне Христа и Церкви". Но и он — от Бога, от „добро зело" Божественной любви.

После обручения священник торжественно вводит брачующихся в храм и ставит их в самом центре его. Это вхождение, в сущности, и есть основная форма таинства. Ибо, как сама Церковь исполняет себя в евхаристическом восхождении „на небо", к трапезе Христовой, так и таинство брака совершается тем же восхождением, тем же возношением этого брака в духовную реальность царства Божьего. С торжественного благословения Царства и начинается священнодействие. Сначала читаются три длинных молитвы, в которых как бы поминается перед Богом все измерения совершаемого таинства — от создания мира до наших дней. Это райское происхождение мира. Это — царское достоинство человека. Это — создание жены Адаму, это перечисление ветхозаветных и новозаветных семей и их места в при-уготовлении пришествия в мир Христа. Слушая эти молитвы, мы понимаем космические и эсхатологические измерения таинства, величие и красоту брака, как не только „семьи", но и как участия в спасительном деле Христовом.

Завершаются эти молитвы, это благодарение и ходатайство венчанием. Обычай этот возник сравнительно поздно, но как нельзя лучше выражает и поистине венчает суть брака, раскрытую в молитвах.

„Господи, Боже наш, славою и честью венчай я (их)!" — возглашает священник, возлагая венцы на новобрачных. Это, во-первых, слава и честь человека как царя творения — „плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю, и обладайте ею и владычествуйте..." (Быт. 1,25). И действительно, каждый брак, каждая семья есть, пускай и маленькое и незаметное, царство. Я всегда думаю об этом, проезжая вечером через пригороды и смотря на тысячи, десятки тысяч светящихся окон огромных городских зданий. Они все одинаковы, но вот за каждым из них — что-то особое, свое царство. На деле оно может быть адом и смертью. Но может и не быть. Этот шанс может быть упущен в первый же день. Но в момент возложения венцов возможность эта еще существует. И, если несмотря на все падения, продолжают жить муж и жена вместе, хоть плохо, но вместе и друг для друга, они, пускай и невидимо для мира, да и для самих себя, остаются „царством". В журналах и кинофильмах „образ супружества" — это всегда молодая, красивая пара, только что длинным поцелуем „начавшая" свою брачную жизнь. Но я помню, как однажды в погожий осенний день я увидел в сквере парижского рабочего предместья на скамейке престарелую и очевидно бедную пару. Они сидели молча, взявшись за руки, и так явно наслаждались бледным светом и теплом этого осеннего вечернего дня. Они молчали, все слова были сказаны, страсти изжиты, бури утихомирены. Жизнь была позади, но она была сейчас и здесь — в этом молчании, в этом свете, в этом тепле, в этих безмолвно соединенных руках. Это была жизнь, готовая для вечности, созревшая для радости. И это навсегда осталось для меня образом брака, его поистине небесной красотой...

И еще означают брачные венцы славу и честь мученичества. Ибо путь к Царству всегда мученичество, т.е. подвиг свидетельства о Христе (мученичество — этим словом переводят славянские церкви греческое слово *martyria* — свидетельство). Наше время есть страшное время распада семьи, все умножающихся разводов, все более частых уходов детей из семьи. И это потому, что от брака так сказать требуют „счастья" и при малейшей трудности бегут в развод, забывая, что брак, если понимать его по-христиански, есть всегда подвиг, всегда борьба, всегда усилие. И только Крест Христов может преодолеть нашу слабость и наше малодушие, но „крестом прииде радость всему миру" и тот, кто испытал это, знает, что супружеский обет дается не „покуда разлучит нас смерть", а покуда смерть и переход в вечность не соединит навеки.

А отсюда и третий, последний, смысл венцов — это венцы царства, символ, знак, предвосхищение той последней реальности, того, чем стало все в „мире сем" во Христе. И, снимая венцы, священник молится: „Восприми венцы их во Царствии Твоем нескверны, и непорочны, и ненаветны соблюдая, во веки веков..."

