

ХРИСТИАНСКОЕ БЛАГОВЕСТИЕ И СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ: ПРАВОСЛАВНОЕ ПРЕДАНИЕ В ИСТОРИИ¹

С христианской точки зрения общество и культура неразделимы, и пошлое низведение всех запросов человеческой жизни к одной упрощенной схеме — например, социально-экономическим потребностям — противоречит самой природе человека. Поэтому одна из величайших обязанностей тех, кто принимает христианское Откровение, состоит в том, чтобы уметь оценивать и судить историю на основе здравого (или кафолического) взгляда на человеческую жизнь, охватывающего запросы и духа и тела в нераздельном единстве.

Понятие Предания нуждается в разъяснении. Оно предполагает различие между Преданием как

¹ Доклад, прочитанный на Совещании православных лютеранских и реформатских богословов в Нью-Йорке весной 1975 года. (По-русски опубликовано в сборнике статей проф. И. Мейендорфа «Православие в современном мире».)

внутренней преемственностью — на всем протяжении истории — единой апостольской веры и *преданиями человеческими* (Мк. 7:8), которые отражают естественное многообразие исторического процесса и временами противоречат вечному и неизменному содержанию Евангелия. Ясно, что православное богословие, придающее особо важное значение Преданию, всегда должно уметь различать, особенно в контексте экуменического диалога, Священное Предание и *предания человеческие*. Одна из задач этого доклада — сделать это различие как можно более ясным в области фактов и идеологического развития православной церковной истории.

Само это различие, так же как и оценка, которую мы в состоянии дать разным человеческим традициям, как они существовали в прошлом, могут быть установлены только на основании богословских предположений, проистекающих из самой христианской веры, которая придает смысл истории, дает ей *цель* (греч. *эсхатон*). Христианская инициатива в жизни общества — не слепая инициатива, она основывается на знании того, чего в конечном счете невозможно и чего невозможно *ожидать* в финале человеческой истории. Это христианское упование есть основа всех христианских суждений о жизни человеческого общества и культуры.

Наше обсуждение исторического развития Православия в прошлом должно, следовательно,

начинаться с определения эсхатологических категорий. Различное историческое развитие на Востоке и на Западе приобретет более ясный смысл, если применить одни и те же эсхатологические критерии и к Востоку, и к Западу.

1. Три эсхатологии

Отвергая онтологический дуализм манихеев, а также идею (широко распространенную в гностицизме второго века), что видимое творение — дело рук низшего демиурга, отличного от трансцендентного Бога, христианство утверждает значительную благость творения. Единый и благой Бог есть Творец всего *видимого и невидимого*. С равным постоянством, однако, христианство отстаивает экзистенциальный дуализм между «сим миром», пребывающим в состоянии бунта против Бога, и «будущим веком», когда Бог будет *все во всем* (1 Кор. 15:28). Христиане чают *грядущего града* и считают себя лишь *странниками* (1 Пет. 2:11), а не полноценными гражданами в настоящем мире. Тем не менее эта новозаветная эсхатология и практические выводы из нее понимались христианами и прилагались ими к жизни по-разному в разные периоды истории. Вот три примера.

1. Идея, что Царство Божие, в силу Божественного всемогущества, будет явлено внезапно и в столь отдаленном будущем, господствовало в ранних христианских общинах. Эта эсхатология не да-

концепция выражалась в ежедневной и постоянной молитве: *Да придет образ века сего*. В свете такой эсхатологии христиане вовсе не должны заблуждаться о том, чтобы усердствовать сущестующее, видимое человеческое общество, потому что все равно земной мир предназначен к близкому и катастрофическому исчезновению. Многие считали неизбежным конечное осуждение огромного большинства человечества и спасение лишь *остатка*. В этой перспективе даже и самая малая ячейка земного общества, семья, становилась бренем, и брак (хотя и позволенный) не считался желательным. Эсхатологическая молитва «Гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 22:20) понималась прежде всего как вопль *остатка*, беспомощного во враждебном мире и ищущего спасения *от* мира, а не ответственности *за* мир.

