Роман Вершилло

Мировоззрение протоиерея Александра Шмемана

Москва
«Антимодернизм.Ру»
2015

Серия «Богословский модернизм в идеологии
Нового времени». Вып. 1

Вершилло Роман. Мировоззрение протоиерея Александра Шмемана // Ред. Игорь Рысин. М.: Антимодернизм.Ру, 2015. С. 462

Один из крупнейших православных модернистов XX в. протоиерей Александр Шмеман (1921–1983) поставил перед собой грандиозную и невыполнимую задачу – уловить живой и целостный «опыт» Православия, который он резко противопоставлял догматической вере и благодатной жизни по Духу. Исследование Романа Вершилло посвящено идеологическому содержанию учения Александра Шмемана.

Выделено в тексте всюду нами.

Переводы всех цитат, кроме сочинений о. Александра Шмемана, сделаны нами, если не указано иное.

Вступление

Один из крупнейших православных модернистов XX в. протоиерей Александр Шмеман (1921–1983) поставил перед собой грандиозную, а лучше сказать, невыполнимую задачу – уловить живой и целостный «опыт» Православия, который он резко противопоставлял догматической вере и благодатной жизни по Духу. В этом своем поиске, ложном и как цель, и как метод, о. Александр Шмеман (далее – о. Ш.) необходимо и последовательно ошибался и вводил в жестокие заблуждения других.

Учение о. Ш., можно сказать, «параллельно» Православию, нигде с ним не соприкасается и потому не может быть исследовано с точки зрения православного богословия. Подлинный софист и враг истины, о. Ш. смело противоречил себе и другим, сочетая в своих высказываниях целые комплексы ложных утверждений и подразумеваний. Его частные утверждения, исторические и литургические концепции, его оккультное учение о «мире как Таинстве», об «освящении всего мира», его герметическое учение о символе, посюсторонняя мистика времени и коллектива, – все эти разнородные воззрения никак не связаны ни друг с другом, ни с главным тезисом о. Ш. о Христианстве как о целостном и живом опыте.

Экспериментальный феноменалистский метод проб и ошибок, воспринятый о. Ш. из массовой идеологизированной науки, сделал его бесстрашным в той сфере, где верующий человек боится изменить даже одну йоту и одну черту из Священного Писания и Священного Предания. Дерзкое и пространное пустословие о. Ш. на темы богословия и Божественной Литургии до сих пор ограждает его сочинения от надлежащего научного рассмотрения.

Указанные особенности о. Ш. как автора, церковного деятеля и личности подводят нас к глубоким проблемам. Учение о. Ш. принадлежит к иному типу религии, нежели Христианство, а именно – к светской религии массовых идеологий. В варианте о. Ш. богословский модернизм предстает как анархическая воля к власти, причем к власти в той сфере, где человек абсолютно безвластен.

В своей работе мне хотелось бы показать не только ложность отдельных конструкций и концепций о. Ш., но и обозначить то, насколько полно – так сказать, по всему фронту – противоречит учение о. Ш. Христианству.

Свое тотальное противостояние Православию понимал в общих чертах и сам о. Ш., однако у него было для себя то оправдание, что спорит он с каким-то неправильным, ненастоящим Христианством: византийским, русским, схоластическим, западным и т. д.

На самом же деле, противоречие о. Ш. с Христианством носит идеологический, то есть обобщающий, характер. Это уже не личное неверие в догматическое учение Церкви, а общее, коллективное, которое абсолютно скрывает личность нашего автора от критики.

Общая характеристика мировоззрения

Атеистический монизм (холизм)

Мировоззрение протоиерея Александра Шмемана следует охарактеризовать как атеистический монизм, а точнее, холизм, то есть идеологию тотальности мироздания, постигаемого человечеством также тотально. Это вера в миф о нерасчлененной единой жизни Бога и мира, человека и природы, без различия сущностей и личностей, без различия истины от лжи и добра от зла.

В форме атеистического монизма о. Ш. доносит до читателя свою либеральную веру в абсолютную свободу и абсолютную ценность человека. В самом общем смысле учение о. Ш. является гностической мечтой, измышленной для овладения миром в фантазии.

В центре учения о. Ш. находится извращенная платоновская мысль о всеобщей соотнесенности. В «Дневниках» он сообщает: «Моей идеей, моим „вопросом“, я думаю, нужно признать идею отнесенности. Отнесенности всего к Царству Божьему как откровению и содержанию Христианства. „Новая жизнь“ начинается с этой отнесенности и в ней исполняется. Грех христиан – это ограниченность кругозора, это нарушение, пресечение отнесенности, пресечение ее идолами и идолопоклонством» (Шмеман 2005, 372–373).

Вооруженный «отнесенностью всего», о. Ш. намерен схватывать «всё» только целостно, поэтому отдельные вопросы, действительно занимавшие нашего автора, всплывают на поверхность, но тут же тонут в безразличной полноте и всеобщей отнесенности.

Здесь о. Ш. совсем не одинок. Эпоха Нового времени породила целый букет монистических учений, в том числе оккультных, которые органически влились в массовые идеологии XIX–XXI вв. Под знаменем борьбы с дуализмом монизм выступает в разных видах уже в XVII в., например у Спинозы (см. обзор проблемы: Lovejoy 1930).

Тезис о том, что целое познается более непосредственно, нежели части, мы обнаруживаем у Огюста Конта (1798–1857), который писал: «Там, где объектом исследования является человек и общество, следует изучать сначала целое, а затем его части, поскольку в этом случае единство объекта определенно лучше известно и более непосредственно доступно» (цит. по Hayek 1955, 176). Фридрих Хайек называет «поразительным» заявление Конта о том, что в социальных явлениях целое более понятно, нежели части целого, то есть собственно люди. Еще более Ф. Хайека удивляет то, что это абсурдное заявление предлагается без доказательства, в качестве аксиомы (Hayek 1955, 176–177).

Близким к учению о. Ш. является также «новый оккультизм», возникающий в своем коммерческом варианте в середине XIX в., в особенности – в форме современного о. Ш. течения Нью-Эйдж. На о. Ш. оказал сильное влияние отечественный декаданс, в частности, «общее дело» Н. Ф. Федорова и «святая плоть» Серебряного века.

О. Ш. утверждает: «Россия в начале нынешнего (XX. – Ред.) столетия – накануне крушения империи – переживала небывалый и многообещающий

духовный подъем (в том числе и возрождение богословской мысли). Вопрос об общей ориентации этого процесса вставал неоднократно. А ориентация эта как раз и подразумевала синтез эсхатологии и истории, вторичное включение „мира сего“ – его энергии, творчества и культуры – в перспективу Царства Божия» (Шмеман 1996, 65). Как мы видим, ориентация эта включает в себя посюстороннюю мистику времени (синтез эсхатологии и истории) и общую посюстороннюю перспективу для мира сего и Царствия Божия.

Наконец, холизм о. Ш. твердо укоренен в предании о «всеединстве» В. С. Соловьева, бережно хранимом отечественным модернизмом.

Как и последующие модернисты, включая о. Ш., В. С. Соловьев ставил знак существенного тождества между духовным и телесным, общим и единичным, личным и общественным. Мир для него – это материальная и «сверхматериальная» тотальность, бытийный монолит, единая субстанция, которая противопоставляется разрозненности личностей, сущностей и явлений наличного бытия.

«Сверхматериальное», согласно Соловьеву, есть общность материального. То есть отдельные предметы – это материальное, а все предметы – «сверхматериальное». «Всеединство» в этом смысле можно только принять на веру, потому что понятие предлагается без необходимого уточнения, в чем единство и что такое «всё». Говорит Соловьев также о единстве Бога, человека и мира по существу, не уточняя, какое это существо. Следовательно, понятие «всеединство» оказывается бессодержательным, но зато незаменимым, постоянно используемым орудием для разрушения религии.

Вместо веры и знания в рассматриваемой нами системе позволяется полубессознательно мечтать о «всеединстве» и изнутри этого фантастического марева судить все вокруг и оценивать как всего лишь «частное», то есть неполное, ущербное. Только эта мечта и позволяет человеку всецело участвовать в полноте космической «всецеркви».

О. Ш. последовательно противопоставляет свое учение православному вероучению как «полное» – якобы частичному, «целостное» – раздробленному, «живое» – мертвому, как «реальное» – отвлеченно теоретическому. В целом можно сказать, что он противопоставляет свое учение Христианству, поскольку его учение есть «сама жизнь» и «вся жизнь», в отличие от «всего лишь» религии. Оккультный холизм был употреблен в учении о Церкви уже в романтической теологии 1-й половины XIX в.: у Иоганна Адама Мёлера, русских славянофилов, Франца Баадера. Последний писал: «Всякое движение есть движение членов целого, есть motus intestinus», то есть движение внутреннее (Баадер 1987b, 556).

Согласно современным исследователям гностицизма, «своеобразное „холистическое“ мировоззрение, основанное на представлении о симпатиях (correspondences), „живой природе“ и воображении, расцвело в предромантических теософских и иллюминистских течениях и является основополагающим для романтизма как такового» (Hanegraaff, Faivre, Broek, Brach 2006, 741).

У романтика Федора Тютчева мы находим превосходное выражение пантеистического настроения, которое переносится богословским модернизмом и в учение о Богопознании и о Церкви:

Тени сизые смесились,
Цвет поблекнул, звук уснул –
Жизнь, движенье разрешились
В сумрак зыбкий, в дальный гул...
Мотылька полет незримый
Слышен в воздухе ночном...
Час тоски невыразимой!..
Все во мне, и я во всем!..
....
Дай вкусить уничтоженья,
С миром дремлющим смешай! (Тютчев 1965, 75)

Несмотря на оккультные истоки и теософскую ауру, холистическое мировоззрение является радикально посюсторонним и исповедует веру в «естественное сверхъестественное», если использовать термин Томаса Карлейля (Carlyle, Thomas. Sartor Resartus. Глава VIII «Natural Supernaturalism». См. Abrams 1971).

«Многие писатели-романтики используют религиозную, „сверхъестественную“ терминологию для описания предметов, переживаний и идей, которые для них самих являются чисто естественными, посюсторонними, обращая язык религии против нее самой, поскольку религиозное поклонение и почитание здесь направлено на мир, который традиционно считался недостойным поклонения», – пишет Мартин Пристман (Priestman 2004, 3; применительно к русской романтической поэзии см. Лейтон 1995).

В частности, в романтизме и холизме мистически переживается «полнота», понимаемая в светском смысле «отсутствия частей», или, что то же, фактической полноты набора предметов. В. С. Соловьев излагает: «Мы должны искать полноту Христа не в своей личной сфере, а в Его собственной вселенской сфере, которая есть Церковь. Церковь сама по себе в своей истинной сущности представляет Божественную действительность Христа на земле. Но в лице Христа Божество сочетало с собою и чисто человеческое и природное начало. Это сочетание трех начал, совершившееся в лице духовного человека Иисуса Христа единично, должно совершиться собирательно в одухотворенном чрез Него человечестве. Чисто человеческая свободная стихия общественной жизни, представляемая государством, и природная стихия этой жизни, представляемая народом или землею, должны быть внутренно связаны или согласованы с Божественной стихией, представляемой собственно Церковью. Церковь должна освящать и чрез посредство христианского государства преобразовывать всю естественную, земную (или земскую) жизнь народа и общества» (Соловьев 1982, 17).

Вслед за Соловьевым и другими перечисленными мыслителями, о. Ш. исповедует холизм не только как «полное», но и как целостное мировоззрение, которое имеет своим предметом мифические единство (единство вообще, а не в чем-то конкретном) и полноту (полноту чего? каково содержание этой полноты, помимо бесконечного перечисления предметов?).

О. Ш. утверждает: «Единство само и есть последняя, величайшая ценность, высший смысл жизни, открытый людям Христом. Церковь есть восстановление единства, нарушенного, разорванного грехом, то есть себялюбием и отпадением от Бога» (Шмеман 2003, 20). Понятно, что это противоречит словам Самого Спасителя: «Думаете ли вы, что Я пришел дать мир земле? Нет, говорю вам, но разделение; ибо отныне пятеро в одном доме станут разделяться, трое против двух, и двое против трех: отец будет против сына, и сын против отца; мать против дочери, и дочь против матери; свекровь против невестки своей, и невестка против свекрови своей» (Лк. 12:51–53). Также это несовместимо с Судом, который дарует вечную славу праведникам в раю и осуждает грешников на вечные муки в аду.

О. Ш. поясняет: что целостность его мировоззрения – это «сознание невозможности единство предпочесть Истине, единство отделить от Истины» (Шмеман 2003, 280). И это вполне ложное сознание, поскольку единство возможно только в том или ином, в чем-либо определенном, и, следовательно, единство во лжи никак не будет Истиной. Так и христиане не просто едины, но едины в истине и в святости, которые дарует Единый Податель всех благ. А единство во всем, единство жизненное – это миф, по сравнению с которым единство Церкви становится всего лишь «формальным» или «теоретическим», как его уничижительно именует о. Ш.

Вернемся к приведенной выше цитате и допустим, что единство – это «высочайшая ценность, высший смысл жизни». В каком же тогда смысле Церковь может восстанавливать ценность или смысл? Собственно, ни в каком. Однако слова «ценность», «смысл» и «восстановление» – это символы мифической полноты, такие же как «сущность» в следующей цитате: «Но разве сущностью ранней Церкви, источником и выражением всей ее жизни не было единство, собрание всех вместе, увенчиваемое и осуществляемое в Таинстве Причащения всех одному хлебу и одной чаше?» (Шмеман 2003, 135–136).

Здесь уже единство объявляется прямо сущностью Церкви, и оно одновременно служит «источником», и даже «выражением» жизни Церкви. Из этого следует странный тезис о том, что сущность Церкви служит источником и выражением ее жизни.

Главным результатом таких усилий воображения о. Ш. становится то, что единство Церкви начинает пониматься как фактическое собрание людей, ничем идеально не объединенных: ни догматической верой, ни Таинствами, ни иерархией, ни моралью.

Искомое в холизме «общее» есть «целое», а значит, по пантеистической логике, в то же время «единичное». Так, согласно В. С. Соловьеву, «множественность, сведенная к единству, есть целое. Реальное целое есть живой организм. Бог как сущее, осуществившее свое содержание, как единое, заключающее в себе всю множественность, есть живой организм» (Соловьев 1989, 106). И это «всеединство» есть Сам Бог: «Все в положительном смысле или единство всех составляет собственное содержание, предмет или объективную сущность Бога» (Соловьев 1989, 80).

Если посмотреть на это несколько с другой стороны, то перед нами попытка целостно познавать полноту через полноту, что является патологическим способом познания по сущностям. Между тем св. Иоанн Дамаскин объ-

ясняет, что такое, например, природа человека: «Во всех созданиях различие лиц созерцается делом. Ибо (самим) делом созерцаем, что Петр – отличен от Павла. Общность же, и связь, и единство созерцается разумом и мыслью. Ибо умом замечаем, что Петр и Павел – одной и той же природы и имеют одно общее естество. Ибо каждый из них – живое существо разумное, смертное; и каждый есть плоть, одушевленная душой как разумной, так и одаренной рассудительностью. Итак, эта общая природа может быть созерцаема разумом. Ибо ипостаси не находятся друг в друге, но каждая особо и порознь, то есть поставлена отдельно сама по себе, имея весьма многое различающее ее от другой. Ибо они и отделяются местом, и различаются по времени, и отличаются по уму, и по силе, и по наружности, то есть форме, и по состоянию, и темпераменту, и достоинству, и образу жизни, и по всем характеристическим особенностям; более же всего отличаются тем, что существуют не друг в друге, но отдельно. Почему и называются и двумя, и тремя человеками, и многими. Это же можно усмотреть и во всей твари» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 24).

Итак, различие лиц постигается делом, а природа созерцается только разумом, соответственно результатом познания в том и в другом случае будет не безразличная полнота и целостность, а определенное понятие об определенной природе. Понятие же и есть искомое мыслящим человеком общее, без чего посюстороннее мистическое «усмотрение единства и полноты» неизбежно вырождается в цепь псевдологий и тавтологий.

В учении о. Ш. в одном и том же нерасчлененном холистическом смысле Церковь есть полнота, и Христос – полнота. В результате возникает смешение, когда «с одной стороны, к Церкви ничто не может быть приложено (поскольку ее полнота – Сам Христос)», а «проявление и сообщение этой полноты составляет, с другой стороны, самую жизнь Церкви в этом „эоне“» (Шмеман 1996, 250–251). Обращает на себя внимание гностическая терминология («полнота», «эон»).

О. Ш. исходит из того, что Христианство должно давать только полное и нерасчлененное знание о Боге, мире и человеке, а средством для достижения этой «полноты» является чисто интеллектуальное отрицание всего отдельного. На этом основании любые догматически точные формулы и определения отвергаются как всего лишь частные, компрометирующие Таинственную «полноту».

Отрицанием всего конкретного и единичного о. Ш. достигает двух целей: во-первых, уничтожается отдельность сущностей (тела и души, например), отдельность личностей. Во-вторых, уничтожается иерархия сущностей, когда душа ставится не выше тела и т. п.

Впрочем, если «полнота» о. Ш. не вмещает в себя ничего отдельного, а только все полное и целое, значит, это максимально неполное единство, несостоятельное во всех отношениях – и эмпирически, и теоретически. «Полнота» в таком случае – очевидно мнимая, поскольку только та полнота может удовлетворить условиям рассуждения, которая обладает полнотой понятия, идеи, а не только полнотой всех фактов и предметов. Понятие «всеединой полноты» абсурдно и противоречиво, и оно интеллектуально несостоятельно, на что указывал еще Аристотель: «Выражение „все“ явно заключает в се-

бе некоторое ложное заключение: такие слова, как „все“, „оба“, „чет“, „нечет“, вследствие их двусмысленности и в рассуждениях ведут к спорным умозаключениям» (Аристотель 1984а, 406).

В самом деле: если мы признаем отдельные сущности, то единство находим в понятии, в идее. Если признаем только единство и отвергаем все отдельное, то исчезает и единство, оставаясь разве только на уровне лозунга, магического призыва.

В школе В. С. Соловьева полнота Церкви и полнота «всеединства» не находятся в области вечного пребывающего, а принадлежат к потоку случайных явлений. К такой «полноте» становятся неприменимы понятия «истина» и «ложь», она «есть, потому что есть». Она недоказуема и не находится ни в поле зрения разума, ни в области веры, и – соответственно – не должна быть прилагаема к учению о Боге и о Церкви. На это, впрочем, у Соловьева и о. Ш. есть то известное идеологическое оправдание, что «полнота» – это вообще не понятие, а сама жизнь.

Учение о «всеединстве» слишком неполно, и методы его слишком партикуляристичны. Здесь за всеми словами стоит только один-единственный смысл «полноты», а все частное становится аватарой, маской этой единой и единственной полноты. То же, что невозможно или слишком затруднительно свести к «полноте единства», устраняется как ложное. Так исчезает учение о Троице, заменяемое учением об «общении» вместо учения о сущности, Ипостасях и благодати. Та же судьба выпадает и православному учению об Искуплении, которое отвергается как западное и юридическое.

О. Ш. учит только о единстве, учит только целостно, и все приемы его направлены на устранение всех различий путем механического приравнивания одного к другому. Причем такая сумма дает якобы более высокий уровень бытия (этой софистической операции он научился у В. С. Соловьева). Теперь о Боге и человеке, о благодати и материи можно рассуждать так, будто это взаимозаменяемые понятия.

Проиллюстрируем сказанное нами.

Например, стоит вопрос о догматах апостольской веры. Они не существуют для о. Ш. как раздельные истинные положения: «От язычников он ничего не требовал кроме веры во Христа, то есть сознательного, целостного обращения к Нему и новой жизни „во Христе“» (Шмеман 2003, 31). И сказано это об апостоле Павле, который, как видно из его посланий, требовал от язычников веры в христианские догматы и исполнения заповедей, подробно указывая и излагая отдельные догматы и заповеди, давая раздельные установления об устроении церковной жизни, семейной и личной. Поэтому невозможно сказать, что он «не требовал ничего» кроме целостного обращения. Характерно, что «во Христе» взято о. Ш. в кавычки, чтобы ничем не ограничивать представление о полноте.

Но, может быть, для о. Ш. эти отдельные положения апостольского учения заключены в понятии о новой жизни «во Христе»? Вовсе нет. Полнота, целостность и единство для о. Ш. заключены не в учении, а в самом предмете, в мировой нерасчлененной жизни. И поэтому никак не получается описать эту жизнь, как-либо ее определить: «Вера и Крещение соединили нас со Христом и теперь мы живем в Нем, для Него, Его жизнью. Это значит – в таком

единстве с Ним, в такой любви к Нему, стремлении служить Ему и Его являть, что вся Церковь, все христиане есть ничто иное, как Сам Христос, продолжающий жить в людях и спасать их. Они – Тело Его, Им Себе созданное Духом Святым. Мы уже „во Христе“, а потому и жить должны согласно с этим призванием и освящением» (Шмеман 2003, 33).

Мы соединены со Христом и живем Его жизнью, поэтому мы – Сам Христос и поэтому мы должны жить согласно Христу. Если к каждому из этих слов приложить апостольское обоснование того, что значит «соединены со Христом», то эти фразы о. Ш. могли бы получить православный смысл. Но поскольку о. Ш. лишь приравнивает все ко всему: Крещение – к жизни во Христе, жизнь христианина – к Самому Христу, то его учение сводится к определению одного через другое по кругу.

Христианство – это «вся жизнь», и поэтому она неописуема никакими словами, и даже Имя Христово к ней приложимо лишь условно. О. Ш. поясняет: «Христианство раскрывается как видение обоженной полноты человеческого существа, а в ней „богопричастности“ всего в мире» (Шмеман 2003, 263).

Такое учение сводится к тому, что мир совпадает сам с собой, как и Церковь тоже совпадает сама с собой, и этим предвозвещает еще не существующую полноту «всеединства», объединяющего Бога, Церковь и мир. Поэтому духовная жизнь должна пониматься как нечто разомкнутое вовне, в бесформенный и бесконечный «мир»: «Слишком многие люди, включая и наиболее традиционных по видимости „поборников“ духовной жизни, рассматривают ее как нечто замкнутое в себе и почти вовсе не связанное с общим христианским мировоззрением и опытом Бога, мира и человека, с тем, что в совокупности составляет христианскую веру» (Шмеман 2001, 91–92).

Такое учение является разновидностью иррационализма, поскольку вместе с В. С. Соловьевым о. Ш. готов признать, что эта полнота непостижима, ее не уловить умом, зато она дана на деле, «потому что» человек – такая же часть полноты, как и все остальное. Однако в этом смысле человек принадлежит миру лишь как материальный объект, как биологическое существо, но не как раб Божий.

Учение о. Ш. – это тотальное, сверхцерковное мировоззрение: «Богословие... каждым своим словом, каждым утверждением провозглашало тотальность христианской веры, всю ее космическую, всеохватывающую всеобъемлющую и все к себе относящую глубину и жизненность» (Шмеман 2003а, 13). Тотальность же изображается им через тавтологию, как в данном случае, когда тотальность веры «все обращает к себе».

О. Ш. утверждает: «Учение Христа целостное, и это значит: всеобъемлющее, обнимающее собою всю жизнь человека, отвечающее на все его вопросы, обращенное ко всей жизни» (Шмеман 1989, 93). Разумеется, это утверждение невозможно подтвердить Священным Писанием, которое учит прямо об обратном: оно обнимает не всю повседневную жизнь человека и отвечает далеко не на все вопросы. В отличие от, например, иудаизма и магометанства, Христианство не обращено ко всей жизни человека, чему свидетельством могут служить слова Христа: «Кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк. 12:14).

Как писал о. Михаил Помазанский о собственности и в целом о мирских заботах, «это не простая пассивность, не инертность, а выражение принципиальной установки Церкви, следующей преданию древней Церкви. Церковь не занимается социальными вопросами и устраняет вопрос о собственности, как праздный с религиозной точки зрения» (Помазанский 2009).

Закрытость Церкви для мирских забот ярко видна не только в Деяниях, где апостолы говорят собранию учеников Христовых: «Нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах. Итак, братия, выберите из среды себя семь человек изведанных, исполненных Святаго Духа и мудрости; их поставим на эту службу, а мы постоянно пребудем в молитве и служении слова» (Деян. 6:2–4). Заметим, что речь шла о заботах о церковных людях, вдовицах, а не о посторонних Церкви.

Более того, по апостольскому слову: «Никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтобы угодить военачальнику» (2 Тим. 2:4), и эта линия неизменно прослеживается в церковном праве, где клирикам запрещено входить в распоряжения мирскими делами или в мирские начальственные должности (Ап. 6, 81, 83; 4 Всел. соб. 3, 7; 7 Всел. соб. 10), «ибо по реченному от Самого Христа истинного Бога нашего, и неложному слову, никтоже может двема господинома работати» (Двукрат. соб. 11) (Каноны 1974, 201).

Объяснение такому несоответствию с Писанием и Преданием следует искать в том, что у о. Ш. «жизнь» тоже понимается холистически, так что Церковь и мир становятся частями одного «всецелого» (чего?). Иными словами, он расходится с Православием собственно не в том, должна или не должна Церковь слиться с миром, а в том, что считает и Церковь, и мир членами более высокого единства. Церковь должна слиться с миром во имя высшего блага, которое выше нее самой. Понятно, что это совершенно иная точка зрения, иное – метафорическое – измерение бытия, нежели то, с которым мы встречаемся в Библии и в учении Православной Церкви.

О. Ш. говорит о «жизни во всей полноте»: «Во Христе жизнь во всей ее полноте возвращена человеку, вновь дарована ему, как Таинство и Причастие, вновь стала „евхаристичной“» (Шмеман 1983, 17–18). Правда, данное утверждение неверно даже фактически, но возразить о. Ш. на этот его тезис никак невозможно, потому что «жизнь во всей полноте» есть понятие хотя и посюстороннее, но мистическое, то есть предмет веры.

Утверждения о «всей жизни», «всех вопросах», «целостности» и т. д. не рассчитаны на какую-то основательность и существуют независимо, например, от Писания, как одной из «частностей». Более того, в Писании даже не поднимаются те вопросы, с которыми борется о. Ш. Сами проблемы, которые разрешает о. Ш., порождены господствующей в его учении посюсторонней мистикой и вне нее не могли бы возникнуть.

Нетрудно увидеть, что единой вере и единому Крещению Православия о. Ш. противопоставляет «подлинное» единство идеологии, где растворяется все отдельное: церковное и светское, священное и профанное, личное и общественное. В качестве рецепта для исправления ущербности исторического Православия о. Ш. предлагает причастие именно этому идеологическому сверхъединству. Сразу же, впрочем, возникает проблема, неразрешимая в области светской мистики. Если Дух дышит, где хочет, то в идеологии

ощутить причастие целому может только тот, кто уже принадлежит к той же самой замкнутой сфере единства.

Данная проблема прекрасно вписывается в историю модернистской богословской мысли, поскольку уже славянофилы утверждали, что для посторонних учение нового модернизированного Христианства является бессмысленным и бессодержательным. А. С. Хомяков учил: «Вне Церкви живущему непостижимо ни Писание, ни Предание, ни дело» (Хомяков 1867, 6). Протоиерей Александр Горский отвечал на это по указанию св. Филарета Московского: «Если это принять безусловно, то напрасно трудятся распространять слово Божие все библейские общества, все миссионеры и переводчики Библии для язычников. – И апостол говорит о настоящем состоянии в Церкви „отчасти разумеваем, отчасти пророчествуем". Итак, и живущие в Церкви (как апостолы) не все еще разумеют. Но и для живущих вне Церкви не все непостижимо в Писании, в Предании, в деле. Кто из язычников, читавших Евангелие, скажет, что нет для него ничего здесь постижимого?» (Горский 1900, 529).

О. Горский полемизирует и с следующим тезисом Хомякова: «Признаки Церкви – святость и неизменность – „познаются только ею самой и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых же и непризванных они непонятны" (Хомяков 1867, 4). – Но разве во время борьбы Христианства с язычеством греко-римским не была примечаема и не действовала на язычников святость жизни членов Церкви? Разве апостол не говорит: „Дабы тем, за что злословят вас, как злодеев, были постыжены порицающие ваше доброе житие во Христе" (1 Петр. 3:16)? Разве Сам Спаситель не сказал: „Не может укрыться город, стоящий на верху горы" (Мф. 5:14)? Конечно, Божественное достоинство Церкви вполне может быть постигаемо только полными участниками ее духовных благ: о духовном надобно судить духовно. Но Церковь, разливая свой внутренний свет и вовне, невольно привлекает к себе взоры и стоящих вне ее, мало того, она не может сама не стараться о том, чтобы ее более и более познавали остающиеся еще в неведении Бога истинного и Его благодати. „Так да светит свет ваш пред людьми" (Мф. 5:16)» (Горский 1900, 525–256).

В духе массовых идеологий для о. Ш. полнота (она же – единство) – это не просто набор, а набор однородных частей, что не подходит к любому органическому единству, не говоря о единстве идеальном. Поэтому его мысль прямо противоположна любому понятию о порядке.

Так, о. Ш. объявляет учение о соборной (кафолической) Церкви отсутствующим в Церкви: «Православная Церковь исповедует себя соборной. Это самоопределение достаточно выяснено в его негативных аспектах как заостренное против папизма и протестантского индивидуализма. Но что означает оно в позитивном смысле? Чтобы понять, сколь затруднителен ответ на этот вопрос, вспомним, во-первых, что ни одна из богословских дефиниций „собора" до сих пор не стала общепринятой и, во-вторых, что история Православной Церкви дает несколько моделей „собора", во многом существенно отличных друг от друга» (Шмеман 1996, 188).

Допустим, что это абсурдное заявление истинно и у Церкви нет учения о Церкви. Но где же тогда о. Ш. намерен искать такое учение? Ответ очевиден: в

«онтологии» всецелой жизни Церкви, частью которой является учение о кафоличности: «От „феноменологии“ соборов следует перейти к их „онтологии“, в которой раскрывается их отношение к всецелой жизни Церкви, к ее экклезиологическим основам и корням» (Шмеман 1996, 190). Почему невозможно определение собора? – рассуждает о. Ш. Потому что «феноменология соборов», то есть история Церкви, не предлагает ему ответов. Но недостаточна тогда уж и онтология тоже.

О. Ш. настаивает: «Соборная онтология Церкви во всецелости ее существа и жизни определяет функцию собора в церковном управлении» (Шмеман 1996, 192–193). Существует ли такая онтология всецелости существа Церкви и ее жизни? Неизвестно. Ясно, однако, что познания такой «онтологии» не даст ни учение, ни опыт, а значит, о. Ш. отсылает за ответом в никуда.

О. Ш. теоретизирует в духе А. Хомякова: «Если Отцы, как нередко отмечалось, не дали определения Церкви, не сделали ее объектом богословского размышления, то это потому, что ни одна из таких дефиниций не могла вполне охватить и адекватно выразить сущностную тайну Церкви как опыта Царства Божия, как его эпифанию в „мире сем“. Даже новозаветные образы Церкви – Тело Христово, Невеста Христова, Храм Духа Святого – не поддавались перетолкованию в „дефиниции“. Совершенно бессмысленно говорить, что Церковь – „Тело Христово“, тем, у кого нет опыта Церкви и ее жизни. Таким образом, Церковь для Отцов не „объект“ богословия, но сам сущий в них „субъект“ их богословствования, та неотъемлемая реальность, которая через раскрытие Царства Божия, то есть последней спасительной истины, делает возможной новую жизнь и свидетельство о ней. Отцы не дали определения Церкви, ибо она, абстрагированная от опыта этой реальности, стала бы чистой формой, о которой нечего сказать по существу» (Шмеман 1996, 90–91).

Хорошо, Церковь непостижима, и поэтому неопределима. Но почему тогда есть учение о Боге? Неужели «дефиниции» способны вполне охватить и адекватно выразить сущностную тайну Бога? Чем о. Ш. не удовлетворяет учение о Церкви, содержащееся в Писании? Неужели тем, что это «всего лишь» Писание, а не «неотъемлемый опыт реальности»?

Святые Отцы понимаются здесь тавтологически как «субъект» богословствования, то есть утверждается, что Отцы богословствовали о самих себе. Если же мы эту тавтологию отвергнем, то, пугает о. Ш., нам угрожает «чистая форма», которая непонятно чем опасна. Ведь определения многих понятий, можно даже сказать, всех основных понятий богословия и философии, не связаны с опытом.

Давая свое определение Церкви, о. Ш. приравнивает неизвестное (Церковь) к максимально общему и поэтому пустому и бесформенному понятию «единства». В результате его определение есть только мнимость, причем такая, которая, будучи принятой как истина, способна даровать человеку причастие «единству».

Как и в любой идеологии, определения о. Ш. бессодержательны, но одновременно более жизненно значимы, нежели догматические определения Церкви. О. Ш. всячески подчеркивает, что его задача – дать не знание о Церкви, не веру во Христа, а причастие самой Церкви, Самого Христа, что, по меньшей мере, самонадеянно.

О. Ш. рассуждает так: если у Церкви нет учения о Церкви (что он не доказал, и доказать бы никак не смог), то все-таки есть сама Церковь как целостное и неразложимое единство, и она соборна и иерархична, а что это значит – нет никакой возможности узнать. Единственное, что может сказать о. Ш., – это то, что в Церкви все органически едино: и соборность, и иерархичность. Отсюда можно говорить об «иерархической соборности» и «соборной иерархичности», уничтожая тем самым смысл понятий: «Мы назвали это иерархической соборностью или соборной иерархичностью, и этот смысл определяется органическим единством соборного и иерархического начал в Церкви» (Шмеман 1996, 197).

При этом о. Ш. как будто не замечает, что соборность Церкви связана с соборами разве только по имени, а на деле значит совершенно другое: что Церковь «не ограничивается никаким местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов» (Катехизис 1930, 56).

В точном соответствии с учением В. С. Соловьева о «всеединстве», у о. Ш. все хорошее – это «единство», а все плохое – нарушение «единства», и наоборот: все единое (в чем?) – хорошо, а все разделенное (в чем?) – плохо. Таким образом, становится возможно доказать любой практически полезный в данный момент тезис.

Например, положение Православия в США плохо тем, что «характеризуется насильственным отторжением Православия от „культуры“, то есть органического единства национальной и общественной жизни» (Шмеман 1996, 10). Для постижения этого тезиса мы сначала должны поверить, что в США есть органическое единство национальной и общественной жизни (а именно такого единства нет в современном атомизированном массовом обществе). Далее мы должны усвоить миф о насильственном отторжении Православия от американской культуры (когда же это произошло?), и наконец мы должны уверовать в исходный миф о некоем примордиальном единстве Православия и общественной и национальной жизни вообще. Поверить, однако, во все это достаточно легко, если уверовать в холистическую мистику о. Ш. Дальше все пойдет без сопротивления, нигде не соприкасаясь ни с духовной, ни с материальной реальностью...

Так и «богословие миссии – всегда плод всецелого бытия Церкви, а не какая-то специальная область, актуальная лишь для тех, кому выпало особое миссионерское служение» (Шмеман 1996, 246). О. Ш. не замечает только одной мелочи: в его системе так можно сказать не только о несуществующем «богословии миссии», но и вообще о всем в мире, поскольку весь мир должен быть безразлично освящен Церковью. Какую интеллектуальную ценность могут представлять в этом случае его заявления? Никакую, но тем мощнее звучит призыв к читателю войти в целостное единство, где расположился наш пропагандист.

О. Ш. провозглашает единство и формой, и содержанием Христианства, но при этом подчеркивает, что единство нельзя понимать ни в каком отдельном смысле: «Мы говорили уже об единстве ранней Церкви и о том, что в первохристианском сознании это единство переживалось не только как „форма“, но, прежде всего, как содержание самого Христианства: Христос

пришел, чтобы „рассеянных чад Божиих собрать воедино“, чтобы разделенных „естественными“ причинами людей соединить в сверхприродное единство нового народа Божьего, „в котором нет уже ни Иудея, ни Эллина, ни раба, ни свободного, ни мужеского пола, ни женского, но все и во всем Христос“» (Шмеман 2003, 265). О. Ш. явно ищет возможность определить единство не через то, в чем это единство состоит, а иным, более целостным, способом. Поэтому он говорит о «переживании» единства, хотя требовалось бы сначала доказать, что единство может именно переживаться, а не сознаваться, например.

В эпоху национальных государств, излагает о. Ш., выветрилось и «предано было жизненное единство Церкви, замененное единством „теоретическим“» (Шмеман 2003, 309). Но где же было это жизненное органическое единство? В Греции XVII в., в России XV в.? Разумеется, нет, и сам о. Ш. этого не утверждает. Заявление о. Ш. невозможно рассматривать как культурно-историческое. Это лишь исповедание веры в миф о тотальном единстве, утраченном в неопределенно далеком прошлом.

В православном мире, продолжает излагать о. Ш., был «образ бытия и мировоззрения, которые объединяли религию и жизнь» (Шмеман 1996, 10–11). Как так? Разве в Византии или Древней Руси было какое-то одно мировоззрение или «образ бытия» (что бы это ни значило)? Разумеется, нет. И именно в православной стране, в отличие от тоталитарных режимов с их политическими религиями, никогда не было единства религии и жизни уже хотя бы потому, что жизнь есть обыденная частная и общественная деятельность человека, а религия – поклонение Богу, общение с Богом в вере и Таинствах. Именно в православных государствах такое разграничение было возведено в принцип и в основном соблюдалось, в отличие, разумеется, от гностических режимов Нового времени, обманом и насилием устанавливающих «единый образ бытия и мировоззрения».

О. Ш. в холистическом ключе теоретизирует по поводу этимологии слова «целомудрие», в котором, по его мысли, «выражено понимание, опыт добра, доброй, праведной и подлинной жизни, как именно целостности, и потому мудрости. Целостность – это то, что противостоит злу, которое всегда распад, разделение, разложение изначальной целостности, и потому – уход от мудрости. Поэтому дух целомудрия – это та целостность, вне которой ничто остальное невозможно. Это возврат к жизни как целостности. Это радость вновь обретенной целостности, то есть мира и гармонии души, ума, сердца, тела, радость мудрости, радость „целомудрия“» (Шмеман 1989, 168).

Итак, согласно о. Ш., есть жизнь как целостность, и она же мудрость, а разложение целостности – уход от мудрости (но не наоборот!). Целостность понимается также как гармония души и тела и радость от этой «целостности». Достаточно применить это к тому случаю, когда тело страдает, или теряет свою целостность, или разлагается в смерти, чтобы понять всю абсурдность этого пассажа. Получалось бы, что целомудрен только тот, у кого в здоровом теле здоровый дух или, напротив, в больном – больной. Проповедовать гармонию души и тела можно в язычестве или в Нью-Эйдж, но в Православии получится, что почившие в Боге не имеют целомудрия, поскольку утратили гармонию с телом. Впрочем, именно так о. Ш. и считает, как учит он и о том,

что только «в соединении духовного и телесного живет человек и вне его перестает быть человеком» (Шмеман 1953, 64).

Между тем, вся эта конструкция основана на подлоге. Как известно, славянским словом «целомудрие» переводится греч. σωφροσύνη, σοφία, которое означает здравие ума, разумность, самоконтроль, трезвость (см. Благова 1999, 772–773). И происходит это слово от греч. σώφρων – разумность, здравость рассудка (Фасмер 1973, 297).

Под «целомудрием» апостол (1 Тим. 2:9; 1 Тим. 2:15; 2 Тим. 1:7) понимает чистоту от телесных похотей и подание здравомыслия. Как объясняет св. Иоанн Златоуст, «целомудрием он называет или здравие ума и души, или то, чтобы мы жили целомудренно, и старается вразумить нас и отклонить от невоздержания». Св. Феофан Затворник уточняет: «Обыкновенно под целомудрием разумеется чистота от всякой плотской скверны... Духа приявшие и бывают чисты сердцем. Но тот же Дух есть и Дух разума, который пришедши научает всему и по ведению и по жизни (Ин. 14:26)... У апостола стоит σωφρονισμοῦ – уцеломудрение, подание здравомыслия» (Феофан Затворник св. 1995, 488).

Таким образом, в древнегреческом слове σωφροσύνη и его древнерусском аналоге нет никакой мистики холизма, поскольку такая мистика вообще возникает только в Новое время. Напротив: под целомудрием имеется в виду самоограничение, воздержание, а не погружение в радость и полноту жизни с телом.

О. Ш. предлагает постигать «всеобъемлющую литургию» как всеохватывающее видение, «ту силу, что призвана судить, наполнять собой и преображать все сущее; ту философию жизни, что формирует и испытует все наши идеи, отношения и действия» (Шмеман 1996, 156). Таким образом, в холизме о. Ш. находят свое решение все проблемы: общие и частные, исторические и личные, но решение чисто пропагандистское. При этом ни одна частная богословская или философская проблема не решается, а просто уничтожается. Как уничтожается и Таинство Евхаристии, которое охватывает как раз не «всех», а только верных.

Миф о полноте и единстве жизни составляет суть и единственный предмет мировоззрения о. Ш. Отсюда и вытекает, что все «частное» есть лишь средство для достижения единства. В разряд «всего лишь частного» попадает даже Богочеловек Христос, Который, как и у В. С. Соловьева, становится служителем космического преображения, а точнее – одним из служителей. В. С. Соловьев так описывал полноту во Христе: «Будучи вполне человеком, Христос имеет в себе не один только чисто человеческий элемент (разумную волю), но и природный материальный элемент: Он не только во-человечился, но и воплотился» (Соловьев 1982, 93). А между тем это все равно что сказать, что человек – не только человек, но и растение, и неодушевленный предмет. Это верно в каком-то смысле, но это как раз не полнота, а редукция.

В этом же ключе о. Ш. учит, что Христос «отожествил Себя со всем творением» (Шмеман 1983, 31). «Сам Бог в образе человека вошел в эту воду, соединил себя не только с человеком, но и со всей материей, всю ее сделал светлой и светоносной, всю – направленной к жизни и к радости» (Шмеман 1989, 137). Получается, заметим, что «вся материя» – больше, нежели человек. При

этом, естественно, игнорируется, что в человеке есть нечто такое, что больше всей материи: его бессмертная душа, которая «больше пищи», как тело больше одежды (Лк. 12:23).

Полнота буквально застит глаза о. Ш., и ему оказывается недоступно суждение о сущности, какое мы встречаем, например, у св. Иоанна Дамаскина: «Хотя мы говорим, что естество людей одно, однако должно знать, что говорим это не обращая своего взора на понятие души и тела, – ибо невозможно говорить, что душа и тело, сравниваемые друг с другом, суть одного естества, – но потому, что хотя существуют весьма многие лица людей, однако все люди владеют естеством, понимаемым в одном и том же смысле, ибо все сложены из души и тела, и все получили естество души и владеют сущностью тела, также и общим видом. Говорим, что естество весьма многих и различных лиц одно, хотя каждое лицо, разумеется, имеет два естества и достигает полноты в двух естествах: в естестве души и тела» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 125–126).

Без такого суждения о сущности человека, о сущности души и тела сверхматериалистическое учение о. Ш. становится отрицанием религиозной веры, отрицанием Божественного, сверхъестественного, чудесного.

Неверным следует признать и утверждение о. Ш. о соединении не только человека, но и всей материи с Божеством. Св. Григорий Богослов внятно объясняет: «Поскольку же Бог несоединим с плотью, а душа и ум суть нечто посредствующее, потому что сожительствуют плоти, и потому что – образ Божий, то Божие естество, соединяясь с сродным Себе, через это сродное вступило в общение с дебелостью плоти. Таким образом и Обожившее, и Обоженное – единый Бог» (Григорий Богослов св. 1994, 131).

И далее: «Ум (Бог) соединяется с умом, как с ближайшим и более сродным, а потом уже с плотью при посредстве ума между Божеством и дебелостью» (Григорий Богослов св. 1994а, 12).

Отметим, во-первых, что св. Григорий опровергает сразу все учение о. Ш., когда говорит, что Бог несоединим с плотью. С другой стороны, мы хотим подчеркнуть, что о. Ш. проповедует вовсе не ересь, а прямо выходит за пределы религиозного воззрения. Как следует из слов о. Ш., он понимает вещество и материю не в философском смысле, а в физическом – как непосредственно данное в ощущении. Такое представление о материи не может быть непосредственно включено в учение Церкви, и оно начинает жить своей, автономной жизнью, обрастая отдельной светской мифологией.

Соотношение религии и холизма

В исследуемом нами мировоззрении о. Александра Шмемана, мы встречаем тот же парадокс, что у В. С. Соловьева: религии придается огромное (в мирском смысле) значение, и в то же время во всечеловеческой и всемирной «литургии» Христианство большой роли не играет. Такова, надо сказать, оборотная сторона утилитаризма, когда вместо теодицеи нам предлагают «антроподицею», то есть оправдание человека.