„Общая чаша", из которой новобрачные пьют вино сразу после венчания, в наши дни объясняется, как символ „общей жизни". На деле, чаша эта осталась символом завершения бракосочетания — участием новобрачных в Евхаристии и причастием Тела и Крови Христовых. Увы, ни одно таинство так не десакрализовалось, как именно таинство брака, благодаря выпадению его из Евхаристии. Причастие перестало восприниматься как последняя печать исполнения супружества во Христе.

Завершается бракосочетание процессией. Взявшись за руки, новобрачные, ведомые священником, обходят трижды аналой, на котором лежат крест и евангелие. Круг — это всегда символ вечности, в эту вечность, к этому концу, претворяемому в начало, и направлен брак, там — в Царстве Божием — конечная цель и исполнение брака, как и всей нашей земной жизни.

4.

Смысл таинства брака, как таинства любви ни в чем так ясно не выражается, как в его литургическом сходстве с рукоположением священника, с таинством священства. На этом сходстве, вернее, на смысле его, я и хочу остановиться, заканчивая эту главу.

Века „клерикализма", т.е. безраздельного владычества в Церкви и над Церковью духовенства, постепенно в сознании мирян превратили священнослужителя в некое „особое существо", коренным образом отличное от мирян. Это последнее слово заменило собою древнее наименование не состоящих в церковном клире верующих лаиков (от греческого *laikos*, т.е. принадлежащих к народу Божию — лаос. Слово *laikos* — положительное, а слово „мирянин" — отрицательное, ибо означает оно, прежде всего, не принадлежность мирянина к священству. В ответ на это, уже в нашу эпоху, в церкви стал нарастать „антиклерикализм", своего рода восстание против духовенства и борьба за „права" мирян в Церкви.

Все это весьма печально, ибо вносит в Церковь разделение, а главное, глубоко искажает церковное сознание и само понимание как „духовенства", так и „мирянства". Прежде всего искажается тут

подлинный смысл священства. Выше мы неоднократно говорили о священстве, как — вместе с царственностью и пророчеством — составляющем сущность человечности, человеческого призвания в мире, как о принесении Богу жертвы хваления и, тем самым, претворении мира в общении с Богом. Это „царственное священство" дано в Церкви всем: „но вы, — обращается Ал. Петр к Церкви, — род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел..." (1 Петр. 2,9-10). И только по отношению к этому всеобщему и царскому священству и можно понять место и смысл в Церкви священства, которое, в отличие от всеобщего и царского священства, можно определить как священство институциональное. Это священство есть священство Христово, продолжение и актуализация Его личного служения, которым Он спасает мир.

Для этого служения Христос сам призвал Двенадцать Апостолов, а они рукоположили других, причем цель и содержание этого священства в заботе о Церкви, в, сохранении полноты ее. И поскольку, повторяю, это священство Христово, то и совершение таинства поручено тем, кто в это священство Христово посвящен, кому оно поручено. И если в Церкви поставлены священники, если нет Церкви без этого священства Христова, то назначение его в том, как раз, чтобы во всяком человеческом призвании раскрыть его „священническую сущность", сделать так, чтобы жизнь каждого человека стала „литургией", служением Богу и Его делу в мире. И священники необходимы, потому что и Церковь и все мы все еще в „мире сем", который как „мир сей" Царством не станет. Церковь — „в мире сем, но не от мира сего". И потому ни одно призвание „в мире сем" не может исполнить себя, как священство, и следовательно, должен существовать некто, чье особое призвание состоит в том, чтобы не иметь никакого призвания, кроме свидетельства о Христе и сохранения полноты Церкви.

Никто не может сам себя „сделать" священником, „заслужить" это своими талантами, знаниями, качествами и т.д. Это призвание всегда приходит свыше — по Божественному предопределению и повелению. „Паси агнцы Мои, паси овцы Моя..." И не „священство", как какую-то особую силу принимает священник при рукоположении, а дар Христовой любви, той любви, которая сделала Христа единственным Священником и которая этим единственным священством наполняет тех, кого Он посылает Церкви.