Такая эсхатология не дает основания ни для какой христианской миссии по отношению к обществу или культуре. Она приписывает одному лишь Богу, действующему без всякого человеческого *соработничества* (см. 1 Кор. 3:9), задачу воцеления Нового Иерусалима, сходящего *притовленными* (Откр. 21:2) с Небес. Она также пренебрегает теми новозаветными образами Царства, которые прямо предполагают такое *соработничество*, или «синергию», горчичного зерна, вырастающего в большое дерево, закваски, благодаря которой вскисает все тесто, полей, готовых для

жаты. Эсхатология ухода от мира, конечно, психологически понятна и даже духовно оправдана в те времена, когда христианская община из-за внешнего давления и преследования вынуждена войти в себя и изолироваться от мира, как это случалось в первые века и случается в наше время, но, превращенная в систему, она явно противоречит новозаветному представлению о мире как целом: *Новый Иерусалим* — не только свободный дар Божий, сходящий с Небес, но и запечатление и исполнение всех разумных усилий и добрых стремлений человечества, преображенных Богом в новое творение.

2. Но, если настаивать на достоинстве *человеческих* достижений в истории, можно прийти к другой и противоположной крайности дегуманизированной и оптимистической идеологии, основанной на вере в нескончаемый прогресс. Поскольку такая вера в прогресс решительно утверждает, что история имеет смысл и цель, она также может почитаться эсхатологичной. По существу она — явление постхристианское, немислимое вне христианских категорий (например, в буддизме). В течение трех последних веков ею вдохновлялась европейская и американская культура. За прошедшие десятилетия многие, особенно западные, христиане в той или иной степени приняли этот оптимистический тип эсхатологии, отождествив социальный прогресс с *новым творением*, пришед-

историю за проводника к *Новому Иерусалиму* и определяя основную задачу христиан в мирских категориях. Именно в этих категориях они иногда оправдывают сотрудничество христиан с марксистами и прочими политическими утопистами нашего времени.

Трагедия этой второй эсхатологии — называется ли она христианской или нет — в том, что она не принимает во внимание греха и смерти, от которых человечество не может быть избавлено своими собственными усилиями, и, таким образом, игнорирует самый реальный и самый трагический аспект человеческого существования. Она, по-видимому, стремится к бесконечной цивилизации, навсегда плененной смертью, которая была бы «так же ужасна, как бессмертие человека, пленника болезни и старости»¹. Принимаемая самая *исторический* детерминизм, она отвергает самую суть христианской веры: *освобождение* от «начальств и властей» истории через Христа во Воскресение и через пророческое обетование космического преображения, которое будет осуществлено Богом, а не человеком.

3. Библейское понятие пророчества ведет нас к третьей форме эсхатологии, воздающей должное и всемогуществу Богию, и человеческой свободе в созидании исторического бытия. Пророче-

¹ Фредотов Г.П. Новый Град. Нью-Йорк, 1952. С. 323.

ство — и в Ветхом, и в Новом Завете — не просто предсказание будущего и возвещение о неминуемом: это «или обетование, или угроза»¹. Иначе говоря, как правильно указывает русский религиозный философ Федотов, оно всегда условно. Будущие блага — обетование *верующим*, тогда как конечная катастрофа — угроза *грешникам*. И то и другое, однако, в конечном счете обусловлено человеческой свободой. Бог не разрушил бы Содому ради десяти праведников (Быт. 18:32) и избавил ниневитян от гибели, провозвещенной Иной, потому что ниневитяне покаяться (Ион. 3:10).

Бог не связан никакой естественной или исторической необходимостью: человек сам, в своей свободе должен решить, будет ли для него и для его общества грядущее Царство Божие страшным судом или брачным пиром. Никакая эсхатология не может оставаться верной христианскому благовестию, если она не условна, т. е. если она не утверждает одновременно власти Бога над историей и задачи человека, вырастающей из подлинно реальной свободы, восстановленной во Христе для созидания Царства Божия.