Псевдоправославная холистика даже для самого о. Ш. не является смыслом его жизни, и, в частности, не складывается в целостное мировоззрение,

которое бы охватывало его мысль и быт. Можно быть уверенным, что в своей обыденной жизни о. Ш. руководствовался «частным» разумом и «разделительным» анализом не хуже любого другого. Холистика приспособляется им для ответов, а точнее отговорок, только на самые важные, основополагающие вопросы: об Истине, о благодати, о грехе и спасении души.

О. Ш. не говорит, что предлагаемое им «целостное» учение существует как данность. Напротив, проектируемого им Православия еще нет, и о. Ш. лишь ставит задачу богословам: «Богословское сознание должно восстановить свою былую целостность, нарушенную веками западного плена, вернуться к старому, но верному выражению этой целостности: lex orandi lex est credendi», когда, добавим от себя, вероучение без остатка совпадает с церковной практикой (Шмеман 1996, 166).

Создание нового целостного Православия должно стать продуктом воли, а работа всех предшественников о. Ш. оказывается только фундаментом для будущей прекрасной и смелой религии. О. Ш. приравнивает вселенский дух Православия к всеобъемлющему синтезу модернистского богословия по мотивам Гегеля и Шеллинга. Он пишет о славянофилах, послуживших вместе с Ф. М. Достоевским одним из источников учения о «всеединстве»: «От Хомякова, которого Самарин назвал „учителем Церкви“, до русских философов и богословов XX века – темой русской мысли все очевиднее становится вселенская истина Православия – не „византинизма“, не „востока“, – а именно всеобъемлющего, последнего христианского „синтеза“» (Шмеман 2003, 364).

И В. С. Соловьев, и о. Ш. вносят в свою «полноту» принципиальную неполноту: «всеединства», оказывается, еще нет, и оно лишь рождается в настоящий момент в ходе «богочеловеческого процесса», по гностической терминологии Соловьева. Философский фантом «всеединства» является целью истории и в этом смысле – предметом мирской веры, то есть идеологии. Согласно В. С. Соловьеву, все развивается к универсальному благу, причем развивается необходимо и независимо от различения между добром и злом, между добрыми и злыми делами. И у Соловьева, и у о. Ш. «полнота» выступает в одно и то же время и как воображаемая цель, и как реальный метод для атаки на православное Христианство.

Любопытно, насколько точно эта логика укладывается в концепцию «различительного холизма» (diversitarian holism). Античный, средневековый и возрожденческий холизм «предполагал существование гармонично устроенной вселенной, которая совершенна и законченна, поскольку представляет собой совершенное Божество». В эпоху романтизма к холизму присоединяется эволюционизм, то есть начало движения и прогресса. Этот «романтический эволюционизм предполагает, что вселенная еще не достигла своего совершенства и лишь стремится к высшим осуществлениям. Это уже новый, современный элемент. Так возникает дилемма, которую проще всего сформулировать в этических терминах: если раньше „благое“ означало собой „совершенное“, то в новой системе координат „благое“ – это „совершенствующееся“» (Hanegraaff 1998, 242).

Далее Ханегграаф верно замечает, что в «различительном холизме» не совершенен ни Бог, ни мир, поскольку, по словам одного из романтиков, «со-

вершенный Бог уничтожил бы Свое творение. Ведь совершенство означает, что дальнейшее развитие и творчество невозможны» (Hanegraaff 1998, 242).

Полнота, целостность и единство мировоззрения объявляются о. Ш. необходимым свойством Христианства. И постигаться эта полнота должна не личной верой христианина, не исполнением заповедей, а целостным коллективным актом мыследействия. В этом смысле даже учение В. С. Соловьева оказывается недостаточным для о. Ш. как слишком теоретическое. Чисто интеллектуальный холизм В. С. Соловьева преображается у о. Ш. в дух массовых идеологий XX в., когда «в революционной социо-политической практике сливаются мысль и тело, слово и дело» (Griffin 2008, xviii). Этим оправдывается интерес о. Ш. к модернистскому «литургическому обновлению», которое вполне укладывается в историю коллективистских движений конца XIX – 1-й половины XX вв. (Faber 2008, 421–442).

«Целостное знание» не отделяется в учении о. Ш. от религиозной «практики», и таким образом, отрицание всего отдельного становится таким актом воображения и интеллекта, который дарует человеку «возрождающее» мистическое ощущение полноты. Именно поэтому о. Ш. избрал областью своих занятий «литургическое богословие», где, как он полагал, превосходятся все различия между верой и действием, теорией и практикой, полнотой и отдельностью.

Получается, что сторонникам мифа о «полноте» не нужно обосновывать свои понятия и их приложение к учению Церкви. Мыслители даже не вступают в сферу религии, а ставят вопрос о полноте и провозглашают эту же полноту ответом на вопрос, поскольку, по известному оккультному учению, «подобное познается подобным».

Холистика о. Ш., отделенная от мира нравственности, государственности и социума, разоблачает себя как гностическую мечту. Это именно посюсторонняя активистская мистика целого. Такой она была уже у В. С. Соловьева, который и сам был не прочь деятельно поучаствовать в революционном спасении всего мира в качестве пророка.

В сравнении с Соловьевым кругозор о. Ш. значительно же в реальности, но шире в мечте. О. Ш. не собирается менять окружающий мир. Его интересует только Церковь как средство активистского воздействия на мир, но средство, по его же убеждению, заведомо негодное. Такое несоответствие в самом сердце мировоззрения о. Ш. делает его мысль совершенно бессильной.

В модернизме школы В. С. Соловьева ни «полнота» мироздания, ни исторический прогресс не связаны с Христианством и судьбой отдельной личности. Естественно поэтому, что религии у того же В. С. Соловьева отведено место незначительное: «Не в нашей личной власти соединить себя всецело с Божеством, спасти человечество и переродить природу мира. Поэтому религия и не говорит никому из нас лично: сливайся с Божеством, спасай человечество, возрождай вселенную. Но в нашей власти молиться Богу, помогать нуждающимся ближним и исправлять собственную природу воздержанием» (Соловьев 1901–1907, 318). Итак, замечает по этому поводу о. Михаил Помазанский, «выходит: ни себе, ни другим, ни себя спасай, ни человечество... Вот какое унылое положение выпадает по этому взгляду на долю личности,

на долю индивидуального человека в искании Царствия Божия» (Помазанский 1951, 151).

У о. Ш. Христианство и Церковь также не играют большой роли в жизни «мирового организма». Ведь религия нужна лишь там, где существует сущностное различие между Богом и человеком и между миром и Церковью как хранительницей благодати. Наш же автор отрицает эти – и все прочие – различия.

В мировоззрении о. Ш. Христианство, впрочем, сохраняется, но уже не как религия. Христианство, пишет о. Ш., «не явлено нам, как „культ“ или „религия“. Ибо религия нужна там, где существует непроходимая преграда между Богом и человеком» (Шмеман 1983, 16–17). Для о. Ш. не существует непроходимой преграды между Богом и человеком, чем полностью отменяется личное предстояние человека пред Богом. Между Богом и миром устанавливаются совсем другие – можно сказать, панибратские – отношения.

О. Ш. протестует против Христианства и как единственной религии, и как «одной из религий», правильно понимая, что холизм несовместим ни с какой религией. Главная трагедия для о. Ш. состоит в том, что, «„спиритуализировав“ себя, Христианство 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“» (Шмеман 1983, 42–43). Здесь антирелигиозная полемика о. Ш. отчетливо напоминает Ницше (в особенности «Утреннюю зарю, или мысли о моральных предрассудках», Кн. 1).

В монистическом ключе о. Ш. учит о Боге и мире: «В рассказе о творении мира Богом мир определяется как небо и земля. „Вначале, – так открывается Библия, – сотворил Бог небо и землю“. Таким образом, небо – это в христианской вере не что-то внемирное, не другой мир. Это – присущее миру, присущее творению духовное, так сказать, вертикальное измерение его. Небо – это в мире то, что высоко, чисто, духовно, это то, что в человеке называет Христианство его духом, душой. Не верующие в Бога, материалисты отвергают самое наличие присущей миру духовной, высокой, святой реальности» (Шмеман 1989, 76). Как раз последнее утверждение не соответствует действительности. Материалисты и атеисты вполне готовы признать в мире высокое и святое: красоту и героизм, например. Но они вместе с о. Ш. признают их именно как «присущее миру», но не как что-то внемирное, идеальное и трансцендентное. Материалист вполне может также употреблять слово «душа» в указанном о. Ш. смысле – как то, что не отличается от тела.

Ничто не мешает атеистам признавать «вертикальное измерение» жизни, иначе мы бы не сталкивались с сатанинским героизмом в массовых идеологиях. Однако о. Ш. сообщает: «И этим самым вся молитва (а в молитве и вся наша жизнь) обращена ввысь, поднята к небу, ибо небо, конечно, – то вертикальное измерение жизни, та обращенность человека к горнему и духовному, которую так страстно ненавидят, над которой так плоско издеваются все сторонники сведения человека к одному животному и материальному» (Шмеман 2003b, 17). Можно было бы уточнить, что о. Ш. имеет в виду под ду-

ховным и горним, но именно это невозможно. Такое объяснение разрушало бы «полноту», внутри которой духовное допускается только наравне с плотским, а горнее – с нижним.

Для о. Ш. нет отдельных истин. Истинна только полнота, «всё». По той же логике получается, что нет никаких отдельных ошибок, ересей, грехов. Ложно только все и полностью. Отсюда никто внешний – не принадлежащий полноте – не может ничего понять в Христианстве и никому ничего не доказывает ни слово Божие, ни чудо. Но не следует думать, что члены Церкви в этом отношении отличаются от неверующих: им принадлежность к полноте также не дает познания, а только переживание полноты и единства.

В системе воззрений о. Ш. Таинство – момент самотождества, холистического средоточия, где совпадает учение и реальность, общее и частное, Бог и человек. Но какие духовные дары человек получает в Таинствах? Никакие. Спасает ли Бог от страданий, болезней? Вовсе нет. Все остается по-прежнему, и о. Ш. на этом категорически настаивает: «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» (Шмеман 1983, 94). Однако «придание смысла и значения» страданию – это не акт Домостроительства Христова, а чисто посюстороннее ментальное действие, легко доступное и неверующему.

О. Ш. подчеркивает атеистический смысл своего тезиса: «В центре, в сердце христианской веры стоит, действительно, житейская неудача, трагедия, земной крах» (Шмеман 2003b, 47). Евангелие, однако, вовсе не так описывает страдания и Крестную смерть Спасителя, которые были добровольными. И если Сам Спаситель говорит: «Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лк. 24:26), то в каком же смысле можно это считать неудачей, хотя бы и только житейской?

Но о. Ш. считает не только Жертву Христову земным крахом и неудачей. Таким же земным крахом он считает Христианство вообще: «Если бы Христианство было действительно религией спасения от земных зол и печалей, его можно было бы считать провалившимся» (Шмеман 2003b, 86). Он, видимо, не знает, или знает, но не верит, что Христианство в самом прямом смысле спасает от земных зол и печалей, так что даже сама смерть оказывается нестрашной.

О. Ш. всюду излагает учение параллельное Священному Писанию: «Иногда и сами верующие забывают об этом центральном парадоксе своей веры и приписывают Христу ту земную силу, мощь, власть и успех, от которых Он так решительно отказывался» (Шмеман 2003b, 47). Из Писания мы знаем иное: что Господь скорбел о том, что не приняли Его и Его апостолов: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф. 23:37). И когда апостол

говорит о «желании сердца и молитве к Богу об Израиле во спасение» (Рим. 10:1), то хочет ли, действительно, чтобы иудеи спаслись или он от этого решительно отказывается?

Поскольку о. Ш. отрицает преображающую силу Христианства, его собственное исповедание веры сводится к бездейственным повторениям, что Церковь есть жизнь, без уточнения того, что такое Церковь и что такое жизнь. Более того, он гневно отвергает сами эти вопросы.

Духовный опыт, согласно о. Ш. «должен иметь конец; новокрещенные должны вернуться в мир. Ибо, хотя Церковь и „не от мира сего", Христос установил ее именно в этом мире и хочет, чтобы она оставалась в нем до скончания самого мира... Отсюда двойной ритм церковной жизни: уход из этого мира в „восьмой день" Царства Божия – и возвращение в реальность и время седмицы» (Шмеман 2001, 162–163). Этот двойной ритм принадлежит полностью миру сему, как и сами Таинства, но для о. Ш. в этом нет ничего катастрофического: «Итак, крещальное чинопоследование совершено и исполнено. Теперь должна начаться „нормальная" жизнь... Только когда завершается крещальное чинопоследование, Крещение начинает „действовать" в нас» (Шмеман 2001, 167–168).

Крещение начинает «действовать» в кавычках, потому что после Крещения и Причастия ничего не изменилось: «Пускай внешне все оставалось попрежнему, пускай делами и заботами была, как и раньше, наполнена жизнь. В опыте Крещения и Евхаристии все теперь освещено было новым светом, наполнено новым смыслом, преображено любовью» (Шмеман 2003, 43–44).

После слов о том, что «подлинной подготовкой к Причастию является не „проверка своей готовности", а уразумение своей „неготовности"», о. Ш. продолжает: «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» (Шмеман 1983, 40). Правда для о. Ш. эта миссия заведомо обречена на неуспех, ведь Христианство есть религия «земного краха». Также характерно, что о. Ш. не может оставаться на «небе» в кавычках. Какое отличие от верующего, для которого духовное небо есть реальность!

В развернутом рассуждении на эту тему (Шмеман 1996, 265–266) о. Ш. излагает целую цепь ложных положений, которые намертво привязаны к наличному миру текучего и преходящего.

О. Ш. прежде всего подчеркивает, что говорит о повседневной суетной жизни: «Наша жизнь полна забот и суеты» (Шмеман 1996, 265). Далее он утверждает, что Церковь и Таинства не уводят в какую-то иную – по сравнению с миром повседневности – сокровенную и очищенную жизнь. Как же быть? В чем состоит плод благодати Духа Святаго? В том, чтобы увидеть этот неподлинный мир в «сакраментальном свете», «мир как Таинство». Это, заметим, призыв к чисто интеллектуальному акту, хотя и псевдомистически оформленный в кавычки.

О. Ш. продолжает: «Некоторые скажут, что мы чересчур озабочены этим миром – так, словно Бога и нет. Мы же говорим, что озабочены миром из любви к нему, ибо он исполнен Бога: ведь через Евхаристию мы обретаем Бога везде – и в грозных стихиях, и в крошечном цветке. В определенном смысле мы утверждаем, что ничего „сверхъестественного“ нет; мы всего лишь возвращаемся к нашей первозданной природе – в тот сад, где Адам встречал в вечерней прохладе Бога. Нет, мы не встречаем Его вполне и осознанно: мы все еще падшие, все еще отчужденные, и наша поврежденная грехом природа не вынесет такой встречи теперь» (Шмеман 1996, 266).

О. Ш., как мы видим, всюду подчеркивает, что обретение Бога никак не связано со сверхъестественным, то есть благодатным, действием, что звучит совершенно поразительно в приложении к Евхаристии, которая становится культом творения, вариантом наглядного пособия по «натуральному богословию». От нашего внимания не должно уйти и то, что для о. Ш. и после Крещения и Причастия человек остается падшим, отчужденным от Бога и с природой, не очищенной от греха.

В Таинстве человек обретает причастие миру, лишь предвосхищая будущее, но никак не причащаясь Царствия Божия, поскольку мир и жизнь остаются прежними: «С благодарением приемлем мы из рук Бога возлюбленный Его сад – наш мир. Мы вкушаем его плоды, претворяем его вещество в жизнь, приносим эту жизнь Богу на Кресте Христовом, в ежедневном служении на наших престолах, предвосхищая обладание им, этим миром, в нашем восстановленном теле – в Царстве Божием. Но это будет все тот же мир, все та же жизнь» (Шмеман 1996, 265–266).

О. Ш. считает себя «вправе говорить об отчуждении» в православном Христианстве «Литургии от жизни – будь то жизнь Церкви или индивидуальная жизнь каждого христианина. Богослужение ограничили храмом, и вне этого освященного анклава она не имеет ни силы, ни влияния» (Шмеман 1996, 156). Однако такое влияние отрицает прежде всех сам о. Ш. Он спокойно относится к тому, что христианин, выйдя из Церкви, возвращается в быт, сохраняя лишь воспоминания о моменте литургического единства. В этом нет большой беды, ведь, по Соловьеву-Шмеману, христианин в своей повседневной жизни наряду со всем человечеством трудится для «всеединства» в русле либерального прогресса.

О. Ш. допускает, что «что-то радикально переменилось в мире», но немедленно добавляет: «Да, люди продолжают умирать по-прежнему, по-прежнему мир наполнен разлукой, печалью и страданием. Но в нем загорелся и горит свет веры. Не только в то, что где-то и когда-то за пределами жизни продолжится наше существование – в это верили люди и до Христа. А в то, что сам мир и сама жизнь снова получили смысл и глубину, что само время наполнилось светом, что вечность вошла в нашу жизнь уже сейчас и здесь» (Шмеман 2003b, 88). А это, между прочим, неверно. Христиане «по-прежнему» страдают и умирают только в физическом смысле, но уже не как осужденные на вечную смерть в пакибытии, но, как имеющие восстать, ожидают общего всех воскресения, которое во время свое явит совершивший его и даровавший Бог (см. Афанасий Александрийский св. 1994, 204). Как говорит апостол:

«Живем ли – для Господа живем; умираем ли – для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем, – всегда Господни» (Рим. 14:8).

Для о. Ш. «весь мир» является подлинным объектом веры и поклонения, но из этого ничего не следует. Во всяком случае ничего собственно христианского делать не надо, и христианин не получает сверхъестественный дар Святаго Духа: «Восстановить человека как царя не значит снабдить его некоей сверхъестественной силой и властью, придать его мирской активности новую ориентацию или сделать более искусным врача, инженера или писателя... Восстановить человека как царя значит, прежде всего, освободить человека от взгляда на все это как на высший смысл и ценность человеческого существования, как на единственный горизонт человеческой жизни» (Шмеман 2001, 120). Обратим еще раз внимание, что преображение человека в Крещении описывается в чисто интеллектуальном смысле «освобождения от взгляда».

Наш автор прямо противопоставляет веру и Богопочитание, что, мягко говоря, удивительно для литургиста, а для мониста – как раз: «Христианство проповедовалось как спасительная вера, а не как спасительный культ, и в нем культ был не объектом веры, а ее результатом. Историки недостаточно оттеняют тот факт, что в проповеди Христианства, в его керигме культ не занимает никакого места, о нем не упоминается» (Шмеман 2003а, 143). И пусть не вводят в заблуждение слова о. Ш. о вере, поскольку здесь имеется в виду не религиозная, а холистическая вера в «весь мир».

О. Ш. отнюдь не считает Евхаристию «единым на потребу», самодовлеющей целью и содержанием жизни Церкви. Правда он использует свое учение о Литургии для разрушения понятия о Церкви, а помимо этого Литургия вовсе не находится в центре его учения. Он прямо осуждает то, что «Причащение становится „единым на потребу“, самодовлеющей целью и содержанием всей их церковности», утверждая, «что такая установка противоречит уставу», и задается праздным вопросом, «соответствует ли она природе и назначению самой Евхаристии, и, следовательно, во всем ли правильно и здорово такое евхаристическое возрождение?» (Шмеман 2003а, 64).

Христианское богослужение (культ) «есть не цель, а средство, или, если его можно рассматривать как цель и как содержание жизни Церкви, то только в ту меру, в какую он как раз отличается от культа „посредничества“ и культа „освятительного“» (Шмеман 2003а, 144). Богослужение обличается и за то, что оно превратилось в «священное в себе» (Шмеман 2003а, 42–43).

Согласно учению о. Ш., Евхаристия есть лишь средство: «Культ осуществляет реальность Церкви, цель его не в индивидуальном освящении членов, а в созидании народа Божьего, как Тела Христова, в явлении Церкви, как новой жизни в новом эоне... Он есть не цель, а средство» (Шмеман 2003а, 144). Крещение, разумеется, тоже «не самоцель» (Шмеман 2001, 52).

Да, о. Ш. – представитель «литургического богословия», но совершенно не в том смысле, что изучает Литургию в свете учения Православной Церкви, а только в смысле принадлежности к общемодернистскому идеологическому течению «литургического обновления». Такое «литургическое богословие», согласно проекту о. Ш., должно обладать «кафолическим», то есть на деле холистическим, видением и опытом: «Все богословие и в самом деле призвано

быть „литургическим“, но не в том смысле, что богослужение – единственный объект его внимания, а в том, что вся его „область касательства“ укоренена в вере Церкви, вере, проявляемой и сообщаемой в богослужении, в том кафолическом видении и опыте, которого так недостает современному богословию, оторванному от богослужения» (Шмеман 1996, 166–167).

Именно для науки невозможно охватить Литургию в целом. Но здесь предлагается подход из естественных наук, как будто Церковь – это объективный предмет, и это физическое измерение Церкви отождествляется почему-то с полнотой исследования.

Богослужение для о. Ш. «как раз и не может быть уравнено ни с текстами, ни со священнодействиями. Оно есть некое целое, в котором все: молитвословия, чтения, пение, обряды, соотношение всего этого в „последовании“ или „чине“, и, наконец, то, что можно определить как „литургический коэффициент“ каждого из перечисленных элементов (то есть то значение, которое он, помимо непосредственного своего содержания, получает от своего места в общей связи или „чине“ богослужения), только все это вместе определяет смысл целого, и, следовательно, подлежит изучению и богословской оценке» (Шмеман 2003а, 28–29).

Да, обидно, что литургика раньше имела дело «всего лишь» с богослужением. Теперь литургика занимается «всем в полноте всего». Правда, в таком случае это ни больше, ни меньше как всеобъемлющее идеологическое учение: «Назначение плана (работы о. Ш. – Ред.) в том, чтобы не разрывать богослужение Церкви на части, а показать его целостно, как раскрытие всюду и всегда одного и того же закона молитвы. По-настоящему „оправдан“ он может быть только post factum» (Шмеман 2003а, 38). То есть это не богословие и вообще никакая не наука, потому что у наук основы идут прежде и они расположены последовательно.

Литургическое богословие – это историческая дисциплина, пользующаяся выводами и методами иных наук, прежде всего догматического богословия. Она описывает литургику, черпая объяснения из догматики. Но о. Ш., разумеется, с этим не согласен. Лженаука, пересаженная им с католической на православную почву, во-первых, ничего не описывает, поскольку холизм все утверждает в духе «Вечного „Да“» Карлейля, но ничего не доказывает. Во-вторых, «новая литургика» сама дает императивные истолкования догматике, диктует свои законы богословию, Богослужебному обиходу.

Тотальная «чудесность» и чудесная «тотальность»

Для протоиерея Александра Шмемана единственное пребывающее и единственное идеальное – это «весь» мир, служащий для него неизменной точкой отсчета в рассуждениях о Церкви и Царствии Небесном.

Он прямо учит в духе Нью-Эйдж о тотальной чудесности всего в мире и именно на этой чудесности основывает возможность веры: «Все во Христе преображается в чудо. В сиянии Его мир преодолевает свою „обыденность“» (Шмеман 1983, 58). Можно указать на прямую параллель с «естественным сверхъестественным» из одноименной главы романа «Sartor Resartus» Томаса

Карлейля, посвященной атеистической апологии чуда как явления, тождественного мирозданию.

При этом о. Ш. привязывает тотальную чудесность к словам апостола: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11:1), но понимает невидимое как «все в жизни» и «саму жизнь».

Он пишет: «Вера – это прикосновение к тайне, узрение другого измерения, присущего всему в мире. В вере оживает тайный смысл жизни. За гладкой, объяснимой, однозначной поверхностью вещей начинает светить их подлинное содержание. Сама природа начинает говорить и свидетельствовать о том, что над нею, внутри нее, но отлично от нее. Говоря самыми простыми словами – вера видит, знает, ощущает в мире – присутствие Бога. Она, по утверждению апостола Павла, есть „обличение вещей невидимых“, и действительно – для верующего все в жизни и сама жизнь начинает ощущаться как явление» (Шмеман 1989, 41). Другое измерение оказывается почему-то присуще «всему в мире», а вся жизнь в оккультном смысле становится «явлением», то есть Откровением Божества.

Однако достаточно дочитать до конца 11 главу Послания к евреям, чтобы убедиться: апостол отрицает как языческий культ «всего в мире», так и посюстороннюю апокалиптику иудаизма, когда говорит, например, о вере Ноя, осудившей весь мир, о святых, терпящих недостатки, скорби и озлобления, и – самое главное – о том, что «все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного», пока Господь не совершил дела нашего спасения.

Таинственен и является предметом веры о. Ш. только «весь» мир, а всечудесная всеполнота – она же и всетайна: «Все в мире и вся жизнь есть откровение, все чудо, все – тайна, к которой обожествленная таблица умножения (то есть Христианство. – Р. В.) не имеет никакого отношения» (Шмеман 1989, 28).

Наконец, для о. Ш. религия – это не связь человека с Богом, а гностическая связь всего со всем. Такую оккультную связь о. Ш. прямо провозглашает религией: «Само слово религия по-латыни означает „связь“. Религия не есть одна из частей опыта, не есть одна из областей знания и чувства, религия есть именно связь всего со всем и потому-то последняя правда обо всем» (Шмеман 2003b, 133–134).

Такая религия действительно существовала в древнем язычестве, и она продолжает отравлять души в современных оккультных движениях типа Нью-Эйдж.

Современные исследователи Нью-Эйдж так описывают холистическую идеологию этого движения: «Дуализм утверждает резкую отдельность сознания и материи, человечества и природы, человечества и Бога. В каждом из этих случаев движение Нью-Эйдж утверждает ложность такого дуализма. Во-первых, сознание и материя – всего лишь различные проявления одной основной субстанции. Об этой субстанции обычно говорят как о „духовной“ в каком-то смысле, считая, что материя есть одно из проявлений сознания. Во-вторых, человечество тесно связано с полнотой природы, которая сама проникнута духом. В-третьих, природа, человечество и Бог едины в своей глубинной сущности. Бог является источником бытия, энергия Которого пронизывает и поддерживает все, и люди в своем глубинном существе едины с Этим Источником. Во всех трех случаях дуализм есть иллюзия, которая

ведет к отчуждению и которую следует преодолеть, холистически осознав единство творения. Когда нью-эйджеры используют слово „гнозис“, они имеют в виду именно эту глубокую интроспекцию в единство реальности, которая побеждает отчужденность и объединяет человека с Полнотой, то есть Богом» (Lewis, Kemp 2007, 39).

Как и идеологи движения Нью-Эйдж о. Ш. отрицает различие между душой и телом, человечеством и бессознательной природой, между человечеством и Богом. О. Ш. учит о детском восприятии, которое он описывает вопреки любым известным психологическим данным как исключительно холистическое: «Ребенок целостен не только в отношении ко времени, но и ко всей жизни, он отдается весь – всему; он воспринимает мир не рассудочно, не аналитически, не каким-либо одним из своих чувств, а всем своим существом без остатка, – но потому и мир раскрыт ему во всех своих измерениях» (Шмеман 2003b, 133).

Согласно о. Ш., ребенок обладает завидным оккультным ощущением универсального символизма, то есть несуществующей на деле «связи всего со всем»: «Ему в высшей степени дано и открыто это чувство чудесной глубины и связи всего со всем» (Шмеман 2003b, 133).

Поэтому такой «ребенок» может служить идеалом для богословского модернизма: «Он имеет дар полного слияния с миром и с жизнью», а мы, вырастая, «действительно безнадежно теряем все это. Теряем прежде всего вот эту самую целостность. Мир постепенно распадается в нашем уме и сознании на свои составные элементы, но вне этой их глубинной связи между собою все они, все эти элементы, становятся только собой, и, став только собой, становятся ограниченными, плоскими, пустыми и скучными. Мы начинаем все больше и больше понимать и все меньше и меньше воспринимать, мы начинаем знать обо всем, но уже ни с чем не имеем настоящего общения. Но ведь эта чудесная связь всего со всем, эта возможность во всем увидеть другое, эта способность к полной самоотдаче и слиянию, это внутреннее открытие, это доверие ко всему – ведь все это и есть суть религиозного опыта, это и есть чувство Божественной глубины, Божественной красоты, Божественной сущности всего, это и есть непосредственный опыт Бога, наполняющий все во всем!» (Шмеман 2003b, 133).

Даже А. С. Пушкин подвергается у него модернистскому насилию: «„И обходя моря и земли, глаголом жги сердца людей“. Моря и земли – это значит весь мир, вся вселенная, все творение Божие» (Шмеман 1989, 88). Отметим любопытный перенос: там, где поэт обращается к сердцам людей, о. Ш. говорит о неспецифическом «всем творении».

В данном случае о. Ш. излагает одну из основных мифологем Нового времени: о первоначальном единстве человека с природой и обществом, которое потом разрушилось в своеобразном гностическом «первородном грехе». М. Абрамс указывает на параллели «диггера» Уинстенли, поэтов-романтиков, немецких философов-идеалистов, а также в масс-культуре нашего времени. Абрамс пишет: «Во многих местах, где Сэмюэль Кольридж развивает похожие мысли, он противопоставляет „интуицию вещей, которая возникает, когда мы обладаем сами собой как частью целого“, что дарует полноту жизни и радость, – нашему опыту, когда „мы мыслим о себе как об отдельных суще-

ствах, и противополагаем природу и рассудок, как объект и субъект, вещь и мысль, смерть и жизнь“...

Основной целью Уильяма Вордсворта как поэта и Кольриджа как и поэта, и метафизика было помочь человеку искупить и оправдать самого себя, побудив его к примирению с природой, которая стала ему чуждой и враждебной из-за того, что сам человек разорвал первоначальное единство с природой. Эта проблематика породила сеть взаимосвязанных идей, которые получили широкое распространение в начале XIX в. и которые стали диагнозом основной болезни и нашего времени.

Этот диагноз звучит так: человек некогда был здрав, а теперь он болен, и в корне его современной болезни лежит его разделенность, разъединенность, отстраненность или (в самой резкой формулировке из перечисленных) отчуждение. Личность, как гласит общепринятая точка зрения, коренным образом расколота в трех основных отношениях. Он разделен внутри себя, он отделен от других людей, и он отделен от окружающего мира. Для тех, кто еще верит в возможность исцеления, единственная надежда состоит в том, что человек найдет пути для восстановления единства с самим собой, с обществом ближних и вновь подружится с чужим и враждебным миром природы. Эти идеи в наше время разделяются богословами, философами, экономистами, социологами, психологами, художниками, писателями, критиками, читателями журналов „Лайф“ и „Ридерз дайджест“. Писатели и философы эпохи романтизма усвоили себе именно такую общую схему истории и бедственного положения современного человека» (Abrams 1971, 145).

О. Ш. черпает свою мифологию полноты из того же общего источника.

Конечно, по-своему удивительно, что целым о. Ш. кажется «весь мир», то есть в том числе и мир материальный, по учению Святых Отцов, непрерывно изменяющийся и текучий, подвижный, противоречивый. Св. Григорий Богослов говорит, что «телесное вещество, находящееся беспрестанно в каком-то течении, может само по себе быть причиной расстройства» и бедствий в мире сем (Григорий Богослов св. 1994с, 224–225).

В учении Святых Отцов мы не встречаем представления о мире как нерасчленимой тотальности, зато встречаем учение о том, что мир составлен из стихий и поэтому не является чем-то единым и простым. Согласно св. Василию Великому, «мир числом один, но не говорим, что он есть нечто единое по естеству и простое, потому что делим его на стихии, из которых состоит – на огонь, воду, воздух и землю» (Василий Великий св. 1911а, 16). Отметим для себя, что св. Василий различает единство и единичность, на неразличении каковых понятий основан весь современный монизм. Еп. Немезий, чье сочинение послужило одним из источников «Точного изложения православной веры» св. Иоанна Дамаскина, учит: «Так как человек имеет тело, а всякое тело составлено из четырех стихий, то оно необходимо обладает по телу теми же свойствами, что и стихии, то есть делимостью, изменчивостью и текучестью» (Немезий 1998, 10).

Согласно Святым Отцам, стихии, из которых составлен мир, противоположны друг другу и примиряются Самим Богом в порядке: «Каким бы образом соединились друг с другом для совершения единого мира противо-

положные природы, – разумею природы огня и воды, воздуха и земли, – и как они остаются неразрушимыми, если какая-либо всемогущая Сила и не соединила их вместе, и не сохраняет их всегда неразрушимыми?» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 6). Как кратко говорит св. Афанасий Великий: «Стихии по природе противоположны, а по изволению Правящего ими дружелюбны» (Афанасий Александрийский св. 1994с, 174).

И все же единство существует, и оно состоит в том, что наше тело (так же как и все материальное) состоит из частей, но оживляется одним духом. Таким образом, цель жизни тела находится вне тела. Как писал св. Григорий Нисский: «Весь состав органических членов устроен для единой цели, которая состоит в том, чтобы человек пребывал в жизни» (Григорий Нисский св. 1859, 128–129). Согласно блж. Августину: «Как не от плоти, но выше плоти то, что дает плоти жизнь, так не от человека, но выше человека то, что дает блаженную жизнь человеку, и не человеку только, но и всякой власти и силе небесной. Почему, как жизнь плоти есть душа, так блаженная жизнь человека есть Бог» (Августин Иппонийский блж. 1910, 157).

Излишне и говорить, что православное учение собственно о теле не имеет ничего общего с холизмом. Из сочинений Святых Отцов мы усваиваем представление только о таком порядке человеческого устройства, где ум господствует над телом: «Дело глаза – видеть только, ушей – слышать, уст – вкушать, ноздрей – принимать в себя запах, рук – касаться; но рассудить, что должно видеть и слышать, до чего должно касаться, что вкушать и обонять, – не дело уже чувств; судят же об этом душа и ее ум. Рука может, конечно, взяться и за меч, уста могут вкусить и яд, но они не знают, что это вредно, если не произнесет о том суда ум» (Афанасий Александрийский св. 1994с, 166–167).

Поэтому всеобщее воскресение мертвых в своих телах, конечно, никак не опровергает учение о бессмертии души, а только его подтверждает: поскольку за грехи ответственен ум – владычественное души, то и вещество тел будет страдать и царствовать в зависимости от дел с телом содеянных (см. 2 Кор. 5:10). Да и все учение Церкви о мире сводится в конце концов к тому, что в мире царит не тотальность и полнота, а порядок разнородных и даже противоположных элементов: «Весь мир состоит из противоположностей, но в нем видна великая стройность ко благу нашей жизни» (Иоанн Златоуст св.1899, 198).

Поэтому в Библии и расчлененное тело служит напоминанием и указанием на единство (кн. Судей, главы 19, 20). Св. Афанасий Александрийский использовал этот рассказ Писания для иллюстрации положения в Церкви, говоря следующим образом: «Однажды левит, жене которого нанесено было поругание, увидев чрезмерность злодеяния и пораженный беззакониями, на какие против него отважились, раздробив тело жены на части, послал во все колена Израилева, чтобы все убедились – в этом злодеянии видеть обиду не ему одному, но всем вообще, и если будут сострадательны, отомстили, а если останутся равнодушными, на себе понесли стыд, как ставшие участниками в причинении обиды... Подвиглись все колена Израилева, и все, как бы сами потерпели обиду, собрались против преступников... Подвигнитесь и вы, как будто обида нанесена не нам одним (Александрийской Церкви. – Ред.), но

и вам пусть каждый подаст помощь, как будто и сам страждет» (Афанасий Александрийский св. 1994а, 276–277).

Здесь тело возвещает не о своем собственном органическом единстве или расчленении, а о жизни тела. Через холизм невозможно было бы понять, как расчлененное тело свидетельствует о единстве, поскольку это требует идеального понятия о единстве, а не холистического телообразного.

Если мы вновь обратимся к еп. Немезию, то выяснится, что человек не только не един, но даже и делить его тело можно по-разному: на части однородные и неоднородные. Еп. Немезий поясняет: «Из членов животного тела одни подобочастны, а другие неподобочастны; к омиомериям (подобочастным. – Ред.) относятся: головной мозг, мозговая корка или оболочка, нерв, костный мозг, кость, зуб, хрящ, железы, связки, гимены, фибры, волосы, ногти, плоть, вены, артерии, поры, жир, кожа и, как ближайшие элементы всех этих частей, кровь, насколько она чиста, мокрота, желчь черная и желтая. Мускул составлен из связок и из нервных волокон. К неподобным по составу частям относятся: голова, туловище, руки, ноги и остальные члены человека. Ведь голова не подходит к голове, как нерв к нерву, жила к жиле, плоть к плоти. Все неподобные по составу части состоят из подобных, как, например, голова – из нервов, плоти, костей и т. п. частей, называемых вообще органическими. Определение омиомерий таково: это члены, составные части которых подобны как целому, так и друг другу, причем „подобное“ должно понимать здесь в смысле „тождественное“» (Немезий 1998, 46–47).

Следовательно, и в христианском учении о человеке господствует не ложная мистика полноты, а «разделительный», то есть идеальный, метод различения сущностей.

Теперь мы можем видеть, что о. Ш. напрасно именует «органическим» свое монистическое единство. Словосочетания «мир как целое», «мир как полнота» не применимы к понятию об организме, состоящем не только из однородных «атомов», но и из противоборствующих стихий и из разных органов.

Взгляд на мир как чудесное целое присущ не одному только о. Ш. С одной стороны, это одно из проявлений светской мистики пространства, с другой – феноменализма, присущего многим идеологиям, и в частности, такому распространенному идеологическому явлению как сциентизм, о котором пишет американо-германский философ Эрих Фогелен: «Сциентизм – то есть попытка обращаться с сущностью (включая человека в обществе и истории), как если бы она была явлением – лежит в самой основе таких современных интеллектуальных направлений, как позитивизм и неопозитивизм, и в особенности таких современных политических массовых движений, как коммунизм и национал-социализм» (Voegelin 2000b, 169–170). При этом Фогелен особо указывает на цитату из В. И. Ленина о «превращении непознанной, но познаваемой, „вещи в себе“ в „вещь для нас“, „сущности вещей“ в „явления“» (Ленин 1969, 53).

Рассуждения о. Ш. о полноте и единстве также являются идеологически мотивированной псевдологией (лжемыслью) и, разумеется, обнаруживают полное непонимание им философской стороны вопроса. А между тем во-

прос о сущности является центральным для философии и в этом отношении не может быть безразличен и для богословия. Писания Святых Отцов предлагают в избытке примеры суждений о сущности и борьбы с неверными суждениями о сущности.

Это неудивительно хотя бы потому, что важнейший догматический спор – с арианами – поставил термин «сущность» в самый центр борьбы за истину Православия. Например, пространные трактаты свв. Василия Великого и Григория Нисского против еретика Евномия подробно рассматривают вопрос о сущности и о методах познания сущности. Св. Иоанн Дамаскин также разъясняет, как исследовать сущность. Он пишет, что мы познаем и даем определение только общему. Но в чем же общее, если, изучая природу человека, мы приходим к тому, что сущность человека не едина, поскольку он состоит из души и тела? Тело, в свою очередь, также не может быть единым, поскольку состоит из различных стихий. С этой стороны оказывается, что в тварном мире не будет ничего единого и целостного, за исключением души и духа.

Св. Дамаскин учит: «Если же иногда говорится, что человек – из одного естества, то имя естества принимается вместо вида, когда мы говорим, что человек не отличается от человека никаким различием естества, но все люди, имея один и тот же состав и будучи сложены из души и тела, и каждый, будучи из двух естеств, все возводятся под одно определение. И не неосновательно это, так как и святой Афанасий в слове против хулящих Духа Святаго сказал, что естество всех сотворенных вещей, как происшедших, едино... Итак, потому что всякий человек сложен из души и тела, сообразно с этим и говорится об одном естестве людей. Но говорить об одном естестве в отношении к Ипостаси Господа не можем, ибо естества и после соединения в целости сохраняют каждое – свое естественное свойство и вида „Христов“ отыскать нельзя. Ибо не было иного Христа и из Божества, и человечества, Одного и Того же и Бога, и человека...

Не одно и то же едино в отношении к виду человека и едино в отношении к сущности как души, так и тела. Ибо единое в отношении к виду человека показывает совершенное сходство, находящееся во всех людях, единое же в отношении к сущности как души, так и тела разрушает само бытие их, приводя их в совершенное несуществование в действительности. Ибо или одно переменится в сущность другого, или из них произойдет нечто иное, и оба изменятся, или, оставаясь в своих собственных границах, они будут двумя естествами. Ибо по отношению к сущности тело не есть одно и то же с бестелесным. Поэтому не необходимо, чтобы, говоря об единой природе в человеке, не вследствие тождества существенного качества и души, и тела, но вследствие совершенного равенства возводимых под вид неделимых, мы говорили об одном также естестве и во Христе, где нет вида, который обнимал бы многие ипостаси.

Сверх того, о всяком сложении говорится, что оно состоит из того, что ближайшим образом соединено, ибо не говорим, что дом сложен из земли и воды, но из кирпичей и бревен. Иначе необходимо говорить, что и человек состоит из пяти, по крайней мере, естеств: и из четырех элементов, и души. Таким образом, и в Господе нашем Иисусе Христе мы не обращаем внимания

на части частей, но на то, что ближайшим образом соединено: и на Божество, и на человечество» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 174–176).

Не говоря уже о богатейшем догматическом содержании фрагмента из св. Иоанна Дамаскина, мы видим, что здесь совершенно отсутствует диалектика «единство-разделение-единство», а единство обнаруживается не в факте единичности, а в понятии. Так, вид «человек» оказывается единым не потому, что является одним-единственным человеком, а потому что «единое в отношении к виду человека показывает совершенное сходство, находящееся во всех людях».

Из объяснений св. Иоанна Дамаскина становится понятно, как можно вести разговор о сущности даже там, где нет нерасчленимого единства или однородности частей. То, что в человеке есть душа и тело, не отменяет речи о сущности человека. Напротив, подлинная метафизика, как мы видим, именно позволяет говорить о разных сущностях. А раз существует не просто единство или же фантастическое «всеединство», а разные сущности, то вступают в силу не практические (опытные) соображения, а чисто теоретический закон, то есть утверждается метафизика сущности.

Итак, для Святых Отцов есть много сущностей, а не одна сущность и существует не только единство, но и различие, причем различие не только практическое, но и теоретическое. И только так – в раздельных понятиях о сущности и сущностях – можно вести осмысленное рассуждение.

У о. Ш. все точно наоборот: есть лишь одна сущность – это единство и «всеединство» Бога и твари. В этой единой сущности нет никаких различий: в человеке нет души и тела, и у тела нет частей. Эта сущность у о. Ш. есть в то же время индивидуальность, и как таковая непостижима точно так же, как в знаменитых словах Ф. Тютчева: «В Россию можно только верить». Не сразу схватываешь, откуда берется светский мистицизм этих слов, а он состоит в романтической персонификации России в виде непостижимой и таинственной личности.

Для нас важно в конце концов, что в результате в системе о. Ш. более невозможны определения и осмысленное рассуждение, а только поэтичная демагогия с употреблением богословских терминов.

И по учению Святых Отцов, мир есть великое тело, но это совершенно не мешает тому, что в этом мире есть множество сущностей, расположенных в богоустановленном порядке, как видно из рассуждения св. Афанасия Александрийского: «Эллинские философы говорят, что мир есть великое тело. И в этом верны они истине. Ибо видим, что мир и части его подлежат чувствам. Итак, если в мире, который есть тело, есть Божие Слово, и Оно пребывает во всех, совокупно и отдельно взятых, частях мира, что удивительного или что несообразного, когда утверждаем, что то же Слово пребывало и в человеке? Если вообще ни с чем не сообразно быть Ему в теле, то несообразно пребывать Ему и во вселенной, все озарять и приводить в движение Своим промышлением; потому что и вселенная есть тело. А если прилично Слову пребывать в мире и открывать Себя во вселенной, то прилично Ему явиться и в человеческом теле, которое бы Им озарялось, и приводимо было в действие; потому что и род человеческий есть часть целого мира» (Афанасий Александрийский св. 1994, 244). Св. Афанасий ни в чем не дает повода для языческого

холизма, нигде не смешивая тело человека и мир. И понятно, откуда такое совершенно иное впечатление: оно происходит от веры Бога-Спасителя, Бога-Промыслителя, которой в атеистическом холизме мы, разумеется, не обретаем.

Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. Сол. 11:21), и прежде всего это относится к внутреннему порядку в душе человека, поскольку мерой для души является воля Божия. Человеческое общество – также проявление этого богоустановленного порядка в душе человека или нарушение порядка. О. Ш. отрезает себе возможность постичь искомое им единство мира, поскольку не понимает сути порядка души, мира и общества. Для о. Ш. мир – это не порядок, и не порядок в душе человека, а внешний тотальный монолит бытия, без «красивого» устройства как в античном космосе. Это мир тоталитаризма, и в этом идеологическом смысле – мир «свободы и чудес», мир оккультизма.

Богоустановленный миропорядок состоит в том, что человек поклоняется пред невидимым Богом, измеряет себя «невидимой мерой вещей», то есть целью своего существования, для которой его сотворил Бог. Об этом предстоянии пред Богом можно говорить в богословских и философских терминах.