Вот почему таинство рукоположения в каком-то смысле тождественно таинству брака. Оба таинства суть таинства любви, как содержания жизни и как содержания Царства. Как каждый брак возносится в тайну Христа и Церкви, точно также в тайну эту возносится и священство.

И последнее замечание: одни из нас состоят в браке, другие — нет. Одни призваны к священству, другие нет. И все же таинство брака и священства касаются всех нас, относятся ко всем. Ибо они являют нашу жизнь как призвание следовать Христу в полноте его Любви.

„Смертию смерть поправ“

В современном мире господствуют два подхода к смерти. Назовем один „секулярным“, а другой — „религиозным“ и постараемся, прежде всего понять, почему ни тот, ни другой не соответствуют христианскому восприятию смерти. Скажу заранее — несоответствие это укоренено вприятии смерти, характерном для обоих подходов, и это несмотря на глубочайшие различия между ними.

В „секуляризме“ то, что я называю приятием смерти, вытекает из самой его сущности. Секуляризм обращен к этому миру и человеческой жизни в нем. Его ценности — внутри горизонта истории, т.е. времени и пространства, но никак не какой-либо метафизики, обращенной к миру иному, „загробному“. Секуляризм занят жизнью, а не смертью. Поскольку же смерть есть, секуляризм озабочен тем, чтобы она не нарушала жизни, не создавала бы внутри нее темных ям и пессимизма, не была бы для жизни разрушительной. А для этого нужно, чтобы смерть была, прежде всего, включена в порядок жизни, в ее „строй“ и этим включением обезврежена. С этой целью и создавалась в США, например, своего рода „индустрия смерти“. Состоит она в том, чтобы смерть не мешала жизни и ее заботам. В прошлом человек обычно умирал у себя дома, окруженный близкими, которые и приготавливали его к погребению и к отшествию из мира „путем всея земли“. Теперь умирает человек обычно в больнице, часто сам не сознавая этого, ибо напичкан всевозможными наркотиками. В дом тело его не завозят, оно переходит в руки специальных погребальных домов, где, прежде всего, лишают его всех „признаков смерти“. К моменту погребения он выглядит живым, и для этой цели подкрашенным, приукрашенным, „препарированным“. Семье, близким, друзьям не надо ни о чем беспокоиться и заботиться. Им надо только подчиниться инструкциям „похоронных профессионалов“. Эти последние все сделают с подобающим спокойствием, благообразием, „пониманием“. И от смерти, от похорон у всех остается положительное, в меру печальное, впечатление. Жизнь не будет „нарушена“ и ничто не помешает всем сразу же вернуться в нее, к текущим делам и заботам...

Наряду с этим секулярным подходом, существует или, вернее, продолжает существовать, другой подход. Я называю его религиозным, потому что в сущности своей он общий для всех религий и состоит в том, чтобы нас примирить со смертью и „утешить“ — как умирающего, так и близких ему людей. И если про секулярный подход можно сказать, что в известном смысле он „отрицает смерть“, не как факт, конечно, а как объект особого внимания и изучения, то религиозный подход есть пережиток средневекового, на смерти и загробном мире сосредоточенного, мировоззрения.

Что во всем этом важно для нас, однако, — это несоответствие обоих этих подходов христианской вере, ее подходу к смерти, а также тот факт, что под влиянием и секуляризма и религии сама христианская вера как бы изменила свое отношение к смерти, восприняла в себя чуждые ей элементы.

С незапамятных времен и религия и философия были, прежде всего, попытками примирить человека со смертью, объяснить ее так, чтобы она была, говоря языком философии, *phaenomenon bene fundatum*, явлением „хорошо обоснованным“ и т.о. оправданным, как старается Платон в своем Федоне изобразить смерть желанной и благой! И люди, в той или иной мере, утешались этими объяснениями. В глубине, однако, все это было нескончаемой попыткой избавиться от ни с чем не сравнимого ужаса, внушаемого человеку смертью.