2. Наследие Византии

Рим и его имперская традиция и на Западе, и на Востоке оказали неизгладимое влияние на историю

¹ Федотов Г.П. Новый Град. С. 327.

как подходят христиане ко всем проблемам, касающимся общества и культуры. Христианская Церковь осудила апокалиптический монтанизм с его проповедью бегства из истории и отрицанием культуры, а затем приветствовала возможность, открывшиеся перед нею с обращением Константина, и даже — по крайней мере на Востоке — причислила первого христианского императора к лику святых и даже «равноапостольных», отвергая монтанизм и манихейство и благословляя земную империю. Церковь приняла на себя ответственность за вселенную (*ойкумену*), сочла возможным влияние на мир — не только прямо, через проповедь Евангелия и Таинства, но и косвенно, теми средствами, которыми пользовалось и государство, — законодательством, управлением и даже войной, ведущиеся против «неверных», стали рассматриваться как священные, а римская армия стала христолобивым воинством.

Существует множество законодательных текстов, показывающих, что христианская империя, без каких-либо официальных возражений со стороны Церкви, смотрела на императора как на образ Христа, поставленного для управления обществом и его защиты. «Во имя Господа Иисуса Христа», — пишет император Юстиниан (527–565), — «преднаем мы всегда каждое наше предприятие и действие. Ибо от Него приняли мы попечение о

всей империи, Его именем заключили мы постоянный мир с персами, благодаря Ему преодолели бесчисленные трудности. Им дано было нам защитить Африку и покорить ее нашей власти. Он дает нам силу мудро управлять государством и твердо сохранять над ним нашу власть... А поэтому вручаем нашу жизнь Его Провидению и готовим наши полки и военачальников»¹.

Как известно, христианизированное римское самодержавие приняло разные исторические формы на Западе и на Востоке. В 476 году Рим пал под власть варваров. Германские династии Каролингов и Оттонов присвоили себе древнюю римскую императорскую власть, но встретили сопротивление со стороны римских пап, борющихся за обеспечение независимости Церкви от императоров. В конце концов Запад признал в римском первосвященнике законного наследника цезарей и религиозного и политического вождя христианства, наделив его не только духовной, но и светской властью. В противовоположность этому на Востоке Римская (или Византийская) империя просуществовала до 1453 года. Церковь не пыталась ограничить власть императора в чисто политических делах. Храмы или историки, полагая, что система управления, принятая византийским государством и Церковью, была системой цезаропапизма? Если это так, то

¹ Кодекс Юстиниана I, 27, 2.

следует также признать, что в средневековый период Православная Церковь фактически капитулировала перед «миром», т. е. приняла второй тип эсхатологии, рассмагивающий Царство Божие как явление и идеал, вполне однородные со светским историческим прогрессом, и, конечно, православное богословие, критикуя современный западный секуляризм, вступало бы в противоречие со своим собственным прошлым.

Было бы, разумеется, невозможно представить здесь полное историческое обсуждение проблемы Церкви и общества в Византии, и я ограничусь несколькими краткими положениями, которые легко могут быть подкреплены и текстами, и фактами.

1. *Византийское христианство никогда не признавало императору абсолютной власти в вопросах веры и этики*¹.

Для православных византийцев признание за императором абсолютной власти в области религиозного вероучения было невозможно по той простой причине, что Православие никогда не было религией, зависящей от внешнего авторитета. Не только решения императора, но и указы патриархов и даже решения соборов подлежали «рецепции» всего церковного «тела», т. е. всей иерархии и всего народа. Постоянно возобнов-

¹ Мы подробно обсуждаем это положение в нашей работе: Justinian, the Empire and the Church // *Dumbarton Oaks Papers*, 22 (1968), p. 45–60.