Холистический монолит мироздания требует от человека только того, чтобы он слился без остатка с нерасчлененным потоком посюсторонней жизни, интегрировался в коллектив. Такое переживание принадлежности к громадному целому не может быть понято ни через Божественное Откровение, ни через метафизику, а только через миф.

Раз человек становится видимой мерой для себя самого, то ему остается только жить «полной жизнью», то есть жизнью без остатка посюсторонней. А для этого, в качестве первого шага, он должен по возможности избавиться от своего сознания и самосознания. Учение о «полноте» служит именно таким терапевтическим средством от сознания.

Сказать, что все – только единство и полнота, – значит сказать меньше чем ничего. Более того, для сверхразумного понятия о «мире как таинственном целом» разум вовсе не нужен, поскольку оно может постигаться жизнедеятельностью человека. Собственно, это прямая параллель со сциентизмом Конта, где получается: чем меньше сознания, тем лучше, тем научнее. Хайек также указывал, что сциентизм служит методом освобождения от человеческого самосознания: «Конт озабочен постоянным и постепенным освобождением наук от антропоморфического истолкования всех явлений... Поскольку человек приобрел вредную привычку судить о внешнем мире по себе, то путь прогресса должен состоять в том же самом: мы должны перестать изучать и самого человека антропоморфически и исследовать его так, будто знаем о нем так же мало, как о внешнем мире» (Hayek 1955, 170). Собственно, это идеологическая попытка взглянуть на Бога, Церковь, мир и человека не с точки зрения человека (поскольку это «антропоморфично»), а с Божественной точки зрения совпадения всех противоположностей.

Применительно к религии нет смысла говорить о принадлежности человека к животному, физическому, или даже «всему миру». Если имеется в виду мир, то мир человеческий, не иначе. Поэтому перевод разговора с человека,

предстоящего пред Лицем Божиим, на вселенную вещей есть безошибочный симптом гностического сознания.

И уж само собой разумеется, что только в мире человеческом можно говорить о добре и зле, о спасении и гибели. В мире же о. Ш. человек есть предмет, который будет безразлично спасен слиянием во «всеединство» наряду со всеми предметами и организмами. Это мир, увиденный не человеком, а с немыслимой точки зрения того же «всего мира».

И поскольку о. Ш. не понимает ни того, что есть единство, ни того, что есть различие, то он не может сказать ничего разумного о мире как предмете, а может лишь оперировать этим выражением вместо понятия о сущности в своих схоластических уравнениях. От этого глубокого непонимания – прямой путь к мистификации понятий «полноты» и «единства», каковой до о. Ш. прошли славянофилы, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, нравственные монисты типа митр. Антония (Храповицкого).

Холистическое учение, когда «полноте» приписывается не теоретический, а практический смысл, является интеллектуальной фальшивкой. Это ложная полнота, несовместимая с истинным общим и с истинным единичным. Будучи применяема о. Ш. к тем или иным понятиям и явлениям, эта ложная полнота выступает как универсальное орудие разрушения Единой Истины и всех частных истин.

Горизонты холизма о. Ш. бесконечно шире наличной действительности, поскольку он верует в мифическое и чудесное «всеединство», и одновременно это мировоззрение – предельно узкое и острое орудие против полноты Церкви. С этой стороны учение о. Ш. служит универсальной идеологической платформой для врагов Церкви. Именно поэтому идеи о. Ш. обладают такой притягательностью для людей нецерковных: членов секты о. Георгия Кочеткова, последователей о. Петра (Мещеринова) и т. п., которые принимают учение о. Ш. как чисто светскую идеологию, правда почему-то под именем Христианства.

Против Предания

Относительно церковного Христианства протоиерей Александр Шмеман занимает позицию радикального адогматизма, то есть учит о непознаваемости основных истин христианской веры, о недостаточности для постижения действительности любых понятий. В своих сочинениях о. Ш. собрал всевозможные софистические аргументы против точного изложения христианской веры, не заботясь о том, сочетаются его аргументы друг с другом или нет.

Для о. Ш. Предание – это прошлое, а догматы – не вечные истины, постигаемые верой, а плоды работы по осмыслению человеком самого себя и своих проблем. Примечательно, что такой подход страдает одновременно антиисторизмом и антитеоретизмом, то есть о. Ш. поражает своих врагов направо (догматистов) и налево (истористов).

Разумеется, о. Ш. не просто отменяет церковное учение. Это было бы слишком откровенно и определенно, а о. Ш. всеми силами избегает того и другого. Он предлагает взамен некую более высокую «третью реальность»,

объединяющую собой Церковь и мир, и дает этой «реальности» имя «Царствия Божия».

Надо сказать сразу и прямо, что «третья реальность», обнимающая собою Церковь и мир, соединяющая в одно целое: 1) опыт, 2) источник опыта (под которым вроде бы должен подразумеваться Бог, но понимается «весь мир») и 3) содержание опыта (что бы это ни было), есть фантом, и фантом весьма вредный, поскольку устраняет необходимость догматической веры.

Твердо и в то же время невнятно о. Ш. различает реальность от доктрины: «Бесконечно превосходя „реальности“ Церкви и „мира“, она («третья реальность». – Ред.) открывает христианской вере „область касательства“ каждой из них, а следовательно, единственно-неизменный принцип и критерий их различения, равно как и соотнесения друг с другом. Эта реальность есть Царство Божие, провозглашение которого именно как реальности, а не как идеи или доктрины является центральным моментом Евангелия, а лучше сказать, само есть Евангелие, и в то же время вечный горизонт, источник и содержание христианского опыта» (Шмеман 1996, 88).

Перед лицом этой «третьей реальности» бледнеет и уходит в тень учение Спасителя и учение апостолов и Святых Отцов. В самом деле, это уже не слова Христа, доктрина или идея, а «Само Евангелие», понимаемое как неразложимая тотальность, выше которой во вселенной о. Ш. нет ничего.

Для о. Ш. «Православие – свой теперешний вид, свой исторический „канон“ приобрело именно в Византии» (Шмеман 2003, 228), а не в Евангелии, не в Откровении Пятидесятницы, не в апостольские времена...

Приверженность христиан Преданию о. Ш. считает не исконной, а возникшей в эпоху иконоборчества, доказавшего опасность догматических споров. Инициатива же по «замораживанию» Православия принадлежала императорам и началась уже у св. Иоанна Дамаскина: «Основным стремлением Императоров становится теперь желание не допустить этих религиозных смут, сохранить некий религиозный status quo. Ортодоксальность совпала с консерватизмом – относящимся уже к самой букве Предания. В иконоборчестве в последний раз с очевидностью вскрылась опасность перехода религиозных страстей в политические распри. Этот опыт оказался решающим» (Шмеман 2003, 253).

Перед нами историческая фантасмагория, когда проблемы Нового времени, а точнее XVII в. с его религиозными войнами, и современные решения этих проблем переносятся на совершенно иную эпоху, которая вообще не мыслила в таких категориях.

О. Ш. учит, что лишь поздняя Византия придала Вселенским Соборам авторитет, хотя это, очевидно, исторически неверно, поскольку в истории Церкви вовсе не было того периода свободного творческого исследования богословских вопросов, какой мнился о. Ш. и другим представителям «парижского богословия». Тем не менее о. Ш. продолжает настаивать: «В истории Византии наступил момент, когда и государство и Церковь учли опыт прошлого, когда это прошлое – из вчерашнего, своего, превратилось в древность, освятилось своей древностью, психологически выросло в некий вечный идеал, который уже не столько вдохновляет на будущее творчество, сколько требует постоянного возвращения к себе, подчинения сегодняш-

него себе. С молчаливого согласия Церкви и государства поставлена была некая психологическая точка, подведен итог. И всякое новое касание богословских тем, всякую постановку новых вопросов нужно теперь уже свести к этому прошлому. Святоотеческое Предание, подтвержденность, хотя бы внешняя, авторитетом Святых Отцов, в виде ссылок и цитат, иногда даже вырванных из их общей связи, становится как бы гарантией благонадежности; уже в творчестве последнего из больших Отцов Церкви, св. Иоанна Дамаскина, видна эта забота все свести к прошлому, к отцам, опереться на некий consensus patrum. „Его «Точное изложение православной веры», – пишет один из историков, – осталось «суммой» греческого богословия, к которому следующие века ничего не прибавили и в котором мало что изменили". Поздняя Византия молча признала, что кафолическая Истина Церкви окончательно, раз и навсегда и во всей полноте, сформулирована „древними отцами" и семью Вселенскими Соборами. А потому даже и на новые недоумения, на новые лжеучения или вопросы отвечать нужно из того же арсенала, в сокровищницах святоотеческих творений искать заключенный в них ответ на все вопросы» (Шмеман 2003, 253–254).

При этом приходится считать небывшими решения Вселенских Соборов, которые как раз настаивали на том, что выражают не новую, а принятую от апостолов веру. Уже апостол предупреждал галатов: «Но если бы даже мы или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8). Апостол Павел также не стал учить коринфян как бы заново, а указывает им на Евангелие, которое благовествовал, «которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь, если преподанное удерживаете так, как я благовествовал вам, если только не тщетно уверовали» (1 Кор. 15:1–2). Наконец, к какому веку и к Византии ли относится исповедание св. Викентием Лиринским соборной веры как неизменное: во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все?

Проблема здесь, однако, не только в том, что фантазии о. Ш. исторически неосновательны, но прежде всего в том, что область веры не допускает «будущего творчества». Тварный человек может только внимать Откровению, но не судить его. Уже Ветхий Завет призывал не прелагать предел вечных, положенных отцами, не исследовать высших себя, учил о том, что «сокрытое принадлежит Господу Богу нашему, а открытое – нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего» (Втор. 29:29). Поэтому св. Григорий Нисский категорически утверждает: «Не только суды Божии выше силы покушающихся исследовать их, но и пути ведения доныне остаются непроложенными и непроходимыми» (Григорий Нисский св. 1863, 417). Если таково то, во что мы верим, то о каком «творчестве» с нашей стороны может идти речь? Только об идеологическом творчестве, когда в пламени революции рождается новый человек и новый мир.

Такая вера в возможность и необходимость метафизических революций ярко проявляется в искажении Халкидонского догмата школой В. С. Соловьева, к которой несомненно принадлежал о. Ш.

Догмат, содержащий в себе учение об образе соединения Божественной и человеческой природ во Христе становится в модернизме свидетельством безразличного слияния Бога и человека и даже Бога и мира в целом. Это

представление родственно учению Иоганна Мёлера о Церкви как продолжающемся Боговоплощении, которое расцвело у католических модернистов XX в.

В ключевой для нас статье «Догмат Халкидонского Собора и его истолкование в религиозной философии В. С. Соловьева и его школы» о. Помазанский так излагает учение этого варианта холизма: «По мысли Соловьева, Богочеловечество Господа Иисуса есть восстановление первоначального, некогда бывшего Богочеловечества в мире. „Вообще человек, – пишет Соловьев, – есть некоторое соединение Божества с материальною природою, что предполагает в человеке три составных элемента: Божественный, материальный и связующий оба, собственно человеческий“... „Таким образом, понятие духовного человека предполагает одну Богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями“. Как видим, Соловьев прилагает догмат Богочеловечества Сына Божия ко всему человечеству. При этом он сам пытается смело утверждать, что подчеркнутое определение, – выражаемся его словами: – „безусловно тождественно с догматическими определениями Вселенских Соборов V–VII веков“ («Чтения о богочеловечестве». чт. 11 и 12)... Так как высшим, сознательным проявлением мировой души является человечество, то обратное воссоединение Бога с миром, с мировой душой должно совершиться в человечестве. Оно совершается чрез вочеловечение, Воплощение Божие, чрез Богочеловечество Господа Иисуса Христа. Божественное начало, Логос, со своей стороны само стремится к соединению с мировой душой. Так происходит соединение двух начал, Божественного и человеческого. при чем „первое представляет собою элемент действующий, определяющий, образующий или оплодотворяющий, а мировая душа является пассивною, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения“ («Чтения о богочеловечестве». чт. 10). Бог воплотился, Логос соединился с Софией. Этим открыт путь к богочеловечеству вселенскому» (Помазанский 1951, 144–145).

Вдумавшись в тезисы В. С. Соловьева, легко усмотреть, насколько кощунственному унижению здесь подвергается учение о Боговоплощении, которое растворяется в оккультных тайнах мироздания.

Со строго догматической точки зрения учение школы В. С. Соловьева, разумеется, противоречит учению Церкви. Св. Иоанн Дамаскин учит: «Хотя мы говорим, что естество людей одно, однако должно знать, что говорим это не обращая своего взора на понятие души и тела, – ибо невозможно говорить, что душа и тело, сравниваемые друг с другом, суть одного естества, – но потому, что хотя существуют весьма многие лица людей, однако все люди владеют естеством, понимаемым в одном и том же смысле, ибо все сложены из души и тела, и все получили естество души и владеют сущностью тела, также и общим видом. Говорим, что естество весьма многих и различных лиц одно, хотя каждое лицо, разумеется, имеет два естества и достигает полноты в двух естествах: в естестве души и тела.

Но в Господе нашем Иисусе Христе нельзя допустить общего вида. Ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа, состоящего как из Божества, так и человечества, пребывающего в Божестве и человечестве... По-

этому нельзя сказать, что в Господе нашем Иисусе Христе едино естество, так чтобы, подобно тому как говорим о неделимом, составленном из души и тела, так говорим и о Христе, Который состоит из Божества и человечества. Ибо там – неделимое, а Христос – не неделимое, ибо Он не имеет и вида „Христовства“» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 125–126).

Если в Господе нашем Иисусе Христе нельзя допустить общего вида, ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа, состоящего как из Божества, так и человечества, пребывающего в Божестве и человечестве, следовательно, нет и вида «богочеловечество», которое бы распространялось на «весь мир».

О. Ш. строго следует соловьевскому направлению. Для него Халкидонский догмат – это универсальная идеологема: нерасчлененное учение о Боге, мире и человеке. О. Ш. учит: «Христос был совершенным явлением жизни, какой замыслил ее Бог. В Нем была собрана воедино раздробленная жизнь мира» (Шмеман 1983, 20). Для нашего автора «молитва Церкви есть молитва богочеловеческая, ибо Церковь есть человечество Христово, Им возглавленное» (Шмеман 1988, 67). Он учит о Божественном содержании жизни, которое не даруется, а всего лишь раскрывается в Боговоплощении: «Сам Бог приходит в мир, к людям, чтобы разделить их жизнь и раскрыть Божественное ее содержание» (Шмеман 1989, 245).

О. Ш. придает особое значение Халкидонскому догмату, потому что он учит не только Боге, но и о человеке: «Я не исповедал веру уже не просто в Бога, а в Того единственного Человека, в котором Бог пришел в мир, а в мире – к каждому человеку, чтобы спасти и возродить его. „Я верю в Бога“. Но Бог – в полноте радости и обладания – открывается во Христе» (Шмеман 1989, 23). Как мы видим, вполне гностически о. Ш. различает «просто Бога» и «Человека, в Котором Бог пришел в мир».

«Самое радостное и глубокое в христианской вере – это „соприродность“ Христа нам, то, что Он подлинно человек, а не призрак, не таинственное явление, что Он – один из нас, навеки с нами своим человечеством связанный», – сообщает о. Ш. (Шмеман 1989, 235). Верующий человек очень подивится, услышав, что самое радостное – не весть о спасении, а весть о соприродности Христа нам. Во всяком случае, Ангел Господень, возвестивший о Рождестве Христовым говорит иначе, нежели наш автор: «Я возвещаю вам великую радость, которая будет всем людям: ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь» (Лк. 2:10–11). И в самом деле, Господь воплотился, чтобы исполнить Домостроительство нашего спасения, спасти нас принесением Жертвы на Кресте: «У нас заимствовав подобное нашему тело, потому что все мы были повинны тлению смерти, за всех предав его смерти, приносит Отцу» (Афанасий Александрийский св. 1994, 201).

О. Ш. видит следующий «парадокс»в учении Церкви о Боге и человеке: «Что же касается массы христиан, то она давно уже Божество Христа ощущала (да и сейчас ощущает) неизмеримо сильнее, чем Его человечество, тайну Воплощения переживала больше как пришествие и явление Бога, чем как свободное целостное, совершенное, но и неслитное соединение с Ним человека» (Шмеман 2003, 153).

И он в этом прав: не только «масса» христиан верует, но и «масса» Святых Отцов учила, что Божество – выше человечества.

О. Ш. излагает свое неоригинальное учение об иконе. В духе «богословия иконы» для него во Христе «Бог становится видимым. Но это означает, что Он становится и описуемым. Образ Человека Иисуса есть образ Бога, потому что Христос Богочеловек. Но если благодатью Святаго Духа сам мир и его материя могут быть освящены и, питая наше тело, питать наш дух, или, вернее, „всего“ человека, в целостном замысле Бога о нем, как о воплощенном духе; если вода Крещения дарует нам прощение грехов, если хлеб и вино Евхаристии причащают нас Телу и Крови Христа, то и изображение Христа – плод человеческого искусства – может быть наполнено благодатью Его присутствия и Его силы, может стать не только „образом“, но и духовной реальностью. В иконе – еще с одной стороны раскрывается глубина Халкидонского догмата, и она дает новое измерение человеческому искусству, потому что Христос дал новое измерение самому человеку» (Шмеман 2003, 231).

В данной цитате все противоречит истине, догматической, философской и исторической. Кто учил, что Бог «становится видим» в Боговоплощении? Кто говорил, что «Бог становится описуемым»? Из Святых Отцов – никто. Кто учил, что икона не образ, а духовная реальность? Во всяком случае не отцы VII Вселенского Собора. Отметим и фантастическое «новое измерение» человека, что, видимо, является светской мистической попыткой понять, что такое духовное рождение в жизнь вечную.

Иконопочитание, по эксклюзивным сведениям о. Ш., «есть плод постепенного усвоения людьми церковной веры. Ранняя Церковь не знала иконы в ее современном, догматическом значении. Начало христианского искусства – живопись катакомб – носит символический характер, или, как определил его проф. В. В. Вейдле, „сигнитивный“. Это не изображение Христа, святых или разных событий священной истории, как на иконе, а выражение определенных мыслей о Христе и Церкви» (Шмеман 2003, 230).

Видно, что Предание о Нерукотворном образе Господнем о. Ш. не удостаивает веры. Но как быть с довольно ранним свидетельством Евсевия Кесарийского (ок. 263–340) в его «Церковной истории» (VII. 18) о статуе евангельской кровоточивой женщины? Как быть с тем фактом, что живопись катакомб совсем не представляет той древности, которую хочет ей приписать о. Ш.? Ведь и отвергаемое им сказание о Нерукотворном Образе было записано тем же Евсевием, то есть, как минимум, современно живописи катакомб. Стоит ли доверять литератору Вейдле в таком важном церковно-историческом вопросе, в котором он, к тому же, противоречит сведениям, предложенным Отцами VII Вселенского собора?

В мире, созданном о. Ш. для себя и своих читателей, даже учение о добре и зле усовершенствовалось со временем: «Потребовались века, чтобы уточнить сложное, богатое христианское учение... чтобы, наконец, разработать во всех подробностях моральные нравственные принципы Христианства» (Шмеман 2003b, 114). После этого понятно, почему о. Ш., дожив до вершины века, бесстрашно выступает против Священного Писания и Предания. Он

как бы стоит на высшей точке человеческой эволюции, где может смело и свободно попирать нижестоящих.

Понимая догматику как продукт человеческих усилий, о. Ш. требует непрерывного обновления Предания, изобретения все новых основных норм Церкви. Он сокрушается: «Богословие перестало быть живым сознанием и сознательностью Церкви, ее осмыслением себя и своих проблем. Оно перестало быть пастырским, в смысле наделения Церкви основными и спасительными нормами» (Шмеман 1996, 154). Он огорчен и тем, что христиане сохраняют формы и структуры, преданные от апостолов, или, как он излагает в неподражаемом стиле: «В христианском мире укреплялось чувство собственного совершенства, подразумевавшее его формы и структуры, которые чем дальше, тем больше переживались как окончательные, богодарованные и потому не подлежащие никакому изменению» (Шмеман 1996, 97).

Неправильно было бы думать, что о. Ш. выступал за сохранение чего бы то ни было из прошлого. Предание – это вечное прошлое, а жизнь – вечное настоящее, и между ними нет никакой связи: все «проблемы» надо решать здесь и сейчас (Шмеман 1996, 98).

Его программа – это переоценка всех ценностей. Он утверждает: «„Наследие“, сохранение которого вменяется всем в обязанность, не есть то единственное, что надлежит хранить и чем нужно жить, иными словами не есть то видение Бога, мира и человека, которое открывается в православной вере» (Шмеман 1996, 16). Наследие здесь удачно поставлено в кавычки. Также заметим, что «не то единственное» переводится на понятный язык как «не то».

О. Ш. выступает не за реставрацию, пусть и мнимую, некоего отдаленного утопического прошлого, а прямо за перманентную революцию. Почему? Потому что «в изменении жизнь»: «Никакие реставрации в истории никогда не удавались. Относиться к преданиям прошлого по принципу „положено до нас, лежи оно во веки“ можно только при неверии в самую Церковь как источник Жизни... Предание для Церкви – не образы прекрасного прошлого, которыми можно любоваться в некоей религиозно-эстетической тоске по ним, а призыв и вдохновение» (Шмеман 2003а, 282–283). Мы указывали, что осмеиваемый о. Ш. принцип содержится в Писании, и, надо думать, не напрасно.

Согласно учению о. Ш., Бог не хочет, чтобы мы поклонялись прошлому, причем по смыслу его речи получается, что и Кресту Христову: «Да, золотом, серебром и драгоценными камнями был разукрашен тот Крест, что воздвигался руками священников над людскими толпами, но ни золото, ни серебро, ни драгоценные камни не способны затмить подлинный и изначальный смысл Креста: орудие позорной и мучительной казни, к которому гвоздями прибит всеми брошенный, задыхающийся от боли и жажды человек. И будем иметь мужество спросить себя: не потому ли и погибли все эти христианские царства и культуры, не потому ли поражением обернулась победа, что ослепли мы, христиане, к последнему смыслу, последнему содержанию главного символа. Решили, что золотом и серебром можно затмить этот смысл и что все, что хочет от нас Бог, – это чтобы мы совершали поклонение прошлому» (Шмеман 1989, 119).

О. Ш. обосновывает свое отвержение Предания тем, что Святые Отцы лишь для виду следовали преданиям Отцов, а на деле заново осмысливали Предание как им угодно. При этом догматы – это, конечно, не истины, в которые нужно веровать, а «дело жизни и творческое разрешение жизненных задач»:

«Для св. Симеона Нового Богослова, для св. Григория Паламы... авторитет отцов стоял так же высоко, как и для школьных богословов константинопольского патриаршего „дидаскалиона“, но им не приходилось ставить себе вопроса о верности святоотеческому преданию, оно для них не было авторитетом внешним, принудительным, требующим слепого подчинения. Они жили в этом Предании и оно открывалось им изнутри, как единство веры, единство опыта, осознавалось как плод того же Духа, что вдохновлял и Отцов. Для них, как и для прежних Отцов, богословие не было отвлеченным знанием, но „делом жизни и творческим разрешением жизненных задач“. Потому они и были свободны, что в них самих, в их церковном опыте заключен был критерий их единства в вере с отцами и Преданием. Даже если мистический путь есть путь особенный, выделяемый в особую область богословия, то в корне всякое подлинное богословие мистично, ибо есть свидетельство, прежде всего, о религиозном опыте. Поэтому только в подвиге, в творчестве, в усилии раскрывается сила Предания, иначе же оно превращается в „мертвый исторический документ“, связывающий ум отвлеченными и ничего не говорящими формулами» (Шмеман 2003, 263).

Таким образом, о. Ш. утверждает, что нужно сохранять верность Преданию, но верность эта состоит не в повторении учения Святых Отцов, не в следовании им буквально. Допустим на минуту, что так. Но в чем тогда состоит наша верность? Как проверить, верны мы или нет? Чему именно мы верны? Ничему конкретному, а так вообще своему коллективному холистическому свободному переживанию.

Отметим также смелое утверждение о. Ш. о том, что для свв. Григория и Симеона критерий их единства в вере с Отцами и Преданием был в них самих, в их церковном опыте. Получается, что единство с Преданием состоит в переживании своего единства с Преданием, что является пустым круговым определением. С другой стороны, перед нами утверждение в имманентистском духе Мориса Блонделя, когда само стремление человека уже дает ему то, к чему он стремится.

Спасение? Тоже не от чего-то определенного: «Христианство раскрывает себя... как спасение. Спасение не от того или другого, а спасение самой жизни, так безнадежно оторвавшейся от собственного своего содержания, от Бога, от света, от неба, от Истины, от вечности, и в отрыве этом ставшей страшным и зловонным кишением людей, одинаково приговоренных к бессмысленной гибели» (Шмеман 1989, 51). Жизнь, как мы видим, имеет «свое собственное содержание», в которое входят через запятую Бог, свет, небо, Истина и вечность. Разумеется, при таком подходе никакое Предание не нужно, как не нужны в жизни холиста какие-либо ориентиры, не нужно различение одного от другого, и даже своего – от того, что тебе принадлежать никак не может.

Наряду с активистским призывом к реформе Церкви, о. Ш. всюду, а с особенным пессимизмом в своих «Дневниках» признает, что обновление Церкви невозможно. Он нисколько не верит в успех, но это не мешает ему иррационально желать перемен. Он буквально приглашает Церковь прыгнуть в пропасть новизны, проявив тем самым не веру, а слепую волю к обновлению.

Перед лицом холизма о. Ш. любое понятие оказываются односторонним и неистинным, потому что это одно конкретное понятие, а не «полнота в полноте» и «целое в целом». Тем самым открывается широкий путь для проникновения иррационализма в разных видах, и прежде всего в виде антиюридизма.

Против «юридизма» у о. Ш. «принципиальные» холистические возражения. Ведь в холизме единственной сущностью и единственной ценностью является «полнота», а отдельный догмат, закон, заповедь – и все догматы, законы и заповеди вместе – указывают идеальные различия, прочерчивают непереходимые границы для личной веры.

Здесь приходится делать, как говорится, «экзистенциальный выбор», и о. Ш. его делает. Он последовательно выступает против понятия о грехе как преступлении закона, против православного учения о Боге-Судии, об Искуплении, о Суде.

Для о. Ш. нет личного греха, и даже учение Церкви о первородном грехе отвергается им как «индивидуалистическое»: «И первородный грех, и освобождение от него в Таинстве понимаются крайне узко и односторонне, почти исключительно в категориях индивидуальных» (Шмеман 1983, 62). То есть он принимает первородный грех безотносительно к отдельным лицам, в каковом смысле грех не существует.

В данном вопросе о. Ш. твердо стоит в заповедях модернистской ортодоксии, поскольку о том, что нет отдельного греха, учил еще Ф. М. Достоевский: «Согрешив, каждый человек уже против всех согрешил и каждый человек хоть чем-нибудь в чужом грехе виноват. Греха единичного нет» (Достоевский 1974а, 26); «Всякий пред всеми за всех и за все виноват» (Достоевский 1976, 262). Это насмешка над православным учением о грехе и о первородном грехе. Здесь каждый грех становится первородным, как можно наблюдать и у Соловьева.

Он учит о некоей коллективной вине, помимо первородного греха: «Совесть и являет нам самую сущность зла и неправды как разделения, как вины перед другими. Достоевский устами старца Зосимы сказал: „Каждый перед всеми во всем виноват...“» (Шмеман 1989, 159). И даже так: «Христос есть Бог, ставший человеком, принявший на себя наше человечество, чтобы его спасти. Спасти от чего? Да как раз от полного, безысходного порабощения природе и ее неумолимым законам, что делает нас только частью природы, только материей, только „плотью и кровью“» (Шмеман 1989, 240).

Напротив, в учении Церкви о первородном грехе о. Ш. обнаруживает индивидуализм. Какой индивидуализм можно обнаружить в учении о том, что в Адаме все согрешили? Это фарс.

О. Ш. отрицает личное воздаяние каждому в пакибытии, отрицая попутно и само пакибытие. Его явно не устраивает «простое учение о посмертных

наградах и наказаниях» (Шмеман 1996, 96). По его антиюридическому учению, все ответят за все безразлично.

В учении о. Ш. нет отдельного греха, поскольку нет отдельной личности, предстоящей пред Богом. Зато здесь есть такие фантомы, как «падшесть жизни». Под грехом он имеет в виду «совсем не тот или иной грешок, недостаток и, может быть, даже не падение – нет». Под грехом он «разумеет как раз то самое внутреннее отпадение от Бога, от Его Истины и духовного закона, которое выражается в первую очередь вот в этом нашем самодовольстве, нравственном минимализме. Грех не в том, что мы падаем и грешим, а в том, что мы уже не замечаем настоящего падения, не замечаем падшести самой нашей жизни, „нормальной“, „естественной“» (Шмеман 2003b, 96).

Для о. Ш. «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» (Шмеман 1983, 74). «Не только» здесь все та же оговорка, прикрывающая отрицание греха как нарушения заповеди. В противном случае невозможно понять, почему нарушение заповеди есть нечто в корне иное по сравнению с отпадением от Бога.

Раз нет единичного греха, нет и личного спасения от чего бы то ни было, а есть, как мы видели выше, только «спасение самой жизни» (Шмеман 1989, 51). Здесь мы встречаем характерную неопределенность в выражениях, которая столь резко контрастирует с христианским учением о спасении.

Грех и прощение греха толкуются у о. Ш. через все то же «единство»: «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» (Шмеман 1983, 75).

Верный заветам модернизма, о. Ш. под именем «юридического» отрицает «ущербное» православное учение об Искуплении: «Ущербность эта укоренена, конечно, в первую очередь в одностороннем, юридическом понимании самой идеи жертвы как акта искупительного, соотносительного со злом и грехом как их искупление, и потому акта, по самой сущности своей, „требующего“ страдания, а в пределе – и смерти. Понимание это... именно одностороннее и, в односторонности своей, ложное. В сущности своей жертва связана не с грехом и злом, а с любовью, она есть самораскрытие и самоосуществление любви» (Шмеман 1988, 262).

Как мы видим, о. Ш. отрицает учение об Искуплении не как собственно ложное, поскольку это значило бы пуститься в богословский спор с неизвестным исходом. Вместо этого у о. Ш. есть единственное, но универсальное оружие: он осуждает учение об Искуплении как только одностороннее, но уже по одному этому ложное. Иными словами, православное вероучение провинилось в данном случае не против Истины как таковой, а против «полноты» холизма о. Ш.

Более частным образом антиюридизм выражается в канонических рассуждениях о. Ш.

Он в принципе отрицает власть, закон и заповедь: «Видимая, институтивная структура Церкви – епископат, канонический строй и пр., есть струк-

тура не власти, а присутствия» (Шмеман 1996, 47). «Присутствие» – presence – здесь термин из учения Грегори Дикса, который указывает на светское мистическое значение иерархии. «Отношение Церкви к миру по самой природе своей не могло быть юридическим и, следовательно, выраженным в юридических терминах», – продолжает о. Ш. (Шмеман 1996, 48–49).

Антиюридизм имеет и свою положительную программу в виде известного идеологического требования равенства, которое устанавливается о. Ш. и в Церкви: «Облечение кого-либо иерархическими функциями не означает возвышения его над другими, его противопоставления как власти тем, кто обязан ему подчинением» (Шмеман 1996, 195). Так ли это? Разумеется, не так, и тому свидетельством как Писание, которое учит об апостольской иерархической власти, о священной и управляющей иерархии, так и документы канонического права, начиная с апостольских правил и даже до сего дня.

Однако над о. Ш. довлеет идеологический императив «равенства», и он признает иерархию только как признание даров со стороны общины. Он считает, что облечение кого-либо иерархическими функциями «означает признание Церковью его личного призвания внутри Ecclesia, его поставления от Бога, Который знает сердце человека и потому является источником всякого призвания и дара. Таким образом, это подлинно свободный акт, ибо в нем открывается послушание всех: послушание того, кого посвящают; послушание тех, кто его посвящает, то есть признает за ним Божественное призвание к служению управления; послушание всей Церкви воле Божией» (Шмеман 1996, 195). Заметим, что там, где апостол говорит о Духе, который разделяет дарования в Церкви «каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11), о. Ш. предлагает обыкновенную меритократию, где община признает за своим членом особые права по его внутренним способностям. Поставление в иерархическую степень подчеркнуто именуется «подлинно свободным актом», что можно понимать лишь как новояз, попытку уговорить читателя, что в Церкви все совершается вполне идеологически корректно.

В результате никакого порядка, а в данном случае – иерархии, не возникает. Напротив, в духе учения о. Николая Афанасьева в Церкви воцаряется хаос.

Если мы попытаемся глубже вникнуть в учение о. Ш. об иерархии, то не обнаружим здесь ничего благодатного, то есть сверхъестественного. Он говорит: «Руководство и управление предстают, таким образом, не автономной сферой внутри Церкви, но неотъемлемой частью Церкви как Таинства Царства. Дар власти есть харизма, и потому пресвитеры не просто „советники“ епископа: через посвящение они самым реальным образом восприняли эту харизму как свою» (Шмеман 1996, 198). Как мы видим, таинственный смысл «полноты» обозначается у о. Ш. как вполне светский: «Руководство и управление предстают не автономной сферой внутри Церкви, но неотъемлемой частью Церкви». А о харизме, то есть благодати, сообщается только то, что ставленники «воспринимают ее как свою». Однако и то (полнота), и другое (принятие харизмы как своей) возможно и в светской гностической общине, например в политической партии, а не непременно в христианской Церкви.

Отрицание всего отдельного

Свой холизм о. Ш. противопоставляет православному, как он его именует, «расчленительному методу». Вместо него он предлагает отказаться от познания вообще, поскольку не допускает ничего, что бы могло разрушить мнимое единство мира. Отсюда проистекает стройный материалистический вид его рассуждений.

Встав на точку мечтательной и в этой мечте осязаемой полноты, о. Ш. последовательно отрицает все отдельное. Мы попытаемся описать эту однообразную процедуру, которой о. Ш. не устает следовать в рассмотрении любых частных вопросов.

Он по порядку прилагает «полноту» к отдельным понятиям, и оказывается, что никакие понятия не выдерживают этого сравнения и испаряются, как «всего лишь» теоретические. С позиций «полноты» никакой отдельности нет, нет никаких границ между частным и общим, между добром и злом. Для о. Ш. возможны два ответа на вопрос о сущности, на вопрос: «что это?». Это «полнота», или это «не полнота». Первый ответ является предельно неконкретным, который без разговоров отправляет человека в «большой мир». Второй ответ уничтожает любую сущность, как ложную. И в том и в другом случае определения не возникает.

Данный прием является совершенно некорректным, поскольку о. Ш. заранее установил для себя и своих читателей такое понятие о полноте, которое является ущербным в метафизическом смысле. Ни одно истинное определение внутри этой «полноты» не действует, и, следовательно, с «полнотой» заведомо оказывается несовместимым любое определенное понятие. Таким образом, «победительная» логика о. Ш. заранее обеспечена его метафизической ошибкой.

Самым заметным результатом иррациональных операций с понятием «полноты» является то, что внутри «полноты» не находится места для личности. «Полнота» предстает у о. Ш. в виде фантома «живой жизни», а на деле – либеральной ненависти к порядку, к каким-либо границам и, что также характерно для всех массовых идеологий, к конкретной личности человека, а более всего к личности, духовно укорененной в мире ином.

Личность – это нечто слишком частное и незначительное для всецелой «космической литургии», объективно совершающейся всем мирозданием.

В духе толкования Халкидонского догмата школой В. С. Соловьева оказывается, что для личности нет места в Церкви, поскольку личность вообще есть фикция: «Понятие живого индивида, как существа безусловно простого и единичного, должно быть признано отвлеченною фикцией, за которою могут стоять только умы, лишенные научного образования или, по крайней мере, незнакомые с новейшими результатами естественных наук», – цитирует В. С. Соловьева современный исследователь «Серебряного века». Согласно Соловьеву, «статика человеческой жизни определяется наследственностью и преданием», а «ее динамика – исторические движения народов – обусловливается особыми внушениями собирательной общей воли». С. М. Половинкин констатирует, что для Соловьева «психическая деятельность человека детерминирована, с одной стороны, безличным, родовым, наследственным,

инстинктивным сознанием, а с другой стороны, влиянием общественной среды, воспитанием, внушением, исторической наследственностью» (Половинкин 2005, 375).

Такой мистический и мистифицированный коллективизм идет прямо против философии и религии, но вполне укладывается в логику массовых идеологий XX в. с их антииндивидуализмом. Достаточно привести слова идеолога национал-социализма Грегора Штрассера, сказанные им в июне 1932 г.: «Сознательно противопоставляя себя Французской революции, будучи ее антиподом и преодолением, национал-социализм отвергает суесловие об индивидуализме, исказившем внутреннее германское представление о свободе понятием внутреннего экономического беспредела; он отвергает рационализм, учение о разуме, которое готово признавать властителями судеб народа и государства лишь ум и интеллект, а не полнокровную волю и душу человека» (Фест 1993, 342).

Точно так же и о. Ш. во имя мнимой «полноты» отрицает личное предстояние человека пред Богом и благодатную сверхъестественную помощь Бога человеку.

Он выносит свое осуждение «христианам, которые часто в своей религии видят как раз сверхъестественную помощь, как бы восполняющую помощь естественную, видят своего рода перестраховку. Скажем прямо, что такое понимание спасения есть понимание извращенное и огрубленное». О. Ш. обосновывает свое отрицание сверхъестественной помощи человеку Гефсиманскими страданиями Христа: «Это должно быть ясно прежде всего из самого Евангелия, из той страшной главы, в которой рассказывается, как в ночь перед предательством и смертью, Один в саду, брошенный спящими учениками, Христос молился о том, чтобы миновала Его чаша, и, как говорит Евангелие, „начал ужасаться и тосковать“ (Мк. 14:33)» (Шмеман 2003b, 85–86).

Здесь, как и в других случаях, о. Ш. прямо игнорирует свидетельство Писания, говорящее о сверхъестественной помощи Божественному Страдальцу: «Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его» (Лк. 22:43).

О. Ш. последовательно борется со всем «частным» в Церкви: «Различение „общественного“ и „частного“ в богослужении находится коренном противоречии с основным и исконным пониманием христианского богослужения, как акта Церкви, в которой нет и не может быть ничего „частного“, ибо это нарушало бы саму природу Церкви» (Шмеман 2003a, 34). Он заповедует: «Деление по принципу общественного и частного должно быть отброшено» (Шмеман 2003a, 35).

О. Ш. «без колебаний» утверждает: «Объект Церкви – человек и мир, но не человек-одиночка в искусственной и „псевдорелигиозной“ изоляции от мира и не „мир“ как такое целое, в котором человек не может быть ничем, кроме его частицы. Человек – не только первый, но поистине главный объект миссии. Однако, православная идея евангелизации свободна от индивидуалистических и спиритуалистических обертонов. Церковь, как Таинство Христа, – это отнюдь не „религиозное общество“, не организация, призванная удовлетворять „религиозные“ потребности человека» (Шмеман 1996, 252). Таким образом, о. Ш. отрицает, что сутью Христианства является спасение

души (отвергаемое как «индивидуализм») в жизнь вечную (как «спиритуализм»). Разумеется, после этого остается только отвергнуть Христианство как «всего лишь» религию.

О. Ш. категорически возражает против «„редукции“ Христианства к индивидуальному „душеспасению“» (Шмеман 1983, 43). Он осуждает Христианство за то, что (в отличие от тотальных политических религий XX в. – Р. В.) «литургическое благочестие стало предельно индивидуалистическим, о чем красноречивее всего свидетельствует современная практика Причащения, подчиненная до конца „духовным нуждам“ отдельных верующих» (Шмеман 1988, 14). Это, действительно, «проблема», с которой боролись деятели западного (католического и протестантского) «литургического обновления» и с которой с некоторым запозданием начал бороться сам о. Ш.

А между тем благочестие вообще есть только индивидуальное, поскольку каждый ответит за свое: «Ибо всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10).

Грех неуважения к святыне, выражающийся в опоздании на богослужение, удостаивается холистического опровержения. О. Ш. сокрушается тем, «до какой степени нарушает сущность Литургии современное „индивидуальное“ вхождение в храм, в любой момент богослужения. Сохраняющий таким образом свою „индивидуальность“ и „свободу“ не знает, не нашел тайны Церкви, он не участвует в Таинстве собрания, в этом чуде воссоединения раздробленной и греховной природы человеческой в богочеловеческое единство Иисуса Христа» (Шмеман 1988, 29). Какое бывает «не индивидуальное» вхождение в храм, о.Ш, правда, не объясняет. Может быть, по типу коммунистических демонстраций?

Отринут «индивидуальный» эсхатологизм: «Эсхатологизм этот тоже как бы оторвался от переживания самой Церкви, как эсхатологической реальности, переродился в эсхатологизм индивидуальный» (Шмеман 2003а, 184).

На этом же основании о. Ш. осуждает монашество в принципе: «Монашество часто оборачивается гнушением мира и духовным индивидуализмом» (Шмеман 2003, 138). Но очевидно, что монашество, как предстояние души пред Богом, не может не быть «духовным индивидуализмом».

О спасении он учит: «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» (Шмеман 1983, 64). Почему антиюридист вдруг заговорил о спасении в категориях права? И откуда такое уточнение: «не только отдельных душ, но и всего человека и всего мироздания»?

Но пусть нас не вводит в заблуждение конструкция «не только, но и». На деле о. Ш. именно категорически осуждает это самое «не только», то есть индивидуальное спасение. Яснее он выражается так: цель изобретаемого им «христианского культа» состоит «не в индивидуальном освящении членов, а в созидании народа Божьего, как Тела Христова, в явлении Церкви, как новой жизни в новом эоне» (Шмеман 2003а, 144). Эон же – это не пакибытие и не загробная жизнь, а только новый век, последний в ряду всех веков.

Праздновать Пасху о. Ш. предписывает «не только» лично, но и коллективно: «В продолжение пятидесяти дней после Пасхи нам заповедано праздновать эту радость и не только „индивидуально“, лично, а литургически и церковно» (Шмеман 1983, 54).

Даже Таинствам, то есть действиям невидимой благодати Божией, о. Ш. отказывает в индивидуальном действии. О. Ш. осуждает Христианство за то, что оно видит в «Таинствах действия, направленные больше на индивидуальное освящение, чем созидание и исполнение Церкви» (Шмеман 1996, 180–181). Он противопоставляет Причастие благодати для спасения души в жизнь вечную и – «наше участие в Чаше»: «Причастие воспринимается как один из способов „получения благодати“, как акт личного освящения, но перестает восприниматься как наше участие в Чаше Христовой» (Шмеман 1988, 83). Значит, о. Ш. отрицает и спасение, и освящение, иначе такое противоположение было бы невозможно.

Наш автор осуждает то, что для православных христиан Евхаристия «нацелена на личное спасение верующего. Но они не понимают истинно уникального смысла Евхаристии как Таинства Церкви, то есть священнодействия, в котором и для которого Церковь всегда „становится тем, что она есть“, являет и исполняет себя как Тело Христово и Храм Святого Духа, как осуществление в мире сем Царства Божия» (Шмеман 2001, 153). И он находит этому объяснение: Православие учит о сверхъестественной благодати. Для него же освящение может быть только космическим, то есть никакого освящения на самом деле нет, поскольку оно совпадает с жизнью «всего мира».

«Евхаристия, – печалится о. Ш., – стала одним из многих „средств благодати“, если цель ее – с точки зрения и богословия, и благочестия – свелась к индивидуальному назиданию и освящению – так, что всякий иной аспект фактически исключался... Благочестие между тем мало-помалу подчинило Евхаристию узко-индивидуалистическим и пиетистским нуждам» (Шмеман 1996, 164–165).

Из сказанного о. Ш. видно, что он подразумевает под «участием», «собранием». Церковь, как коллектив, исполняет сама себя, становится тем, что она есть, и этот посюсторонний коллективный акт несовместим с личным общением в Таинствах с Богом.

Вместо спасения души через веру и Таинства о. Ш. ставит в центр религиозной жизни «экклезиологический статус» верующего, то есть светское мистическое качество его принадлежности к коллективу. Он осуждает в этом смысле переход Христианства «от идеи соборного литургического акта, „запечатывающего“ Евхаристическое преломление хлеба, к идее акта индивидуального, освятительного, имеющего отношение к личному благочестию, но не к экклезиологическому статуту причащающегося» (Шмеман 2003а, 172). Излишне и говорить, что такого противопоставления церковного богослужения и личного храмового благочестия в Православии не существует. Если не принесло пользы слово слышанное, не растворенное верою слышавших (Евр. 4:2), то уж «состояние принадлежности» тем более.

Молитва, разумеется, также есть только часть коллективной тотальной «литургии». «В храм мы идем не для индивидуальной молитвы, мы идем собраться в Церковь», – учит о. Ш. (Шмеман 1988, 27), к чему можно добавить,

что в таком случае и не для молитвы вовсе, а для совершения псевдомистического акта «собрания лиц в одном месте и в одно и то же время». Ведь для посюсторонней мистики коллектива не нужна вера (которая бывает только личной), не нужна молитва (обращение души к Богу) и не нужен религиозный культ (как личное предстояние пред Богом). Более того, вера, молитва и религия разрушают коллективную сцепку, что, как мы видим, прекрасно сознает о. Ш.