Так вот, этот ужас смерти гораздо ближе к христианскому ее восприятию, чем ко всем „примирениям" с нею. Христианство являет смерть как врага, подлежащего уничтожению. Оно есть откровение о смерти, потому что, прежде всего, оно есть откровение о жизни. Жизнь же эта — Христос. И по отношению к Нему, и в Нем раскрываемой и даруемой жизни, смерть и являет себя тем, чем провозглашает ее наша вера — она есть тот последний враг, который должен быть истреблен. Объясняя смерть, и религия и секуляризм „узаконивают" и оправдывают ее, делают ее „нормальной". Только христианство своим утверждением, что смерть ненормальна, есть победа дьявола в „мире сем", раскрывает весь ее ужас. У гроба друга своего, Лазаря, Христос заплакал, а когда приблизился час Его смерти, Он начал „ужасаться и тосковать" (Мк. 14 : 33).

И в свете этого ужаса и этой тоски, этих слез христовых как можно мириться со смертью, этим торжеством дьявола в мире? Как можно забыть что все мы живем на некоем космическом кладбище, на нем строим свое „счастье"? И это, увы, так потому, что это падение может быть раскрыто как падение только Христом, в Им раскрываемой, Им даруемой полноте жизни. Ведь именно эгог мир, а не какой-то „загробный мир", именно эта жизнь были дарованы человеку, как таинство общения с Богом. Именно „этот мир" — призванный бытъ общением с Богом и в Боге, был дарован человеку, чтобы он владычествовал над ним.

Поэтому ужас смерти не в том, что она „конец". Разлучая человека с миром и с жизнью, она разлучает его с Богом. „Разве мертвые прославят Бога?" — вопрошает псалмовец. Вот этот ужас и раскрывает нам Христос. Но когда, созерцая этот ужас смерти, сама Жизнь скорбит у могилы друга, тогда начинается победа над смертью.

2.

Смерти предшествует умирание: рост его в нас в виде телесного распада и болезней. Отношение к этому умиранию как секуляризма, так и религии, тоже нельзя отождествить с христианством. Секуляризм единственно нормальным состоянием человека считает здоровье. Его забота не о смерти и не о том, что после нее, а о здоровье и о продолжении жизни на возможно больший срок. И, конечно, эта постоянная борьба, постоянное улучшение ее „технологии" и методов, энтузиазм, с которым борьба эта ведется — все это составляет славу секуляризма и подлинный успех его. Что же касается религиозного сознания, в традиционной его форме, то здесь нормальным состоянием человека видится скорее болезнь и страдание, нежели здоровье. „Миру сему" присуще страдание, болезни, заботы. И они нормальны, ибо „мир сей" есть мир падений, больной и смертельный. Конечно, и тут не отрицаются, а поощряются и больницы и медицинская помощь и вообще всяческая борьба за улучшение жизни и за „отсрочку" смерти. Но все это остается „прозрачным" для смерти, для подспудного пессимизма по отношению к „миру сему" и его, к смерти обращенной и направленной, жизни...

Выше я сказал, что по-настоящему, в глубине, христианство не совместимо ни с одним из этих подходов и несовместимость эта не раскрывается нигде яснее, как в том таинстве елеосвящения, таинстве исцеления, которое в предании церковном являет ответ Церкви на болезнь и страдания.

Этот обряд помазания больного елеем Церковь называет таинством. Но вот до такой степени выдохлось понимание этого таинства, что на деле оно стало восприниматься как на Западе, так и на Востоке последним обрядом перед смертью, последним приготовлением к смерти. Я думаю, что причиной этого „перерождения“ таинства, помимо не критического принятия православными западного учения о таинствах, является тот факт, что совершение „таинства исцеления“ не гарантирует этого исцеления, не обязательно приводит к исцелению. Исцеление, в этом подходе, мыслится как чудо, т.е. как нечто исключительное и сверхъестественное.