лявшиеся богословские споры продолжались и после соборов, созывавшихся императорами для их разрешения (ср. триадилогические споры после Никейского собора, христологические после Ефесского и Халкидонского соборов и т. д.), несмотря на императорские указы. Во времена династии Палеологов (1261–1453) каждый из сменявших друг друга императоров активно толкал Церковь на унию с Римом. Уния, однако, так и не удалась.

2. *Византийское общество избежало цезаропатизма не противопоставлением императорам иной, соперничающей власти (то есть власти священной), но отнесением всей власти непосредственно к Богу.*

Этот теоцентричный взгляд на вселенную и Церковь хорошо выражен в классическом тексте на эту тему — в шестой новелле императора Юстиниана. «Бог в Своем человеколюбии даровал человечеству два великих дара — священство и царство (sacerdotium et imperium). Первое служит тому, что Божественно, второе управляет и записывается человеческими делами; то и другое, однако, имеют одно происхождение и украшают жизнь человечества».

В Византии этот знаменитый текст не выглядел как на Западе — институциональной борьбой между sacerdotium и imperium, но был понят в христологическом контексте. Во Христе соединены две

природы, неслиянно и нераздельно, в единую Ипостась, или Лицо; это Лицо и является единственным источником их нераздельного (хотя и неслиянного) существования. Принятие этого христологического образца для организации общества хорошо иллюстрирует контраст между легалистическим Западом и эсхатологически настроенным Востоком¹. В мысли новеллы Юстиниана общей целью империи и священства является счастье для человечества, — явно эсхатологическая цель, которую фактически невозможно определить в юридических, политических или социальных категориях.

Конечно, византийские христиане осознавали тот факт, что все люди — императоры, патриархи, священники — неизбежно в той или иной степени изменяют христианскому идеалу, стоящему перед ними. Поэтому Церковь никогда не приписывала непогрешимости никакому отдельному человеку или даже законом определенному установлению. История Византийской Церкви дает бесчисленные примеры высокоавторитетных голов, оспаривающих произвол императоров или церковных властей: примеры свт. Иоанна Златоуста, преп. Максима Исповедника, св. Иоанна Да-

¹ О следствиях см.: *Dvornik, F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background, II* // *Dumbarton Oaks Studies IX*, Washington, D.C., 1966.

маскина, преп. Феодора Студита общеизвестны и не могут рассматриваться как исключения из правил, ибо их писания, широко читаемые поколениями византийских христиан, всегда были на христианском Востоке авторитетнейшими образцами общественного поведения. Никто из них, однако, не бросал вызова ни византийской политической системе как таковой, ни *эсхатологической идеалу*, определенному Юстинианом. Никто из них не отрицал того принципа, что «Божественное» неотделимо от «человеческого» в силу Божовоплощения и что все «человеческое» должно стать христоподобным, т. е. приобрести гармонию с Богом. Никто из них не проповедовал ни апокалиптического ухода от культуры, ни разделения между духовным и светским началами культуры, ни автономии светской культуры.

Как же этот византийский идеал осуществлялся на практике? Нет сомнения, что византийское общество, так же как и средневековое христианское общество на Западе, стремилось ввести христианские начала в законодательные тексты и государственную практику. «Мы полагаем, что ничем не можем воздать Богу должное скорее и лучше, пишет император Лев III в сборнике законов, известном под заглавием «Эклога», — чем управлением доверенными Им нам людьми согласно закону с правосудием, так чтобы начиная с этого времени прекратились всякие беззаконные дела».

единения и чтобы были расторгнуты сети насильственных сделок по договорам и пресечены были стремления тех, кто грешит»¹. Подобным же образом церковное право требовало от Церкви исполнения своего богатства ради общественного блага². Государство и Церковь, несомненно, заботились о благосостоянии общества в очень широкой мере³. Правда, эта забота часто ограничивалась нравственным влиянием — во имя христианского идеала — на воспринятый от язычества общественный строй, например институт рабства, но и рабство было все же отнесительно «очеловечено»: убийство раба стало почитаться преступлением (в отличие от древнеримского права).