Учение о мире ином несовместимо с холизмом о. Ш., как нет места в нем и спасению души. Он говорит, что в Церкви «идею или лучше сказать, опыт Царства Божия, – который всегда был главным опытом ранней Церкви, – постепенно заместила доктрина „последних времен“ или „мира иного“, сосредоточенная почти исключительно на индивидуальном спасении души» (Шмеман 1996, 178–179).

Тому, кто заботится о вечной участи своей бессмертной души, о. Ш. отказывает даже в имени верующего. Он противопоставляет спасение души и встречу с Богом, чем явно показывает, что он категорически не по-христиански понимает такую встречу: «Так называемый „верующий“ человек очень часто кажется заинтересованным в религии только постольку, поскольку она отвечает на его вопросы о себе – бессмертна ли моя душа, неужели со смертью все кончается или, быть может, есть что-нибудь там, за страшным и таинственным прыжком в неизвестность? Но Евангелие говорит не об этом. Оно называет Царством встречу человека с Богом, Который есть подлинная Жизнь всякой жизни, Который есть Свет, Любовь, Разум, Мудрость, Вечность» (Шмеман 2003b, 22–23). Можно подумать, прочитав эти слова, что о. Ш. пользовался каким-то подложным вариантом Нового Завета. Неужели Евангелие не говорит о жизни за гробом и бессмертии души, неужели оно не отвечает на вопрос: «Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную» – и другие ему подобные?

О. Ш. не согласен и с учением Церкви о воскресении тела отдельного человека: «Когда говорит Христианство об оживлении тела, то говорит оно не об оживлении костей и мускулов, ибо и кости, и мускулы, и вся материя, и вся ткань нашего мира – это те же несколько основных элементов, в итоге – атомов; и нет ведь в них ничего специфически личного – ничего вечно моего» (Шмеман 2003b, 112–113).

Вместо христианской веры в то, что каждый из нас воскреснет со своим телом (что обнаруживается в Писании), о. Ш. предлагает верить во «весь мир, становящийся телом» (что обнаруживается разве что у Джордано Бруно). Учение о. Ш. «говорит о восстановлении жизни как общения, говорит о том теле духовном, которое сами мы за всю свою жизнь создали себе любовью, интересом, общением, выходом из себя; говорит не о вечности материи, а об окончательном ее одухотворении, о мире, до конца, целиком становящемся телом, а это значит – жизнью и любовью человека; о мире, до конца становящемся приобщением к Жизни» (Шмеман 2003b, 113).

О. Ш. всюду подчеркивает «узость» христианского представления о религии, потому что, в отличие от холизма, Христианство не освящает всех сторон жизни человека.

О. Ш. учит о слиянии Бога и мира и с этих пантеистических позиций критикует Христианство за секуляризм! «Он, этот мир, жаждет обрести свой собственный, стабильный, чуть ли не самодостаточный смысл, имеющий, правда, Божественную санкцию (causa prima, analogia entis), но в то же время стремящийся стать автономным объектом познания и осмысления» (Шмеман 1996, 73). Видимо, это секуляризм – различать творение от Творца. Нетрудно, однако, показать, что познание мира автономно, причем именно и точно в той мере, насколько мир автономен от Творца, хотя, разумеется, не от законов, установленных Творцом. На самом деле Богопознание – не то же, что познание тварного мира, и именно это различение отрицает о. Ш. под именем секуляризма.

Под рубрику «секуляризма» подпадает Христианство и как религия личного спасения души. О. Ш. утверждает, что «эта „религиозность“, подобно враждующим идеологиям, целиком обусловлена и определена секуляристским опытом и видением мира, не исключая и тех случаев, когда она проповедует и предлагает бегство в „духовность“ или „утопию“». Он считает, что Христианству следует отказаться от своего «секуляризма» ради опыта мира сего: «Итак, мир нуждается прежде всего в новом опыте самого мира, самой жизни в ее личном и социальном, космическом и эсхатологическом измерениях» (Шмеман 1996, 27). Таким образом, Христианству у о. Ш. ставится новая цель – познание мира сего, в результате чего Христианство предстает в виде духовной «сверхнауки» по подобию теософии Блаватской или Нью-Эйдж.

Мир прежде всего нуждается в опыте самого мира, и соответственно Церковь не существует более как общество спасаемых. ее цель мирская, хотя и по-своему универсальная: «Церковь существует для спасения всего мира, а не только для удовлетворения и индивидуальных религиозных нужд, притом весьма узко понимаемых» (Шмеман 1996, 255).

Вместо спасения души в жизнь вечную религия ставится на совершенно иную основу: спасение человеческой души становится лишь средством для «искупления мира»: «Это – новая жизнь и потому искупление всей жизни, всего бытия человека. И эта всецелая человеческая жизнь и есть тот мир, в котором и которым он живет. Через человека Церковь спасает и искупает мир» (Шмеман 1996, 252).

Как и представители антихристианских идеологий, о. Ш. обвиняет религию в эгоизме: «Религия становится нашим эгоизмом, и тогда она заслуживает обвинения, которое направляют на нее ее враги. Тогда она становится псевдорелигией, и, пожалуй, нет на земле ничего более страшного, чем именно псевдорелигия. Ибо она, эта псевдорелигия, и убила Христа. Его предали на смерть, и распяли, и издевались над Ним, и хотели Его уничтожения люди, искренне считавшие себя религиозными» (Шмеман 2003b, 25–26).

Христианскую веру в слова Самого Христа: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф. 20:28), о. Ш. объявляет «дешевой и эгоистической»: «Уходит от нас эта дешевая и эгоистическая религия, которая все хочет чего-то только для себя, которая Самого Бога заставляет служить себе! И становится ясно, духовно ясно, что она, религия, на деле, на глубине – о чем-то со-

всем другом. И что в конце ее не помощь и не облегчение, а радость и победа» (Шмеман 2003b, 45). На это хочется указать, что Христианство – все-таки не фашизм Муссолини, который отрицает Божественную помощь и утверждает новую заповедь о «трудной и опасной жизни».

Православное богословие, которое о. Ш. называет законническим и схоластическим, «сформировало современную евхаристическую практику и благочестие, уже давно свело Евхаристию к единственной „реальности“: превращению хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, – и исключило все другие аспекты и измерения этого Таинства. Пресуществление частиц и наделение ими для индивидуального Причастия достойных и желающих получить его – таковы единственно те стороны Евхаристии, о которых идет речь в наших богословских учебниках» (Шмеман 2001, 153–154). Таинство Евхаристии кажется о. Ш. недостаточно «полным» и всеобъемлющим, а такое возможно только при мирском и безблагодатном воззрении на Таинство.

После такого тотального нападения о. Ш. на личность и личное причастие сверхъестественной благодати не удивительно, что атаке подвергается личность священника: «Не „священство“, как какую-то особую силу принимает священник при рукоположении, а дар Христовой любви» (Шмеман 1983, 88). Любой род деятельности становится у о. Ш. «священническим»: «Во Христе сама природа человека восстанавливает свое царственное священство, и, таким образом, каждое человеческое призвание, каждая человеческая жизнь могут быть истинно „священническими“» (Шмеман 2001, 127)

О. Ш. учит, что во время Литургии священник – не Петр или Иоанн, а Сам Христос: «Священник – не „представитель“ и не „заместитель“ Христа. В Таинстве – он Сам Христос, подобно тому как собрание – Тело Его. Возглавляя собрание, Он в Себе являет единство Церкви, единство с Собою всех ее членов. Таким образом в этом единстве предстоятеля и собрания явлено богочеловеческое единство Церкви – во Христе и со Христом» (Шмеман 1988, 30). Священник – это в буквальном смысле Сам Христос: «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» (Шмеман 1983, 33).

Нелишне будет добавить, что о. Ш. выдвигает практически идентичные обвинения против Церкви и против монархии. В христианской империи и императоре им отрицается прежде всего благодатное освящение, личность и Божие избранничество. В холизме ничего этого нет: ни личности, ни избрания и ни личного Богообщения по благодати. Здесь человек сам достигает космических целей как часть гностического коллектива.

Софистика, в которой участвуют понятия «субъекта» и «объекта» с их конечным слиянием воедино, всегда была признаком оккультного гностического рассуждения о Боге и о мироздании. Для холизма о. Ш. также характерна игра с этими понятиями.

О. Ш. различает субъект и объект, и притом в самых странных вещах.

Как мы видели выше, в учении о. Ш. Церковь не объект богословия, а субъект: «Церковь для Отцов не „объект“ богословия, но сам сущий в них „субъект“ их богословствования» (Шмеман 1996, 90). «Церковь для Отцов

никогда не „объект“, но всегда „субъект“ богословия, та реальность, которая позволяет ему познать Бога и в Нем – человека и мир, познать Путь, Истину и Жизнь, а значит, истину обо всем» (Шмеман 1996, 25).

Сказанное о. Ш. не может быть подтверждено из Писания и Предания, поскольку здесь о. Ш. вводит совершенно чуждую богословию терминологию родом из немецкого идеализма. Зато у этого абсурдного учения есть своя предыстория из эпохи романтизма, о котором можно уверенно сказать: «В мире романтизма нет на самом деле объекта – всё лишь один субъект» (Riasanovsky 1992, 20).

Появление у о. Ш. субъектно-объектной диалектики исторически хорошо понятно, и тем не менее необычайно странно видеть субъект и объект в Церкви, в Таинствах. Перед нами как будто тренировочное занятие, где субъект и объект сначала на словах различаются, а потом на словах же взаимно аннигилируются. Любое различие, обнаруживаемое в Церкви, служит предлогом для дальнейшего утверждения, что в Церкви внутри есть лишь нерасчленимый монолит, полное смешение, где всё объект и всё субъект.

О. Ш. принципиально различает веру личную от коллективной и понимает последнюю не как единомысленное исповедание веры во Христа, а как тот удивительный факт, что Христос становится «субъектом», то есть Личностью – Церкви. Тем самым о. Ш. воскрешает гностические ереси древности.

В уже отмеченном нами имманентистском (Блондель) ключе вера как Божий дар для о. Ш. это «сама реальность того, к чему этот призыв влечет... Когда мы говорим о вере Церкви – вере, которой она живет, которая поистине есть сама ее жизнь, – мы говорим о присутствии в ней Христовой веры, Его Самого как совершенной веры, совершенной любви, совершенного желания... И Он не только „объект“ ее веры, но и „субъект“ всей ее жизни» (Шмеман 2001, 84). Здесь вера – это прямо сам предмет веры, а вера Христова – не вера во Христа, а вера Самого Христа, что приводит к абсурдным следствиям в духе герметизма.

В результате игры понятиями «субъект–объект» даже Таинства Исповеди, Соборования и брака лишаются отношения к личности. Так, например, о. Ш. говорит об этих Таинствах как о «богослужении, объектом которого является уже не вся Церковь, а отдельные члены или член Церкви. Мы говорим „объектом“, ибо „субъектом“ остается всегда сама Церковь и то, что данное богослужение обусловлено нуждою отдельного члена Церкви, не превращает его в „частное“ богослужение. Совершаемое в нем, совершается в Церкви и имеет значение для Церкви, но причина его в нужде отдельного христианина» (Шмеман 2003а, 37).

Итак, Таинство, по мысли о. Ш., имеет значение только для Церкви, но ни в коем случае не для личности. Для этого, правда, приходится полностью отвлечься от чинопоследования Таинств и обрядов и забыть о православном учении о Таинствах, но что делать! Всем этим совершенно необходимо пожертвовать, чтобы слить воедино Самого Бога как Единого Подателя благодати, благодать Божию, Церковь как раздаятельницу благодатных даров верующим и верующих как причастников Таинств. После всего этого можно уже спокойно утверждать, что «субъектом» Таинств является только Церковь как гностический коллектив.

В другом месте о. Ш. осуждает то, что «человек стал „объектом“ богослужения, оно совершается для его „окормления“, для того, чтобы он индивидуально утолил свою „религиозную нужду“» (Шмеман 2003а, 42). Если учесть, что, по его учению, субъектом Таинств является всегда только Церковь, то получается, что личность – это не субъект (как бы странно это ни звучало) и не объект, то есть душа человека никак не участвует в Таинствах.

В лучших традициях персонализма Мартина Бубера субъект для о. Ш. в сливается с объектом, что лишает, между прочим, всякого смысла вышеприведенные утверждения о. Ш. Он прямо ссылается на М. Бубера с его «персонализмом»: «Истинное назначение Духа Святого – связывать и соединять, но не по образу „объективной“ связи, а через откровение и обнаружение сокровенной внутренности всего сущего, через восстановление и претворение „объекта“ в субъект (оно в Ты, если воспользоваться терминологией Мартина Бубера)» (Шмеман 1996, 220).

Итак, благодатное приобщение человека к Богу понимается как претворение субъекта в объект, которое, конечно, тоже чудесно, но не в христианском сверхъестественном смысле, а в магическом противоестественном. Согласно о. Ш., Истина Христианства не объективна (это значило бы ограничить бесформенную «полноту»), и она также «претворяется из объекта в субъект», что явно кажется о. Ш. глубоко мистическим процессом. Эта мистика, несомненно, сродни мистике Ленина, который, как мы видели, учил о магическом превращении сущности в явление.

О. Ш. пишет: «Истина, познание которой, согласно Евангелию, делает нас свободными, – это, без сомнения, не „объективная“ истина, и, конечно, не авторитет, ведь в противном случае опять вступит в силу все та же безнадежная диалектика свободы. Истина есть присутствие Духа Святого, созидающее в нас „орган“ Истины и тем самым претворяющее Истину как „объект“ в „субъект“» (Шмеман 1996, 222).

Не только Истина (!), но и христианская вера не объективна в системе взглядов о. Ш., поскольку тогда бы нарушался холистический монолит мироздания. Вера не существует отдельно от всего остального, то есть именно не существует как вера в Истину. О. Ш. учит: «Вера не то же самое, что знание, во всяком случае – знание в общеупотребительном, житейском смысле слова. Если я говорю: „Я верю в Бога“, то есть я знаю, что есть Бог, – то знание это ни в коем случае не подобно тому знанию, что в моей комнате стоит стол, а за окном идет дождь. Это последнее знание, то, которое мы называем объективным, не зависит от меня, оно входит в мое сознание помимо моей воли, помимо какого бы то ни было свободного выбора. Оно действительно „объективно“, и я – то есть субъект, личность во мне – могу только принять его, сделать его своим. Когда же я говорю, что я верю в Бога, утверждение это требует выбора, решения; предполагает, иными словами, какое-то очень личное участие всего моего существа. И как только это личное участие, этот выбор исчезает – мертвой, фактически несуществующей становится и моя вера. Верим-то мы по-настоящему отнюдь не всегда, так что веру никак нельзя превратить просто в объективную, всегда самой себе равную часть моих убеждений, моего мировоззрения» (Шмеман 1989, 14–15).

По этой патологической логике житейское знание объективно, потому что дождь за окном не зависит от меня. А вера в Бога в таком случае не объективна, поскольку Бог, якобы, не существует независимо от человека и его выбора. После этого начинаешь верить, что о. Ш. всерьез признает Христианство средством для познания мира сего, поскольку познание объективного мира оказывается бесконечно значительнее «субъективного» Богопознания.

О. Ш. отрицает смысл каких-либо отдельных событий Евангельской истории, отдельных цитат из Евангелия, Святых Отцов, отдельных частей богослужения. Для него нет единичных и конкретных предметов, фактов, личностей. Нет и не может быть никакого личного познания Истины, нет частных даров благодати, и именно как даров отдельным лицам. Все это – частности, от которых роковым образом нельзя будто бы придти к целому.

С другой стороны, нет не только единичного. Нет в этом учении и никакого подлинного общего, нет истины отдельно от лжи, красоты – от безобразия и т. д. Воцаряется одна только безразличная и безраздельная полнота, по сравнению с которой меркнет все осмысленное.

О. Ш. последовательно отрицает границы между частным и общим, между добром и злом, границы метафизические, предметные, нравственные. И опереться он предлагает только на полноту. При этом, разумеется, отрицаются отдельные откровения и богоявления: «Речь в библейских рассказах не может идти о каких-то „физических“ явлениях Бога» (Шмеман 1989, 32). «Физические явления», с которыми в данном случае полемизирует о. Ш., – это последовательные и отдельные откровения Бога человеку в ходе Домостроительства.

О. Ш. отрицает различие между небом и землей, миром здешним и потусторонним, между миром сим и Царствием Небесным на том основании, что когда-нибудь все сольется во «всеединстве», то есть «всё» будет смешано безразлично со «всем». Как он пишет на своем новоязе: «Все „материальное“ претворено и одухотворено, а все духовное наделено властью осуществлять это претворение» (Шмеман 1996, 202). Он обличает «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» (Шмеман 1983, 72)

В переводе на понятный язык сказанное о. Ш. означает, что он отказывается от познания в раздельных понятиях, а поскольку понятия и могут быть только раздельными, то это отказ от знания как такового. Если с предметами вопрос остается открытым, поскольку о. Ш. может оперировать в материальном мире и бессознательно, то понятия у него произвольно переливаются одно в другое, исчезая в море «полноты».

Он не различает благодать от природы, творение от Домостроительства, вечность от времени, священное от профанного, материальное от духовного, душу от тела. И во всем этом он внутренне честен и прост, ведь он предварительно отказался от всех инструментов, порождающих различение и понимание.

Несколько интереснее его мысль, когда он отрицает различие теории и практики, различие между практической жизнью и умозрительной, о чем подробнее поговорим в 3-й части настоящей работы. Ведь в сущности оказывается, что здесь его мысль отвергает сама себя, и тем самым – о чудо патологического мышления! – сама себя доказывает.

Атеистическая мысль о. Ш. всегда прикрыта общим флером «полноты». Допустим, благодать им признается, но только не как отличная от всеобщего монолита бытия. То есть он ничего не отрицает, говорит всему свое «Да» и тем самым прямо уничтожает веру в Божественную сверхъестественную благодать, которая не смешивается с миром.

Равным образом и слияние естественного и сверхъестественного приводит в итоге к тому, что остается одно только «чудесное» естественное. Мы видим, насколько последовательно и однонаправленно проходит по воззрениям о. Ш. волна разрушения: от полноты – к признанию неразличимости естественного и сверхъестественного, и от этого – к низведению всего святого к несвятому, высшего – к низшему, и никогда наоборот.

Здесь о. Ш. также вполне вписывается в модернистскую православную и католическую (М.-Д. Шену, Х. У. Бальтазар, А. де Любак) традицию с их смешением и уничтожением сверхъестественного.

Благодать и природа

О. Ш. отрицает различие между естественным и сверхъестественным, профанным и священным, так что в итоге остается лишь посюсторонняя «одухотворенная» природа, а благодать и сверхъестественное сохраняются разве что как материал для профанаций.

Как показывают объяснения о. Ш., благодать не различается им от природы. Он сообщает: «Христианин „принадлежит“ – и Церкви и миру, но он должен сознавать онтологическое различие между ними... Соединенная в каждом из своих членов с миром, будучи сама его частью, Церковь, как целое, есть Таинство Царствия Божия, предвосхищение его грядущего торжества и потому она также до конца свободна и отлична от мира» (Шмеман 2003, 177).

Однако Церковь отлична от мира не онтологически, а благодатно. И поэтому Церковь никак не может быть названа частью мира, хотя бы даже и в лице своих членов. Напротив, она отторгает от себя этот мир, который, противно слову Спасителя (Ин. 17:14–16), вносят в нее ее члены. Соответственно признание именно онтологического различия между Церковью и миром означает, что о. Ш. понимает свободу и отличие Церкви от мира не в духовном, а в светском мистическом смысле.

В учении христианском Церковь отлична от мира, потому что хранит дар благодати Божией. Что такое Церковь, определяется не различием между двумя сущностями, а различием между благодатью и природой. В учении о. Ш. все иначе: различие Церкви и мира – не благодатное, а онтологическое, и таково же их слияние: Церковь отлична от мира по существу, и она же часть мира тоже по существу. Правда такое учение о Церкви абсурдно, или «антиномично» в традиции о. Павла Флоренского, но о. Ш. это не смущает.

О. Ш. определенно утверждает, что Богообщение есть онтологическое, реальное соединение твари и Творца, а отнюдь не благодатное причастие: «Бог действительно присутствует в мире, мы постигаем Его, соединяемся с Ним не путем абстрактных умозаключений, не „философски“, а онтологически. Здесь – в этой защите реального соединения с Богом – смысл паламитского учения о „Божественных энергиях“, которыми пронизан мир, и, благодаря которым, мир, не сливаясь с Богом (непостижимым по существу), соединен с Ним, может „причащаться“ Ему, иметь Его в себе, бесконечно возрастать в близости к Нему» (Шмеман 2003, 262–263). Отметим также для себя, что у о. Ш. сам мир в целом реально причащается Божества. Единственная загадка состоит в том, откуда в этом фрагменте возникает имя св. Григория Паламы, который ни о каком онтологическом соединении с Богом не учил, а напротив, доказывал, что это ложное и безбожное учение.

О. Ш. критикует Христианство за то, что таинственная жизнь Церкви отделена от секулярного мира: «Чудо было в храме – закрытое, огражденное, Таинственное: преложение даров, превращение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, вечное, самотождественное, неизъяснимое чудо, скрытое от всех взоров в глубине алтаря, закрытое крыльями серафимов, мистическая реальность – к профанному миру, в нашем сознании, отношения не имеющая и иметь не могущая» (Шмеман 2003а, 13).

Нет, – утверждает о. Ш., – Таинство оставлено людям: «Таинство великое и страшное, людям оставленное и заповеданное, как путь к Царству» (Шмеман 2003а, 14).

Встречаем мы у о. Ш. и общемодернистский тезис о том, что религия и жизнь не противоположны друг другу. Он ставит своей 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“, то есть того противоположения религии, с одной стороны, жизни с другой, которое делает невозможным ни преображение жизни, ни осмысление религии» (Шмеман 1983, 15). О том же печалились как представители «философии жизни» Ницше и Бергсон, так и православные и католические модернисты, из которых следует упомянуть еще раз о. П. Флоренского и М. Блонделя.

О. Ш. прямо отрицает различие между естественным и сверхъестественным, поскольку «нам и негде жить, кроме этого мира». Эта, в общем, ужасная весть о тотальной замкнутости человека в мире сем своеобразно уравновешивается у о. Ш. той житейской мудростью, что «наша естественная жизнь не есть нечто низменное». Особенно сильным о. Ш. считает, видимо, аргумент, что «Христос ничего не говорил о естественном и сверхъестественном. Он говорил о ветхом и новом, в особенности же об обновлении ветхого» (Шмеман 1996, 264–265). Нетрудно, однако, ознакомиться хотя бы с первыми тремя главами Евангелия от Иоанна, чтобы услышать благую весть о различии естественного от сверхъестественного.

«Царство (Небесное. – *Ред.*) явлено было не вне, а посреди мира – как его истинный смысл, искупление и спасение», – подчеркивает о. Ш. (Шмеман

1996, 39). Наверно, это «посреди» особенно «верно» относительно Нового Завета и слов Спасителя о Царстве не от мира сего (Ин. 18:38)...

Различать естественного от сверхъестественного, однако, необычайно важно, поскольку в противном случае открывается путь к неоязыческому оккультному осквернению святыни, что и произошло в магии о. П. Флоренского. Так и в рамках рассматриваемого нами учения священной оказывается именно профанация как соединение священного и несвященного, в чем о. Ш. совпадает с таким мощным идеологическим явлением, как массовая культура.

О. Ш. учит, например, что Литургия – это больше, чем богослужение, потому что соединяет с миром: «„Литургия“ здесь означает больше, чем богослужение или культ, как таковые. Она поистине путь жизни, где „сакральное“ и „мирское“ неразлучны и вся жизнь мыслится как продолжение, „развитие“ того, что было явлено и сообщено в Литургии. Ибо подлинная цель богослужения в том, чтобы являть Царство Божие, приобщать человека небесной Красоте, Истине и Благу, дабы его жизнь, сколь возможно, протекала в свете этого уникального опыта» (Шмеман 1996, 58). Путь какой жизни? Разумеется, обыденной жизни человека.

В этом же профанирующем смысле о. Ш. учит (Шмеман 1996, 264–265) о том, что Христос пришел спасти именно этот наличный мир, то есть мир греха, мир поэтому неподлинный, преходящий. О. Ш. настаивает на «постоянном приятии мира» как способе соединения с Богом (Шмеман 2001, 118).

Для о. Ш. сам мир, с его временем и материей, жизнью и даже смертью, становится способом Богообщения, а не молитва, вера, надежда или любовь, не Таинства: «Тот же мир – его время и материя, его жизнь и самая смерть – становится „средством“ приобщения к Царству Божию, Таинством, то есть образом его явления и пребывания среди людей» (Шмеман 1996, 35–36). Отметим то, как изящно о. Ш. пытается мистифицировать такой строгий термин, как «средство», ставя его в кавычки.

Во вполне светском мистическом смысле Литургия для о. Ш. – «это опыт мира „грядущего“, явленного в „мире сем“. Он объемлет все творение целиком – вещество, звук, цвет – и преображает его в Таинственном восхождении и вознесении во славе присутствия Божия» (Шмеман 1996, 59). Прежде всего Литургия включает в «свой ритм и сферу всего человека, а через него и весь мир – все это делает ее больше, чем „культом“» (Шмеман 1996, 59). Такова холистическая логика: если Литургия включает «всего» человека, «весь» мир, то она больше чем культ, то есть Богопочитание и поклонение Богу.

Царство Божие есть «имманентный фактор в жизни „мира сего“» (Шмеман 1996, 44), и именно так учит будто бы Православие, в отличие от западного Христианства. О. Ш. утверждает, что Запад «допустил „секуляризацию“ мира во имя абсолютной трансцендентности Бога» (Шмеман 1996, 77). Видимо, для Православия такой трансцендентности не существует.

Мир в его космической тотальности совпадает с Таинством, и мир является символом самого себя и откровением о себе самом. Не через благодать, утверждает о. Ш., а только через сам мир человек узнает о Боге: «Сам мир есть как бы плод Божественной любви к человеку, и только через мир узнает человек Бога и любит Его ответной любовью... И любит свою жизнь, а тем самым

и жизнь мира претворяет в Дар Богу» (Шмеман 1989, 222). «Мир – это вечное откровение Бога о Самом Себе человеку, это только средство общения, это постоянная, свободная и радостная встреча с единственным содержанием жизни – с Жизнью самой жизни – Богом» (Шмеман 2003b, 109).

Для холизма важно также понимание космоса не как порядка, не как мира, прекрасно устроенного Богом, а как житейского монолита. Отсюда, например, возникает стереотипное именование Литургии «космическим Таинством спасения мира» (Шмеман 1988, 104), то есть мир спасает мир по-мирски.

Даже учение о последних временах сводится у о. Ш. к тому, что «вся жизнь» в мире является путем в Царство Небесное: «Все освящается, но на все теперь отбрасывает свою тень грядущее Царство; мир стал конечным, осознается как путь, как борьба и нарастание» (Шмеман 2003, 131). Когда же в Христианстве мир стал осознаваться как путь? Евангелие гласит совсем иное.

Совпадение мирообщения с Богообщением служит для о. Ш. источником радости: «Сочинения ранних христиан поражают нас небывалой свободой и от космического, и от исторического „пессимизма“. Они излучают радость, ожидание космической победы Христа. Мы не найдем в них никакого стремления ограничить Церковь чисто „духовной“ сферой, отгородить ее от мира с его скорбями. Христиане, конечно, знали про себя, что они tertium genus. У себя дома они были как в изгнании, а в изгнании – как дома, но не становились от этого ни индифферентными, ни „нейтральными“, ни пессимистами. Ибо изгнание считалось дорогой к Царству, а Царство это явлено было не вне, а посреди мира – как его истинный смысл, искупление и спасение» (Шмеман 1996, 39). Все это особенно «верно» относительно Нового Завета.

В гностическом учении о. Ш. человек – священник не по благодати, а по природе, и он есть священнодействователь одного всеобъемлющего космического Таинства, материей которого является «весь мир». Наш автор пишет буквально следующее: «По происхождению и по призванию место человека в мире и в природе есть как бы место священника, он стоит в центре мира и своим знанием Бога Творца и Бога Любви объединяет весь мир в себе. Он принимает мир от Бога и посвящает и отдает в жертве хвалы мир Богу, и, наполняя мир этой хвалой и благодарностью, он преображает жизнь мира, делая всю ее общением с Богом. Можно сказать, что весь мир был создан как материя или вещество одного всеобъемлющего космического Таинства, совершить которое призван человек» (Шмеман 2003b, 81).

Здесь холизм о. Ш. прямо совпадает с герметической западной традицией, откуда рикошетом попало к нему и вполне схоластическое упоминание о «материи Таинства». Как пишет Френсис Йейтс, в Новое время «человек изменился, и он уже не только благочестиво созерцает чудеса Божия творения, не только поклоняется Богу высшему творения, но он становится человеком-деятелем, человеком стремящимся использовать силы Божественного и естественного порядка» (Yates 1964, 144).

Согласно о. Ш., священник освящает жизнь, то есть «включает» жизнь в Божественную волю и порядок. Но в рамках учения о. Ш. это, разумеется, деятельность вполне посюсторонняя, поскольку присуща человеку как таковому, любому человеку, почему и называется у о. Ш. «естественным священ-

ством». Человек осуществляет власть над тварным миром не как раб Божий, но прямо как Бог, поскольку, как выражается о. Ш., «содержанием» этой власти является Сам Бог.

О. Ш. утверждает: «Дело священника – приносить жертву, то есть быть посредником между Богом и творением, „освятителем“ жизни посредством ее включения в Божественную волю и порядок. Это двойная функция была свойственна человеку с самого начала, но в качестве единой функции, в которой естественная царственность человека находит свое исполнение в священстве, а его естественное священство делает его царем творения. Он имеет власть и господство над миром, но осуществляет эту власть посредством освящения мира, приводя его к соединению с Богом. Не только его власть от Бога и под Богом, но ее целью и содержанием является Бог как конечное благо, составляющее, как мы уже видели, внутренний закон всей власти» (Шмеман 2001, 123–124).

Получается, что человек – это священник не только по призванию, но и по природе: «Человек есть царь и священник по природе и по призванию» (Шмеман 2001, 124). Призвание же здесь имеется в виду ни в коем случае не благодатное.

О благодати священства в собственном смысле слова о. Ш. говорит как о «священнической сущности» (Шмеман 1983, 87–88), да и связь Таинств для него тоже органическая: «В прошлом Таинства Крещения и брака не только совершались во время евхаристического собрания Церкви, но что Евхаристия была их естественным „концом“ и завершением. Об этой органической связи мы скажем ниже...» (Шмеман 2001, 46–47).

Уже и сама жизнь человека становится «Таинством общения с Богом» (Шмеман 1983, 15), и даже более того – тело человека, которое служит единственным, по о. Ш., способом для общения с Богом и миром.

О. Ш. учит: «Тело – это, в сущности, мое отношение к миру, к другому, это моя жизнь как общение и как взаимосвязь. Все, решительно все в теле, в человеческом организме создано для этой связи, для этого общения, для этого как бы выхода из себя. Не случайно, конечно, в теле находит свое воплощение любовь, наивысшая форма общения; тело – это то, что видит, слышит, чувствует и, таким образом, выводит меня из одиночества моего я. Но тогда, может быть, нужно сказать наоборот: не тело – темница души, а тело – ее свобода, ибо тело есть душа как любовь, душа как общение, душа как жизнь, душа как движение. И поэтому, теряя тело, отделяясь от тела, душа, в сущности, теряет жизнь, умирает, даже если это умирание души есть не полное исчезновение, а успение, или сон» (Шмеман 2003b, 112).

Как мы видим, о. Ш. и возвышает тело, которое отлично служит у него заменой самой души, но он же и уничтожает тело, поскольку оно есть всего лишь «отношение», «общение» и «взаимосвязь». В итоге такая посюсторонняя мистика тела убивает и душу, устраняет ее, можно сказать, в древнегреческий Аид.

Сам мир безраздельно и безразлично становится материей для Таинства, то есть – в холистической логике – уже и Таинством. Однако эти громко звучащие, хотя и совершенно праздные речи сводятся к очень простой псевдо-

платоновской мысли: пища и питие – это больше, чем пища и питие. Пища есть нечто священное, нечто внутренне связанное с религией космоса. Одновременно о. Ш. категорически отвергает ту мысль, что «над едой есть еще что-то духовное» (Шмеман 2003b, 78).

О. Ш. сообщает: «Весь мир был создан как материя или вещество одного всеобъемлющего космического Таинства, совершить которое призван человек. И люди все еще понимают это – если не разумом, то чувством и инстинктом. Века отрыва от религии не смогли, например, превратить питание, принятие пищи в нечто только утилитарное – исключительно физиологическую функцию. Человек все еще относится к пище с благоговением, обед, трапеза все еще остаются обрядом, ритуалом, можно сказать, последним натуральным Таинством семьи, дружбы, общения, – всего того, что в жизни больше и значительнее, чем просто еда, просто питье» (Шмеман 2003b, 81–82). Если выражаться коротко, то о. Ш. все-таки согласен с мыслью, что Царствие Божие есть пища и питие (см. Рим. 14:17).

Дело доходит до пошлого абсурда, когда о. Ш. утверждает, что пища есть реальный символ, потому что от вкушения ее зависит наша жизнь: «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» (Шмеман 1983, 30–31).

Получается, что человек «исполняет» себя и «претворяет» свою жизнь посредством жизнедеятельности, потому что от жизнедеятельности организма зависит жизнь. О том, что наша жизнь действительно зависит от Бога, речь не идет.

В Таинствах и обрядах для о. Ш. происходит «одухотворение материи», что является выражением веры в довольно странную метафизику. Можно ли сказать о Таинстве Евхаристии, что в нем хлеб и вино одухотворяются? А яблоки и груши в день Преображения? О. Ш. учит, что именно так и происходит: «Вот освящает священник хлеб и вино, и поднимает их к небу, и узнает вера в них хлеб жизни, узнает жертву и дар, узнает причастие жизни вечной. Вот в день Преображения приносим мы в храм яблоки, груши, виноград, овощи – и на миг сам храм претворен снова в таинственный сад, в тот блаженный рай, в котором началась жизнь человека и встреча его с Богом... Нет, не отрицаем мы материи, как утверждает лживая безбожная пропаганда, и не отвергаем ее, а напротив, ее – одухотворяем, ибо в ней с радостью и благодарностью ощущаем дар Божий» (Шмеман 1989, 223). Характерно, что освящение плодов и Евхаристия для о. Ш. стоят в едином ряду, поскольку и там, и там присутствует «пища».

О. Ш. считает свое учение об «одухотворении» яблок и хлеба достойным ответом атеистам. Однако поклоняться пище есть просто язычество, а никакое не одухотворение материи. И яблоки в собственном смысле не материя,

поскольку материя – философское понятие, а от философии о. Ш. всячески с ужасом отстраняется.

Как адогматист, о. Ш. не видит смысла в догматике, но, как секулярный «маг», находит большой смысл в пище, в плоти и крови: «Смысл пищи мы находим в первой же главе Библии, в рассказе о творении человека. Создав мир, Бог дает его в пищу человеку, и первое, что это значит, – зависимость человеческой жизни от пищи, следовательно, от мира. Человек живет от пищи, претворяет пищу в свою жизнь. Зависимость эта человека от внешнего, от материи, от мира столь самоочевидна, что один из основателей материалистической философии (Людвиг Фейербах. – Ред.) заключил человека в знаменитую формулу – „человек есть то, что он ест“. Но учение и откровение Библии не исчерпывается этой зависимостью. Пищу, то есть саму жизнь, человек получает от Бога. Это Божий дар человеку, и живет он не для того, чтобы есть и утверждать таким образом свое физиологическое существование, а чтобы осуществить в себе образ и подобие Божие» (Шмеман 2003b, 27).

Данные рассуждения являются типичной безверной апологетикой Христианства перед лицом атеизма, то есть модернизмом в его классическом виде компромисса между религией и атеизмом. В таком компромиссе вера жертвуем всем, а атеизм ничем.

О. Ш. соглашается с Фейербахом: «Фейербах произнес крылатую фразу: „ Человек есть то, что он ест“. Только вместо того чтобы возмущаться этой якобы редукцией человека к пище, к материи, я утверждал, что, сам того не зная, Фейербах сказал буквально то же самое, что говорит о человеке Библия. Библия учит о человеке как о существе прежде всего алчущем и жаждущем, о человеке, претворяющем мир в свою жизнь. Но в отличие от Фейербаха, подчинившего человека пище и материи, Библия видит в этом претворении призвание человека сам мир сделать жизнью. И, таким образом, – путем к общению с миром, его началом, смыслом, Богом» (Шмеман 2003b, 82).

Если понятно, в чем о. Ш. и Фейербах несогласны с Христианством, то уяснить, в чем различие между модернистом и атеистом, гораздо сложнее. И в том и в другом случае перед нами самозамкнутый мир, внутри которого человек претворяет мир в свою жизнь, а жизнь делает путем к общению с тем же миром, а также со смыслом мира. Типично для идеологической мысли здесь и то, что никакого осмысленного утверждения не возникает, потому что переваривание мира, общение с миром и общение с имманентным смыслом мира – все одно и то же..

Таков, впрочем, парадокс любого монизма: чтобы общаться, надо быть частью целого. Если же все предметы суть только части одного целого, тогда и общения никакого нет, а есть смешение всех предметов друг с другом. Это буквально «все вещи вместе», по Анаксагору, когда все совпадает со всем в беспорядке.

Предлагаемые о. Ш. аналогии берутся им от пищеварения. В ходе пищеварения, или, скажем мягко, жизнедеятельности, мир претворяется в Бога: «В Божественном замысле о человеке зависимость от мира преодолевалась претворением самого мира в жизнь. Жизнь же есть имя Бога» (Шмеман 2003b, 83).

О. Ш. обнаруживает «христианское откровение о пище»: «Евхаристией, верой в причастие новой пище, новому и Божественному хлебу завершается христианское откровение о пище» (Шмеман 2003b, 28).

Встречается у него даже такая смелая мысль, что человек получает жизнь вечную «через пищу»: «Человек хочет жизни, и не на миг, а на всю вечность, той жизни, которая в церковном песнопении так изумительно названа „жизнью нестареющей“. Но эта жизнь не в пище, хотя через пищу человек получает ее, и не в воздухе, хотя воздух дает возможность искать и жаждать ее, и даже не в здоровье» (Шмеман 2003b, 85).

В учении о. Ш. сама пища – это «причастие Божественной жизни, свободе и вечности», «знание свободы и красоты духа», а получать пищу от Бога как дар Божий означает наполнение человека жизнью Божественной: «Сама пища есть дар жизни как знание свободы и красоты духа. Пища претворяется в жизнь, но жизнь с самого начала показана как победа над этой зависимостью от только пищи, ибо, создав человека, Бог дает ему заповедь обладать миром. Таким образом, получать пищу от Бога как дар Божий означает наполнение человека жизнью Божественной» (Шмеман 2003b, 27–28).

Конечно, перед нами безумие, но безумие вполне традиционное для западного эзотеризма. Так себе представлял жизнь еще Парацельс, для которого человек был и субъектом, и объектом алхимического процесса, то есть одновременно алхимиком, ретортой и веществом в магической реторте (см. Voss, 1998).

«В библейском рассказе о творении, – фантазирует о. Ш., – человек показан как существо прежде всего алчущее, то есть голодное, а весь мир – как пища человека» (Шмеман 2003b, 76). О. Ш. скрупулезно подмечает: «С пищей же связан и библейский рассказ о грехопадении человека» (Шмеман 2003b, 28), «спасение, и восстановление, и прощение, и само воскресение связаны в Евангелии опять-таки с пищей» (Шмеман 2003b, 15–16).

Он фактически становится на точку зрения язычества, утверждая, что еда есть общение с Богом: «Спор здесь... идет не о пище как таковой и не о всецелой зависимости от нее человеческой жизни, а о смысле этой пищи. Я говорил, наконец, что библейское учение о человеке и его жизни было в известной степени извращено самими верующими, которые слишком легко восприняли не из Библии и не из Евангелия идущее противопоставление материального – духовному, мирского – религиозному. На деле, в Библии мы нигде не находим этого противопоставления; в Библии еда, которую человек ест, мир, от которого он должен питаться, чтобы жить, даны ему Богом, и даны как средства общения с Богом. Мир как пища человека не есть нечто просто исключительно материальное, ограниченное своей материальной функцией и, как таковое, противоположное и даже враждебное специфически духовному. По Библии все, решительно все существующее – от Бога, и потому все свидетельствует о Боге, ведет к Нему, приводит к общению с Ним» (Шмеман 2003b, 79). Наверно, «поэтому» в Писании мы, например, находим запрет на вкушение крови. Если же на самом деле следовать Писанию, то ясно, что именно не весь мир показан как пир, как не показан он и в словах апостола об идоложертвенных яствах (1 Кор. 8).

Нетрудно вспомнить слова Спасителя: «Неужели не разумеете, что ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его? Потому что не в сердце его входит, а в чрево, и выходит вон, чем очищается всякая пища» (Мк. 7:18–19). Наконец, апостол прямо учит: «Пища не приближает нас к Богу: ибо, едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем» (1 Кор. 8:8), что находится в прекрасном согласии со сказанным Христом в Евангелии: «Тогда станете говорить: мы ели и пили пред Тобою, и на улицах наших учил Ты. Но Он скажет: говорю вам: не знаю вас, откуда вы; отойдите от Меня все делатели неправды» (Лк. 13:26–27).

Божественное Откровение в учении о. Ш. тоже «не сверхъестественное», «не чудо» (мы как будто начинаем понимать безумную логику автора). Свое мнение о. Ш. обосновывает тем, что Откровение – высший закон мира и природы: «Откровение это не некое необъяснимое чудо, не нарушение законов природы, не нечто сверхъестественное, а, скажем прямо, само – высший закон мира и природы» (Шмеман 1989, 26). «Высший» значит в данном случае не иной по сравнению с «низшим». А ведь еще Аристотель знал, например, что Перводвигатель должен быть неподвижен и Бог не может быть частью этого мира. В холизме другая логика: законы мира и природы не отдельны от мира и природы, не выше их по сущности, и в этом смысле даже и не законы.

О. Ш. настаивает на том, чтобы не делать Христианству никаких уступок в вопросе Откровения: «Сравнительно с недавних пор слово „откровение“ стало восприниматься как синоним чего-то сверхъестественного, чудесного, чего-то, противоположного положительному знанию, несовместимого с наукой» (Шмеман 1989, 27). Правда немедленно возникают неприятные вопросы: если откровение не сверхъестественное и не чудесное, то чье же это откровение? О Божественном ли Откровении говорит о. Ш. или о каком-то ином?

В мире, где царствует холизм, как будто потушен свет и все приобретает одинаково неопределенный цвет и облик. Вот и святые для о. Ш. – это такие же люди, как мы, а не облагодатствованные и прославленные. При разговоре о святости о. Ш. считает нужным предупредить, что здесь нет ничего сверхъестественного: «Святые превратились как бы в отвлеченное воплощение некоего абстрактного, сверхчеловеческого, сверхъестественного, которое нам-де, простым смертным, все равно не под силу. Мы забыли, что святые – это прежде всего такие же люди, как мы» (Шмеман 2003b, 114). Так легко достигается секулярное равенство, которое, конечно, не возвышает грешников до святых, но святых низводит на уровень грешников.

Наш автор сталкивается с большими сложностями в доказательстве того, что святые не отличаются от грешников: «Ранняя Церковь не имела нашего современного различия между прославленными или канонизированными святыми и „рядовыми“ членами Церкви. Святость относится к Церкви, и все составляющие ее – святые, потому что они члены народа святого. Выделение тел мучеников особым литургическим почитанием укоренено было поэтому не в каком-либо специфическом противопоставлении святых несвятым, а в вере ранней Церкви, что в мученике особым образом явился Христос,

свидетельствующий через него Свою силу и победу над смертью» (Шмеман 2003a, 247–248).

Вроде бы о. Ш. говорит здесь о славе Божией, о том, что святые святы по благодати Божией? Вовсе нет. Ведь если благодать святости не отличает святых от несвятых и даже грешных членов Церкви, то это уже не благодать, по крайней мере не в православном понимании.

Если святые – такие же люди, как мы, было бы глупо обращаться к ним за помощью: «Слишком часто, веками, в святых видели, хотели видеть только заступников и ходатаев, от них хотели и ждали только чудес, только сверхъестественной помощи» (Шмеман 2003b, 115). О. Ш. брезгливо описывает: «Чествование святых, мало-помалу отрывающееся от места их погребения и от прямой связи с их телом, включается почти сразу в категорию праздника... то есть литургического или мистериального воспоминания, имеющего целью приобщить верующих священной силе данного святого, его особой благодати. Святой присутствует и как бы является в своих мощах или иконе» (Шмеман 2003a, 254).