Но мы знаем, что всякое таинство есть всегда переход и преложение. Переход не от „естественного“ в „сверхъестественное“, а нашей „ветхой“ жизни в жизнь новую, из „мира сего“ в Царство Божие. Христа просили об исцелении, а Он простил грехи. У Него искали „помощи“ нашей земной жизни, а Он преображал её, предлагал в общение с Богом. Да, Он исцелял болезни и воскрешал мертвых, но исцеленные и воскрешенные Им оставались подверженными неумолимому закону умирания и смерти. Чудеса, в том числе и чудеса исцеления больных, всегда совершались, совершаются и будут совершаться. Но они — тайна Божия, тайна Его любви. И не для совершения этих чудес установлено в Церкви таинство елеосвящения. Ибо подлинное исцеление человека состоит не в восстановлении — на время! - его физического здоровья, а в изменении, поистине приложении, его восприятия болезни, страданий и самой смерти. Цель и содержание таинства не здоровье, а вхождение человека в Царство Божие, приобщение „радости, миру и праведности в Духе Святом“. Иными словами — цель таинства в изменении самого понимания, самого приятия страданий и болезни, в приятии их как дара страданий Христовых, претворенных Им в победу. Мученики радостно принимали пытки и муки, видя в них, воспринимая их, как участие в страстях Христовых. И таким же „мученичеством“, таким же свидетельством могут и должны стать для христианина его болезни и страдания. Об этом молится Церковь — о чуде обращения страдающего от отчаяния к свету, о победе света в нем. Во Христе страдание не „устраняется“, а преображается в победу и в этой победе — единственное истинное исцеление.

В мире сем всегда будут страдания, горе, испытания. Но Христос сказал: „Мужайтесь, Я победил мир“ (Ин. 16 : 33). И в том первый и самый глубокий смысл этой победы, что осмысленным стало само страдание, подвигом, усилием, преображением. Страданию дано было стать знаком, таинством, свидетельством той победы, в которой видимое поражение человека, умирание его, становится путем к жизни...

Об этом, в этом — таинство елея. В нем просит Церковь не о физическом исцелении, не о чуде, которое, если это угодно Ему, подаст Господь болящему; оно просит об обращении человека, о претворении самой болезни, самого страдания во встречу со Христом и в участие в Его победе...

3.

Начало этой победы — Смерть Христова. Такова Благая весть, которая с самого начала была и останется до конца безумием, как для всяческого секуляризма, так и для верующих, до тех пор, пока пребывают они в плену у „ветхой“ религии с ее ветхими „дихотомиями“.

Мы должны понять, заново раскрыть для себя, в первую очередь, что „литургия смерти" состоит не в исполнении „последнего долга" перед усопшим, после чего мы можем с чистой совестью вернуться к нашей реальной жизни, а, прежде всего, в праздновании победы Христовой над смертью и в даре этой победы Церкви. И потому начинается эта литургия не с того, что называем мы отпеванием, а начинается — снова и снова — каждое воскресенье, в каждый день Господен, с восхождения Церкви к престолу Царства Божия. Она начинается в каждом празднике и, конечно, прежде всего — в радости Пасхи, праздника „перехода" из смерти в жизнь. В известном смысле вся жизнь Церкви есть таинство смерти, ибо вся она есть возвешение смерти Христовой и исповедание, свидетельство Его воскресения.

Быть христианином, веровать во Христа означает, и всегда означало, прежде всего уверенность, сверхрациональное знание, что Христос — это жизнь самой жизни и, следовательно, — моя жизнь. „В нем была жизнь и жизнь была свет человеков" (Ин. 1, 4). Воплощение, искупление, спасение, т.е. все „догматы" и „доктрины"— суть объяснения этой изначальной веры и в ней укоренено их принятие. Но только, если мы веруем во Христа, приобретают они для нас свой подлинный смысл и силу. Ибо сама вера во Христа не от „согласия" с тем или иным „учением" или „доктриной" о Христе, а от принятия Его самого, от опыта Его, как жизни и „света жизни".