Всеобщая забота о «человеческом» (humanum) не предполагала четкого юридического различия между государством и Церковью: единство цели составляло самую суть идеальной гармонии, определенной Юстинианом. Это единство цели оправдывало и власть императора в управлении практическими церковными делами (выбор патриархов, созыв соборов, определение границ церковной юрисдикции и т. д.), а также и участие церковных сановников в политической деятельности

¹ Эклога. Византийский законодательный свод VIII века. Пер. Е.Э. Липшиц. М., 1965. С. 41.

² См., например, 8-е и 10-е правила Халкидонского собора.

³ См. Constantelos, D.F. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1968.

ти. Конечно, церковное право строго запрещало назначение духовных лиц светской властью (Седьмой Вселенский Собор, правило 3), а также и принятие на себя какого-либо светского звания духовными лицами (Четвертый Вселенский Собор, правило 7). Но эти каноны никогда не почитались формально ненарушимыми в случаях, когда польза Церкви требовала более широкого их толкования. Например, Церковь никогда не считала, что поддержка государства во времена нужды с целью обеспечения непрерывности Юстиниановой гармонии является нарушением канонов. Так, Вселенский Патриарх Константинопольский стал фактически рассматриваться как политический сановник империи, хранитель церковной законности в государственной системе и автоматически принимал на себя регентство в государстве, когда возникала в этом нужда. Роль, сыгранная патриархами Сергием I (610–638), Николаем Мистиком (910–907; 912–925), Арсением Авторианом (1255–1259; 1261–1265) и Иоанном Калаской (1334–1337) в качестве регентов или политических вождей, казалась всем вполне нормальной. Это типично византийское представление о царском союзе между Вселенской Церковью и империей — вселенской империей нашло свое выражение также и в самые последние дни Византии. Патриарх Антоний (1389–1390; 1391–1397) на запрет Московского великого князя Василия I

можно ли опускать имя византийского императора на богослужениях в России, ответил: «Сын мой, ты ошибаешься, говоря: “У нас есть Церковь, но нет императора”. Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь императора. Между Церковью и империей есть великое единство и общность, и их невозможно отделить друг от друга»¹.

И славяне, духовные дети Византии, конечно, усвоили этот урок. Византийский образец отношений между Церковью и обществом был верно перенят ими — с тем же самым идеалом гармонического единства при общей преданности Христу. Создав свои малые «Византии» в Преславе, Охриде, Тырнове, Киеве и Москве, болгарские, сербские, русские цари и князья признали Церковь их культурной вдохновительницей и путеводительницей, и Церковь охотно приняла эту роль, переводя византийские тексты на общедоступный славянский язык, беря на себя общественную и политическую ответственность всякий раз, как возникала в этом нужда. Так, московский митрополит Алексей стал на долгое время регентом Московской Руси (1353–1378), и его примеру последовал позднее патриарх Филарет (1619–1634). Даже преподобный Сергей Радонежский использовал свой духовный авторитет не только в борь-

¹ Русская Историческая Библиотека, 6. СПб., 1880. Приложение. С. 274–276.

бе с татарами, но и против междоусобной вражды русских князей.

В чем же состоит положительное наследие православной Византии современной Церкви? Это положительное наследие заключается в идее *неразделимости* Божественного и человеческого как в личной, так и в общественной жизни человека. Православный византийский Восток завещал нам основную истину о человеке: человек есть *образ Божий*. Когда он отказывается от этого образа, он теряет саму человечность. Без Бога не может быть ни личного, ни общественного совершенства.

В наше время византийская идея гармонии между Церковью и обществом стала неприменимой как *практический* образец политического строя. Более того, в самом византийском — по существу утопическом — идеале крылся духовный изъян: византийцы, как и весь средневековый мир, фактически считали гармонию *уже осуществленной*. По отношению к своим врагам или внутренним диссидентам они вели себя, как если бы Византийское Царство уже было Царством Божиим, обладающим правом судить и истреблять тех, кого оно почитало и своими, и Божиими врагами. Говоря богословски, византийская идеология погрешала в области своих же собственных эсхатологических категорий, отождествляя земное царство с Царством Божиим и часто забывая, что не было

государственная структура принадлежит к миру падшему, не подлежащему абсолютизации и обожествлению.