Холистическая аргументация о. Ш. свободно допускает и обратное: молиться можно любому усопшему, а не обязательно святому: «Молитвы обращены к любому усопшему, а не специально мученику» (Шмеман 2003a, 251–252). Впрочем, сам о. Ш. нисколько не почитал всех усопших безразлично, так что перед нами лишь софистический прием, направленный против почитания святых.

О поклонении мощам святых он пишет вполне по-протестантски. «Останки святого, а затем и предметы, принадлежащие ему или бывшие в соприкосновении с его телом, стали восприниматься как священные предметы, имеющие способность сообщать свою силу прикасающимся к ним, – вот основа освятительного понимания культа святых, появляющегося в Церкви в четвертом веке», – учит о. Ш. (Шмеман 2003a, 251).

Для доказательства этой ложной мысли он прибегает опять же к западным модернистам: «Ранняя Церковь окружает останки мученика большим почетом, „но ниоткуда не видно, – пишет о. Delehaye, – что этим останкам приписывалась в эту эпоху особая сила, или что от прикосновения к ним ожидается особый сверхъестественный результат! К концу же четвертого века многочисленные свидетельства показывают, что, в глазах верующих, некая особая сила истекает из самих останков“» (Шмеман 2003a, 251). Православному Преданию остается скромно отойти в тень перед немыслимой мудростью католического модерниста Делеэ.

Мир этот и мир иной

Для атеистического монизма нестерпима мысль о существовании мира иного. В сочинениях о. Ш. учение о Царствии Небесном, о пакибытии подвергается даже не анализу, а осмеянию, унижению и уничтожению, невиданному по своей последовательности и откровенности со времен Просвещения.

В этом вопросе о. Ш. вплотную приближается к атеизму Дидро и Ламетри, когда утверждает, например: «Чтобы утешить себя, человек построил

мечту о другом мире, где смерти нет, и тем самым отдал этот мир, подчинил его до конца смерти» (Шмеман 2003b, 110).

Для него есть только один мир, и это наш наличный, видимый мир. Везде, где в Писании и Предании говорится о небе, речь идет, утверждает о. Ш., о мире сем. Небо – это мир сей, а не благодать и пакибытие: «Когда мы говорим о Царстве Божием, мы говорим... не о чем-то загадочно-отвлеченном, не о другом, загробном мире, не о том, что будет после смерти» (Шмеман 2003b, 37). Сама христианская вера, согласно нашему автору, «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» (Шмеман 1983, 33).

Для о. Ш. мир иной – в лучшем случае мир мнимый, «тусклое загробное житие». (Шмеман 1989, 74). «Мир иной» неизменно ставится о. Ш. в кавычки, чтобы никто не заподозрил, что он по-настоящему верит в загробную жизнь: «Человеку же в виде награды за соблюдение, то есть ненарушение, этого „строя и лада“ обещано спасение в „мире ином“» (Шмеман 1996, 75).

В область небывшего попадает заодно и мир прошлого, и в том числе церковное Предание. О. Ш. критикует: «Православие переживается всюду главным образом как представительство иного мира (то есть как то, что делает этот иной мир присутствующим) – мира прошлого, который, хотя и может быть спроецирован в будущее как мечта или надежда, в принципе остается отчужденным от мира настоящего» (Шмеман 1996, 84), а такового отчуждения о. Ш. простить никак не может.

«Последние времена» (Шмеман 1996, 178–179), «мир грядущий» (Шмеман 1996, 90) также помещаются в кавычки для обозначения их фантастичности.

Для о. Ш. мир не загробный, а «какой-то „загробный мир“» (Шмеман 1983, 91). Равным образом отнесено в область не сущего «бессмертие души и ее жизнь в некоем загробном мире» (Шмеман 1989, 68), а также «какое-то таинственное развоплощенное существование в каком-то таинственном эфирном потустороннем мире» (Шмеман 2003b, 110). Загробный мир удостаивается именования «расплывчатым» и противопоставляется светски понимаемому Царству как «полноте жизни, полноте радости, полноте знания» (Шмеман 1989, 81).

«Об этом потустороннем мире и не знает ничего человек» (Шмеман 2003b, 104). «Когда мы говорим о Царстве Божием, мы говорим, следовательно, не о чем-то загадочно-отвлеченном, не о другом, загробном мире, не о том, что будет после смерти» (Шмеман 2003b, 37). Если о. Ш. ничего не знает о загробном мире, то почему он учит о воскресении тел? Потому что это же воскресение тел, а следовательно, не мир иной, а тот же самый наш мир.

И мир сей неуничтожим, как пакибытие не отлично от нашего мира: «Воскресение есть воссоздание мира в его первозданной красоте и целостности, это полное одухотворение материи и полное воплощение духа в создании Божием. Мир дан человеку как его жизнь, и потому, по нашему христианскому, православному учению, – Бог не уничтожит его, а преобразует в „новое небо и новую землю“, в духовное тело человека, в храм Божьего присутствия и Божьей славы в творении» (Шмеман 1989, 73–74).

Однако мир не дан человеку как его жизнь, а то, что мир будет духовным телом человека – это оккультная фантазия, выдвигаемая взамен учения Писания о том, что мир будет уничтожен: «Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят... Мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» (2 Петр. 3:10–13).

Поэтому о вознесении на небо о. Ш. учить отказывается. Для него небо – это не другой мир, поскольку для мониста существует лишь один мир: «Первобытная космология делила мир, вселенную на три этажа: небо, земля, преисподняя, и, естественно, святое, Божественное, высокое поселяла на небе, а злое, греховное и страшное – в преисподней. Так и в физическом мире, в физическом опыте небо „естественно“ прекрасно, светозарно, чисто, возвышенно». «Христианство не имеет к этой космологии никакого отношения», – учит о. Ш. (Шмеман 1989, 75–76).

Страшный Суд в таком мировоззрении отнюдь не страшен: «Апостол Павел в Послании к Фессалоникийцам говорит о радости этого Пришествия: „И тогда, – говорит он, – мы всегда с Господом будем...“. Однако постепенно, на протяжении веков, радость эта как бы растворилась в страхе – страхе последнего суда, который христиане стали называть страшным» (Шмеман 1989, 78).

Не страшен, потому что Страшный Суд всего лишь притча: «Притча эта – „О Страшном Суде“, как издревна называют ее христиане, – читается за неделю до Великого поста, когда призывает нас Церковь проверить себя, свою совесть, свою жизнь всей полнотою христианского благовестия, то есть учения Христа, и, по возможности, вернуться к главному, к самой сердцевине этого учения» (Шмеман 1989, 157).

Душа и тело

Бессмертие души совершенно не вписывается в монистическую систему протоиерея Александра Шмемана. Такого бессмертия нет, и это также входит в «благую весть» холизма.

Христос, сообщает о. Ш., не только не учил о различии естественного от сверхъестественного, Он не учил и о бессмертии души. Соответственно бессмертие души ставится в кавычки, а Воскресение Христово ценно для о. Ш. потому, что оно отменяет веру в такое бессмертие: «Если Христос воскрес, то тогда радикально меняются, да попросту отпадают все наши дохристианские представления и верования в „бессмертие души“» (Шмеман 1989, 69).

В духе отмеченного нами выше приема, когда «не только» означает «не», о. Ш. различает «не просто бессмертие души, а...»: «Все то, что в прошлых наших беседах сказали мы о смерти, теперь вплотную подводит нас к главной, сердцевинной теме Христианства – благовестию воскресения. Подчеркиваю – не просто бессмертия души после ее разделения с телом, не просто какого-то таинственного развоплощенного существования в каком-то таинственном эфирном потустороннем мире, а именно воскресения» (Шмеман 2003b, 110).

О. Ш. сочиняет неоригинальную мифологему о том, что первоначальная холистическая вера Христианства со временем ослабела и в некотором неопределенном прошлом «христиане стали тихонько возвращаться к Платону

с его противопоставлением не жизни и смерти как двух врагов, а противопоставлением двух миров: „этого“ и потустороннего мира, в котором якобы блаженствуют бессмертные души людей. Но ведь Христос говорил совсем не о бессмертии души, Он говорил о воскресении мертвого!» (Шмеман 2003b, 106).

«Если дело только в бессмертии души, – задает неразрешимый для холиста вопрос о. Ш., – тогда и смерти никакой нет, зачем тогда все эти слова о победе над ней, о разрушении ее и о воскресении?» (Шмеман 2003b, 106).

Вера в существование души для о. Ш. есть пережиток эллинской философии. Он сообщает, что Ориген «не нашел того сочетания между Откровением и эллинской философией, в котором был бы преодолен изначальный „идеализм“ греческого миросозерцания» (Шмеман 2003, 89).

У него самого нет определенного представления о душе как сущности: «Душа – это что такое? Но иначе и не объяснишь, иначе и не ответишь, как сказав так: душа – это способность этот тайный праздник почувствовать и воспринять, в эту радость включиться и ею осветить всю жизнь, всю ее тяжесть и хмурость. Душа – это вот это „величай, душе моя...“» (Шмеман 1989, 111).

Вера в бессмертие души становится подлинным камнем преткновения для всей системы о. Ш., и он готов любым способом если не опровергнуть, так хотя бы опорочить эту веру. Он утверждает: языческий «мир еще мог как-то, с грехом пополам, неохотно, поверить в бессмертие души, но для него абсурдом казалось это воскресение тела» (Шмеман 2003b, 111). И тут он, разумеется, не прав. Например, египетская Книга мертвых описывает загробное существование во вполне земном телесном ключе. То же можно сказать о грубых языческих верованиях вообще. Следовательно, учение о. Ш. – это путь не вперед от платонизма к Христианству, а от платонизма к примитивному язычеству, путь, аналогичный «оккультной революции» XIX в. и позже – Нью-Эйдж.

Не устраивает о. Ш. и то, что в бессмертие души «задолго до Христа верили греки и евреи и до сих пор верят все без исключения религии, и для веры в которое воскресение Христа, как это ни странно звучит, – даже не нужно» (Шмеман 1989, 72). Здесь о. Ш. допускает очередную фактическую ошибку, поскольку далеко не все религии признают существование личной души, и уж подавно бессмертной. В противном случае будет непонятной, например, революционность для языческих Афин учения Сократа, за которое он заплатил смертью.

Но гораздо более существенная ошибка, прямо скажем – духовная слепота, видна в мысли о. Ш. о том, что для веры в бессмертие души не нужно Воскресение Христово. Когда Спаситель обращается к саддукеям, которые не веруют в воскресение, Ангела и духа (Деян. 23:8), то приводит в доказательство всеобщего воскресения именно то, что «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:31–32), то есть живых в надежде воскресения, по объяснению св. Иоанна Златоуста.

Со своей стороны, о. Ш. согласен с атеизмом в том, что вера в бессмертие души – это примитивизм: «Антирелигиозная пропаганда скрывает от людей настоящее религиозное ученье о смерти, особенно же христианское ученье.

Она отожествляет его с первобытным и примитивным „анимизмом“ и, главное, скрывает, что настоящее христианское вдохновенье – не в примирении со смертью, а в борьбе с ней и победе над ней» (Шмеман 1989, 179). И эта борьба со смертью чисто идеологическая, свойственная хоть марксизму, хоть фашизму, тогда как жительство христиан – на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа нашего Иисуса Христа (Фил. 3:20).

В «борьбе со смертью» о. Ш. не приходит в голову справиться с основами христианской веры, чтобы уяснить прежде всего, что воскреснут все люди безразлично: благие и злые, христиане и атеисты, и для одних это будет благим воскресением, а других – воскресением суда: «Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло – в воскресение осуждения» (Ин. 5:28–29). Да и в Откровении апостола Иоанна Богослова говорится о блаженстве и святости имеющих участие в воскресении первом, то есть духовном воскресении в Крещении, а о всеобщем воскресении тел сказано прежде всего, что ему будет сопутствовать смерть вторая, то есть вечная, тех, кто не записан в книге жизни (Откр. 20).

Телесное, но не духовное, воскресение безразлично всех – и праведников, и грешников – вот искомая о. Ш. полнота, поскольку для него в этом нет ничего сверхъестественного, а разве только неизвестное.

Но в рамках холизма нет и воскресения тела отдельного человека тоже, поэтому «благая весть» о. Ш. становится весьма своеобразной: «Когда говорит Христианство об оживлении тела, то говорит оно не об оживлении костей и мускулов, ибо и кости, и мускулы, и вся материя, и вся ткань нашего мира – это те же несколько основных элементов, в итоге – атомов; и нет ведь в них ничего специфически личного – ничего вечно моего. Христианство говорит о восстановлении жизни как общения, оно говорит о том теле духовном, которое сами мы за всю свою жизнь создали себе любовью, интересом, общением, выходом из себя; оно говорит не о вечности материи, а об окончательном ее одухотворении, о мире, до конца, целиком становящемся телом, а это значит – жизнью и любовью человека; о мире, до конца становящемся приобщением к Жизни» (Шмеман 2003b, 112–113). Разумеется, вера в окончательное одухотворение материи нигде в Христианстве не находится, а зато находится в герметизме.

Характерно и то, что в «благую весть» холизма, оказывается, входит и вера в «мир целиком становящийся телом». Одновременно «тело» – это никакое не тело, а всего лишь общение, и притом «тело», которое мы создаем себе сами любовью, интересом, общением, выходом из себя. В результате смысл фрагмента растворяется в нескольких основных мифологемах, водруженных о. Ш. на месте православного учения о жизни вечной.

О. Ш. не готов поверить религии на слово в том, что мир сей подвержен смерти, обречен на гибель и это есть следствие падения. Прибегая к софистике, о. Ш. осуждает Христианство за то, что оно считает смерть нормой, потому что Христианство учит о смерти как наказании за грехопадение. Софистика эта, правда, весьма грубая, которая объявляет грех – нормой, мир падший – миром нормальным, и вдобавок приписывает это своим оппонентам. Он сообщает: «Что же касается религиозного сознания, в традицион-

ной 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» (Шмеман 1983, 92).

Но этот подход отвергается о. Ш. как – подумать только! – «религиозный». Этот ужасно неприятный для о. Ш. подход отрицает смерть (или утверждает? Здесь о. Ш. попадается в сети своей софистики), и, следовательно, «религиозный подход есть пережиток средневекового, на смерти и загробном мире сосредоточенного, мировоззрения» (Шмеман 1983, 90).

У протеста против бессмертия души есть не только идейная (сам лично о. Ш. в бессмертие души не верит), но и методическая сторона. О. Ш. так резко протестует против бессмертия души и смерти тела, потому что любое объяснение, например доказательство из Писания, делает смерть нестрашной, а все понятное – анафема для холизма.

В духе движения Нью-Эйдж о. Ш. борется одновременно и с рационализмом, и с религией: «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» (Шмеман 1983, 91). Однако так учит о смерти вовсе не Христианство. Ведь в противном случае смерть во Христе, смерть за Христа была бы тоже ненормальной, можно сказать – греховной (если бы, конечно, о. Ш. признавал, что есть какой-либо грех).

Любопытно также, насколько далек о. Ш. от нравственного воззрения. В его системе вообще нет различия между смертью грешника, действительно ужасной, и упокоением праведника. На это даже нет ни малейшего намека, как будто о. Ш. стряхнул с себя все человеческое.

О. Ш. настаивает на том, что «классическое верование в бессмертие души исключает веру в воскресение, ибо воскресение – и тут корень всего – включает в себя не только душу, но и тело» (Шмеман 1989, 69). Действительно, тут холизм не может перескочить через самое себя: душа плюс тело – больше, чем одна только душа, как два непременно больше одного. Нетрудно увидеть, что за этим стоит чисто мирская безверная мистика полноты как суммы, которая больше своих частей. Но не так в Христианстве, где мы призваны заботиться о спасении именно души, поскольку душа – это весь человек, хотя это немыслимо и даже невыносимо для атеиста.

Однако мы должны правильно понять мысль о. Ш. Его кардинальное расхождение с Христианством состоит не в том, что о. Ш. против существования души или даже ее бессмертия. Нет, он не против души, лишь бы она не отличалась от тела, и он не против бессмертия, которое бы ничем не отличалось от смерти.

Сам он в принципе не различает душу от тела. Человек одновременно (и в том же самом отношении) духовен и материален, и поэтому для о. Ш. разлучение души от тела и распад тела – это гибель самого человека: «Человек, каким создал его Бог, – это одушевленное тело и воплощенный дух, и потому всякое разделение их, и не только последнее – в смерти, но и до смерти, всякое нарушение их единства – есть зло, есть духовная катастрофа... Таким образом, в смертном разделении души и тела кончается то, что в Писании

называется жизнью, то есть тем, что и состоит, в первую очередь, в одушевлении человеческого тела и в воплощении духа. Нет, в смерти не исчезает человек, ибо не дано твари уничтожить то, что призвал из небытия в бытие Бог. Но он, человек, погружается в смерть, в тьму безжизненности и бессилия, он, как говорит апостол Павел, предается распаду и тлению» (Шмеман 1989, 73).

Однако Христианство отнюдь не учит, что почившие погружаются в тьму безжизненности и бессилия, и прежде всего потому, что душа «больше, чем весь человек, хотя и составляет всего человека» (Тертуллиан 1994, 84). Мы уже приводили выше слова св. Иоанна Дамаскина о том, что «по отношению к сущности тело не есть одно и то же с бестелесным» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 175).

Как верно замечал о. Михаил Помазанский по поводу одной ранних статей о. Ш., наш автор борется «с якобы ложным, но застарелым в чистейшей форме Христианства, – в Православии – взглядом, что суть Христианства есть „спасение души“. Упомянув, что „учение о Царствии Божием открывается нам в некой двойной перспективе“, о. А. Шмеман пишет: „Мы давно уже свели все Христианство к учению не о новой жизни, а о спасении души в загробном мире“ (Шмеман 1953, 61). (Заметим, к слову, что такого выражения: „спасение души в загробном мире“ вообще не встречается в православном церковном лексиконе). Автор зовет „проверить наше обычное понимание Христианства как спасения души“ (Шмеман 1953, 63). Сама эта первая мысль о. А. Шмемана приводит нас в недоумение. Ведь все писания апостолов, писания Святых Отцов, наконец, все богослужение, начиная с молитвы „Царю Небесный“ (...спаси, Блаже, души наша), – ставят в центре наших мыслей спасение души: правильно ли это или неправильно по мнению авторов Сборника («Православие в жизни», 1953 г. – *Ред.*), но таково именно „Православие в жизни“; а что без этого, то лишь православие – „в мечте“. И кто считает, что постоянная мысль и молитва о спасении души есть нежелательный элемент в Православии, тот зачеркивает для себя само Православие» (Помазанский 1967, 7).

О. М. Помазанский приводит слова о. Ш.: «И если только в этом соединении духовного и телесного живет человек и вне его перестает быть человеком, то...» – и пишет, что «в ответ на это рассуждение о. А. Шмемана можно было бы обратиться к Евангелию, где сказано: не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убити... (Мф. 10:28)... Достаточно обратить внимание на факт, что истина бессмертия души, истина сознательной жизни за гробом, после разлучения с телесной „храминой“ – сохраняется во всей силе, – от апостольских дней до нашего времени, – именно Православием, и это составляет не только его отличительный признак от других исповеданий, но и его величие, силу, славу, его жизнь: отсюда – исключительно живое и так поражающее неправославных отношение к усопшим и к Небесной Церкви, евхаристическое и общее поминовение усопших, непрестанная мысль о святых и молитвенное общение с ними. Если душа без тела – уже не личность, то как же мы молимся: „упокой, Господи, души усопших раб Твоих, идеже присещает свет Лица Твоего, веселит от века святыя Твоя“? О. А. Шмеман зовет своих читателей в то унылое мировоззрение, в которое погрузилось уже

протестантство, почти потерявшее веру в жизнь за гробом» (Помазанский 1967, 7–8).

Душа, для о. Ш., не выше тела, потому что неотличима от него. А ведь Христианство совершенно не имеет ничего общего с холизмом и признает душу высшей, а тело низшим. По словам Самого Спасителя, «не заботьтесь для души вашей, что вам есть, ни для тела, во что одеться: душа больше пищи, и тело – одежды» (Лк. 12:22–23).

Без особых пояснений св. Григорий Богослов говорит: «Всякий здравомыслящий сознается, что плоть маловажнее души» (Григорий Богослов св. 1994a, 14). Св. Иоанн Златоуст также не считает нужным доказывать эту мысль, а прямо утверждает: «Нет ничего драгоценнее души: это небезызвестно и тем, которые дошли до крайнего безумия. „Душе ничто не равноценно“, сказал поэтически некто из внешних» (Иоанн Златоуст св. 1895b, 39).

Для Христианства совершенно чужд какой-либо культ тела: «Телесной красоте основанием служит не что иное, как слизь, кровь, влага, желчь, и сок принятой пищи. Этим наполняются и глаза, и щеки, и все прочее; и если они не будут каждый день получать такого напоения, истекающего из чрева и печени, то вместе с тем, как только кожа высохнет более надлежащего и глаза впадут, и вся красота лица тотчас пропадет; – так что, если ты представишь себе, что именно скрывается внутри прекрасных глаз, что внутри прямого носа, что внутри уст и щек, то благообразие тела назовешь не иным чем, как гробом повапленным: такой нечистоты полна внутренность! Далее, если ты увидишь тряпку, запачканную чем-либо из таких веществ, например слизью или слюною, то не захочешь и концами пальцев дотронуться до нее, даже не станешь и смотреть на нее; а вместилищами и хранилищами их восхищаешься?» (Иоанн Златоуст св. 1895a, 22).

Если душа и тело одно, то исчезает отличие человека от животного: «Усматривай и в этом различие между созданием этого чудного разумного животного и созданием бессловесных. Об них Бог говорит: „Да произведет вода пресмыкающихся, душу живую“ – и тотчас произошли из вод одушевленные животные. И относительно земли опять таким же образом: „Да произведет земля душу живую“. С человеком было не так, но прежде созидается тело из персти, а потом дается ему жизненная сила, которая и составляет существо души. Поэтому и относительно бессловесных сказал Моисей, что „душа тела в крови“ (Лев. 17:11). А в человеке есть бестелесная и бессмертная сущность, имеющая великое преимущество перед телом, и именно такое, какое прилично (иметь) бестелесному перед телом» (Иоанн Златоуст св. 1898, 104).

В Христианстве в силах души различается высшее и низшее относительно близости к телу: «Даже между телами, те, которые легче и тоньше и приближаются к бестелесным предметам, гораздо лучше и превосходнее других. Небо прекраснее земли, огонь – воды, звезды – камней; а радугою мы восхищаемся гораздо более, нежели фиалками, розами и всеми другими цветами земными. Вообще, если бы возможно было увидеть красоту души телесными очами, ты посмеялся бы над всеми этими примерами тел, – так слабо они представляют нам благолепие души!» (Иоанн Златоуст св. 1895a, 23).

Не взирая на это очевидное и прекрасно ему известное учение, о. Ш. считает нужным подчеркнуть: «Крещение касается не только души, оно относит-

ся ко всему человеку. Крещение есть, прежде всего, восстановление человека в его целостности, примирение души и тела» (Шмеман 2001, 63). Поэтому и вера это уже не движение (?) души, а всего человека: «Вера есть ответное движение не души одной, а всего человека, всего его существа» (Шмеман 1989, 19).

О. Ш. настаивает: «В раннехристианском воззрении на человека не было строгого разделения на физическое и духовное, что характерно для нашей современности. Первые христиане рассматривали человека в его совокупности, в органическом единстве и взаимозависимости духовного и физического. Весь мир отравлен и болен, и поэтому акт освобождения имеет не только духовный характер, но и физический: он очищает самый воздух, которым мы дышим и который, в результате изгнания духов, становится снова Божьим даром; он восстанавливает жизнь как зависимость от Бога, изначально данную Богом человеку» (Шмеман 2001, 29). Так неужели вдыхание воздуха порабощает человека греху? И в освобождении ли от этого «греха» состоит спасение?

О. Ш. здесь гораздо ближе к Фейербаху, нежели к Христианству: «Мы видели, что и Библия (?) начинает с еды, что она тоже, в сущности, разделяет формулу Фейербаха («Человек есть то, что он ест». – Ред.), что она отвергает противопоставление и разделение материального и духовного, а имеет в виду целого человека» (Шмеман 2003b, 79).

Он подчеркивает: «Всякое разделение души и тела, и не только последнее – в смерти, но и до смерти, всякое нарушение их единства – есть зло». И во сне и в состоянии обморока? Да: «Теряя тело, отделяясь от тела, душа, в сущности, теряет жизнь, умирает, даже если это умирание души есть не полное исчезновение, а успение, или сон» (Шмеман 2003b, 112). Итак, для него жизнь кончается со смертью тела, поскольку истлевает «весь» человек, а не только его тело.

Таинства

Полное противоречие учения протоиерея Александра Шмемана с Христианством в учении о благодати, о душе, о сверхъестественном и о пакибытии, может быть прослежено и далее. При таком светском мировоззрении, как у о. Ш., невозможным оказывается сохранить веру в Таинства, излишними и смешными становятся молитва и Церковь.

Недопустимым о. Ш. считает всякое различение священного и несвященного. И он не приравнивает несвященное к священному, а только наоборот, чем уничтожает различие между Церковью и миром, Таинством и миром, между добром и злом, наконец.

Его учение делает «„мир“ понятием и опытом, соотнесенным с Царством Божиим» (Шмеман 1996, 75). Он ставит «мир» в кавычки, чтобы показать, что это предельно общее, неспецифическое, то есть в данном случае фальсифицированное понятие.

Расхождение между неприятной для о. Ш. «упрощенной» верой и его собственным безрелигиозным учением идет все дальше. Вот он не различает молитву и практическую обыденную деятельность: «В раннехристианском

(!) понимании ее, молитва не противополагается жизни и составляющим ее занятиям, она пронизывает жизнь, она состоит, прежде всего, в новом понимании и жизни и этих занятий, в отнесенности их к центральному объекту веры – к Царствию Божьему и Церкви. – „Все, что делаете, делайте от души, как для Господа, а не для человека“ (Кол. 3:23). – „Итак едите ли, пьете ли, или иное, что делаете, все делайте в славу Божию... ибо Господня земля и что наполняет ее...“ (1 Кор. 10:26, 31). Поэтому – „молитесь во всякое время духом“ (Еф. 6:18)» (Шмеман 2003а, 182).

Как мы видим, согласно оригинальному толкованию о. Ш., молиться духом – значит не отделяться от жизни. Молитва же пронизывает жизнь не в том смысле, что человек забывает о земном. Напротив, человек помнит именно о земном, всегда соотносит свой быт с Царствием Божиим. И эта непрестанная память о земном, о земных заботах и занятиях якобы была особенно остро свойственна первым христианам. О. Ш. исполняет здесь в точности то, что осуждает св. Иоанн Златоуст: «Тогда (во времена апостольские. – Ред.) дома были церквами, а ныне церковь сделалась домом. Тогда и в домах не говорили о житейском, а ныне и в церкви не говорят о духовном» (Иоанн Златоуст св. 1901, 359).

О. Ш. поясняет свое учение о молитве: «Ясное эсхатологическое различение двух эонов – Царства – Церкви и „мира сего“ – делало простым отношение первых христиан к жизни в „мире сем“. Их принадлежность к Церкви, их участие в Дне Господнем точно определяло ценность и смысл каждого из дел и забот „мира сего“, а „молитва в духе“ означала, прежде всего, непрестанное памятование об этой отнесенности и подчиненности всего в жизни к явленной в мире реальности Царства» (Шмеман 2003а, 183). Однако далеко не «все в жизни» может быть отнесено к Царствию Божию. Не говоря уже о том, что эта «отнесенность» – слишком общий и ничего точно не характеризующий термин. Во всяком случае такая отнесенность может быть и негативной, поскольку к Царствию Небесному не «отнесена» плоть и кровь (1 Кор. 15:50).

Более того, о. Ш. предлагает гностическое различение мира и Царства как связанных (соотнесенных, если угодно) между собой эонов, то есть разных эпох внутри единого потока времени, что делает всю его конструкцию в корне ложной. Зато в таком «мистическом» потоке времени о. Ш. вылавливает «смысл и ценность» мирских забот и занятий, что запрещено Самим Спасителем, учившем: «не заботьтесь», «не отягчайте сердца»...

О. Ш. последовательно излагает: «„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“, то есть 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» (Шмеман 1983, 15).

То есть «первородный» грех против полноты состоит в различении Церкви от мира, святыни от порока, религии от житейской жизни. И этот «грех против полноты», по о. Ш., совершает именно Церковь, поскольку из-за нее мир стал только материальным, а не евхаристическим. Этот «грех» о. Ш. предлагает исправить, волевым актом устранив границу между священным и несвященным, таинственным и не таинственным. Средствами же такого радикального обмирщения призваны стать богословие и богослужение, правда радикально подмененные.

Даже если богословие сопротивляется такой профанации или почему-то неспособно ее осуществить, о. Ш. намерен использовать как средство профанации само богослужение, в связи с чем он унижает святыню алтаря: «В теперешнем литургическом благочестии алтарь ощущается как некоторое самодовлеющее святилище, доступное одним лишь „посвященным“, как сугубо „священное“ пространство, своей „сакральностью“ как бы подчеркивающее „профанность“ остающихся вне его предела мирян» (Шмеман 1988, 23). Действительно, христианская святыня отделена от мира и для посюстороннего мистицизма в этом смысле смехотворна.

О. Ш. хочет уязвить Церковь одновременно и за то, что она освящает мир, и за то, что она отделяет себя от мира как святыню. Он предлагает одну из своих исторических фантазий: «Ударение с Церкви, как предвосхищения Царства Божьего, перешло на Церковь, как сакраментально-иерархический институт, „обслуживающий“ мир и жизнь в нем во всех их проявлениях, дающий ему религиозный и нравственный закон и санкционирующий мир этим законом... Раньше „мир сей“ получал свой смысл и свою оценку из-за отнесенности своей к опыту Церкви и Царства. Теперь Церковь и Царство стали переживаться по отношению к миру и жизни в нем» (Шмеман 2003а, 183–184). Чем хороша одна «отнесенность» и чем плохо другое «отношение»? В мире фальсифицированных терминов о. Ш. определить это точно невозможно и не нужно. Важно, что точкой отсчета становится мир, а не Церковь, которой запрещено даже иметь «отношение» к миру и жизни.

О. Ш. верит в космическое призвание Церкви, и в связи с этим у него в памяти всплывают теократические фантазмы В. С. Соловьева, в которые как раз он нисколько не верит: «Мечта о священном Царстве на долгие века стала мечтой и Церкви. Величие же этого замысла неизменно заслоняло в христианском сознании его опасности, ограниченность, двусмысленность. Но это был не страх, не угодничество, а вера в космическое призвание Церкви, желание царство мира действительно отдать Христу» (Шмеман 2003, 197). Впрочем, желание отдать Христу мирское царство – мечта отнюдь не апостольская и не православная, а чисто гностическая, которая воскресла, например, в анабаптизме, английском пуританстве, а много позже в модернистском католическом учении о Христе-Царе. С одной стороны, это принципиально невозможно, поскольку только в пакибытии Бог будет всяческая во всем. С другой стороны, Господь царствует как Бог и сегодня. И в том и в другом смысле роль человека, собственно, никакая, тогда как в гностицизме человек стоит в центре событий, и именно эту космическую роль человека отстаивает о. Ш.

Но есть ли какое-то учение о Литургии у о. Ш.? Может ли существовать у него такое учение? Нет. Потому что позиция нашего автора сводится к признанию Литургии «всеединством», частью «всеединства», а также коллективным и тотальным переживанием «всеединства».

На вербальном уровне для о. Ш. Литургия – это Церковь, а Церковь – это единство. Единство же, в свою очередь, есть Литургия, понимаемая как мирское «общее дело» нерасчленимого коллектива, что не мешает самому о. Ш. грубо разбирать Литургию на части, правда не в православных терминах. А раз не в православных, но в своих идеологических, то это уже и есть искомое преодоление частичности Православия.

В холизме о. Ш. не допускаются отдельные Таинства, отдельные истины веры, отдельные праздники в воспоминание конкретного события. С небольшой помощью кардинала Даниэлу и иезуита Жозефа де Геллинка о. Ш. лишает Таинство какого-либо определенного значения: «Слово „Таинство“ (μυστήριον), которое у Павла и в раннем Христианстве означает всегда все дело Христово, все спасение, теперь (в IV в. – Ред.) как бы сужается и становится определением отдельных праздников, священнодействий, обрядов, в которых воспоминается и сообщается верующим сущность отдельных действий Спасителя... „Отметим – пишет Даниэлу – это употребление слова «мистерион», в связи с «Таинствами» Иисуса, как сущностью литургических праздников. Такое употребление, которое ближе всего к мистериальным культам, возникает только в эту эпоху“. Та же эволюция происходит в то же время и на Западе. „Это у св. Амвросия и затем у св. Августина – пишет P. de Ghellink – нужно искать истоки той терминологии, которую полвека спустя популяризует папа Лев и которая состоит в применении слова sacramentum к каждому догмату и празднику литургического цикла: sacramentum incarnationis, passionis, resurrectionis, redemptionis, ascensionis“... Приобретя свою особую сущность, отличную от сущности других праздников, каждый отдельный праздник естественно становится и выражением определенной богословской идеи, праздником догматическим. Наряду с развитием историко-мистериальным, происходит соединение их с „догматом“, как отдельным утверждением христианской веры. Праздники обособляются не только как воспоминание отдельных событий жизни Христа, но и как выражение и утверждение отдельных частей церковного учения» (Шмеман 2003а, 233–234). Отметим запрет на воспоминание отдельных событий жизни Спасителя (в раннем Христианстве «этого не было»!), а также то, что догмат стоит, естественно, в кавычках,

Атака на Литургию разворачивается сумбурно. О. Ш. действует как бы «навалом»: «Слово Таинство не было ограничено отождествлением его в наши теперешние семь Таинств. Это слово обнимало собой всю тайну спасения мира и человека Христом и в сущности все содержание христианской веры» (Шмеман 1988, 272). О чем это говорит? Речь идет о слове или о понятии Таинства? Отцу Александру Шмеману не до таких мелочей.

Он отрицает отличие Таинств друг от друга, утверждая, что должно существовать только одно единое Таинство, совпадающее к тому же с миром как Таинством: «триединое священнодействие, включившее в себя Крещение, миропомазание и Евхаристию. Литургическое свидетельство вполне

ясно. С одной стороны, миропомазание есть не только органическая часть крещального Таинства: оно совершается как исполнение Крещения, так же, как следующее действо этого Таинства – участие в Евхаристии – есть исполнение миропомазания» (Шмеман 2001, 97–98). Итак, одно Таинство исполняет другое, но как это доказать? Очень несложно: они следуют одно за другим внутри потока времени, и для посюсторонней мистики этого достаточно.

О. Ш. осуждает Церковь за то, что в ней «крещальная Литургия превратилась в частный обряд, давно уже отрезанный как от „собрания Церкви", так и от завершения своего в „Таинстве всех Таинств" – в Евхаристии» (Шмеман 1983, 62–63). «Давно»? Как давно? Ясно, что уже во времена апостольские: сколько случаев Крещения описаны в Писании, и все они происходят вне церковного собрания, за исключением Пятидесятницы. В Деяниях рассказывается и о Крещении самарян (глава 8), которое совершил диакон Филипп, а возложение рук (Миропомазание) совершают некоторое время спустя апостолы, ибо Дух «не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса» (Деян. 8:16). Далее, следуя мысли о. Ш., на вопрос евнуха: «Вот вода; что препятствует мне креститься?» – диакон Филипп не должен был ему отвечать: «Если веруешь от всего сердца, можно» (Деян. 8:36–38). Следовало ответить: «Нельзя, потому что не хватает самого главного – собрания».

Таким образом, о. Ш. обвиняет Православие в том, что оно опирается на Писание, когда пишет: «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» (Шмеман 1983, 63). Таинство Миропомазания также «не есть отдельное или дополнительное Таинство, а первый плод Крещения, его „исполнение"» (Шмеман 1983, 71–72). Рассказ Деяний Апостольских о Таинстве возложения рук как явно отдельном от Крещения о. Ш., разумеется, игнорирует. Он предоставляет вполне ложные сведения: «В Православной Церкви Таинство миропомазания, Таинство дара Духа Святого, всегда составляло неотъемлемую часть крещального священнодействия» (Шмеман 1983, 71).

Таинство Покаяния тоже не считается о. Ш. отдельным: «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» (Шмеман 1983, 74).

Для о. Ш., если есть связь, то это уже все одно и то же, потому что холизм признает только одну связь – частей целого: «В ранней традиции Крещение, миропомазание и Евхаристия были неразлучны и составляли единое литургическое чинопоследование со строгим порядком, так как каждое Таинство находило свое исполнение в последующем таким образом, что невозможно полностью понять одно в отрыве от другого. Если в миропомазании, как мы уже пытались показать, находит свое исполнение Крещение, то в Евхари-

стии реализует себя миропомазание. Здесь под исполнением мы понимаем не действенность, ибо каждое Таинство по-своему действенно, а духовную, динамическую и экзистенциальную взаимосвязь между этими Таинствами в новой жизни, полученной от Христа» (Шмеман 2001, 152).

Странно было бы после такой «высоты» и такого «исполнения» скептически вопрошать о. Ш.: где он видел такую «раннюю традицию», в каком веке, в какой Церкви? «Ранняя традиция» о. Ш. отделена как от Священного Предания, так и от литургического предания «поздней» Церкви, и находится в очень удобном «лимбе», куда не проникают ни догмат, ни обычай, ни история. Это ранняя традиция вообще, без всяких очертаний, без вопросов и ответов, то есть такой же миф, как «первоначальная традиция» у Рене Генона и других «традиционалистов», с которыми о. Ш. был интеллектуально связан через посредство Мирчи Элиаде.

Правда в схему о. Ш. не вписывается Таинство Покаяния, Таинство Брака, Елеопомазание, но не беда. Если же речь вдруг зашла о духовной связи, то, конечно, не неотмирной, а «динамической и экзистенциальной», что открывает безграничные возможности для софистики. С такой «взаимосвязью» мог бы согласиться и атеист.

Православное учение о Таинствах отрицается о. Ш. еще и потому, что это определенное учение: «Leitourgia – соборное шествие Церкви к ее исполнению, Таинству Царства Божия – свелась (в Церкви. – Ред.) к культовым измерениям и категориям, среди которых центральное, если не исключительное, место приобрели категории „действенности“, необходимости и действительности» (Шмеман 1996, 181). Упразднив же эти категории, мы обретаем холистическую свободу.

О. Ш. принципиально настаивает на светском, внерелигиозном взгляде: «Наше понимание и восприятие Евхаристической Литургии – средоточие всей жизни Церкви – не должно ограничиваться одними „литургическими“ категориями» (Шмеман 1983, 23). «Литургическими», естественно, в кавычках, как только мнимо разграничивающими Таинство от мирской жизни. Поэтому литургически нельзя понимать уже и саму Литургию: «Ошибка эта состоит в „литургическом понимании Литургии“, да и самой Церкви. Это понимание низводит Литургию в категорию „культа“, в категорию „сакрального“, самой своей „сакральностью“ противопоставляющего себя жизни, миру, мысли и т. д.» (Шмеман 1983, 22).

«Литургическое богословие» о. Ш. есть лишь средство убить христианский культ: «Как Христианство можно и должно рассматривать как „конец религии“, так и христианскую Литургию надо воспринимать как конец „культа“ – религиозного священнодействия, изолированного от жизни и противопоставленного ей» (Шмеман 1983, 23). О. Ш. правильно понимает, что соединение Церкви и мира в одном сверхцелом равнозначно упразднению религии и всех священнодействий в собственном смысле слова.

В результате такой опоры на осязаемое телесное «сверхъединство» христианская Церковь отодвигается из основного русла человеческой истории („богочеловеческого процесса“). Церковь возвещает это грядущее «всеединство», которое созидается в космическом масштабе помимо и вопреки Церк-

ви. Сама же Церковь служит лишь прообразом такого фантастического единства.

Даже Таинство Крещения для о. Ш. «не есть акт, совершающийся только между священником и крещаемым». Как так? А так, что в мифологии холизма, «вода представляет в себе весь космос, просвещение от Святого Духа получает вся Церковь, ибо вся Церковь вовлечена в этот акт воссоздания и искупления» (Шмеман 2001, 48). По сути получается, что с каждым новым членом «вся Церковь» крестится вновь, правда в светском мистическом смысле, а не в смысле благодатного действия Духа Святаго.

В духе А. де Любака, Даниэлу и представляемого ими католического модернизма происходит естественное снижение роли Таинства, которое исчезает во всеобъемлющем космическом «Таинстве» (см. развернутое исследование католической «Новой теологии»: Boersma 2009). О Крещении теперь можно говорить, например, что оно не самоцель, поскольку в холизме ничто не самоцель: «Крещение – не самоцель, а начало процесса, в котором решающую роль должна сыграть вся община и в особенности пастырь» (Шмеман 2001, 52). Любопытно отметить, что «процесс спасения» (а процесс здесь также вводится для обозначения не духовного, а мирского мистицизма) – это тоже не личное спасение, а дело всей общины, которая играет прямо «решающую роль».

Крещение, разумеется, совершается не священником, а Церковью: «Это означает, прежде всего, совершение Крещения Церковью, то есть при участии народа Божьего, как события, в котором Церковь сознает себя переходом – Пасхой – из мира сего в Царство Божие, соучастницей решающих событий смерти и Воскресения Христовых» (Шмеман 2001, 42).

Чтобы доказать это, о. Ш. не нуждается ни в каких исторических данных. Так должно быть в системе холизма, и значит так и было: «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» (Шмеман 1983, 73).

Судя по напыщенному тону о. Ш., эта картина относится к единственно авторитетному для него «раннему Христианству». Но какую историческую эпоху он описывает, если баптистерии неизвестны прежде константиновской эпохи и их начинают строить внутри церквей начиная с начала VI в.? То есть в данном случае он предлагает в качестве образца эпоху отнюдь не раннехристианскую, а ту, которую он сам именует распадом и кризисом.

Согласно о. Ш., в Таинстве Миропомазания даруются не дары Святаго Духа, возращающие и укрепляющие в жизни духовной: «Новизна и особенность этого Таинства заключается в том, что оно сообщает человеку не какой-нибудь частный дар или какие-то дары Святого Духа, а самого Святого Духа как дар» (Шмеман 2001, 100). Последний загадочный тезис (не дары Святаго Духа, а Самого Святаго Духа) связан с тем, что, как ортодоксальный модернист, о. Ш. настаивает на онтологическом, а не благодатном Богообщении. Соответственно он отказывается различать благодать и – Духа Святаго как Лицо Святой Троицы.

В Церкви о. Ш. принципиально отказывается различать реальность от символа и даже в учении о Евхаристии учит о тождестве символа и реальности. Он развивает один из вариантов оккультного «универсального символизма», который будет рассмотрен в четвертой части настоящей работы в главе «Софистика».

В его учении не может быть и речи о Жертве Христовой, о «единократном принесении тела Иисуса Христа» и о том, что Христос «одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых» (Евр. 10:10, 14). Жертва Христова снова и снова повторяется во времени и в пространстве, поскольку, как он пишет, Церковь есть «жертва и приношение, как исполнение во времени и пространстве жертвы Христовой» (Шмеман 1988, 135).

Равным образом нашим автором лишаются смысла и отдельные части богослужения. Согласно голословному утверждению о. Ш., христианское богослужение в своем первоначальном виде было «чуждо „историзма“ и не выделяло отдельные события евангельской истории». Он учит: «„Воспоминание“ было обращено не на детали, а на спасительный характер всего дела Христова, и именно в этом смысле употреблял апостол Павел термин μυστήριον... Этот культ и это воспоминание можно условно назвать „синтетическими“: в них внимание и переживание сосредоточено не на смысле отдельных элементов» (Шмеман 2003а, 164). Иными словами, первые христиане якобы никогда не праздновали Воскресение Христово в прямом смысле слова, потому что считали Воскресение Христа одной из «деталей».

Заявление о. Ш. также совершенно не соответствует словам апостола Павла, который учит как раз об открытии тайны в ее богатейшем содержании: «Великая благочестия тайна: Бог явился во плоти, оправдал Себя в Духе, показал Себя Ангелам, проповедан в народах, принят верою в мире, вознесся во славе» (1 Тим. 3:16). Великая благочестия тайна была явлена верующим в раздельных истинах веры, и потому не могла не выражаться в богослужении времен первых христиан.

О. Ш. возражает против выделения в богослужении каких-либо частей и моментов, поскольку Таинства происходят целостно и внутри гностической «полноты» и для этого, по холистической логике, сами должны непременно быть только целостными. Он критикует учение Церкви о Таинствах: «Из богослужения искусственно выделяются важные „моменты“, на которых и сосредотачивается все внимание богослова. Так, в Евхаристии – это „момент“ преложения Святых Даров и затем Причащение, в Крещении – это „троекратное погружение“, в браке – „тайносовершительная формула“: „Славой и честью венчай я...“ и т. д.» (Шмеман 1988, 16).