„Жизнь явилась и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам" (1 Ин. 1 : 2). И только это обладание Христом, как жизнью, только „радость и мир" общения с ним наполняют смыслом и победной силой провозглашение смерти Христовой и исповедание Его воскресения. В „мире сем" попрание смерти смертью и воскресение Христово остаются недоказуемыми, не могут быть представлены в категориях эмпирической „объективности". Воскресший Христос явился Марии, „но она не узнала, что это Иисус" (Ин. 21, 4). И когда Он стоял и ждал учеников своих у моря Тивериадского, ученики тоже не узнали Его (Ин. 21, 4), как не узнали и на пути в Эм-маус (Лк. 24, 16). Для „мира сего" проповедь воскресения всегда была, и до наших дней остается, безумием, да и сами верующие предпочитают рассуждать не о воскресении из мертвых, а о бессмертии души и о „загробном мире". И в самом деле, если учение о воскресении — всего лишь „учение", что-то относящееся к будущему, то оно мало чем отличается от других учений о „загробной судьбе" человека, а, следовательно, и моей. Смерть остается все тем же таинственным переходом в таинственное „будущее". Но когда воскресший Господь явился двум ученикам Своим по дороге в Эммаус, они ощутили великую радость и „горение сердца". Но не потому они испытали радость, что открылось им иное учение, а потому, что увидели Господа.

О победе над смертью, об общем воскресении, о всеобщем Царстве мы знаем и вечно узнаем от Христа, от опыта Его присутствия в нас, от радости Его пришествия к нам, и принятия нас к Его трапезе, в Его царствии. И все это совершается сейчас и здесь, все это дарует нам Церковь, все это — ее жизнь, ее дар. Ибо Церковь и есть входение наше в жизнь воскресшего Господа, чаяния не вечернего дня Царства Божия, когда даст нам Господь „по сердцу нашему". Во Христе сама смерть стала исполнением жизни, ибо Он наполнил ее собою, Своей любовью, светом Своего божества. В нем все стало нашим, моим: „Все ваше, — пишет Ап. Павел, — мир, или жизнь, или

смерть, или настоящее, или будущее, все ваше; вы же Христовы, а Христос — Божий" (1 Кор. 3 : 21-23).

И если я делаю эту Христову жизнь своей, своими эту жажду в алкание Царства, своим это чаяние Христа, своим опыт Христа, как жизни, тогда и сама смерть моя становится восхождением в Жизнь. Я не знаю, когда наступит и как совершится последнее исполнение всего в Боге. Мне ничего не известно о всех этих „когда" и „как". Но я знаю, что во Христе уже началась Пасха мира, переход и претворение его в Царство Божие и что светом этой Пасхи, ее миром и радостью в Духе Святом уже пронизана жизнь — ибо Христос воскрес и жизнь жительствоует.

Каждый раз, что мы отдаем Богу человека, завершившего свой земной путь, мы слышим слова Ап. Павла:

„Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела И трубе Божией сойдет с неба, И мертвые во Христе восстанут первые. Потом и мы, оставшиеся в живых, вместе с ним восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, И так всегда с Господом будем..." (1Фесс.4. 16-17)

Читаешь это и невольно спрашиваешь себя — что все это значит? Что это за труба? Откуда и зачем облака? И тут же понимаешь, что вопрошания эти не нужны. Ибо написаны эти строки мудрейшим из мудрейших свидетелей христовых, Ап. Павлом, на языке того ребенка, не ставши которым, говорит Христос, не войти нам в Царство Божие. Написаны самой радостью о Христе. „И так всегда с Господом будем". Что еще нам важно знать? Словами этими сказано все о жизни, о смерти, о вечной жизни каждого из нас. Слова эти не объяснение, а благовестие, не доктрина, а вера, сила и свет Пасхи Христовой.

„Вы же свидетели сему..."