Могла ли юстиниановская гармония, т. е., по существу, эсхатологический идеал, получить конкретное осуществление в истории? Была ли Византия столь полно преобразована и преобразована как общество, что находилась в полном соответствии с замыслом Божиим о тварном мире, или она все же осталась «падшим обществом» — во власти зла, греха и смерти?

Византийская империя как политическая и культурная реальность никогда не разрешила двусмысленность своих притязаний. Церковь, однако, в своем богословском сознании всегда придерживалась *различия* между священством и царством, между литургическим, сакраментальным и евхаристическим предвосхищением Царства Божия, с одной стороны, и эмпирической жизнью все еще падшего человечества — с другой. Эта поларность между Церковью и миром была также основным импульсом византийского монашества. Монахи уходили от общества, даже христианского, и никогда не подчинялись стандартам, навязываемым империей. Их общественная роль постоянно служила пророческим напоминанием о том, что полная гармония *невозможна* до Парусии, что империя — еще не Царство Божие, что христианин для того, чтобы соучаствовать в Христо-

вой победе над миром, должен порвать с законами и логикой павшего человечества, чего никакой государственной строй, даже вдохновляющийся христианством, не может сделать.

3. Новое время

Несмотря на свою, казалось, неразрывную связь со средневековым христианским обществом, восточное Православие сумело пережить падение Византии и других христианских империй. Нужно ли лучше доказательство того факта, что в самой глубине религиозного опыта Православия империя не переживалась как «осуществленная эсхатология» и что опыт монашества, всегда утверждавший, что Царство Божие является в Евхаристии и личном опыте Бога, доступном святым как членам Тела Христова, оставался всегда истинной сутью Православия?

Сама история наглотнула Православие на протяжении того, что христианство *не от мира сего*, поскольку *мир* стал враждебным христианству, каким он был и в первые три века истории Церкви.

Османская империя, в течение четырех столетий державшая под своей властью Балканы, Малую Азию и Ближний Восток — большую часть прежней византийской территории, была мусульманским государством, которое терпело существование большого христианского населения, но запрещало христианскую миссионерскую

деятельность и делало всякое культурное или интеллектуальное развитие практически невозможным. В течение всех этих столетий у греков и южных славян православное богослужение, со своим огромным богатством песнопений и символики, явно выраженным эсхатологическим характером, способностью объединять молящихся в реальном опыте Тела Христова, стало главным и в значительной степени самодовлеющим выражением христианства. К тому же, следуя вышедшей из византийской традиции, предполагавшей, что за отсутствием императора патриарх Константинопольский принял бы на себя ответственность за общество в целом, Вселенский Патриарх стал, по назначению султана, *этнархом*, т. е. гражданским главой всего православного христианского населения турецкого государства¹. Так Церковь не отказалась от своей миссии перед обществом, но эта миссия практически ограничилась пределами христианского гетто среди мусульманской стихии. Это положение, навязанное исторической трагедией, к несчастью, осталось привычным даже и тогда, когда времена для осуществления более активной миссии Церкви стали более благоприятными.

¹ О турецком периоде см.: *Runciman, C. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge, 1968.*

Между тем на Руси образовалась новая и могущественная православная империя, и вначале казалось, что ей суждено было принять на себя роль второй Византии или «третьего Рима». Однако политические и социальные идеалы, которые в конце концов возобладали на Руси, были идеалами западного светского государства с византийскими формами и формулами, использовавшимися главным образом для того, чтобы оправдать самодержавную власть как таковую, без того церковного и канонического корректива, который в Византии почитался неотъемлемым условием гармонии Церкви и государства.