О. Ш. отрицает освящение, как действие сверхъестественной благодати, но в полемике против Православия он не сомневается употребить это слово, правда в светском смысле: «Не посредничество между священным и профанным, а факт совершившегося освящения людей Святым Духом, претворения их в „своих Богу“ вот новизна содержания и смысла христианского культа. Свое чистейшее выражение он получил в Евхаристии – культовом акте, смысл которого, однако, не в возобновлении посредничества, а в актуализации тождества Церкви с Телом Христовым, ее принадлежности эону Царства» (Шмеман 2003а, 137–138).

Понятно, что в идеологии о. Ш. «совпадение», «соотнесенность», «тождество» – это все собственно священные слова, однако насколько точно выражено здесь учение о Евхаристии? Разве Таинство состоит собственно в «тождестве Церкви с Телом Христовым», а не в том, что верующий, под видом хлеба и вина, вкушает самого Тела и Крови Христовой для вечной жизни? Однако надо помнить прежде всего, что и «Тело Христово», и «эон Царства» для о. Ш. не таинственные духовные понятия, а только аспекты священной полноты мира, то есть то, что целиком принадлежит миру сему уже по одному тому, что для о. Ш. и существует только один этот мир.

В Таинстве Елеосвящения читаются установительные слова апостола Иакова: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему. Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтобы исцелиться: много может усиленная молитва праведного. Илия был человек, подобный нам, и молитвою помолился, чтобы не было дождя: и не было дождя на землю три года и шесть месяцев. И опять помолился: и небо дало дождь, и земля произрастила плод свой» (Иак. 5:14–18).

Было бы наивно ожидать от о. Ш. принятия апостольских слов на веру. Он производит полный разгром церковного учения об этом Таинстве, а заодно и о Таинствах вообще.

Прежде всего, он видит проблему в том, что «совершение „Таинства исцеления“ не гарантирует этого исцеления, не обязательно приводит к исцелению. Исцеление, в этом подходе, мыслится как чудо, то есть 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 ее, прелагал в общение с Богом. Да, Он исцелял болезни и воскрешал мертвых, но исцеленные и воскрешенные Им оставались подверженными неумолимому закону умирания и смерти» (Шмеман 1983, 93).

«Сверхъестественное» стоит в кавычках, «Таинство исцеления» – тоже, и это совершенно не случайно, поскольку для о. Ш. исцеление – это никакое не чудо, то есть не что-то сверхъестественное. И это сразу меняет отношение и к чудесам Самого Спасителя, которые становятся чем-то недолжным, ненужным. Все остается прежним даже в чудесах, совершенных Христом во время Его земной жизни.

При этом исчезает из виду, что люди не просто просили Спасителя о помощи, но просили с верой, и именно поэтому Спаситель исполнял эти просьбы. После этого уже никак нельзя сказать, что люди «оставались подверженными неумолимому закону умирания и смерти». Как раз напротив, они получали не только телесное исцеление, но исцеление души, что только и освобождает от закона смерти.

Суть же того, о чем говорит о. Ш., состоит в том, что вера в Таинстве не нужна. Вера не нужна вообще, потому что в Церкви нет ничего чудесного и сверхъестественного: «Поставил свечку, отслужил молебен или панихиду –

и все будет хорошо, – критикует о. Ш., – и в жизни Бог поможет, да и там тоже, после страшной и таинственной смерти. Ведь разве не с таким упрощенным пониманием веры живет большинство самих верующих? Разве уже тогда, при Иисусе Христе, не ходили они толпами за Ним, ожидая от Него кто исцеления, кто помощи, кто поучения?» (Шмеман 2003b, 43).

Он поясняет: «Цель и содержание Таинства (Елеосвящения. – Ред.) 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» (Шмеман 1983, 93–94).

Заметим, что для Таинства нужна вера во Христа, а для «изменения самого понимания и самого приятия страданий» – совершенно необязательна, и даже вредна.

Отсутствие границ в Церкви

В духе современных ему лжеучений о Церкви (экуменизм, учение о «единой природе» в «нравственном монизме») протоиерей Александр Шмеман ставит Церковь в центр своих рассуждений, причем Церковь как космический посюсторонний центр чаемой им «полноты». Положительное учение о Церкви становится невозможным, Церковь познается только через принадлежность к Ней и больше ни через что. Поэтому остается только последовательно уничтожать все границы и различия в Церкви.

О. Ш., понятно, не различает Церковь земную и Церковь небесную, и ангелы у него не упоминаются как члены Церкви. Церковь в мирском холистическом смысле – только собрание, а не дом Божий. Здесь мы наблюдаем то же самое радикальное обмирщение Церкви, которое проявляется и в протестантизме и в современном нам модернизме.

Например, как о. Ш. понимает судорожно искомое им возрождение Церкви? Оно состоит в осознании Церковью ответственности в мире. Поэтому он хвалит модернистское движение «литургического обновления» за то, что оно «оказалось источником большего осознания христианами своей ответственности в мире, то есть возрождением самой Церкви» (Шмеман 2003a, 22). Можно сколько угодно ломать голову над этой логикой, но вы никогда не поймете, почему «ответственность в мире» есть возрождение самой Церкви. Такая псевдология постигается только вхождением в нее, то есть принятием без рассуждений.

О древней Церкви о. Ш. сообщает: «Готовившиеся к принятию Крещения, так называемые катехумены, или оглашенные, постепенно вводились в жизнь Церкви посредством специальных обрядов, таких как экзорцизм (изгнание нечистых духов), участия в молитвах, обучения их Священному Писанию и т. п. В этом приготовлении участвовала вся община, которая таким образом сама готовилась к принятию новых членов» (Шмеман 2001, 14).

Он подчеркивает тавтологичность приготовления к Крещению: оглашенные «готовятся» (а не их готовят специально поставленные церковнослужители), а одновременно и сама община тотально «готовится». В при-

готовлении оглашаемых участвует «вся община», что недостоверно, если рассматривать это как историческое сведение. Тем более это неверно в духовном смысле, поскольку о каком приготовлении к принятию новых членов со стороны всей Церкви может идти речь? Впрочем, тут возникает мысль, что молитва об оглашенных в системе о. Ш. – это ведь тоже не молитва как определенное прошение, обращенное к Богу, а тотальное «мыследействие», когда все вместе делают шаг в одном направлении, а точнее, во всех направлениях сразу!

У о. Ш. мы встречаем и такие холистические фантомы, как «служение Церкви в целом»: «Приготовление является существенной, постоянной составной частью всякого богослужения, а также служения Церкви в целом» (Шмеман 2001, 15).

Он сетует, что богословие это интеллектуальная сфера. А плохо это только тем, что интеллектуальная сфера – определенная и отдельная, четко различимая. В свою очередь, наш автор не различает богословие от благочестия и богослужения: «Так случилось, что с конца патристической эпохи богословие стало как бы исключительно интеллектуальной сферой церковной жизни, не только de facto, но и de jure отделенной от сферы благочестия и богослужения» (Шмеман 2003а, 9). Отметим оборот «как бы исключительно», который призван как бы смягчить грубый поклеп, который о. Ш. возводит на Церковь.

Все едино для о. Ш. и в Домостроительстве Христовом, что, конечно, еще и проявление равнодушия к вопросам веры. Исходя из ортодоксального антиюридизма, о. Ш. говорит о «глубокой редукции, которая вытекает из „расчленительного“ метода» православного богословия и «касается богословского истолкования уже не только Евхаристии, а и всего спасительного дела Христова» (Шмеман 1988, 244–245).

Что же это за «редукция»? «Это присущее схоластическому богословию во всех его разновидностях отождествление жертвы, принесенной Христом за нас и нашего ради спасения, с Голгофой: с Крестом, страданиями и смертью. Поскольку же, по согласному учению Церкви, в Евхаристии Церковь „смерть Господню возвещает, Воскресение Его исповедует“, поскольку также несомненна связь Голгофы с Тайной Вечерью, совершенной Христом „прежде Своего страдания“ (Лк. 22:15), к Голгофской жертве относит, к ней почти исключительно сводит школьное богословие свое истолкование и Евхаристии» (Шмеман 1988, 245).

Итак, отождествление Жертвы Христовой с Крестом, страданиями и смертью – это редукция (интересно, в каком смысле?), которая обнаруживается не в Писании Ветхого и Нового Завета, а почему-то только в схоластическом богословии.

Несмотря на всестороннюю абсурдность этого утверждения, мы начинаем понимать мотивы о. Ш. Его смущает и отталкивает в Домостроительстве то, что в нем все происходило раздельно и по порядку и все имеет свой отдельный внятный для веры смысл.

В холизме же, наоборот, все происходит целостно и внутри нерасчлененной полноты, так что одно никогда и ни в чем не различается от другого: «Соединяет же все эти победы (Крест, гроб, тридневное Воскресение, на не-

беса восхождение, одесную седение, второе и преславное паки Пришествие. – Ред.) воедино, претворяет их в единую победу жертвенная любовь Христа, единая жертва, всеми ими Христом целостно приносимая. Вот тут, по отношению к этой единой и всеобъемлющей жертве Христовой, и вскрывается ущербность того отождествления жертвы, приносимой за нас Христом, только с крестным страданием и смертью, что присуще школьному „расчленительному“ богословию» (Шмеман 1988, 261). На это можно было бы возразить, что предлагаемого им учения нет ни в Писании, ни в святоотеческом Предании, но «полнота» для о. Ш. обладает, видимо, превосходным авторитетом, по сравнению с которым Писание и Предание просто неразличимы.

В холизме невозможно отличить Первое Пришествие от Второго: «Завершится, исполнится, придет во славе, как говорит Символ веры, то, что уже явилось, то, о чем тот же Иоанн Богослов говорит: „о том, что мы видели, о том, что осязали руки наши...“. И это явление, эта радость столь всеобъемлюща, что апостол Павел пишет: „Ни жизнь, ни смерть не отлучат нас от любви Христовой“» (Шмеман 1989, 82).

Продолжая свою софистику, целью которой является слияние Церкви и мира, о. Ш. как будто необычайно возвышает (на самом деле только противозаконно обобщает) Церковь. Вся Церковь есть единое Таинство. Допустим. Но ведь для о. Ш. – мир тоже одно всеобъемлющее Таинство. Более того, Церковь является Таинством в учении о. Ш. совсем не потому, что в Ней совершаются богоустановленные Таинства. Нет, Церковь есть совершенно мирское космическое «Таинство».

Он утверждает: «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» (Шмеман 1983, 102). Здесь «мир будущего века» – это тот же самый наш мир, из которого, как мы уже видели, нет никакого выхода.

С точки зрения о. Ш., воскресенье – такой же день, как все остальные, а не «воспоминание некоей сверхвременной реальности, по существу своему никак не связанной с временем» (Шмеман 2003а, 244–245). Следовательно, воскресный день и не священный: «Празднует этот день Церковь не как „день отдыха“, не как „священный“, отличный от всех прочих – „профанных“ дней» (Шмеман 1983, 45). Почему воскресенье не священный день? Потому что тогда он бы отличался от всех остальных...

О. Ш. выступает против различных праздников, потому что они различны, вооружаясь против Предания и исторических фактов цитатой из католического модерниста Одо Казеля: «Как пишет Dom Odo Casel – „первоначальная и основная идея праздника противополагается другой, представляющей каждое действие, каждый спасительный акт исторически... Из этих двух восприятий одно сосредоточено на деле Христовом в его историческом развитии, а другое в его метафизической сущности“» (Шмеман 2003а, 231–232).

Как мы видим, возражение сводится к тому, что воспоминание о Рождестве, Распятии и Воскресении объявляется новшеством, недостойным метафизической (!) сущности дела Христова. На самом деле, как у нашего автора,

так и в «казелизме» никакой метафизики вовсе нет, а есть лишь антицерковная софистика.

Неприятно для о. Ш. также то, что Церковь живет духовной жизнью, празднуя праздники как «прорывы в некое инобытие, как причащение реальности, ничем не связанной с „миром сим“». Он теоретизирует: «Догматическое и мистериальное понимание праздника, как некоего особого и самостоятельного литургического события, постепенно вытеснило их „отнесенность“ к целому, то есть к единому и объединяющему всю литургическую жизнь Церкви богословию времени. Как это ни звучит странно, но в первоначальном и эсхатологическом понимании богослужения и его ритма было больше связанности с временем, больше „космического“ содержания, чем в детально-разработанном и завершенном церковном годе позднейшей эпохи... Праздники стали переживаться скорее, как ряд „прорывов“ в некое инобытие, как причащение реальности, ничем не связанной с „миром сим“» (Шмеман 2003а, 235–236). Видимо, чем больше в Церкви «космического», тем лучше...

Слова Самого Христа: «Сие творите в Мое воспоминание» (Лк. 22:19), о. Ш. считает неотчетливыми и слишком простыми: «То же самое можно сказать и о другом понятии, которым также часто пользовалась литургика, не выяснив его богословского содержания: о литургическом воспоминании. Сказать, что такой то обряд „символизирует“ то-то, а что в такой день совершается воспоминание того-то не трудно. Но оба эти понятия в их общеупотребительном значении столь неопределенны, что всякое пользование ими при объяснении богослужения требует их предварительного уточнения» (Шмеман 2003а, 26).

О. Ш. осуждает все частные смыслы во имя единства и цельности: «Богословы размышляют о Таинстве, выделяя его из Литургии, словно понять Таинство можно только изолировав его от всего, что не оно, как изолирует ученый объект своего изучения. Отсюда – сведение предложения Святых Даров к вопросу как (причинность) и когда (время) и, тем самым, выделение из Евхаристической молитвы – так называемой „тайносвершительной формулы“, отсюда отделение его от всех других частей Литургии, сводимых к „изобретательным“, то есть в сущности „декоративным“, символам, отсюда, наконец, фактическое игнорирование космических, экклезиологических и эсхатологических измерений Евхаристии» (Шмеман 1983, 36–37).

Все части Литургии одинаковы, потому что это части одной «полноты», где теряется различие между чтением Евангелия и Евхаристическим каноном: «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» (Шмеман 1983, 29).

О. Ш. сетует об утрате «органического» единства Литургии: «Исчезла Литургия как единое, органическое, всеобъемлющее священнодействие всей Церкви, остались же части „существенные“ и не „существенные“, необхо-

димые для совершения Таинства и те, что составляют его „символическую“ оправу» (Шмеман 1983, 30). При этом видно, что для него органическое и всеобъемлющее не только не исключают друг друга, а являются синонимами. А между тем это невозможно. Мало того: о молитве, о богослужении невозможно сказать ни того, что оно «организм», ни того, что оно является всеобъемлющим. Достаточно вспомнить слова «Святая святым».

Как мы уже указывали выше, холизм непосредственно связан с отрицанием личности. Действительно, личность вынуждена существовать в осмысленном мире, где есть разные сущности и действия, части и целое. Принадлежность к гностическому коллективу, каковым в учении о. Ш. предстает Церковь, освобождает личность от этого труда понимания. Для коллектива не нужно последование Литургии с отдельными молитвами, отдельными частями и их отдельным значением.

Помещенное в рамки православного вероучения, ударение на взаимосвязи Таинств могло бы иметь и верный смысл. Но у о. Ш. «взаимосвязь» – одна из аватар холистического «всеединства», где «все вещи находятся вместе», чем компрометируется само понятие связи. О. Ш. также всюду подчеркивает не духовно-благодатное единство Таинств как даров Святаго Духа, а их посюстороннюю взаимозависимость в рамках мирового процесса.

Наконец, для о. Ш. отдельные Таинства растворяются в одном по числу Сверхтаинстве, которое Таинственно не в благодатном, а в обыденном смысле «неопределенности», «неясности».

В этом ключе о. Ш. учит, что само Христианство есть «единственное событие» и поэтому оно не поддается объяснению, описанию и каталогизации. Это абсолютно ложное рассуждение, фиктивное именно как суждение. Ведь очевидно, что через сравнение отдельных событий, то есть индуктивным методом, в религии совершенно ничего нельзя понять, даже если бы события в ней были бы и неуникальными. Также «интересна» мысль о том, что остальные события истории – неуникальны, хотя ее о. Ш. не развивает далее.

Между тем уникальность каждого события в истории совершенно не мешает их постижению, надо лишь не искать общее в общем, а искать общее в частном. И это общее в единичном есть искомая любым мыслителем сущность предмета или события.

Нельзя же сказать про истину: «истина одна, и поэтому мы не знаем, в чем она состоит, какова она, о чем говорит эта истина». Скорее, напротив, раз истина одна, то с ней не поспоришь, истина принудительна для разума, и поэтому объясняет преходящие явления.

Из тезиса о том, что уникальное событие необъяснимо, следует и то, что нельзя придти к Истине своим «отдельным» умом, через просвещение благодатью Святого Духа. Человек, познающий полноту, должен познавать ее всецело, и тогда он станет целостной частью полноты во всей полноте. Тогда суждение об Истине и вера в Истину предстанут замкнутой цепью тавтологий, поскольку безразличная «полнота» необходимо уничтожает всякое осмысленное рассуждение и доказательство.

Как у модернистов вообще, у о. Ш. все познание дано лишь внутри коллектива, именуемого о. Ш. «Церковью». Согласно о. Василию Зеньковскому,

«Христианство учит, что истина открыта не индивидуальному разуму, а разуму церковному – в понятии Церкви и надо искать метафизической опоры познания – там познание опирается на Абсолют, который есть в то же время Творец Бытия» (Зеньковский 1991а, 252).

Учение о. Ш. о Церкви сводится к утверждению, что Церковь и есть Сам Христос: «Вся Церковь, все христиане есть ничто иное, как Сам Христос, продолжающий жить в людях и спасать их. Они – Тело Его, Им Себе созданное Духом Святым» (Шмеман 2003, 33). Это, разумеется, есть лишь вариант лжеучения школы В. С. Соловьева о Халкидонском догмате, а также И. Мёлера о продолжающемся Воплощении. Отсюда у о. Ш. к Церкви применяется то, что относится только ко Христу: «Будучи Телом Его, она сама есть священство, приношение и жертва» (Шмеман 1988, 114), тогда как св. Иоанн Златоуст, а вслед за ним и св. Феофан Затворник в толковании на Первое послание к коринфянам никак не допускают такого смешения.

В Писании Церковь называется иногда Христом, как, например, в словах: «Тако и Христос» (1 Кор. 12:12). На это св. Иоанн Златоуст замечает: «Так и тело Христово, которое есть Церковь. Как тело и глава составляют одного тело Его. Как наше тело есть нечто единое, хотя состоит из многих членов, так и в Церкви все мы составляем нечто единое, ибо хотя она состоит из многих членов, но эти многие суть одно тело» (Феофан Затворник св. 1893, 452).

В холистической же логике о. Ш. «сама Церковь и есть Литургия, ибо она призвана действовать в мире по образу Христа, свидетельствовать о Нем и об Его царстве, быть носительницей и раздаятельницей той „радости великой“, о которой мы только что говорили, и в возвещении о даровании которой и состоит ее дело в „мире сем“» (Шмеман 1983, 23).

«Эта новая жизнь, потому что это жизнь Самого Христа, подаваемая Святым Духом, соединяет нас, делает „единством“», – учит о. Ш. (Шмеман 2003, 71). Благодать делает нас едиными со Христом и примиряет нас с братьями. Но делает ли она нас «единством» или это все та же навязчивая метафизическая фантасмагория?

Для христиан Церковь есть общество, единое в том и ином отношении: «Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами» (Катехизис 1930, 50).

У о. Ш., совсем напротив, единство существует само по себе, как единичный предмет, о котором нет смысла рассуждать, в каком отношении он един. О. Ш. не различает единство (в чем?) от единичности (сколько числом?), и поэтому говорит о «факте Церкви», который существует уже как бы сам по себе, без Бога. Тем самым его мировоззрение гораздо более «церковноцентрично», нежели Православие, но бесконечно менее религиозно.

Для о. Ш. Евангелие, благодать священства, апостольское преемство – это все «внешние формы», а внешнее обозримое единство – это сама вещь. Под именем св. Иринея Лионского о. Ш. излагает свое собственное холистическое учение: «Соблазну гнозиса, соблазну разделения и „частичного“ истолкования Христианства Ириней противополагает не другое истолкование, а сам факт Церкви: видимого и ощутимого единства, которое одно, потому что оно есть единство жизни в Духе Святом, хранит и передает своим членам всю

Истину, всю полноту Евангелия. Канон Писания, преемство епископов, толкование пророчеств: все это только внешние формы того основоположного единства, вне которого они ничего не значат. Мы видели, что с самого начала Церковь сознавала себя, как единство народа Божьего. В учении Иринея Лионского мы находим первую и ясную „формулу“ этого единства; на попытки подчинения Церкви разным учениям и философиям, он отвечает исповеданием самой Церкви, как носительницы и выразительницы всего учения, как мерила Истины и Лжи» (Шмеман 2003, 72).

Для любого, кто знаком с сочинением св. Иринея, очевидно, что про него никак нельзя сказать, что он опирается на «факт Церкви» в противовес истолкованию. Напротив, св. Ириней предлагает именно развернутую систему доказательств против гностиков от Писания, от неписанного Предания, от разума, наконец.

В холизме невозможно ни на что опереться, на чем-либо основаться, невозможно и даже недопустимо что-либо объяснять, истолковывать. Соответственно вся конструкция о. Ш. сползает на самый «общий» – мирской – уровень. Церковь для него не что-то конкретное, отдельное от мира, и в ней нет отдельно институции и жизни: «Эсхатология раскрывает Церковь как эпифанию, как проявление, присутствие и дар Царства Божия, как его Таинство в этом мире. Кроме того, Церковь в целом – и как „институция“, и как „жизнь“ – эсхатологична, ибо не имеет иного основания, иного содержания, иной цели, кроме раскрытия трансцендентной реальности Царства Божия и приобщения к ней. В ней нет разделения на „институцию“ и „жизнь“: как институция, она – символ Царства, как жизнь, она – Таинство Царства, исполнение символа в реальности, опыте, общении. Будучи в „мире сем“, она живет своим опытом „мира грядущего“, которому уже принадлежит и в котором она уже „дома“» (Шмеман 1996, 90).

В том же мирском смысле о. Ш. обнаруживает природную кафоличность Церкви: «Ранняя „поместная Церковь“, не отождествлявшая себя ни с одним классом или группой, ни с одной сферой или образом жизни, обладала природной кафоличностью – тем всеобъемлющим свойством, в силу которого она, свободная от всяких „органических“ связей с „миром сим“ и одновременно открытая всем, могла быть законной представительницей всей его полноты» (Шмеман 1996, 205).

Неужели для кафоличности достаточно не отождествлять себя ни с чем? Тогда космополитизм тоже кафоличен, и, видимо, его и описывает о. Ш.

Очень ярко, хотя и парадоксально, звучит в учении о. Ш. тема равенства в Церкви. Парадокс состоит в том, что о. Ш. хочет сохранить верность сразу двум несовместимым принципам: оккультному холизму, с одной стороны, и либеральной идее равенства личностей – с другой. Эта же проблема возникала уже у Федора Достоевского, Владимира Соловьева и Льва Толстого, которые решали ее через эвакуацию из области сознания в реальную живую конкретную жизнь.

О царственном священстве о. Ш. говорит, как о «составляющем сущность человечности, человеческого призвания в мире, как о принесении Богу жертвы хваления и, тем самым, претворении мира в общении с Богом»

(Шмеман 1983, 87). Эта человечность, однако, безличная, и поэтому не удается понять это утверждение о. Ш. как учение о личном предстоянии человека пред Богом.

«Забыта же идея новой царственности человека была потому, что ее постепенно поглотила и совершенно растворила старая, фактически дохристианская, дуалистическая концепция деления церковного тела на клир и мирян, в основе которой лежит утверждение о несвященнической природе тех, кого называют мирянами», – печалится о. Ш. (Шмеман 2001, 121). Но почему это концепция дуалистическая? Кто учит или учил о «несвященической природе» мирян? Может быть, это верно относительно шаманизма, тотемизма или оккультных сект, но только не относительно Христианства.

Сам о. Ш., в свою очередь, говорит о «священнической сущности» жизни человека: «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» (Шмеман 1983, 87–88). В такой «жизни» исчезает без остатка не только человек с его бессмертной душой, но и Бог, Который становится лишь атрибутом человеческой жизни.

Апостольское преемство, как очевидно не данное мирянам, подвергается за это софистическому «обговариванию»: «Дух Святой дан Церкви: вся она, все ее члены вместе составляют одно тело и вся она есть хранительница Предания, то есть Истины. Иными словами, „апостольское преемство“ есть преемство самой жизни Церкви: вся она есть явление и осуществление Жизни, рост Слова, исполнение веры – дарованных Спасителем своим апостолам» (Шмеман 2003, 71).

Таинство священства также не поддается холистическому «осмыслению», но о. Ш. всегда может прибегнуть к патологической речи, не так ли? Он пишет: «Особенность этого призвания заключается в следующем: это не одно из человеческих призваний, а поистине стоящее особняком – не выше их, как власть, привилегия или слава, не противоположное им, как нечто „священное“, противостоящее „мирскому“» (Шмеман 2001, 128). Итак, священство стоит «особняком» не как нечто священное, или, скорее, как священное, но совпадающее с мирским.

О. Ш. предлагает не различать священников от мирян, приводя убийственный довод в пользу неразличения Церкви учащей и Церкви слушающей: в Церкви одни говорят, а другие слушают! Согласно о. Ш., «все обряды Евхаристии в той или иной мере выражают не только единство предстоятеля и народа, но и их „синэргию“ – сотрудничество, сослужение в буквальном смысле этих слов. Так, чтение Слова Божия и изъяснение его в проповеди, составляющие, по единогласному свидетельству всех памятников, содержание первой части евхаристического священнодействия, самоочевидно предполагают слушающих и принимающих проповедь» (Шмеман 1988, 20).

Но как раз по тому, что одни говорят, а другие слушают, и различаются пастыри от пасомых. И именно это нельзя назвать сослужением, а тем более сотрудничеством в буквальном смысле этих слов. Св. Феофан Затворник поясняет этот, и без того ясный, момент: «И миряне принимали участие в мо-

литве церковной. Всем нельзя было, говорит (апостол. – Ред.), молиться; но одни говорили молитвы, потому что Бог давал им молитву, а другие внимали молитве той, и согласие свое с нею изрекали словом: аминь, – да будет так, доказывая тем, что с молитвою предстоятеля молилось и их сердце» (Феофан Затворник св. 1893, 507–508).

Обратим также внимание, что у св. Феофана речь идет о сердце, о личности, о человеке в его существе, а все это для о. Ш. суть мнимости, истинна же только тотальность.

О. Ш. полемизирует с «клерикализмом»: профанность мирян – это «ощущение сравнительно новое, ложное и, главное, глубоко вредное для Церкви. Оно является одним из главных питательных источников того предельно чуждого Православию „клерикализма“, который низводит мирян в положение каких-то лишенцев, определяемых прежде всего отрицательно, как „не имеющих права“ туда-то входить, то-то трогать, в том-то участвовать» (Шмеман 1988, 23–24).

Вслед за атеистами о. Ш. обличает «века „клерикализма“, то есть безраздельного владычества в Церкви и над Церковью духовенства», но в конце концов его критика получает довольной странный смысл. Смотрите сами: «клерикалы» превратили слово «мирянин» в «отрицательное, ибо означает оно, прежде всего, не принадлежность мирянина к священству» (Шмеман 1983, 87). Допустим, но сам-то о. Ш. ничего священного не признает в принципе и, следовательно, воинствует лишь за мирское равенство духовенства и мирян.

Царственное священство, поясняет о. Ш., не есть что-либо священное: «Ранняя Церковь жила сознанием народа Божьего, царского священства, избрания, но не применяла принципа посвящения ни к вступлению в Церковь, ни тем более к поставлению на разные иерархические степени. Крещение понималось, как возрождение человека в обновленную жизнь, дарованную Христом, но не как посвящение в „тайны“, а помазание сохраняло весь символизм царского помазания, то есть поставления новокрещенного на служение в „царском священстве“ Христа» (Шмеман 2003а, 172).

После этого и богослужение приобретает совсем иной – нехристианский – смысл. В гностическом коллективе богослужение совершают все присутствующие: «Соответствует ли такое понятие устава – устава-закона, устава непонятного, и, наконец, устава-обычая, соответствует ли оно богослужению „в Духе и Истине“, которое совершает Церковь, Народ Божий, царское священство, род избран, Тело Христово?» (Шмеман 2003а, 54).

О. Ш. описывает богослужение во вполне посюсторонних категориях: «Отдельный верующий... составляя Церковь со всеми другими, призван в этом акте выразить ее, как новую жизнь и снова претворяет себя в члена Церкви». Где здесь собственно служение Богу? Акцент делается только на действиях коллектива и личности, в коллектив накрепко впечатанной. Богослужение выражает (!) приход. О. Ш. пишет буквально следующее: «Богослужение, выражая его (приход. – *Ред.*), претворяет его в Церковь, дает ему те „измерения“, которых он натурально не имеет и не может иметь» (Шмеман 2003а, 42–43).

Он предлагает заменить православное учение о Церкви сущностной экклезиологией, то есть такой, где все смешано до неорганического состояния:

«Так, если правило говорит, что епископа следует посвящать „двум или трем епископам“, то это не „юридическая“ норма, но выражение самого существа Церкви как органического единства веры и жизни. Поэтому полное прочтение и уразумение этого правила требуют соотнесения его с сущностной экклезиологией» (Шмеман 1996, 112).

О. Ш. отрицает иерархию: «Ни одна Церковь не находится под какой-либо другой Церковью, и ни один епископ – под другим» (Шмеман 1996, 108), которая заменяется у него «органическим единством епископата, которое все епископы хранят in solidum». Правда, это единство тавтологическое, но тавтология у о. Ш. есть существенная часть магического новояза.

Отрицает о. Ш. и различие между священной и управляющей иерархией: «„Духовная власть“... власть совершать Таинства, проповедовать, принимать покаяние и т. д. – не только не отличается от власти управлять Церковью, но по сути своей есть та же самая власть. Созидающие Церковь Словом и Таинством суть те же, кто управляет ею, и наоборот: управляющие ею суть те же, чье служение – созидать ее Словом и Таинством» (Шмеман 1996, 195–196). «Духовная власть», естественно, стоит в кавычках.

Плоды такой «сущностной экклезиологии» оказываются совсем не оригинальными, поскольку в ней воскресает призрак протестантского конгрегационализма. Отметим при случае, что о. Ш. черпает свои идеи из самых странных источников, не смущаясь ни их происхождением, ни следствиями, которые из них вытекают, ни тем, сочетаются ли они с другими его концепциями.

Конгрегационалистское устройство Церкви не кажется ему почему-то фрагментарным, а разделение на Поместные Церкви – кажется. Это выглядит совершенно необъяснимым: почему мы признаем, что наличный приход воплощает в себе кафоличность и вселенскость, а Поместная Церковь – нет.

Ответ получается весьма прозаическим: приход собирается вместе, и единство прихода практически обозримо: «Каждая община, как бы ни была она малочисленна, в единстве епископа, клира и народа сознает себя как воплощение всей Церкви, всего Тела Христова в этом месте, явлением и пребыванием – здесь – единого Христа» (Шмеман 2003, 46).

С этой же видимой стороны он учит о Таинстве Евхаристии: «Евхаристия, прежде чем она является или может быть чем-то другим, есть собрание, или, лучше сказать, есть сама Церковь как единство во Христе. И это собрание – сакраментально, потому что оно являет, делает видимым и реальным, невидимое единство во Христе, Его присутствие среди тех, кто верует в Него, любит Его и в Нем любит всех остальных» (Шмеман 2001, 155).

В духе грубой светской мистики для о. Ш. важно то, что приход собирается в одном месте: «Для нас важно лишь, что эта поместная Церковь, то есть община, собранная вокруг своего епископа и клира, есть Церковь в ее полноте – явление и присутствие Церкви Христовой в данном месте» (Шмеман 1996, 108). Природа Церкви – это «видимое воплощение в каждом месте „нового народа Божьего“» (Шмеман 2003, 161), «явление в данном месте народа Божьего во всей его полноте» (Шмеман 2003, 209).

Видимый, собранный в одно место, коллектив прихода доступен непосредственному обозрению и поэтому достоин веры в себя. А единство По-

местной Церкви незримо для практического ума, поскольку это единство порядка, единство истории: «В ранней Церкви каждый „приход“ был фактически и „епархией“, если под „приходом“ понимать местную ecclesia – конкретную, видимую общину, а под „епархией“ – Церковь, управляемую епископом» (Шмеман 1996, 196–197).

О «ранней Церкви» о. Ш. мы, правда, ничего не знаем, и поэтому не можем опровергнуть ни один его тезис относительно этого фантома. Тем не менее во времена апостольские дело уже было не так, как описывает о. Ш., который, видимо, имеет сведения о еще более ранней Церкви, нежели апостольская. Уже апостол Павел заповедует Титу, чтобы он «довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал» (Тит. 1:5).

Для о. Ш. Вселенской Церкви нет, потому что ее не видно: «Непосредственным и конкретным выражением Церкви в наши дни будет не воочию зримое собрание верных вокруг епископа, а скорее приход. Христианин знает Церковь и живет в Церкви как член своего прихода, который является для него единственной зримой ecclesia. Даже и епархия в его глазах не живая реальность, а более или менее абстрактное административное звено. Прихожане видят епископа лишь в редких, особо торжественных случаях или прибегают к нему во время приходских нестроений» (Шмеман 1996, 200–201). Вероятно, устройство Церкви Христовой зависит от того, как часто и в каких обстоятельствах прихожане видят епископа...

Невидимое и Таинственное для о. Ш. не существует. Ведь не зря же он обратился к холизму, который делает невидимое видимым, внутреннее – внешним и наоборот.

Если взглянуть на Церковь глазами веры, то перед нами возникнет иная картина: «Все вместе вы тело Христово, а каждый отдельно член сего тела. Но собственно тело Христово есть „вся вселенская Церковь, а не одна коринфская. Присовокупляя «от части», он дает им разуметь: ваша церковь есть часть Церкви вселенской, сего Таинственного тела Христова, составляемого всеми церквами: так что вы обязаны быть в мире не только друг с другом, но и со всей вселенской Церковью, если вы в самом деле члены целого тела“ (св. Иоанн Златоуст)» (Феофан Затворник св. 1893, 463–464).

О. Ш. вынужден прибегать к весьма сложной софистике, чтобы доказать свой тезис о том, что конкретный приход есть кафолическая Церковь. Во-первых, настоятель становится «реальным главой прихода», а не «делегатом епископа» (Шмеман 1996, 201–202). В какой, спрашивается, реальности? В физической и социально-политической или все-таки в Церкви есть что-либо благодатное, священное, иерархическое?

Согласно О. Ш., священник не может быть делегатом епископа («не существует никакой „делегированной“ харизмы». – Шмеман 1996, 201), а вот делегатом прихода – пожалуйста: «Священник являет собой органическую связь между епископом и приходом, и не только в понятиях „субординации и делегирования власти“, но именно в смысле „соборного единства“. Священники вкупе с епископом суть живой образ епархии как Церкви, ибо в каждом священнике весь приход поистине „представлен“, то есть явлен как наличный; единство же епископа и его священников представляет (то есть являет как наличную) кафоличность Церкви» (Шмеман 1996, 207–208). Делегирован-

ной харизмы не существует, но зато существует харизма «представления» и «явления как наличного», потому что первая невидима, а вторая – непосредственно доступна ощущению.

Равным образом и епископы должны быть делегатами епархий: «Ранняя Церковь знала епископские соборы: но смысл собора был в том, что в лице епископов на нем действительно были представлены, принимали участие местные Церкви: епископ, соединяя в себе свою паству, был ее голосом, свидетелем ее веры, для нее же – голосом Вселенской Церкви, явленной на соборе». О. Ш. описывает именно светскую мистическую харизму, поскольку далее пишет, что «Синод есть уже „административный орган“ управления, и условием участия в нем епископа является, как это ни парадоксально звучит, фактический отрыв его от своей паствы и Церкви» (Шмеман 2003, 210). В духовном смысле совершенно безразлично, представлять ли Поместную Церковь на Соборе или в Синоде, или где бы то ни было. Однако «соединять в себе свою паству» епископ может только на Соборе, и только на Соборе, понятом в духе мистики коллектива. Отметим в данном случае еще один пример влияния «нравственного монизма» митр. Антония (Храповицкого).

«Ранняя Церковь» о. Ш. «не была, в отличие от Церкви наших дней, системой суверенных и независимых единиц, именуемых „патриархатами“, „автокефалиями“ или „автономиями“ и имеющих под собой (то есть в своей „юрисдикции“) меньшие и подчиненные части – такие, как „епархии“, „экзархаты“, „приходы“ и т. п.» (Шмеман 1996, 107). Здесь о. Ш. делает ударение на том, что в первохристианские времена административные единицы назывались в Церкви не так, как сейчас. Это соответствует действительности. Внушает же он ту ложную мысль, что такого устройства вовсе не было.

Исторически достоверно то, что все Поместные Церкви основаны апостолами и с самого раннего времени, известного нам, существовали как независимые и суверенные единицы. Собственно, такая независимость видна уже в отношениях между церквами, основанными апостолом Павлом и Церковью в Иерусалиме.

Но оставим на мгновение «раннюю Церковь», в которой мечтами находится о. Ш. Как быть с тем, что Церковь давным-давно получила свое нынешнее устройство в виде Поместных Церквей?

О. Ш. говорит в исповедальном тоне: «Я никогда не был в Церкви, которая являлась бы Святой, Соборной, Апостольской и Единой. Нет, я всегда был либо в Русской, либо в Албанской, либо в Греческой, либо в Румынской и т. д. А разве не свидетельствует это о раздроблении Тела Христова? Что же мы делаем? Скажу просто (хотя боюсь, я все же в этой Церкви вырос): мне совершенно не нужно прибавления к слову „Церковь“ определения „Русская“. Мне нужно прибавить „христианская“ и „православная“ – и все. Апостол Павел ведь никогда не обращался к Греческой Церкви. Он писал Церкви, пребывающей в Греции, Церкви, пребывающей в Коринфе, ибо Церковь странствует. И Церковь Русская – это значит Церковь, пребывающая в России, для спасения русских людей и России. Но что такое „Русская Святая Соборная“? При чем тут определение „Русская“?» (Шмеман 2003b, 200).

Итак, рецепт о. Ш. довольно прост: осмеять и отвергнуть. На каком же, спросите, основании? На основании волевого: «Мне совершенно не нужно».

Внутри холистического «целого» уже не может быть ничего нового. Для протоиерея Александра Шмемана и, например, В. С. Соловьева этот тезис выглядит настолько очевидным, что кажется им прекрасным способом нападения на Христианство.

Христианство предстает в этом направлении религиозного модернизма лишь тенью «вечного» предания, которое учит о самоспасении человека. Правда это в корне противоречит пафосу обновления Церкви, ее приспособления к либеральному прогрессу, который мы отмечали у наших авторов. Но ведь и в целом их система не представляет собой что-либо интеллектуально состоятельное.

О. Ш. в духе современной ему западной науки говорит, например, о полной зависимости Таинства Евхаристии от синагогального и храмового богослужения иудаизма: «Самостоятельное христианское богослужение навсегда сохранит печать своего еврейского происхождения, хотя современный православный, может быть, удивится узнав, что его богослужение в своей первооснове почти целиком определено храмом и синагогой» (Шмеман 2003, 11).

И ничего что это противоречит прямым указаниям Писания (прежде всего Послания к Евреям, главы 7–9) и историческим данным о полной автономности христианских собраний. Ничего что апостол учит о том, что «Христос, Первосвященник будущих благ, придя с большею и совершеннейшею скиниею, нерукотворенною, то есть не такового устроения, и не с кровью козлов и тельцов, но со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евр. 9:11–12), и следовательно, говорит об абсолютной новизне именно первоосновы христианского богослужения.

Зато это не противоречит современным западным историкам: «Каковы бы ни были расхождения между историками христианского культа, все они в настоящее время сходятся в одном: в признании уже указанной ныне генетической связи между этим культом и литургической традицией иудейства, как она сложилась в ту эпоху» (Шмеман 2003а, 73).

Но особенно ценно, что о. Ш. выступает в согласии с учением западных модернистов, например, англиканина Грегори Дикса, который даже в своей либеральной конфессии был обвинен в ереси и чьи труды давно признаны недостаточно научно обоснованными.

О. Ш., не дрогнув, опирается на Дикса в борьбе с учением апостола Павла о Церкви. Оказывается, апостола Павла «только по непонятному недоразумению так долго считали революционером, восставшим против иудеохристианства». Дикс сообщает: «Его послание показывает, что он всегда оставался Иудеем, проповедовавшим Эллинам „еврейское“ Евангелие, основанное на чисто еврейских предпосылках» (Шмеман 2003а, 90).

О. Ш. добавляет свою порцию софистики, делая такой вывод: «Отстаивая свободу язычников от обрезания, Павел защищал не независимость Христианства от иудейского закона, а истинную природу Нового Израиля, Нового Завета в Мессии и, следовательно, истинный смысл закона» (Шмеман 2003а, 90). Как это сочетается со словами апостола об «отменении прежней запове-

ди» (Евр. 7:17), с его словами о лучшей, то есть иной, надежде (Евр. 7:18)? Если Христианство не независимо от иудейского закона, какой смысл могло бы иметь обличение апостолом Павлом апостола Петра из Послания к Галатам: «Если ты, будучи Иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски? Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники; однако же, узнав, что человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа, и мы уверовали во Христа Иисуса, чтобы оправдаться верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдается никакая плоть» (Гал. 2:14–16)?

В нападении на новизну Христианства о. Ш. берет в союзники еще одного англиканского исследователя – Уильяма Ёстерлея (Oesterley): «Исследования нового материала, открытого в Кумране, хорошо показали общую зависимость христианской молитвы и культа от культа синагоги, который в свою очередь стал все больше привлекать внимание еврейских литургистов. Такое сравнительное изучение богослужения ранне-христианского и литургических форм иудейства, хотя его ни в коей мере нельзя считать законченным, не оставляет никакого сомнения в формальной зависимости первого от вторых. „Никто, изучая дохристианские формы еврейского богослужения и молитвы ранней Церкви, – пишет Oesterley, – не может не заметить единства их атмосферы, не признать, что и те и другие выплавлены в одной и той же форме... При всех различиях это несомненно один и тот же тип богослужения...“» (Шмеман 2003а, 75).

Да уж, действительно: события Пятидесятницы, описание молений христиан у Плиния Младшего (Плиний 1984, 205–206), история общин, основанных апостолом Павлом – это очень «похоже» на Кумран!

И еще источники о. Ш.: «Не подлежит сомнению синагогальная первооснова суточных служб „соборного“ типа, их структуральная зависимость от иудейского ежедневного богослужения. Этой зависимости особую работу посвятил уже неоднократно цитировавшийся нами C. W. Dugmore» (Шмеман 2003а, 113). Между тем тот же Дагмор считал, что воскресный день стал очень поздно связываться христианами с Воскресением Христовым. Он же утверждал, что Воскресение праздновалось апостолами раз в год, а в остальном праздновалась суббота.

Согласно о. Ш., новизна Христианства была естественным завершением ветхозаветного закона с его яствами и питиями и различными омовениями и плотскими обрядами. Эта новизна «была не новизной в смысле полной революции, чего-то неожиданного, неслыханного, выходящего за пределы привычных категорий мысли и опыта; с точки зрения священной истории спасения, или, в терминологии апостола Павла, Таинства спасения, эта новизна была так сказать „естественным“ их завершением и исполнением» (Шмеман 2003а, 134). Для доказательства этого вполне революционного тезиса в дело идет «сам» Ив Конгар, один из крупнейших католических модернистов: «„Старый“ культ Моисеев был весь построен на принципе посредничества и этот принцип был выражен в трех основных „категориях“ ветхозаветного богослужения: храме, священстве и институте жертв. Это был „культ“ и „религия“ в глубочайшем смысле этих слов, как именно посредничества, связи, системы контактов и отношений со „священным“, с „Богом“. В

своей недавней, замечательной книге, посвященной эволюции идеи храма в Ветхом Завете и в раннем Христианстве, о. Конгар прекрасно показывает „обновление“ этих категорий в Церкви, причем такое обновление, которое в равной мере делает их и неизбежным и необходимым путем к Новому Завету и, вместе с тем, наполняет их совершенно новым содержанием» (Шмеман 2003а, 134–135).

Впрочем, о. Ш. настаивает в большей мере на формальном, структурном сходстве христианского богослужения и синагогальных молитв: «Если находящиеся в определенной последовательности и связи между собой – благословение имени Божия, хвала, исповедание грехов, ходатайство и, наконец, славословие Бога за дела Его в истории, составляют обычную структуру синагогальной молитвы, то те же элементы, в той же последовательности и связи, определяют собой и структуру первохристианской молитвы» (Шмеман 2003а, 76).