„... и сказал им: вот то, о чем Я вам говорил, еще быв с вами, что надлежит исполниться всему, написанному о Мне „в Законе Моисеевом и в Пророках и Псалмах. Тогда отверз им ум и уразумею Писаний. И сказал им: так „написано, и так надлежало пострадать „Христу, и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его покаянию и прощению грехов во всех народах, начиная с Иерусалима. „Вы же свидетели сему ".

(Лк. 24, 44-48)

1.

Христианство есть миссия. Оно призвано нести всему миру, всей твари, благовестие о Христе; и всем верующим, а не только профессиональным „миссионерам", дано и заповедано быть в „мире сем прелюбодейном и грешном" — свидетелями победы Христовой над грехом и смертью.

Все это всем известно, все это было сказано тысячу раз и повторяется и поныне. И если, в заключение, мы снова возвращаемся к этой теме, то потому, что живем мы в эпоху глубочайшего кризиса миссии, если не распада ее. Каковы бы ни были успехи христианской миссии в прошлом:

крещение целых народов, создание великой христианской культуры, озарение человеческой жизни идеалом святости, сегодня мы должны честно признать двойную неудачу, двойное поражение: с одной стороны, Церковь не сумела одержать никакой существенной победы над другими мировыми религиями, явить им и донести до них Христа. А с другой, ей не удалось преодолеть хоть сколько-нибудь ощутимым образом победного распространения секуляризма внутри нашей, совсем еще недавно называвшей себя христианской, культуры.

Что же касается других религий, то христианство, в известном смысле, превратилось в одну из них, и давно прошли те времена, когда оно считало их обреченными на исчезновение перед лицом самоочевидного превосходства христианской веры. Религии эти не только не исчезли, но, напротив, обнаруживают замечательную жизнеспособность и с огромным успехом миссионерствуют внутри самого христианского мира.

В том же, что касается „секуляризма“, то наиболее убедительным доказательством нашего поражения им является то разделение, что вносит он в само христианство, в Церковь. Здесь яростное отвержение его консерваторами всех оттенков сталкивается с восторженным и безоговорочным принятием его — богословами, интеллектуалами, иерархией и т.д.” с призывом к христианам радикально пересмотреть свое „свидетельство“.

Если однако читатель ждал от этой книги еще одного „рецепта“ возрождения миссии, еще одного „миссиологического“ трактата, то их он в ней не нашел. И он вправе спросить — почему, пообещав в заглавии („За жизнь мира“) разбор „проблемы“ Церкви и мира, автор — на протяжении всей книги — говорит о таинствах и обрядах, о литургическом времени и праздниках, и, в сущности, нигде не говорит о миссии, о стратегиях и тактике „завоевания мира“ христианством. Ответ на этот вопрос и составляет заключительное исповедание автора.

2.

Я глубочайшим образом убежден, что все разговоры о миссии, а, это значит, о Церкви и соотношении к миру, окажутся праздными, и не только праздными, но и вредными, до тех пор, пока не примем мы, христиане, христианского откровения о мире. А это откровение дано и дается нам, как раз, в той литургии, краткому и по необходимости — поверхностному, объяснению которой посвящена эта книга. Я отлично знаю, что за две тысячи лет смысл этой литургии часто затемнялся и сужался, терял в сознании верующих, свою отнесенность к миру, свою „эпифаническую“ силу. Однако, ни затемнения, ни сужения — не непоправимы, особенно в нашем православном литургическом предании, сохранившем в целостности изначальную структуру свою и дух. Единственное настоящее горе наше — это разрыв между этим литургическим откровением мира, между богослужением, и „богословием“, то есть попытками систематического определения и объяснения христианской веры. Но и это горе, повторяю, не непоправимо. Ибо пока совершает Церковь свою „литургию“, свое дело, пока ежедневно, и часто в полупустых храмах, возносит священник к небу смиренные дары хлеба и вина, возносит и приносит их „за всех и за вся“, за весь мир, за все творения, и все соединяет во Христе, Господе и Спасителе мира, все относит к

грядущему Царству, — совершается и исполняется в мире то свидетельство о мире, без которого нам решительно нечего возвестить ему и некуда звать.