Тем не менее именно на Руси, в то время когда империя еще не сделала окончательного поворота к мирским идеалам, произошел важный богословский спор — как раз о социальной роли Церкви. В споре противостояли друг другу «стяжатели» и «нестяжатели», две монашеские и церковные группы, одинаково преданные идее важности христианской миссии по отношению к обществу, но стоявшие за различные формы христианской деятельности и свидетельства¹. «Стяжатели», возглавлявшиеся преподобным Иосифом Волоцким (1440—1515), явились убежденными защитниками идеалов византийского теократического общ-

¹ Блестящий анализ этого спора см. в: *Fedorov, G.P. The Russian Religious Mind II. Cambridge, MA, 1962.*

ства: они защищали право Церкви, и особенно монастырей, владеть большим богатством, которое предназначалось для социальной деятельности — больниц, школ и других форм общественного благосостояния. Общественное служение Церкви понималось ими как сущность самой природы христианства. Они не страшились духовной уязвимости богатой Церкви, они верили в будущее Святой Руси, в благонамеренность московских царей, в возможность обеспечить свободное развитие Церкви, независимой от государственной опеки и насилия и способной использовать свои богатства лишь на благие дела.

Преподобному Иосифу и его ученикам противостояли «нестяжатели», считавшие, что богатство развращает неизбежно, и в особенности та форма богатства, которая была в распоряжении средневековых монастырей — с тысячами крепостных, работавших в их огромных владениях. Они понимали миссию Церкви прежде всего как проческое свидетельство о грядущем Царстве Божиим. Преподобный Нил Сорский (1433—1508), глава «нестяжателей», унаследовал идеалы исихазма — мистического и созерцательного монашеского движения ранней Церкви. Он не полагался, как его противники, на будущее Святой Руси, предвидя ее обмирщение, отстаивал независимость Церкви от государства.

Спор закончился фактической победой «стяжателей». Но «стяжатели» в значительной степени были оправданы дальнейшим ходом истории. В эпоху Просвещения Петр I и Екатерина II лишили русскую Церковь земельных владений, а лишившись земель, Церковь также лишилась и средств для выполнения того общественного служения, о котором мечтал прелодобный Иосиф Волоцкий. Между тем духовные наследники преподобного Нила Сорского — свт. Тихон Задонский (1724–1783), иерен. Серафим Саровский (1759–1833), оптинские старцы — стали самыми подлинными свидетелями христианского опыта в среде мирского общества, и именно их последователям удалось перекинуть мосты между традиционным Православием и религиозным возрождением интеллигенции в конце девятнадцатого — начале двадцатого века.

Два прошедших столетия свидетельствуют об огромных исторических изменениях в жизни Православной Церкви. Османская империя распалась, и в результате этого распада родились новые нации, чье религиозное прошлое коренится в Православии. Православная Россия, после некоторых очень обнадеживающих признаков духовного возрождения, стала Советским Союзом. Миллионы православных христиан были рассеяны по всему западному миру, где общие рамки отношений при решении социальных проблем определяются западной религиозной историей

И неизбежно традиционные православные ценности подверглись суровому испытанию. Новые нации на Балканах, всецело обязанные Православью сохранением их духовной культуры в течение столетий турецкого ига, добились политической независимости в атмосфере секуляризованного романтизма, плода не православной Византии, а Французской революции. Не христианские эсхатологические и христологические идеи, а сама по себе *нация* стала рассматриваться как высшая цель социальной деятельности. Церковь оказалась powerless ни овладеть ситуацией, ни увидеть духовного смысла и опасность секуляризованного национализма. Иерархи в традиционной роли этархов выдвинулись поначалу на передовую линию борьбы за народную свободу, но вскоре заняли удобную позицию послушных чиновников в государствах, возглавляемых секуляризованными политиками. Ошибочно приняв новую ситуацию за возвращение к византийской теократии, они отождествили интересы Церкви с интересами мирского национализма. Церковь осудила это отождествление в официальном соборном постановлении (1872), заклеймив его как ересь филетизма, но сохранив религиозный национализм остается одной из основных слабостей современного Православия. Фактически он представляет собой капитуляцию перед тонкой формой секуляризма, которого Византизм с восторженными идеями империи всегда избегала.