При таком структуралистском описании можно найти общее в Христианстве не только с иудаизмом, чему свидетельством сочинения советских атеистов типа Абрама Рановича. Что здесь существенно важно, так это то, что о. Ш. не видит Жертвы Христовой, Которая находится в центре богослужения христиан. Он не видит духовного смысла того, что происходит в храме, и это, конечно, поразительная слепота.

О. Ш. отрицает новизну христианского культа, поскольку стремится оторвать Христианство от «уз» Богопочитания: «Какова бы ни была абсолютная новизна Евхаристии по содержанию, как бы ни были именно с ней связаны в первую очередь проявления харизматичности первохристианства, по своей общей структуре она тоже восходит к иудейской первооснове и эта первооснова определяет собой все дальнейшее развитие евхаристического „чина“» (Шмеман 2003а, 77–78). Если структура не отражает абсолютную новизну христианского богослужения, то, может быть, эта структура неверно вычленена?

Мы не должны недооценивать глубину и основательность софистики о. Ш. Для него это не просто способ прикрыть свое неверие в основные истины Христианства, а метод постижения мира, правда постижения плотского, постижения через ощупывание, а не с помощью сознания.

Для о. Ш. структура тоже ничего не значит: «С чисто формальной точки зрения „новый“ культ – Крещение и Евхаристия – тоже восходит к иудейской традиции, от нее заимствовал свою общую структуру. Но, конечно, не в форме нужно искать то, что составляет, тем не менее, его абсолютную новизну» (Шмеман 2003а, 84). В своей борьбе с «номинализмом» (см. 4-ю часть настоящего труда) он полностью устраняет форму и структуру, произвольно наполняя их содержанием.

О. Ш. учит: «Из Евангелий и Деяний Апостольских можно с несомненностью заключить, что Сам Христос и Его ученики не только не отвергали храма и синагоги, но регулярно принимали участие в традиционном богослужении» (Шмеман 2003а, 79). Зато христианский храм «в доникейской Церкви, как таковой, то есть здание, в котором совершается богослужение, не играет никакой особой роли. Функция его, так сказать, инструментальная – быть местом собрания, эклессии» (Шмеман 2003а, 152).

О. Ш. подчеркивает: «Христос соблюдал религиозные предписания закона, признавал богоустановленное священство, субботу, праздники» (Шмеман 2003а, 79). Так ли это? Или все-таки можно довериться словам Спасителя: «Не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма; если бы вы знали, что значит: милости хочу, а не жертвы, то не осудили бы невиновных, ибо Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мф. 12:5–8). Св. Иоанн Златоуст добавляет, что этими словами Христос «сначала представляет нарушение субботы как нечто допустимое, а потом уже настоятельно показывает справедливость его» (Иоанн Златоуст св. 1901, 424).

В соответствии с принятым им направлением о. Ш., разумеется, обнаруживает «иудеохристианскую» традицию в Церкви. Для него «иудеохристиане не просто продолжают принимать участие в ставшем уже на деле ненужным и изжитым для них культе, они имеют его как свой, точно так же, как, продолжая читать Писание, они постигают его, как Писание о Христе» (Шмеман 2003а, 83).

При этом о. Ш. не может не прибегать к своему главному приему нивелировки, отрицания всех различий: «В Новом Завете полностью живет непреходящее откровение Ветхого – о Боге, о творении, о человеке, грехе и спасении, и вне его невозможно понять дела Христа. Также и в новом культе предположено все то, о чем свидетельствует старый» (Шмеман 2003а, 86–87).

Однако Откровение и ветхозаветный культ не одно и то же. Если Богооткровенное Писание Ветхого Завета повествовало о Христе, то этого нельзя сказать о ветхозаветном храме, установления которого носили предварительный педагогический характер. Апостол прямо учит: «Сим Дух Святый показывает, что еще не открыт путь во святилище, доколе стоит прежняя скиния. Она есть образ настоящего времени, в которое приносятся дары и жертвы, не могущие сделать в совести совершенным приносящего» (Евр. 9:8–9).

О. Ш. проявляет готовность теоретизировать по этому неожиданному вопросу: «Церковь есть Новый Израиль, то есть обновленное в Мессии иудейство, распространенное на все человечество, обновленный Завет Бога со Своим народом» (Шмеман 2003а, 82). Церковь – это новое иудейство? Из этого следует, по крайней мере, что неверно учение о богоизбранности еврейского народа в Ветхом Завете, которое имело конкретный смысл. И если апостол учит, что во Христе нет ни эллина, ни иудея, то для чего ему столь явно противоречить? А вот для чего: в учении о. Ш. не должно быть никаких различий, и если есть связь между иудаизмом (ветхозаветным) и Христианством, то они должны совпасть, быть одним и тем же. В холизме невозможно постичь связь иначе, как через взаимодействие частей внутри одного целого.

О. Ш. признает отличие Христианства от иудаизма, но отказывается указать, в чем оно состоит. Он пишет: «Новизна Христианства не в новом восприятии времени или мира, живущего во времени, а в том, что событие, которое и в старой, иудейской концепции составляет „центр“ времени, и определяет его смысл, уже наступило. А это событие, в свою очередь, эсхатологично, ибо в нем явлен и определен последний смысл всего – творения, истории, спасения» (Шмеман 2003а, 96).

Во-первых, представление Ветхого Завета о Мессии не совпадает с учением «книжников и фарисеев», у них разное представление о мире и времени. Так с каким из этих учений совпадает христианское? Во-вторых, у о. Ш. правильно отмечено, что пришествие лжемессии является центром времени в иудаизме. Однако иудаизм не отличает Первое Пришествие от Второго (как и о. Ш.), и отсюда иудейское помещение лжемессии в центр истории тоже эсхатологично, но только не в христианском смысле.

Для о. Ш. праздники Пасхи и Пятидесятницы – ветхозаветные: «Эти два основных еврейских праздника, удержанных Христианством, засвидетельствованы, как новозаветной письменностью, так и ранними христианскими памятниками» (Шмеман 2003а, 115–116).

Но, что говорить об иудаизме, если в Христианстве не оказывается ничего нового и по отношению к язычеству! Радость праздника Крещения о. Ш. находит «в космическом (то есть языческом. – Р. В.) переживании мира» (Шмеман 1989, 137).

О тропаре Рождеству Христову с упоминанием о поклонении Христу – Солнцу правды о. Ш. не забывает сказать: «Как видим, Христианство приняло привычную для язычников, для всей дохристианской культуры тему солнца как света и жизни и ее сделало раскрытием веры своей во Христа. „Вы верите в солнце, – как бы сказала Церковь миру, – но ведь само это природное, физическое солнце – символ, отблеск, орудие другого, высшего, духовного, Божественного Солнца – и в нем жизнь, свет, победа“» (Шмеман 1989, 123).

Однако едва ли исторически достоверно, что упоминание «Солнца правды» попало в тропарь именно из язычества, поскольку и Псалтирь говорит, что «Господь Бог есть солнце и щит» (Пс. 84:11). Наконец, Солнце доступно и светит безразлично всем, и, следовательно, христианам вовсе не нужно было обращаться за сведениями о Солнце непременно к язычникам.

Разобрав учение о. Ш. о многоликой и всеединой полноте, мы убедились, что о. Ш. приходит на самом деле не к полноте, а к ничто, к полной бессодержательности и беспредметности веры.

Как в древнем и новом язычестве, религия у о. Ш. сводится к коллективной мечте о единстве, которое то ли «уже есть», то ли его «еще нет». Такая мечта есть, несомненно, синоним неверия.

Вера в посюстороннее

Как мы выяснили в 1-й части нашей работы, учение протоиерея Александра Шмемана не допускает ничего собственно сверхъестественного, потустороннего или неотмирного и поэтому либо предстает открытым атеизмом, либо принимает на себя маску пантеизма.

Из его учения о полноте, о «всем мире» как аватаре полноты и об опытном познании этой полноты видно, что о. Ш. не имеет никаких путей познания своей мифической полноты, не обладает понятием об истинной полноте, единстве и цельности и лишь описывает разнообразные идеологические фантомы.

Продолжая наше исследование мировоззрения о. Ш., мы переходим к понятиям идеологическим, так как с помощью христианских богословских понятий удается уяснить только один факт: учение о. Ш. по всем пунктам расходится с Христианством, совпадая лишь на уровне некоторых букв и звуков. Зато анализ воззрений о. Ш. как идеологического явления позволяет нам увидеть в них богатое содержание, поскольку эти воззрения явственно отражают духовную болезнь нашего века.

Светский мистицизм

Если мы определяем модернизм как неверие, оформленное в богословских терминах (Вершилло 2014, 308), то понятно, что вера в модернизме будет лишь чисто человеческим действием, и познание – всего лишь человеческим самопознанием или бытием человека как таковым, понятым, конечно, антиэссенциалистски.

Все заключенное в рамки монистической «полноты» теряет свои очертания, иерархию. Отсюда уже нет выхода в мир истины, и человек вынужден находиться в мире смешения добра и зла, истины и лжи. Но парадокс идеологического сознания в том и состоит, что в этом мире без ориентиров человек устраивается с большим или меньшим комфортом, материальным и душевным.

Никто из людей не может непосредственно увидеть вещи такими, какими они есть на самом деле. Увидеть реальный мир может только тот, у кого есть теория, то есть тот, кто видит неизменное. Но главное даже не это. Необходимо иметь память о Боге, память о том, что ты всегда находишься пред Лицем Божиим. Только так человек может увидеть себя в истинном свете: как существо, которое сотворил Бог.

Что же происходит с человеком, если он утрачивает память о Боге, отметает ту истину, что он, человек, есть тварь, а не Бог? Утратив веру в Бога, человек, однако, не перестает быть человеком. Да, он более не исполняет как должно то, к чему он предназначен. Да, он более не считает себя рабом Божиим, и смысл его жизни не состоит более в личном предстоянии пред Богом. Да, он живет во второй реальности, но не в реальном мире. Но он продолжает решать свои «экзистенциальные» проблемы, неправильно их ставя и давая на них неправильные ответы. Он уже не видит вещи такими, какими их создал Бог, но он видит «что-то»: искаженную, ложную картину, которую ему рисует его собственная безумная фантазия.

Ясно, что перед нами очень сильно урезанный мир, мир, в котором не хватает главного. И это единственный мир, мир-тюрьма, из которого «наружу» – в мир неизменной истины – не ведет ни дверь, ни даже самое малое оконце.

Да (вернемся к герою нашей работы), о. Ш. отрицает догматическую веру и теоретическое созерцание вещей, но, скинув оковы догматики и теории, о. Ш. продолжает фигурировать в Церкви в качестве клирика и учителя. Оперирует он и в области идеальной, в области веры и знания, которую в то же время принципиально отрицает.

В этом отношении о. Ш. выступает в роли идеолога, а его адогматическая «вера» и его практическая «теория» есть вариант идеологии, посюсторонней утопии, где место утопии занимает Православная Церковь, лишенная всех ее свойств: единства, святости, кафоличности и апостольства. Его вера в «мир как Таинство» есть гностическая вера в посюсторонний мир, которая не выводит человека за пределы переменчивого материального бытия и не ставит себе такой задачи. Напротив, вера в мир максимально сильно привязывает человека к суете, порабощает ей душу.

Вместо трех добродетелей: веры, надежды и любви, – идеологии предлагают каждому из этих благодатных даров свою замену, целиком их перекрывающую, то есть идеологии подменяют собой Христианство без остатка.

Прежде всего вера, надежда и любовь перестают быть Божественными дарами, а становятся проявлением человеческих сил и способностей. Здесь в центре уже не Бог, в Которого веруют, на Которого уповают и Которого любят, а сам человек с его имманентными дарованиями.

Вместо веры модернизм предлагает человеку веровать только в то, что он уже знает, то есть по сути только в самого себя. Надежда становится самоосуществляющейся надеждой на земное: на то, что уже есть в реальности или воображении, или то, чего еще нет. Любовь же подменяется гностическим восторгом от мнимого величия человека.

В этом пункте наших рассуждений нам необходимо подробно описать такое важное понятие как «светский мистицизм» (intramundane religion, intramundane mysticism), которое ввел в середине XX в. Эрих Фогелен для анализа политических религий, то есть национал-социализма, марксизма, либерализма и т. п. Понятие «светский мистицизм» объясняет, в каком смысле идеологии подменяют собой религию и почему идеологии принципиально несовместимы с Христианством и неизменно ему враждебны.

Рассмотрим для начала один пример. Христианская вера устремлена к Цели, которая находится за пределами земной жизни, за границами истории, после конца света. Когда человек и вместе с ним общество утрачивает такую веру, то они сохраняют изначальное устремление и весь пыл религиозного одушевления, но в качестве цели ставится уже то, что находится в пределах земной жизни.

Это и есть светский мистицизм «посюсторонней эсхатологии», когда человек с религиозной верой ожидает апокалипсис в этой жизни, а не в день Господень, когда «небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Петр. 3:10).

Всем известны примеры такой «веры»: коммунистический строй, равенство всех людей, всеобщая свобода, Тысячелетний рейх, безвластное общество... Светский мистицизм является одной из основ и религиозного модернизма. Достаточно вспомнить Царство Божие на земле у В. С. Соловьева и его последователей, мистику «общего дела» у Н. Ф. Федорова, мистику «полноты» у самого о. Ш., веру в человека у митр. Антония Сурожского и т. п.

Любая идеология несовместима с Православием как верой в то, что Бог есть и верующим в Него воздает. Вместо этой веры в невидимое и вечное идеологии предлагают «веру, надежду и любовь», которые направлены на тлен-

ное – как на вечное, на изменчивое – как на неизменное, на мирское – как на потустороннее.

Такая гностическая светская «вера» по-своему мистична, поскольку мистифицирует реальность и место в ней человека. Светский мистицизм магически одурманивает человека земным и тождественностью земного самому себе и тем самым создает демонически закрытую «вторую реальность», мир утопии, фантазии, мир такой, каким его создал не Бог, а человек.

Светский мистицизм во всех своих разновидностях есть вера в невозможное и деятельность по достижению недостижимого. Это мир, который существует совершенно независимо от мира, созданного Богом. А если перед нами мир реальный, то контакт с ним безвозвратно утерян из-за того, что человек духовно болен. И в том и в другом случае «вторая реальность» предстает как тотально «магический» мир, а человек – как верховный «маг» этого мира.

Магическая составляющая модернизма и идеологий совершенно не противоречит атеизму или, скажем, материализму. Магия несовместима лишь с Христианством. В магии нет ничего чудесного или Таинственного. Любые действия, в том числе строительство советского Беломорканала или гитлеровских автобанов, могут быть магичными в светском мистическом смысле.

О. Павел Флоренский со своей неоязыческой точки зрения видит это так: «В сущности же говоря, всякое воздействие воли на органы тела следует мыслить по типу магического воздействия. Взятие пищи рукою, поднесение ко рту, положение в рот, разжевывание, глотание, не говоря уж о переваривании пищи, выделении слюны, желудочных соков, усвоения пищи и дальнейшего ее обращения в теле, – все эти действия магические, и магическими называю их не в общем смысле таинственности или сложности их совершения, а в точном смысле явления ими воли» (Флоренский 2000, 403–404).

Сатанист Алистер Кроули излагал практически одновременно с о. Флоренским: «Магия – это наука и искусство производить изменения в соответствии со своей волей», и иллюстрировал это примером: «Допустим, я хочу сообщить миру о некоторых известных мне фактах. Я беру „магические средства“: ручку, чернила и бумагу. Я пишу „заклинания“ – то есть свои слова – на „магическом языке“, то есть таком, который будет понятен людям, которым я хочу сообщить свои сведения. Я призываю на помощь „духов“ – наборщиков, издателей, продавцов книг и т. д. – и заставляю их передать мои сведения людям. Итак, написание и распространение этой книги и есть акт магии, когда я произвожу вне себя изменения в соответствии со своей волей» (Bogdan 2009, 82–83).

Мысль о. Ш. также вращается в кругу только мирских вещей, нигде не прикасаясь ни к чему таинственному. Он категорически отрицает то, что есть мир иной по сравнению с нашим миром. Одновременно он признается в вере в магический волшебный мир, в котором человек «живет» магическим «общим делом», то есть теургической магией.

О. Ш. признает тотальную чудесность всего мира, но не чудеса Божии. Так, он верит в смысл мира, в его Божественность и разумность: «Всему тому, что вкладывал человек в свое поклонение солнцу: вере человека в смысл

мира, в его светоносность, в его разумность и Божественность – всему этому Христианство как бы дало имя – Христос» (Шмеман 1989, 123).

О. Ш. верит в «православную идею освящения материи», а также в «собственно космический аспект сакраментального видения» материи (Шмеман 1996, 253). Он утверждает сакраментальный характер жизни в целом (Шмеман 1996, 255).

Отсюда следуют выводы в духе светского мистицизма. Почему, например, Церковь для о. Ш. Таинственна? Потому что она часть мира. А почему человек Таинственен? Потому что он «плоть от плоти и кровь от крови мира сего, мы часть его, и только нами и через нас – он восходит к своему Творцу, Спасителю и Господу, к своей цели и исполнению. Мы отделяемся от мира, чтобы его принести, его возвести в Царство, его сделать снова путем к Богу и причастием вечного Божьего Царства» (Шмеман 1988, 66).

Однако весь мир есть Божие творение, и он Божий, и он и так един с Богом, Который невидимо соприсутствует всему творению. Мир не нужно приносить Богу, поскольку речь идет о Творении, а в Евхаристии и Церкви мы имеем дело с верой в наше Спасение. Поэтому мы не могли бы принести Богу Гитлера и Сталина, как не могли бы принести всех погибших грешников, которые, как творения, тем не менее принадлежат Богу и подчинены Его власти и суду.

В системе воззрений о. Ш. рождение любого человека – это «чудо», потому что мир дается человеку как его «творчество»: «Рожденье в мир, в жизнь нового человеческого существа – это чудо всех чудес, чудо именно разрывающее обыденность, ибо тут начало, у которого уже нет и не будет конца. Начало единственной, неповторимой человеческой жизни, возникновение новой личности, в появлении которой как бы заново творится мир, и вот – дарится, дается этому новому человеку как его жизнь, как его путь, как его творчество» (Шмеман 1989, 236).

Разумеется, последователь идеологии о. Ш. «должен быть совершенно не от мира». Но не подумайте чего-либо «дурного»: «В этом „не“ нет, однако, ничего негативного и ничего общего с бегством от мира, презрением к нему, квиетизмом и т. п. – словом, с тем, что можно назвать „спиритуалистическим“ безразличием» (Шмеман 1996, 78). Более того, о. Ш. ясно говорит о «Царстве Божием как имманентном факторе в жизни „мира сего“» (Шмеман 1996, 44).

У учения о. Ш. есть еще одна завораживающая сторона, которую нам необходимо отметить. Все идеологии Нового времени рисуют картину «второй реальности», и при этом картину наглядную и непосредственно обозримую, но отнюдь не заботятся о понятности этой картины. Наглядность «второй реальности» обладает огромной властью над умами, гораздо большей, нежели старый миропорядок. Если можно так выразиться, сила Смысла бледнеет перед властью непонятности.

В учении о. Ш. понятность также заменяется наглядностью, что сводится к демонстрации им на себе своей целостности и самодостаточности и целости и полноты своих воззрений, которые невозможно постичь ни верой, ни разумом. В известном смысле перед нами театральное представление, «театр

в жизни», который более отчетливо нами будет рассмотрен в 4-й части настоящего сочинения, посвященной софистике о. Ш.

Выше мы писали, что холизм проявляется в учении о. Ш. об устройстве Церкви в утверждениях о том, что непосредственно нам предлежащий церковный приход воплощает в себе кафоличность и вселенскость, а Поместная Церковь – нет. Так происходит по самой простой причине: приход практически собирается вместе, и единство прихода практически обозримо. И поэтому в него можно «верить», поскольку вера в модернизме следует за доказанным фактом, а не предшествует ему.

Соответственно, все наглядно обозримое или вообразимое автоматическим становится предметом светской веры, а невообразимое и невидимое упраздняется. Ведь если вечность и бесконечность не могут иметь образа, то это заведомо означает, что о. Ш., как представитель светского мистицизма, способен постичь мистику времени, но не мистику вечности. Вечность не опознается никаким опытом и поэтому для посюсторонней мистики не существует. Модернизм о. Ш. в этом смысле есть отрицание вечности.

По этой же логике для нашего автора «весь мир» есть, а «мира иного» нет. Поэтому верховным Таинством в его учении становится «весь мир», ведь он одновременно видим и невидим, ощутим и вообразим.

Мы хотим еще раз отметить практический, оперативный и манипулятивный характер посюсторонней веры: видимое, ощутимое и вообразимое сразу поглощается светским мистиком, превращается им в себя или даже переваривается, как об этом учит о. Павел Флоренский или о. Ш.

Светский мистицизм, поскольку он отрывает человека от его единственной опоры в Боге, не может удержать человека ни в чем постоянном: ни в мысли, ни в действии. Он обещает только течение «жизни», а вместе с этим течением человек неизбежно сползает на животный уровень обобщений, становясь неудержимым ни в интеллектуальных, ни в нравственных преступлениях.

Для нашего дальнейшего исследования будет целесообразно выделить три области посюстороннего мистицизма:

- мистика коллектива (например, идеология митр. Иоанна Пергамского);
- мистика времени (эсхатология о. Ш.);
- мистика пространства (мир как «полнота», мир как «Таинство», евразийство, «жизненное пространство» и т. п.).

Несколько иную терминологию используют современные исследователи «западного эзотеризма». Они опираются на классификацию, предложенную крупным исследователем древнего и нового герметизма Антуаном Февром. Для «западного эзотеризма», считает Февр (Faivre 1994, 10–15), характерны четыре существенных свойства:

- вера в символические и реальные соответствия (симпатии), пронизывающие всю вселенную;
- вера в «живую природу», одушевленную жизненной энергией Божества;
- религиозное творческое воображение, которое способно открывать для себя новые реальности в материальном и духовном мире;

- вера в «преображение» человека по типу алхимической трансмутации.

Февр предлагает и две дополнительные категории, которые особенно важны для оккультистов XX в.:

- вера в то, что все подлинные духовные традиции являются вариантами одной «примордиальной» традиции;
- вера в непрерывную передачу традиции от учителя к ученику.

Читатель легко найдет в сочинениях о. Ш. параллели к почти всем основам «западного эзотеризма».

Против благодати

Светский мистицизм дерзко выступает против всего, называемого Богом или святынею, заменяя собой Христианство в душах тех, кто хочет жить и властвовать в радикально узком посюстороннем мире.

При столкновении с учением Церкви обмирщению прежде всего подвергается сверхъестественная благодать, хранимая в Церкви в Таинствах. С точки зрения Христианства такое обмирщение является осквернением святыни, но с точки зрения посюсторонней религии это процедура вполне законная и даже обязательная для члена гностического коллектива.

Профанация состоит в том, что мирское объявляется духовным и мистическим, а духовное – мирским и посюсторонним. Происходит своего рода створаживание, когда мирское и священное превращаются в однородную массу, «священную» в мирском смысле.

Благодать отрицается протоиереем Александром Шмеманом во имя нерасчлененной «чудесности всего». И его можно понять, ведь вера в посюстороннее несовместима с верой в благодать: «Мы... бесконечно далеко ушли от того священного материализма, который должен быть основой христианской духовности („так возлюбил Бог мир...“). Вместо этого все внимание сосредоточено почти исключительно на благодати, что чревато, однако, искажением самой ее идеи» (Шмеман 1996, 258–259).

Непонятная для о. Ш. благодать подается в Церкви в таких же «непонятных» Таинствах, и это не может не раздражать человека неверующего: «Богословие само превратило Таинства в такого рода „обязанности“, в, скажем откровенно, непонятное „средство“ получения равным образом непонятной „благодати“» (Шмеман 2001, 72).

О. Ш. открывает целую софистическую канонаду по учению о благодати. Он провозглашает, что в принципе не признает ничего сверхъестественного, а только полное и нераздельное: «Казалось, ничего нового не было в определении этой сущности как благодати – этот термин действительно часто встречается в Писании, он традиционен, его часто использовала в объяснении Таинств ранняя Церковь. Однако фактически он приобрел побочные значения и своего рода самодостаточность, которых не имел ранее, и приобрел их именно из-за отождествления благодати с сущностью, которая есть нечто отличное от формы. В ранней Церкви благодать, прежде всего, означала именно победу над всякими раздвоениями – на форму и сущность, дух и материю, знак и реальность, – победу, которая проявляется в Таинстве и, по

сути, во всей жизни Церкви, которая, в конечном счете, есть победа Самого Христа, в Котором и посредством Которого формы этого мира могут истинно сообщать и исполнять то, что они „представляют“: явление в этом мире Царства Божия и новой жизни» (Шмеман 2001, 69–70).

Во-первых, благодать объявляется не Божественным действием (энергией) и даром, а сущностью, что сразу направляет весь разговор на онтологические рельсы.

Затем, как и всегда в трудную минуту, о. Ш. вспоминает о догматах своего атеистического холизма. Он, как мы видим, утверждает, что в Таинствах благодать не есть нечто отличное от формы Таинства. Таким образом, он приравнивает сверхъестественное и естественное, чем вступает в радикальное противоречие с учением Церкви: «Таинства слагаются из естественного и сверхъестественного, и не суть только знаки обетований Божиих» (Послание Патриархов 1995, 170).

Он также привязывает благодать к тому единственному чудесному, что ему доступно: к холистической «победе над всякими раздвоениями – на форму и сущность, дух и материю, знак и реальность» (Шмеман 2001, 69). Таинство и благодать теряют всякие границы и очертания, и о. Ш. уже может сообщать о Таинстве как о «всей жизни» Церкви. В результате же ряда магических словесных пассов о. Ш. приходит к отождествлению Церкви и мира, так что мир начинает являть собой Бога: «Формы этого мира могут истинно сообщать и исполнять то, что они „представляют“: явление в этом мире Царства Божия и новой жизни» (Шмеман 2001, 70). Это уже, разумеется, совершенно не Христианство, а разновидность неоязычества, поскольку в таком случае нам следовало бы религиозно поклоняться миру, причем не обязательно посредством церковных Таинств.

О. Ш. продолжает: «Таким образом, благодать Крещения воспринималась как именно такое событие: человек умирает и воскресает „в подобие“ и „по образу“ смерти и Воскресения Христа; человеку дается дар не „чего-то“, что является следствием этих событий, но дар единственной и абсолютно новой возможности: истинно умереть со Христом и истинно воскреснуть с Ним, дабы „ходить в обновленной жизни“... И поэтому ранняя Церковь, постоянно провозглашая ее и соотнося всю свою жизнь с ней, никогда не испытывала необходимости в объяснении благодати самой по себе, как чего-то, что существует, может быть познано, определено и даже измерено вне этих ее проявлений, единственным значением и целью которых является преодоление и исцеление всякого раздвоения, всякой раздробленности и, следовательно, единение человеческого с Божественным в обновленной жизни» (Шмеман 2001, 70).

Понятно, что для нашего автора, как модерниста и антиюридиста, благодатные дары Крещения – это не дары «чего-то», а тем более не дары Искупления, совершенного Христом. Однако несколько неясно, почему он это свое учение называет учением ранней Церкви, которая, как известно из 12-й главы Первого послания апостола Павла к Коринфянам, понимала дары Святаго Духа именно как различные?

Ранняя христианская Церковь также оставила нам, прежде всего в Писании Нового Завета, исчерпывающее учение о благодати, которое затем изъ-

ясняли Святые Отцы, и это было возможно именно потому, что благодать познаваема в отличие от Божественной Сущности.

Наконец, о. Ш. сообщает свое холистическое учение о благодати, говоря, что она не существует сама по себе вне материальных проявлений и ее единственным значением и целью становится «преодоление и исцеление всякого раздвоения, всякой раздробленности» (Шмеман 2001, 70). Однако благодать не устраняет и не устранит даже в пакибытии раздвоение мира на погибающих и спасающихся и, следовательно, «единение человеческого с Божественным в обновленной жизни» (Шмеман 2001, 70), как его понимает о. Ш., никогда не наступит.

Мы видели выше, что о. Ш. выдвигает возражения против всего священного как слишком частного, личного. Он обличает веру в благодать и за мнимый «магизм», то есть «понимание Таинства как чего-то магического, духовные опасности и последствия которого часто недооцениваются. Поскольку, согласно учению Церкви, действенность Таинств ни в коем случае не зависит ни от святости, ни от греховности тех, кто их совершает, можно незаметно прийти к тому, чтобы рассматривать Таинства исключительно с точки зрения их „действенности“, как будто ничто другое не имеет значения. Однако суть дела состоит в том, что Церковь не отделяет действенность от полноты и свершения. Действенность – это только условие для исполнения, а именно последнее и является единственно существенным. Крещение Сталина, например, было, вероятно, вполне действенным. Почему же оно не проявило себя в его жизни?.. Таким образом, сводить Таинства только к их действенности значит выхолащивать учение Христа. Ибо Христос пришел в мир сей не для того, чтобы мы могли совершать действенные Таинства; Он дал нам действенные Таинства, чтобы мы могли стать детьми света и свидетелями Его Царства» (Шмеман 2001, 51–52).

Мысль о. Ш. вполне понятна: для него Таинства не «самоцель», а средства ко спасению, чем унижается спасительная благодать в пользу человеческой самодеятельности по достижению «полноты и свершения». Подвергается посмеянию и Церковь, которая якобы одновременно учит о действительности Таинств и отвергает это свое учение, поскольку «не отделяет действенность от полноты и свершения». Характерно, что на пути к раскрытию свободы человеческого «творчества» о. Ш. забывает упомянуть, что Крещение совершается, хотя и над недостойными, но все-таки по вере.

Благодатные дары, даруемые человеку в Таинствах, также отвергаются как сверхъестественные, как иррациональные и прежде всего как Божественные: «Дар пророчества, который мы получаем в Таинстве Святого Духа, не есть дар странной и чудесной силы, какого-нибудь „сверхъестественного“ знания, отличного от естественного или даже ему противоположного. Это не какое-то иррациональное свойство, наложенное на наш человеческий разум и заменяющее его, превращающее христианина в некое подобие Нострадамуса или в религиозного прорицателя» (Шмеман 2001, 132–133).

Поскольку благодать для о. Ш. – это «всё», то так понимаемая благодать становится удобным орудием для софизмов. Он отрицает различие естественного и сверхъестественного в таких выражениях: «Коль скоро различие между формой и сущностью (между Таинством как „средством получе-

ния благодати“ и самой благодатью) стало восприниматься как естественное и самоочевидное, сущность перестала пониматься как собственно исполнение и реализация „средства“, как видимость невидимого. ее стали истолковывать, определять и анализировать как „сущность в себе“, как нечто, даваемое и получаемое посредством всевозможных способов, но в то же время отличное от них» (Шмеман 2001, 70–71). Иными словами, наш автор совершает полный переворот, делая благодать «реализацией естественного». Отметим, что холистическое «всё» равнозначно растворению сверхъестественного в естественном, что особо подчеркивает о. Ш.: благодать не отлична для него от «способов и средств» и одновременно не является самоцелью.

Видимость же невидимого, которую проповедует о. Ш., здесь является одной мифологем Нового времени. Достаточно вспомнить Ф. Баадера: «Так называемая чувственная, материальная природа есть символ и копия внутренней, духовной природы» (Баадер 1987, 536). Или обратиться прямо к первоисточнику – герметическому трактату «Поймандр»: «Бестелесные отражаются в телах, а тела – в бестелесных, то есть мир чувственный отражается в мире умопостигаемом, а мир умопостигаемый – в мире чувственном. Посему почитай изваяния, о царь, ибо они также содержат в себе формы из мира сверхчувственного» (Богуцкий 1998b, 87)

О. Ш. вслед за о. Иоанном Романидисом критикует православного догматиста Трембеласа: «Для Trembelas, например, „источниками благодати“ являются только Таинства: „Несмотря на силу и необходимость молитвы и проповеди, мы не считаем их особыми средствами получения благодати: таковыми являются только Божественно установленные Таинства“ (цит. соч. С. 9); см. также: Gavin. Op. cit. P. 27 ff.». Характерно, что в борьбе с православием Трембеласа о. Ш. обращается за сведениями к либеральному англо-католику Гавэну.

О. Ш. выдвигает и свои собственные возражения против православного систематического богословия: «Учебники богословия определяли Таинства как „средство получения благодати“, но как-то забывали сообщить, что, в конечном счете, благодать есть не что иное, как дар Царства, провозглашенного, явленного и данного нам Христом, как возможность познать это Царство и жить им. Они забывали сказать, что каждое Таинство по своей природе и функции есть действительный переход в это Царство; что благодать, которую оно сообщает нам, есть реальная сила, преобразующая нашу жизнь, делающая ее одновременно участием в Царстве Божием и паломничеством к нему, что чудо благодати всегда состоит в том, что оно заставляет наше сердце любить, желать и надеяться воспринять новые сокровища, заключенные в ней» (Шмеман 2001, 47).

Какие учебники православного богословия не говорят, что благодать – это дар Божий? Разумеется, никакие. О. Ш. имеет в виду другое: что благодать не сверхъестественный дар, а возможность своими силами «познать Царство и жить им». Чтобы не было недоразумений ниже он поясняет: «Крещение не является магическим актом, добавляющим сверхъестественные свойства нашим естественным способностям. Оно есть начало самой вечной жизни, соединяющее нас, находящихся здесь, в этом мире, с миром грядущим, дела-

ющее нас уже сейчас в этой жизни сопричастниками Царства Божия» (Шмеман 2001, 49).

Согласно радикально посюстороннему учению о. Ш., Христос пришел не для того, чтобы «заменить естественную материю какой-то сверхъестественной и освященной материей» (Шмеман 2001, 58). О. Ш. учит, по сути отрицая Пресуществление: «Будь то освящение воды или хлеба и вина, оно ни в коем случае не является видимым, „физическим“ чудом, превращением, которое можно проверить и доказать осязаемым образом. Можно даже сказать, что в мире сем, то есть по его правилам и объективным законам, с водой, хлебом и вином ничего не происходит, и никакие лабораторные анализы не могут обнаружить какого-либо изменения в них, так что ожидание этих изменений, поиски их всегда рассматривались Церковью как богохульство и грех. Христос пришел не для того, чтобы заменить естественную материю какой-то сверхъестественной и освященной материей, Он пришел восстановить и исполнить ее как способ единения с Богом. Святая вода в Крещении, хлеб и вино в Евхаристии представляют все творение, но то творение, каким оно станет в конце, когда оно будет завершено в Боге, когда Он наполнит Собою все» (Шмеман 2001, 58).

Итак, он готов принять как чудесную, как способ соединения с Богом только «всю материю» без остатка. Причем о. Ш. отсылает, вероятно, к какому-то гностическому преданию, когда говорит о том, что Спаситель восстанавливает и «исполняет» материю, которая, по его сведениям, некогда была способом единения с Богом.

Он настаивает на неведомой Христианству «сакраментальной природе мира», но в чем же здесь сакраментальность, о. Ш. объяснить явно не в состоянии: «В первых же главах Бытия мы находим ясное подтверждение сакраментальной природы мира. Бог сотворил мир, а затем человека и дал этот мир человеку в пищу и питие. Мир – это Божий дар нам; он существует не только для себя, но и для того, чтобы преобразиться, стать жизнью и вернуться к Богу человеческим приношением и даром» (Шмеман 1996, 261). Остается предположить, о. Ш. считает «сакраментальным» посюстороннее «священное» в виде человеческой деятельности по преображению Божия мира.

Вообще, учение о сверхъестественном кажется о. Ш. чрезвычайно простым, поскольку никакого сверхъестественного для него нет. Это выглядит насмешкой, но он серьезным тоном сообщает: «В контексте нашей темы „сверхъестественное“ следовало бы, пожалуй, рассматривать как в высочайшей степени естественное. Человек создан как священник, мир создан как вещество Таинства. Но вот явился грех, разрушивший это единство. То было не просто нарушение заповеди, но утрата видения, отречение от Таинства. Падший человек стал видеть мир как некую вещь, секулярную и обыденную, а религию – как нечто совершенно отдельное от него, частное, далекое и „духовное“. Сакраментальное ощущение мира ушло. Человек забыл о священстве, некогда составлявшем цель и смысл его жизни. Он ощутил себя смертным существом в холодной и чуждой Вселенной. Возвращаясь в этой перспективе к Евхаристии, мы увидим ее как простое изначальное действие, как человеческий акт, в котором человек потерпел неудачу и который заново совершен новым Адамом – совершенным Человеком. С тех пор это не „слу-

чайное“ средство частной и ограниченной связи с Богом, а новотворение целого мира во Христе» (Шмеман 1996, 262).

Не только в контексте «нашей темы», но и в мифологии всего Нового времени сверхъестественное рассматривается только как «в высшей степени естественное». Когда же светский маг хочет подчеркнуть «Таинственность» им совершаемого, он может говорить о Таинстве и как о противоестественном, но никогда не сверхъестественном в духовном смысле слова.

Так что вся эта гностическая конструкция с человеком, стоящим в магическом центре «всего мира», человеком-священником не по благодати, а по природе, творящим весь мир великим Таинством, даже и не пахнет религиозным мировоззрением. Это чисто идеологическое сотворение нового человека и нового мира. Неудивительно, что Таинства церковные отвергаются у о. Ш. как «средства частной и ограниченной связи с Богом» (Шмеман 1996, 262). Тут задача посерьезнее, чем «какая-то» связь с Богом, – «новотворение» мира как единственного и тотального Таинства, задача, с каковой бы согласился и Карл Маркс, особенно в ранние годы.

Для о. Ш. «Таинство укоренено в природе мира» (Шмеман 1996, 262), и такой мир вполне заслуживает того, чтобы его возлюбить. Пародируя слова Спасителя: «Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16), наш автор сообщает, что «озабочен миром из любви к нему, ибо он исполнен Бога» (Шмеман 1996, 266). И он говорит это вполне сознательно, поскольку дальше поясняет: «Через Евхаристию мы обретаем Бога везде – и в грозных стихиях, и в крошечном цветке». Но ни в коем случае нельзя эти слова понимать духовно, и о. Ш. предупреждает нас от такой ошибки: «В определенном смысле мы утверждаем, что ничего „сверхъестественного“ нет; мы всего лишь возвращаемся к нашей первозданной природе – в тот сад, где Адам встречал в вечерней прохладе Бога» (Шмеман 1996, 266).

Итак, мы видим очень характерный мотив светского мистицизма – «возвращение», что, правда, противоречит учению Церкви, поскольку спасение во Христе – это не возвращение в земной рай, а обретение новых благодатных даров: «Не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его» (1 Кор. 2:9).

Евхаристия описывается в учении о. Ш. во вполне посюстороннем смысле, когда нет никакого выхода за пределы мира сего. Вначале о. Ш. сообщает, что Богообщение невозможно для христиан: «Мы не встречаем Бога вполне и осознанно: мы все еще падшие, все еще отчужденные, и наша поврежденная грехом природа не вынесет такой встречи теперь» (Шмеман 1996, 266). Отсюда естественно вытекает, что в Таинстве ничего не происходит, кроме своеобразного светского «таинства» – «созидания наличного единства», которое постоянно встречается у о. Ш. Наш автор учит: «Сакраментальное соответствие... созидает наличное единство, делающее нас сегодняшними свидетелями не только смерти Христовой, но и Его нового Пришествия и исполнения в Нем всех вещей. С благодарением приемлем мы из рук Бога возлюбленный Его сад – наш мир. Мы вкушаем его плоды, претворяем его вещество в жизнь, приносим эту жизнь Богу на Кресте Христовом, в ежедневном служении на наших престолах, предвосхищая обладание им, этим миром,

в нашем восстановленном теле – в Царстве Божием. Но это будет все тот же мир, все та же жизнь» (Шмеман 1996, 266).

Такова логика светского мистицизма: множество громких слов, одурманивающих земным, и вывод о том, что «это будет все тот же посюсторонний мир, все та же падшая жизнь»

Есть у о. Ш. и духовные ценности, которые он, правда, перечисляет скороговоркой: «Человек – существо духовное, это значит: существо не только питающееся, и даже не только думающее, но и существо, предназначенное к обладанию духовными ценностями. Что это за ценности? По старинке их можно перечислить так – истина, добро, красота. Ценности совсем не обязательно прагматические, но которые несут и являют счастье в самих себе» (Шмеман 2003b, 70). Однако истина, добро и красота – это не непременно духовные ценности. И едва ли можно о вечной Истине и вечном Благе сказать, что они несут счастье и что в то же время ими необходимо обладает человек. Требуется выбрать одно из двух: либо Истина есть дар, либо человек обладает ею необходимо.

Во всяком случае истина, добро и красота для о. Ш. – это не дары Божии человеку: «Человек вечный, человек духовный знает, что он живет для того, чтобы постигать Истину, постигать Добро и Красоту и чтобы обладать ими. Он не просит счастья, но в этом познании и обладании получает его. А когда соединяются они – эта Истина, это Добро и эта Красота – в один опыт, в одно счастье, в одну реальность, человек говорит: Бог» (Шмеман 2003b, 71).

Здесь «духовный» человек о. Ш. уже не только предназначен обладать истиной и благом, но он и не просит о счастье, а обретает его своим усилием. И только в конце пути, когда в человеческом посюстороннем псевдомистическом опыте все сливается в одну реальность, то эту обретенную им самим реальность человек в каком-то ужасном самоослеплении именует «Бог». В этой всей конструкции нет места ни для веры, ни для надежды, ни для любви как подлинно духовных добродетелей.

Согласно о. Ш., благодать соединяет человека с миром, что на самом деле абсурдно и излишне, поскольку человек есть часть мира по природе: «Новизна жизни и состоит в том, что она в Духе, и от Духа Миропомазание есть личная Пятидесятница каждого человека, дарование „печати дара Духа Святаго“, явление каждого человека как абсолютно единственного и неповторимого, а вместе с тем Духом Святым соединенного с миром и людьми» (Шмеман 1983, 72). Заметим здесь, что о. Ш. берется за непосильную задачу. Если он изначально заявил, что есть один мир и он есть полнота, то ничего нового в этом мире произойти не может по его же собственному определению (см. главу «Ничего нового»).

Из этого далеко не единственного тупика удачно находится выход в слепую софистику: «Мир нуждается прежде всего в новом опыте самого мира, самой жизни в ее личном и социальном, космическом и эсхатологическом измерениях. Откровение, дарование и источник этого опыта есть Церковь в ее православном понимании и „переживании“. Этот опыт наше богословие и должно „заново открыть“ как свой собственный источник и открыть настолько, чтобы он стал его свидетельством, его языком в Церкви и мире» (Шмеман 1996, 27). Вот это действительно «прямая речь» светского мистика:

«Мир нуждается прежде всего в новом опыте самого мира, самой жизни в ее личном и социальном, космическом и эсхатологическом измерениях»!

Богослужение также обращает к миру как одной из «реальностей» христианской веры: «Богослужение... действие, обращающее нашу жизнь к трем непреложным реальностям христианской веры – миру, Церкви и Царству» (Шмеман 1996, 181). О. Ш., видимо, был бы чрезвычайно удивлен, узнав из Писания, что мир не может быть реальностью веры, «ибо если кто видит, то чего ему и надеяться?» (Рим. 8:24).

Во всяком случае, поясняет о. Ш., христианская вера есть единое целостное опытное познание Бога, мира и человека: «В настоящее время слишком многие люди, включая и наиболее традиционных по видимости „поборников“ духовной жизни, рассматривают ее как нечто замкнутое в себе и почти вовсе не связанное с общим христианским мировоззрением и опытом Бога, мира и человека, с тем, что в совокупности составляет христианскую веру» (Шмеман 2001, 91–92). Но никакого единого опыта Бога, мира и человека не существует, не говоря уже о кощунственном «опыте Бога». Верно здесь то, что духовная жизнь, по о. Ш., должна быть не «замкнута» на Богообщении по благодати, а разомкнута в мир, «в поля отошла без возврата», если воспользоваться удачным выражением из светского мистического стихотворения Александра Блока из цикла о «Прекрасной даме».

В целом мир есть «средство общения» с Богом (Шмеман 1983, 69), а вещество и материя являются для о. Ш. «путем к Богу, общением с Ним, возрастанием в этой живой и вечной жизни» (Шмеман 1989, 141–142). Когда же о. Ш. говорит о мире, то он считает нужным предупредить недоразумения: он не имеет в виду ничего духовного и неотмирного: «Именно этот мир, а не какой-то „загробный мир“, именно эта жизнь были дарованы человеку, как Таинство общения с Богом. Именно „этот мир“ – призванный быть общением с Богом и в Боге, был дарован человеку, чтобы он владычествовал над ним» (Шмеман 1983, 91–92).

Рождество Христово для нашего автора сияет «космической любовью» (Шмеман 1989, 126), после чего уже не удивляет учение о Таинствах, которые соединяют с миром: «Брак – это, прежде всего, Таинство Божественной любви, как всеобъемлющей тайны бытия и именно поэтому оно касается всей Церкви, а через нее и всего мироздания» (Шмеман 1983, 79).