Ибо христианство — не система „идей“ и, уж во всяком случае, не идеология. Оно есть опыт, и свидетельство об этом опыте, непрестанно подаваемом Церковью. Этот опыт — „о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о Слове жизни (ибо жизнь явилась, и мы видели и свидетельствуем, и возвещаем вам сию вечную жизнь, которая была у Отца и явилась нам), о том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами; а наше общение — с Отцем, и Сыном Его, Иисусом Христом. И сие пишем вам, чтобы радость ваша была совершенна...“ (1 Ин. 1,1-4).

Видение. Свидетельство. Радость. В отношении мира опыт этот есть опыт тройного, лучше сказать — триединого, откровения о нем, дарованного нам Христом. Этот опыт мира, как творения Божьего, даже в падении своем, несущего на себе отпечаток Божественного своего происхождения. Божественного „добра зело“. Это, во-вторых, опыт мира — отпадшего от Бога, во зле лежащего и подчинившего себя греху и смерти. И это, в третьих, опыт мира — искупленного, возрожденного и спасенного Христом. Об этом опыте — во всей его полноте — и свидетельствует, им и живет Церковь. И этот опыт, только он, составляет основу и двигатель ее миссии в мире.

И именно в том и заключена причина кризиса христианской миссии, о котором мы говорили выше, что триединый опыт этот распался внутри самого христианства. Ибо распад этот состоит, в первую очередь, в редукции, как видения, так и свидетельства к одной из составных частей целостного опыта, за исключением остальных. В наши дни редукции эти особенно сильны и, потому, особенно зловредны... Мироотрицание и мироутверждение, апокалиптика и прогресс, духовность и рационализм, мистика и наука, все это сосуществует во взаимном отрицании и обличениях и никогда, кажется, не было христианское видение мира столь раздробленным и частичным как в наши дни.

3.

Единственной целью этой книги — было показать, что выбор между всеми этими редукциями христианского видения мира не только недостаточен, но в сущности своей есть ложный тупик „ибо определен ложным пониманием мира и его жизни“. Мы твердо уверены, что источник и начало христианского свидетельства, и, следовательно, миссии — в восхождении Церкви во Христе в радость будущего века, в причастии ее к полноте откровения Божьего. Только когда, повелением Церкви, мы возвращаемся из света и радости Христова присутствия — только тогда мир становится полем подлинного христианского делания... Только тогда, когда — „видевши свет истинный и приняв Духа Небесного“ — мы посылаемые в мир, мы видим его сущность и призвание... Христианская миссия всегда, во всякий момент начинается снова.

Что же должен я делать? Каким образом исполнить слова, обращенные ко мне: „вы же свидетели сему“!? В чем мое участие в миссии Церкви? На вопросы эти не существует ответов в виде практических „рецептов“. Ибо каждому человеку дал Бог — особые дары, особое призвание, особое дело, и дар этот есть тайна. Можно провести всю жизнь в пустыне и сделать больше для „миссии“

Церкви, чем сделал человек, „специализировавшийся" на миссии. Все это зависит от многих причин и обстоятельств. Но в первую очередь, превыше всего, это зависит от нашего собственного опыта той новой жизни, причастниками которой мы стали в Церкви. Церковь есть таинство Царства не потому что она располагает божественно установленными „средствами освящения", называемыми таинствами, а потому, что она есть данная человеку в „мире сем" возможность видеть мир будущего века, видеть и иметь опыт его во Христе. Только тогда, когда во тьме „мира сего" мы различаем, что Христос уже наполнил все собою, только тогда все раскрывается нам исполненное смысла:

*„или мир, или жизнь, или смерть,
или настоящее, или будущее,-
все ваше...
вы же — Христовы,
а Христос — Божий".*

(I Кор. 3,22-23).

Христианин это тот, кто — куда бы он не направил свой взор, повсюду находит Христа и радуется. И эта радость преображает все его человеческие планы, решения, поступки и всю его жизнь превращает в миссию: в возвращение мира Тому, кто есть Жизнь мира.