Вопрос о роли Церкви в служении обществу часто ставился в Православии за последние десятилетия.

Между двумя мировыми войнами, а также после Второй мировой войны замечательное оживление христианского социального активизма имело место в Греции. Это движение, включающее и знаменитое братство «Зои», достигло значительных результатов в области евангелизации масс, хотя пиелистские и несколько протестантствующие наклонности «Зои» вызвали сопротивление более традиционных православных кругов.

В России основные сдвиги произошли в кругах интеллигенции. В последние предреволюционные десятилетия Церковь привлекла в свои ряды видных политэкономов, бывших марксистов. Целая плеяда религиозных философов, среди них С.Н. Булгаков, Н.С. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве и другие, начала оказывать влияние на саму Церковь, и некоторые из них незадолго до революции играли важную роль в церковных делах. Хотя некоторые из них под влиянием оптимистического гегельянства и приняли монистическую и статическую философию мироздания, обычно именуемую софиологией (не слишком далекую от западных систем Тиллиха и Тейяра де Шардена), русское движение «от марксизма к идеализму» — значительное событие в истории православной мысли начала века.

Что же вновь привлекло этих людей к Православию? Прежде всего присущие ему эсхатологическое ожидание преображенного мира, вера в обожение как конечное предназначение человека, способность в литургической жизни и духовном опыте святых предвосхищать видение Второго Пришествия, утверждение «осуществляющейся», а не только «футурической» эсхатологии, представление о Царстве Божием не только как об общественной идее или практическом достижении, но как о реальном видении Божественного Присутствия в мире. Таковы аспекты православного Предания, особенно важные не только для интеллигентов, разочарованных в марксистском тоталитарном социализме, но и для тех из нас, чей удел — свидетельствовать о Православии на Западе.

Заключение

Христианскую веру нельзя оценивать лишь в пределах общественных успехов и неудач. В Новом Завете не дается обещаний земного успеха последователям Христа. И конечно, такэго и должно быть, потому что истинная власть Христа будет явлена миру только в *последний день*, тогда как существует лишь и ныне сила Царства вполне открывающегося лишь глазам веры. История Православной Церкви не может поэтому быть историей ее успехов как земного общества, потому что

все вообще христианские удачи делаются очевидными только очам веры.

Однако предварительное заключение на общедоступном и объективном уровне все же возможно. Оно состоит в том, что христианское решение социальных проблем никогда не может быть ни абсолютным, ни совершенным, пока не наступил Последний День, и что христианин считает это несовершенство нормальным (хотя и не примиряется с ним), так как он знает, что *Парусия* в конце концов наступит. В отличие от революционных утопистов всех времен христиане умеют жить в мире несовершенном, хотя всегда стремятся это несовершенство хотя бы отчасти преодолеть. Православная Церковь осудила эсхатологию ухода от мира, которая оправдывала бы безразличие и бездеятельность. Но — и это особенно важно — она никогда не согласится признать, что Царство Божие, являемое в Церкви как Тайна, как ожидаемая эсхатологическая реальность, которое члены Церкви висимости от того влияния, которое оказывают на мирские обществу. Она также всегда будет утверждать, что исходная точка, источник и критерий решения социальных проблем — в непрерывном, таинственном и в каком-то смысле трансцендентном общении евхаристического собрания.

В ходе истории христиане часто обладали силой подменной этого исходного и основного критерии

мирскими ценностями: империя представляла собою такой соблазн, национализм является в настоящее время другим и весьма очевидным соблазном. Но все это исторические и духовные ошибки, и Церковь в конце концов их признаёт именно за ошибки и возвращается к единому на потребу, без которого никакие достижения общества и культуры не имеют цены.