Откровение в системе о. Ш. тоже посюстороннее: «„Откровение“, то есть чувство, опыт присутствия во всем внешнем и видимом чего-то внутреннего и невидимого... „откровение“ это не случайно... оно – не исключение, а составляет некий первичный закон. Закон, который можно назвать законом „религиозной сущности человека“» (Шмеман 1989, 31). Он отрицает сверхъестественное Откровение и в Священном Писании: «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» (Шмеман 1983, 29).

Церковь – «Таинство в этом мире» (Шмеман 1996, 90), и «поэтому» в ней нет ничего отдельного и она ни от чего не отделена, а «богослужение всегда полагает Церковь перед лицом мира, являет ее назначение в мире» (Шмеман 2003а, 44).

Крещение, характерно именуемое им «Таинством воды», «снова является тем, чем оно было с самого начала – эпифанией, откровением истинного смысла Крещения как космического, экклезиологического и эсхатологического акта: космического, ибо оно есть Таинство Нового Творения, экклезиологического, ибо оно есть Таинство Церкви, эсхатологического, ибо оно есть Таинство Царства. Только вникнув в Таинство воды, мы начинаем понимать, почему для того, чтобы спасти человека, мы должны сначала погрузить его в воду» (Шмеман 2001, 46).

Понятно, что собственно для Божественной благодати в данном перечислении места не находится.

Богословие, согласно о. Ш., изучает мир, так что это уже не Боговедение, а мироведение: «Сам мир как предмет богословского размышления, как необходимое и существенное понятие экклезиологии, которая есть размышление Церкви о себе и, следовательно, о своем присутствии в мире и отношении к нему» (Шмеман 1996, 87). Признает это и сам о. Ш.: «Наше собственное прошлое, наше собственное Предание не только говорит о возможности „богословия мира“, но и на деле претворяет такое богословие, сообщая ему подлинно экклезиологическое измерение» (Шмеман 1996, 98). Экклезиология же – это всего навсего «размышление Церкви о себе и, следовательно, о своем присутствии в мире и отношении к нему».

Правда, христианское учение о Церкви – это учение об усвоении плодов спасения, совершенного Христом, и об обществе спасенных. Однако о. Ш. с успехом обходится без Бога в своей мирской «экклезиологии», которая изучает Церковь, мир и их взаимоотношения (Шмеман 1996, 88–89). Обратите внимание на «взаимоотношения», которые также становятся предметом богословия.

Реальные объекты богословия – это Бог, человек и мир: «В жизни Церкви Евхаристия есть тот момент истины, который позволяет увидеть реальные объекты богословия – Бога, человека и мир» (Шмеман 1996, 184).

Смысл богословия состоит в обращенности к миру, настаивает о. Ш., который одновременно хочет властвовать не только над истиной, но и над миром: «Ибо одно дело – зависимость от мира, и совсем другое – обращенность к нему. Если первое отношение – восприятие мира как единственного критерия богословия – следует отвергнуть, то второе (которое только и будет в конечном счете фундаментально христианским отношением к миру и его спасению) является настоящим смыслом богословия» (Шмеман 1996, 140).

Однако о. Ш. признает лишь один посюсторонний мир, из которого некуда бежать, и поэтому его призывы к овладению этим миром остаются пустыми лозунгами.

Христос, согласно уверениям о. Ш., проповедовал не Небесное Царство, а царство природы: «Христос проповедовал Царство Божье, то самое Царство, о котором прежде всего вещала, на которое указывала и указывает человеку красота мироздания и природы; в ней, в ее весне, заложены символ и обещание какой-то последней и окончательной красоты. Он проповедовал то Царство, о котором мечтает и к которому стремится человек в истории. То Царство, наконец, в котором преодолевается страх и ужас смерти, разлучения и распада» (Шмеман 1989, 106). Впрочем, о. Ш. как раз не считает, что

ужас смерти преодолен. Наоборот, он всячески доказывает, что после смерти человека ожидает смерть и тела, и души, и поэтому не принимает уверения Христианства о том, что смерть более не страшна (см. главу «Душа и тело»).

О. Ш. согласен с атеистами в том, что проповедь Царствия Небесного и пакибытия никуда не годится: «В самом Евангелии это понятие Царства как бы двоится. С одной стороны, оно как будто отнесено к будущему, к концу, к запредельному; оно как будто соответствует тому, что всегда говорят о Христианстве его враги – пропагандисты безбожия, а именно – что Христианство центр тяжести полагает в каком-то другом, неведомом нам загробном мире и поэтому равнодушным оказывается к злу и несправедливости этого мира, Христианство-де есть религия одного потустороннего. А если так, то молитва „Да приидет Царствие Твое“ есть молитва о конце мира, о его исчезновении, молитва о наступлении как раз вот этого потустороннего, загробного царства» (Шмеман 2003b, 22).

Сам-то о. Ш., как мы уже выяснили (в главе «Мир этот и мир иной»), не признает ни пакибытия, ни мира иного, ни загробной жизни. Отсюда он проводит поразительное различие между верой во Христа воскресшего и – верой в Бога: «„Блаженны не видевшие, – говорит Он, – и уверовавшие“ (Ин. 20:29). Но как же это так – не видеть и поверить? Да еще во что? Не просто в существование некоего высшего Духовного Существа – Бога, не просто в добро, справедливость или человечность, – нет. Поверить в воскресение из мертвых – в то неслыханное, ни в какие рамки не укладывающееся благовестие, которым живет Христианство, которое составляет всю его сущность: „Христос воскрес!“» (Шмеман 2003b, 52–53). Важно отметить и то, что, ставя слово «воскресение» с маленькой буквы, о. Ш. сознательно размывает границу между Воскресением Христовым и воскресением с телами безразлично всех людей: и спасенных, и тех, чья участь в озере огненном.

А так он, например, понимает учение св. Иоанна Дамаскина об иконопочитании: раньше материя отделяла нас от Бога, а теперь нет, и поэтому (!) всякое почитание есть почитание во всем Самого Бога: «В некотором смысле весь мир полон „естественных образов“ Бога, но совсем новое начинается с того момента, что „Слово стало плотью“ – „Когда бестелесный и не имеющий формы, не имеющий количества и величины, несравненный в виду превосходства Своей природы, сущий в образе Божием – когда Он примет зрак раба и смирится в нем, до количества и величины, и облечется в телесный образ, тогда начертай Его на доске; и возложи для созерцания Того, Кто допустил, что Его видели“... Но потому что Бог до конца соединился с человеком, изображение Человека Христа есть и изображение Бога: „Все человеческое Христа уже есть живой образ Божеского“ (о. Г. Флоровский). А в этом соединении и само „вещество“ обновляется и становится „достохвальным“: „Не веществу покланяюсь, но Творцу вещества, ставшему вещественным мене ради и через вещество соделавшему мое спасение; и не перестану почитать вещество, через которое совершено мое спасение“. Это значит, что все в мире и сам мир в Воплощении Бога приобретают новый смысл, все становится доступным освящению, сама материя – носительницей благодати Святаго Духа, – уже не отделяющей нас от Бога, но открывающейся как путь к соединению с Ним...

Мы всё „чтим“, потому что всё почтил Христос, и всякое почитание есть почитание во всем Самого Бога» (Шмеман 2003, 236).

Невзирая на прямой смысл слов св. Иоанна, о. Ш. инкрустирует ими свое языческое почитание «всего» в мире, свое поклонение материи, как носительнице благодати, и свое почитание вещества как пути к соединению с Богом!

«Не поклоняюсь веществу, но поклоняюсь Творцу вещества, сделавшемуся веществом ради меня, соблаговолившему поселиться в веществе и через посредство вещества соделавшему мое спасение, и не перестану почитать вещество, чрез которое соделано мое спасение. Почитаю же не как Бога – нет!», – говорит Святой отец, и поясняет в этом своем сочинении, что мы воздаем служебное поклонение только Богу, «Который Один только по Своей природе достоин поклонения» (Иоанн Дамаскин св. 1893, 12, 10).

«Не невидимое Божество изображаю, но посредством образа выражаю плоть Божию, которая была видима», – говорит Святой (Иоанн Дамаскин св. 1893, 4). Нет, настаивает на своем о. Ш. – изображаю Невидимого Бога: «изображение Человека Христа есть и изображение Бога» (Шмеман 2003, 236).

Благодать Крещения – это вода, и, следовательно, причастие миру, сообщает о. Ш.: «Благодарение и благословение воды есть осознание нами „материи“ мира, данной нам в жизнь, а в жизни – общения с Богом и причастия Божественной жизни» (Шмеман 1983, 68). Еще интереснее то, как он этот тезис доказывает: «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» (Шмеман 1983, 67). Но вода совсем не принцип жизни, разве в натурфилософском смысле. И как нам расценить логическую и фактическую достоверность такого суждения: «Будучи принципом жизни, вода есть тем самым жизнь»? Как нулевую.

Именно «Таинство воды» и придает Крещению реальность, сообщает о. Ш.: «Вода открывает нам значение Крещения и это откровение бывает как раз во время освящения воды перед Крещением. Освящение воды не просто начало крещального обряда. Само освящение воды в своей сути раскрывает все стороны Таинства Крещения, его поистине космическое содержание и глубину. Иными словами, освящение воды показывает органичность Крещения, раскрывая его связь с миром и материей, с жизнью во всех ее проявлениях. И если сейчас, даже в богословских учебниках, Крещение представляется как чуть ли не магический акт, если оно перестало быть источником, постоянным указующим столпом – как в богослужении, так и в благочестии, то это потому как раз, что оно потеряло связь с „Таинством воды“, дающим ему реальное содержание и значение» (Шмеман 2001, 44).

То есть такое мирское обожествление воды – это «реальность», а учение Церкви о благодати Крещения – это «магизм». Интересно, откуда о. Ш. черпал свои сведения о том, что такое магия?

Таинство Крещения, в учении о. Ш., «самой своей формой (то есть водой. – Ред.) относит нас к „материи“, к миру, к космосу, а также и к Церкви, как к вхождению в новую жизнь, как к предвосхищению Царства Божьего» (Шмеман 1983, 63). Отметим характерное уточнение: новая жизнь, получаемая в

«Таинстве воды», это не Царство Божие, а только его предвосхищение. Это вполне логично, поскольку «Таинство воды» не могло бы дать человеку ничего, кроме того, что он имеет и без него.

А вот как наш автор определяет Таинство Крещения: это «литургическое погружение нового христианина в воду, совершаемое в память и образ смерти и Воскресения Христа» (Шмеман 2003, 13–14). О благодати, о Крещении во Имя Отца, Сына и Святаго Духа речи нет, но зато есть речь о таком псевдомистическом «Таинстве», как «воссоздание материи»: «Таково значение освящения воды при Крещении. Это воссоздание материи и, тем самым, всего мира во Христе. Это дар этого мира человеку. Это дар мира как единения с Богом, как жизни, спасения и обожения» (Шмеман 2001, 60).

Он учит о Крещении: «В Крещении... верующий актуализирует свою веру во Христа и в Церковь, как в Спасение и новую жизнь. И верующий приобщается не смерти и Воскресению Христа, как отдельным событиям, „мистериально“ воспроизведенным в культе, а опять-таки новой духовной реальности, новой жизни, новому эону этими неповторимыми событиями созданным» (Шмеман 2003а, 145–146).

Итак, крещаемый приобщается «новой», а на самом деле посюсторонней жизни и «новому» эону, то есть некоторой будущей исторической эпохе. Но верующий не приобщается, согласно о. Ш., смерти и Воскресению Христову, и, следовательно, ни о каком спасении в жизнь вечную речь идти более не может.

Какая же радость наступает, когда морок развеивается, и мы вспоминаем, что на самом деле Крещение есть Таинственное приобщение страданиям Христовым! «Не истинно мы умерли (в Крещении), не истинно погребены были, ни истинно по распятии воскресли, но во образе подражание, а во истине спасение. Христос был истинно распят, истинно погребен, истинно и воскрес, и все это дал нам по благодати, да подобием приобщившись Его страданиям, самой истиной приобрящем спасение. О человеколюбие непостижимое! Христос на пречистых руках и ногах Своих принял гвоздие, и претерпел страдание, а мне, хотя я не болел и не страдал, спасение дарует по одному общению страстей Его» (Кирилл Иерусалимский св. 1900, 323).

Но надо отчетливо понимать, с чем спорит о. Ш. Он спорит с основополагающим учением Церкви о том, что крещаемый невидимо «погружается в смерть Христову, получает отпущение грехов и совсем умирает греховной жизни, а выникая из воды приобщается силы Воскресения Христова и возрождается к новой духовной святой жизни» (Феофан Затворник св. 1893а, 422).

Крещение для о. Ш. – «не самоцель» (Шмеман 2001, 52), и нет благодати самой по себе, и нет, как он выражается, почитания Тела и Крови Христовых «самих по себе»: «Хлеб и вино открываются человеку как истинное Тело и истинная Кровь Христовы для того, чтобы он мог достигнуть истинного единения с Богом. В Православной Церкви не существует „поклонения“ Святым Дарам самим по себе и ради них самих; свершение Евхаристии – в единении и в преобразовании участвующего в ней человека. Вода освящается для того, чтобы являть собою отпущение грехов, избавление, спасение, для того, чтобы быть тем, чем предназначена быть вся материя: путем к конечной цели

– обожению человека, познанию Бога и соединению с Ним» (Шмеман 2001, 59). Вода, но не благодать в этом безблагодатном учении служит путем к обожению, потому что вода – это часть всей материи. Надо ли так понимать нашего автора, что Тело и Кровь Христовы также предназначены к тому же, что и «вся материя»? О. Ш. не оставляет нам иного выбора.

Из веры в «естественное сверхъестественное» следует совершенно извращенное учение о Таинстве как о процессе столь же «сакраментальном», как процесс пищеварения и роста: «Мир наш плодит жизнь; хлебное зерно, повинуясь законам химии, заимствует питательные вещества у мертвых минералов; наша собственная жизнь поддерживается этим хлебом; „мертвый“ мир становится нашим телом, нашей жизнью. И если мы воспринимаем весь мир как нечто сакраментальное, то прежде всего в силу этой постоянно совершающейся трансформации. Принося хлеб и вино, поставляя их на престоле, мы не только относим это действие к приношению, которое две тысячи лет назад совершил Сам Христос, но и само Христово приношение поставляем в связь с физической основой нашего человеческого бытия – такого, каким оно является от начала» (Шмеман 1996, 261).

Перед нами фактически пантеистическая попытка соединить правду о Боге и мире: «Евхаристия – не только путь, на котором мы исполняем наш долг благодарения Богу, не только одно из возможных отношений к Нему. Здесь несравненно большее: единственная возможность совокупить воедино – в одном мгновении, в одном действии – всю правду о Боге и человеке» (Шмеман 1996, 264). О. Ш. предлагает исследовать Евхаристию в материалистическую «глубину»: «В таком исследовании Евхаристии „в глубину“ должно быть крайне заинтересовано литургическое богословие, и исследование это предполагает совершенно небывалое доселе внимание к веществу Таинства – воде, хлебу и вину, а стало быть, и ко всему миру, всей тварной реальности» (Шмеман 1996, 264). Но, разумеется, – и мы уже не удивимся, услышав эти речи, – о. Ш. не собирается «слишком серьезно настаивать на различии естественного и сверхъестественного – так, словно наша естественная жизнь, вне редких осенений свыше, есть нечто низменное... Мысли о „жизни грядущей“ могут быть и обманчивыми. В каком-то смысле нам и негде жить, кроме этого мира, хотя способ нашего общения с ним, все наши отношения с пространством и временем, (tota ac simul possessio) по восстании во Христе окажутся совершенно иными» (Шмеман 1996, 264–265). Теперь мы понимаем, в чем плоды мирского «Таинства», отстаиваемого о. Ш.: они состоят в иных отношениях с пространством и временем.

В мифологии о. Ш. присутствует и «реальное» освящение мира, в отличие, видимо, от «нереального» благодатного освящения: «Эсхатология, таким образом, есть самый способ отношения Христа к миру, Его присутствия и действия в нем. Отрекаясь от этой эсхатологической перспективы, Запад фактически отверг всякую возможность реальной „интерпретации“ Церкви и мира, или, говоря богословским языком, реального освящения мира. А единственной альтернативой этому мироощущению стало мироощущение юридическое. В соответствии с ним Церковь может доминировать в мире и править им, как это было в средневековом обществе, может быть и отделена от него в законодательном порядке, как это случилось и до сих пор случается

в новейшее время. В обеих ситуациях мир, как таковой, остается „секулярным“» (Шмеман 1996, 74).

Вдумаемся в написанное. Запад отверг «реальное» освящение мира? Совершенно напротив, если иметь в виду что католицизм, что протестантизм, что светский мистицизм западных идеологий, что «западный эзотеризм». Кто и когда на Западе отверг это светское безблагодатное освящение мира? Де Любак? Карл Ранер? Карл Маркс? Уинстенли? Иоахим Флорский? В то же время именно Православная Восточная Церковь вплоть до конца XIX в. оставалась чуждой этим секулярным идеям.

Но нужно ли в системе о. Ш. какое-то освящение мира? Этого как раз не видно, поскольку мир и так есть святыня и Таинство: «Что это значит, как не то, что все в мире, и прежде всего сам мир в своей целостности и гармонии, в самой своей природности, как бы предназначен, предопределен к явлению в нем высшего смысла, что сам мир не случаен, не бессмысленен, а наоборот: мир – и символ, и желание, и ожидание Бога» (Шмеман 1989, 248).

Самому миру присуще «вертикальное» измерение, впрочем, не отличное от него: «Небо – это в христианской вере не что-то внемирное, не другой мир. Это – присущее миру, присущее творению духовное, так сказать, вертикальное измерение его. Небо – это в мире то, что высоко, чисто, духовно, это то, что в человеке называет Христианство его духом, душой. Не верующие в Бога, материалисты отвергают самое наличие присущей миру духовной, высокой, святой реальности» (Шмеман 1989, 76).

Упор о. Ш. на «реальное» освящение мира примет совершенно законченный вид, если мы до конца выясним, что же такое освящение для нашего автора. Тут обнаруживается странная диалектика. Весь мир священен и является Таинством. Материя – о да! Материи «мы» поклоняемся как Божеству, а вот священность храма ставится в кавычки (Шмеман 1989, 15), и это далеко не случайно.

Согласно откровению о. Ш., в отличие от язычества, Христианство не чтит никакую святыню, никакой христианский храм христианин не почитает, потому что храм ничего не хранит (ведь христианин не почитает Святые Тайны!). Христианин почитает только человека и Церковь как гностический коллектив, изредка воспаряя до поклонения «миру всему».

О. Ш. сообщает: «Для язычества храм – это священное обиталище Бога. Но „священное“ – значит – отделенное от „профанного“, всецело ему противоположное. Храм столько же соединяет людей с Божеством, сколько и отделяет Его от них. В нем можно приносить жертву за людей, умилостивлять Бога, отдавать ему долги – но вне его все остается „профанным“ и до бесконечности отделенным от Бога. Основное же благовестие Христианства было о том, что отныне своим храмом Бог избрал Самого человека, и уже не „в рукотворенных храмах живет“. – „Разве не знаете, что тела ваши суть храм живущего в них Духа?“. Это означало преодоление самого противоположения „священному“ – „профанного“, потому что Христос пришел, чтобы освятить, то есть снова сделать священными, соединенными с Богом, и человека и всю его жизнь. Назвав себя телом Христовым, христиане не могли, конечно, не связывать этих слов со словами Самого Христа о разрушении иерусалимского храма и о трехдневном его восстановлении: „Он говорил о храме те-

ла Своего“. Новый храм – это они, христиане, это их собрание, Церковь. Уже не „рукотворенным“ храмом, как раньше, освящается человек, а благодатью Святаго Духа, живущей в нем, его самого в единстве с братьями делающей живым храмом. То место свято, где они собраны, и святость этого собрания всякое место и весь мир может и призвана сделать храмом» (Шмеман 2003, 127–128).

Святыню о. Ш. обнаруживает везде, но только не в храмах. Согласно о. Ш., христианский храм – это светское по сути своей здание, предназначенное для собраний: «Основной тип христианского храма в четвертом веке – базилика. Но базилика по своему происхождению не религиозное, а именно „профанное“ здание, предназначенное для многолюдного собрания – для суда, торговли, политики. Это значит, что при построении храмов христиане сознательно отвергают в качестве „прототипа“ и Иерусалимский храм (подробно описанный в Библии) и языческий. А это так потому, что в свете Христианства храм приобретает совершенно новый смысл, несовместимый со старым. Языческий храм архитектурно подчинен своему религиозному назначению: быть домом бога и потому в центре его идол или изображение этого бога; но христианский храм всецело подчинен пониманию самой Церкви или христианского собрания; поэтому и архитектура его подчинена идее собрания, в центре же его то, что превращает это собрание в Церковь, соединяя христиан в живой храм Тела Христова: стол для совершения Евхаристии» (Шмеман 2003, 128).

В центре христианского храма ничего нет, доказывает о. Ш., и, собираясь в храме, Церковь поклоняется самой себе как единственной святыне. Он настолько увлечен профанацией святыни, что забывает о своем – и тоже ложном – тезисе, что Христианство есть вариант иудаизма (см. главу «Ничего нового»): «В доникейской Церкви храм, как таковой, то есть здание, в котором совершается богослужение, не играет никакой особой роли. Функция его, так сказать, инструментальная – быть местом собрания, эклессии... Больше того, в речи Стефана перед Синедрионом можно усмотреть очевидно антихрамовую тенденцию, бывшую характерной, конечно, не для одного Стефана: „...Всевышний не в рукотворенных храмах живет...“» (Шмеман 2003a, 152).

А вот каково определение святыни: «Святым, священным издревле называл человек то, что он признавал стоящим над собой как высшую ценность, требующую почитания, признания, восхищения, благодарности, но вместе с тем и притягивающим к себе, вызывающим стремление к обладанию и близости. Мы говорим о священном чувстве Родины, о священной любви к родителям, о священном трепете перед красотой, совершенством, прекрасным. Священное – это, следовательно, высокое, чистое, требующее напряжения всего самого лучшего, лучших чувств, лучших стремлений, лучших надежд в человеке» (Шмеман 2003b, 18).

Перед нами вполне абсурдное, поскольку посюстороннее, объяснение святыни. Священное – это то, что требует напряжения всего самого лучшего в человеке? Допустим. Но существует ли святыня сама по себе, независимо от человеческих чувств? Вовсе нет, поскольку о подлинной святыне никак нельзя сказать, что она вызывает «стремление к обладанию и близости». Не говоря уже о святости в прямом религиозном смысле слова, но даже приме-

ры, приведенные о. Ш., не подтверждают этого: мы не обладаем и не стремимся обладать Родиной и родителями, мы не считаем родителей и Родину высшей ценностью.

О праздниках Пасхи и Пятидесятницы о. Ш. рассуждает как о «натуральных», причем с тем же апломбом, с каким раньше именовал их еврейскими (Шмеман 2003a, 115–116): «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» (Шмеман 1983, 51).

Священное для о. Ш. – это «глубинная интуиция в сущность мира и жизни». О. Ш. не смущает, что сущность мира – несвященна, как не священно нравственное совершенство и красота. Он настаивает: «Признание того, что дважды два – четыре, или того, что вода закипает при такой-то температуре, не делает нас ни лучше ни хуже; в таком признании сходятся праведник и негодяй, глупый и умный, исключительный человек и посредственность. Но вот если открылось нам священное в виде будь то красоты, будь то нравственного совершенства, будь то глубинной интуиции в сущность мира и жизни – открытие это немедленно чего-то требует от нас, что-то совершает в нас, куда-то нас зовет, обязывает, влечет» (Шмеман 2003b, 19).

Нам следует обратить особое внимание на то, что священное здесь требует «чего-то» неопределенного, совершает «что-то», зовет именно «куда-то» и обязывает «к чему-то». Про веру о. Ш. говорит то же самое: это особенное, присущее человеку состояние, некий дар, которым он обладает. «Что же это за дар? На вопрос этот можно ответить так: стремление, тяга, ожидание чего-то желанного, предчувствие чего-то иного, для чего только и стоит жить» (Шмеман 1989, 16).

Во что же верует вера? К чему зовет священное? Ни к чему конкретному, а в каждый нужный момент к тому или иному, смотря по обстоятельствам: «Задача богословия в каждый данный момент неизбежно определяется нуждами Церкви, и первая задача богослова – всегда различать и учитывать эти нужды, сознавать, чего ждет от него Церковь» (Шмеман 1996, 140).

О. Ш. прибегает к профанации в духе «естественного сверхъестественного», когда говорит о поэзии как «опыте священного». Любовное стихотворение А. С. Пушкина к Анне Керн расценивается нашим автором как описание опыта Божества: «Здесь описывается опыт священного как красоты. Этот опыт меняет всю жизнь, наполняет ее, как говорит Пушкин, и смыслом, и вдохновением, и радостью, и Божеством» (Шмеман 2003b, 19).

Божия Матерь также в духе поэзии романтизма понимается как символ женственности: «В чем помощь Девы Марии? В том, что Богородица – женщина, просто женщина в смысле тихой глубины обыденной жизни! Так вот, спросим себя, – в чем же его сила, в чем его помощь нам? Мой первый ответ, возможно, удивит многих. Вот он: это образ женщины. Первый дар Христа нам, первое и самое глубокое раскрытие Его учения и призыва даны нам в образе женщины. Почему это так важно, так утешительно, так спасительно? Да потому, что мир наш стал до конца безнадежно мужским миром. В мире нашем царят гордыня, агрессивность, в нем все сведено к орудиям власти и

властвования – к производству и к орудиям производства, к соперничеству, насилию, нежеланию в чем-то уступить, где-то смириться, умолкнуть, погрузиться в тихую глубину жизни» (Шмеман 1989, 251).

Здесь тотальная чудесность оборачивается тотальной обыденностью: «И нигде это не раскрывается с большей ясностью, чем в празднике Рождества Богородицы. Об этом событии ничего не сказано в Священном Писании. Да и что особенного можно сказать о рождении ребенка, рождении, подобном всякому рожденью. И если Церковь стала в особом празднике вспоминать и праздновать это событие, то не потому, что оно было чем-то исключительным, чудесным, из ряда вон выходящим, нет, а как раз потому, что сама обыденность его раскрывает новый и лучезарный смысл во всем том, что мы называем „обыденным“, придает новую глубину тем подробностям человеческой жизни, о которых мы так часто говорим, что они „ничем не замечательны“» (Шмеман 1989, 235–236).

Он везде выступает против личности, против благодати, и поэтому с тем большей неоязыческой силой звучит его призыв к человеку почитать мир, почитать самое себя. Перекладывая с больной головы на здоровую, о. Ш. обвиняет как раз Православие в язычестве, и за что же! За поклонение святыне, за веру в благодать и освящение.

Он учит: «Для этого (православного. – Ред.) литургического благочестия основным является различение „профанного“ и „священного“ и, следовательно, понимание культа как, прежде всего, освящения, то есть системы обрядов и ритуала, передающего священное профанному, устанавливающего между ними возможность общения и коммуникации. Языческая мистерия и была, в основном, таким посвятительным и освятительным актом, возможностью человеку приобщиться священному, то есть, получить освящение. Но будучи системой освящения, то есть способом общения между профанным и священным, мистерия тем самым необходимо предполагала не только точное различение двух этих сфер, но и их, так сказать, онтологическую несовместимость и неизменность. При всем драматизме своего культа, при всей его „историчности“ в смысле изображения драмы спасения, мистерия не предполагала никакой истории спасения, как процесса, ведущего к конечному и решительному событию, имеющему уже не только индивидуально-освятительное значение, но и космические измерения, космическую значимость. „Спасение“ есть не восстановление порядка, нарушенного грехом, а простое избавление, будь-то от страдания, греха или смерти, признаваемых „нормальными“ для профанного мира, ему присущими» (Шмеман 2003а, 167–168).

И в чем же это «языческое» влияние на Церковь выражалось? Поразительно, но в IV в. (именно так) в Церкви якобы впервые появляется понятие «освящения», впервые будто бы начинают различаться профанное и священное. Только с этого времени Таинство воспринимается как священный «в себе» акт, «тайносовершители» (в кавычках, конечно) отделяются от народа, а храм начинает почитаться как «„священное место“ или святилище». Здесь особенно ясно видно, что о. Ш. был не знаком со Священным Писанием Нового и Ветхого Завета, иначе бы он даже при беглом и невнимательном чте-

нии непременно нашел бы там все эти понятия задолго до IV в. по Рождестве Христовом.

Для самого же о. Ш. нет ни священного, ни профанного отдельно. Но что, в таком случае, он может сообщить о религии? Что спасение есть жизнь в новом «эоне», то есть на новом этапе истории. Спасение о. Ш. исповедует «не как возможность индивидуального или даже коллективного избавления от зол и греха, и освящение не как возможность „профанному“ прикоснуться к „святому“, а то и другое, как эсхатологическое исполнение истории спасения, как событие, вводящее человека в эон Царства Божьего» (Шмеман 2003a, 168).

Он отрицает освящение чего-либо, но с тем большим пафосом утверждает «освящение всего»: времени, природы, жизни.

В начале карьеры о. Ш. относил обмирщение к эпохе св. императора Константина и видел ее положительный смысл: «„Освящение времени“ – так выразил один историк сущность этой эволюции церковной жизни. Если высшей точкой и последним содержанием ее по-прежнему остается Таинство, то есть предвосхищение всей полноты и всей радости Царства Божьего, вневременного, вечного присутствия Христа среди любящих Его, если к Таинству по-прежнему ведет узкий путь крещального отречения – от самодовлеемости этого мира, то лучи Таинства освещают теперь и сам этот мир. Освящение времени, освящение природы, освящение жизни, твердая вера, что „в кресте не вред, а врачество твари“, медленное просветление всего образом Христа: вот положительный смысл того, в чем так часто видят „обмирщение“ Церкви» (Шмеман 2003, 130).

Несколько позднее о. Ш. приходит к не менее фантастической конструкции, в которой уже «ранняя Церковь» была предельно обмирщенной. Развитие? Нет, в атеистическом монизме святыня подвергается всегда одной и той же профанации, хотя и в разном «историческом» оформлении.

Мистика полноты

Холизм в учении протоиерея Александра Шмемана как мистику полноты и принадлежности к полноте мы подробно рассмотрели в первой части нашей работы, поэтому нам осталось осветить некоторые стороны этой важной области посюстороннего мистицизма.

Вера во «всеединство», «целое» и «полноту» – это, разумеется, вера в фикцию, которая оправдана только определенного рода «онтологическими» чувствами, которые ярко проявляются в идеологических актах солидарности, принадлежности к толпе. Поскольку мир как целое не дан в ощущениях, то в эту реальность мира как целостного «всеединства» можно только «верить». Таким образом, поскольку мир оказывается нецелым фактически, то он предстает как предмет ложной мирской веры.

Искомой о. Ш. полноты мира нет в мире вещественном, поскольку «само естество тел есть не какое-либо простое, но текучее и слагающееся из частей» (Афанасий Александрийский св. 1994b, 413).

Ее нет в мире духовном, поскольку есть ангелы света и есть падшие духи. Нет этой полноты и в мире людей, о чем подробно рассуждает св. Иоанн Златоуст: «„Чуждыми сынами“ (Пс. 143:7), мне кажется, он называет людей от-

чуждившихся от истины; как верных мы считаем своими ближними и братьями, так неверных – чуждыми; поэтому особенно мы отличаем своего от чужого. Мой ближний не столько тот, кто близок ко мне по родству, сколько тот, кто признает со мною того же Отца и имеет общение в той же Трапезе; эта связь крепче родства, равно как и несходство нравов ведет к отчуждению гораздо более, нежели различие по происхождению. Не на то смотри, что мы живем под одним небом и в одной вселенной; я ищу другого общения, которое выше неба; там наше отечество и жизнь. „Живот наш, – говорит апостол, – сокровен есть со Христом в Бозе“ (Кол. 3:3). Не на земле мы живем, но переселились в высшее жилище. У нас другой свет истинный, другое отечество, другие сограждане и сродники. Потому и Павел говорит: „Несте странни и пришелцы, но сожителе святым“ (Еф. 2:19). Как же, скажешь, Христос назвал ближним самарянина, хотя великое различие (между ним и истинно верующим)? Но и не по естественному родству. Так, когда нужно оказать благодеяние, то пусть всякий человек будет ближним твоим; а когда дело касается истины, то различай своего от чужого» (Иоанн Златоуст св. 1899, 516).

О. Ш. верит в то, что «всеединство» можно ощутить и пережить, и только эту веру мы обнаруживаем в сочинениях о. Ш. Мир сей в идеологии о. Ш. играет роль «второй реальности», и это не должно нас удивлять, поскольку и в марксизме, и в позитивизме видимый мир также превращается в вымышленную реальность. Все идеологии «рождены, что сказку сделать былью», и даже наоборот: быль – сказкой.

Чувство принадлежности к целому является наиболее примитивным видом светского мистицизма, языческой безрелигиозности. Психологическое значение этих переживаний сводится к тому, что между человеком и миром, человеком и Богом возникает непроницаемое препятствие. Такое чувство не соединяет человека с предметом веры, а, напротив, от него отчуждает. Окружающий человека реальный мир мистифицируется, и, самое главное, мистифицируется существо самого человека. Внутри «второй реальности» человек ориентируется с помощью специальной холистической теории, которая состоит в самосозерцании своего единства.

Помимо и независимо от этой мечты, для о. Ш. существует «всеединство» мира как тела. Для о. Ш. только телесное единство реально, то есть ощутимо. Здесь мы находим наконец нечто определенное в воззрениях о. Ш.

Вот о. Ш. рассуждает о мире, доказывая по-своему удивительный тезис, что мир – не идея: «Мир – это не „идея“, не абстрактное и безличное целое, но всегда единственный в своем роде дар единственному в своем роде человеческому существу: мир, данный мне Богом в виде моей жизни и моего назначения, моего призвания, моей работы, моей ответственности» (Шмеман 2001, 118).

Поскольку о. Ш. не признает мир невидимый, загробный, не признает пакибытие, получается, что, вопреки его патетике, он описывает мир не целый, и не единственный, и бесконечной меньший даже одной человеческой души.

В концепции о. Ш. мир не только не идея и не абстракция (последнее слово употребляется только в качестве ругательства). Мир это и не объективность, потому что он не видим глазами: «„И увидел, что это хорошо...“ Этим исповеданием отвергается всякое упрощенное понимание мира, всякое све-

дение его к чистой „объективности“. Созданный Богом, мир отражает Божественную мудрость, Божественную красоту, Божественную истину. Все от Бога, все пронизано высшим смыслом – и в этом, как мы увидим дальше, – и радость, но и трагизм мира и жизни в нем» (Шмеман 1989, 43–44).

Что же тогда объективно для нашего автора? Только «дважды два = четыре» (Шмеман 1989, 40; Шмеман 2003b, 19), но, надо сказать, неизвестно почему.

О. Ш. обвиняет христиан в ужасном «грехе» отречения от мира: они «во имя потустороннего, загробного мира действительно обесценивают этот мир, эту жизнь, уступают ее бессмыслице и злу, ибо только там, говорят они, нет бессмыслицы и нет зла». Он называет это «отрицанием Божественного творения, жаждой уйти из этого Божьего мира» (Шмеман 2003b, 103). Правда все Священное Писание от начала и до конца оказывается повинным в таком отрицании мира, но о. Ш. всегда и полностью игнорирует свидетельства Писания.

О. Ш. горой стоит за святость единственного ведомого ему мира, защищая эту мирскую святость, в частности, от Платона: «„Вся жизнь мудреца, – говорит Платон, – есть одно вечное умирание“. В этом мире только страдание, только бессмыслица, только перемена, значит, – таков аргумент Платона – должен быть другой мир, где все счастье, все вечность, все блаженство, все неизменность. И так почти всегда – плохо здесь, поэтому ждите того, что там. Но ведь именно против этого развенчания нашего, единственного ведомого нам мира, против его отрицания, обесценивания и обессмысливания и произошел в мире великий бунт, именно благодаря этому произошел великий отход человека от религии. Ибо не может же быть так, что Бог сотворил мир и жизнь, и всю их красоту, и все их возможности только ради того, чтобы человек отрицал их и отказывался от них во имя неизвестного, всего лишь обещанного ему другого мира?» (Шмеман 2003b, 103).

На изумительный аргумент: «Не может быть, чтобы Бог сотворил мир только ради того, чтобы человек отрицал его во имя всего лишь обещанного ему другого мира», – можно ответить только одно: не может быть, и тем не менее это так. Обратим также внимание на описание Царствия Небесного у о. Ш.: оно «всего лишь» обещано, и поэтому, надо понимать, оно не существует, или не подлинно существует.

Характерно здесь и то, что себе в союзники о. Ш. берет атеистов эпохи Просвещения, которые действительно отвергли Христианство ради нашего «чудесного» мира-тюрьмы. А с еще большим основанием о. Ш. мог бы сослаться на Ницше: «Понятие „по ту сторону“, „истинный мир“ выдуманы, чтобы обесценить единственный мир, который существует, чтобы не оставить никакой цели, никакого разума, никакой задачи для нашей земной реальности» (Ницше 1997, 768).

Ницше также одним духом добавляет в русле «освящения всего в мире»: «Понятия „душа“, „дух“, в конце концов даже „бессмертная душа“ выдуманы, чтобы презирать тело, чтобы сделать его больным – „святым“, чтобы всему, что в жизни заслуживает серьезного отношения, вопросам питания, жилища, духовной диеты, ухода за больными, чистоплотности, климата, противопоставить ужасное легкомыслие!» (Ницше 1997, 768).

Из посюсторонней мистики «всего мира» рождается невиданная в Христианстве задача спасения мира. С другой стороны, это не такая уж радостная весть, поскольку мы «спасаем мир» просто потому, что иного мира не существует и не существует ничего, кроме этого мира как целого, которое в спасении даже и не нуждается.

Эта мистика явно родственна оккультизму, как показывает Э. Фогелен: «Распространение воли к власти с области явлений на область сущностей, или попытка прагматически действовать в области сущностей так же, как в области феноменов – таково определение магии. Слияние власти и науки и, как следствие этого, распространяющаяся как раковая опухоль утилитарная сторона жизни, стали мощным элементом магической культуры в современной цивилизации. Стремление сузить поле человеческого опыта до области рассудка, науки и прагматического действия, возвышение этой области над жизнью умозрения и духа, стремление сделать эту область исключительным занятием человека, сделать ее преобладающей в обществе путем экономического давления в так называемых свободных обществах и путем насилия – в тоталитарных – все это тенденции культурного процесса, в котором главенствует мысль об управлении сущностью человека с помощью прагматически планирующей воли. Вершиной этого процесса явилась магическая мечта о создании сверхчеловека, этого созданного человеком существа, которое должно заменить несчастное творение Божие. Такова великая мечта, которая впервые привиделась Кондорсе, Конту, Марксу и Ницше, а затем практически осуществилась в коммунистическом и национал-социалистическом движениях» (Voegelin 1975, 301–302).

Посюсторонняя мистика полноты – это не просто лжемистика, поскольку что мистического можно обнаружить в теле, в материи, во «всем мире»? В них может быть нечто практическое-магическое, но никак не мистическое, поскольку всякая мистика духовна.

Эта мистика о. Ш., как мы выяснили, является псевдологией, поскольку постигает земное негодными иррациональными и надрациональными средствами. В то же время перед нами софистика, поскольку вся «мистика» начинается и заканчивается словами, с помощью которых идеолог пытается уговорить свою публику. Поэтому и возникает тот парадокс, что мистика полноты – это мистика пустоты.

О. Ш. этим не смущен. Он прямо атакует проблему: в моей посюсторонней мистике нет ничего кроме самотождества? Не страшно. Предмет, коллектив и личность совпадают сама с самим собой? Прекрасно, значит следует «завораживать» самотождеством. Так возникает чрезвычайно характерное явление: таинственное «само», замыкающееся на самом себе, как языческая змея, кусающая свой хвост. Конечно, миф о вечном возвращении (см. главу «Ничего нового») более «красиво» выражен в мистике времени, но и в мистике коллектива, и в мистике полноты он также присутствует с тем же самым неоязыческим смыслом.

Если брать историю этой мифологемы, то ее ближайшие корни обнаруживаются в характерном для романтического холизма мотиве «возвращения», замкнутости всякого познания, любого сюжета, любого образа на самое себя. М. Абрамс демонстрирует, как этот мотив развивается С. Коль-

риджем: «Для Кольриджа, как и для современных ему немецких философов-идеалистов, „научный метод“, которым должно руководствоваться любое познание, также следует путем спирали. Процесс рассуждения, утверждает Кольридж, начинается с самообоснованного утверждения, которое оказывается доказанным лишь в конце рассуждения. Мы приходим к тому же, с чего начали, и за счет этого наше рассуждение образует всеобъемлющее и самостоятельное целое: „С этого мы начали (или нам только казалось, что начали, поскольку результат рассуждения двигался все время перед нами, как невидимый хранитель и руководитель), и к этому же и пришли в заключение нашего кругового пути“. Действие воображения также (поскольку эта сила души „жизненна в своем существе“, в отличие от механистической „фантазии“, в которой „нет никаких противоречий, а только определенности и данности“) описывает путь, который приводит нас к тому же, с чего мы начали. „Принцип воображения, – цитирует Хэзлитт Кольриджа со смесью иронии и восхищения, – напоминает эмблематическую змею, которая своими кольцами вливается сама в себя, замкнутая на себе, без начала и конца“. И живой плод, как и процесс, поэтического воображения имеет ту же форму уробороса (змеи, кусающей свой хвост). Так Кольридж оправдывает в терминах своей тотальной метафизики типично романтический жанр круговой поэмы, конец которой есть одновременно ее начало: „Общая цель всех повествовательных (нет – всех) поэм – превратить цепь в Целое: сделать так, чтобы события, которые в реальной или воображаемой Истории двигаются по прямой, приняли в нашем сознании круговое движение – змея, с хвостом в своем рту“» (Abrams 1971, 271).

Мысль немецких идеалистов также идет характерным круговым (спиральным) путем. Так, рассуждая о Церкви, Гегель, как позже о. Ш., указывает, что этот взгляд на самое себя со стороны есть путь к объективации, опредмечиванию духовного: «Для общины необходимо, чтобы мысль, идея стала предметной» (Гегель 1977, 306). Здесь естественно возникает фантом третьей реальности, поскольку коллектив обладает самим собой и взирает на себя со стороны, как на нечто третье. Это третье и есть самосознание общины, которое мы систематически встречаем у о. Ш.: «Единство в этой бесконечной любви... есть единство исключительно в духе. Эта любовь есть понятие самого духа... Но эта высота есть для субъекта вместе с тем бесконечная близость, она есть нечто его собственное, нечто ему принадлежащее, и, таким образом, то, что сначала объединяет индивидуумов как нечто третье, есть также то, что составляет их истинное самосознание, их самое внутреннее и самое собственное» (Гегель 1977, 300–301).

Гегель отмечает, что Церковь есть самопознание духа, в таких словах: «Существование общины есть ее продолжающееся, вечное становление, основанное на том, что дух есть вечное познавание себя, он рассыпается на конечные искры отдельных сознаний и вновь собирает себя и постигает себя из этой конечности, по мере того как в конечном сознании рождается знание о его сущности и, таким образом, Божественное самосознание» (Гегель 1977, 313).

Понятно, что такая община рождает все содержание веры из самое себя, а точнее – сама совпадает моментально с содержанием веры: «Дух создает из

него (слова. – Ред.) то, что истинно. Таким образом, чувственная история является исходным пунктом для духа, для веры, и эти два определения следует различать; существенно здесь только возвращение духа в себя, духовное сознание. Итак, ясно, что община сама по себе создает это содержание веры» (Гегель 1977, 311).

В таком случае никакого учения собственно и нет, а есть самосознание духа (еще одна змея, кусающая свой хвост): «Учение в сущности в Церкви создается, в Церкви развивается. Оно выступает прежде всего как созерцание, чувство, как ощущаемое мгновенное свидетельство духа. Но когда мы говорим, что учение создается в Церкви, то определение „создания“ само является односторонним, ибо истина вместе с тем в себе уже есть налицо, она предпослана; субъект уже принят в это содержание» (Гегель 1977, 314).

Магический подход, замыкающий личность и коллектив на самом себе, достигает своего расцвета в тот момент истории Нового времени, когда на свет рождается «масса» и новый массовый человек, и поэтому имеет стойкую тоталитарную составляющую. Первообраз всех идеологов Жан-Жак Руссо учит: «Что же будет служить предметом (новых республиканских. – Ред.) зрелищ? Что на них будут показывать? Ничего, если хотите. Поставьте посреди площади шест, увитый цветами, соберите вокруг него народ, и у вас будет праздник. Сделайте еще лучше: выведите зрителей в зрелище; превратите их самих в актеров; пусть каждый видит и любит себя в других, для того, чтобы все соединялись крепче» (цит. по Тьерсо 1917, 23). В этом рецепте заложены массовые шествия и действа марксистов и национал-социалистов, либеральная массовость, но также и учение о. Ш. о Церкви.

В идеологии Нью-Эйдж мы также сталкиваемся с театром, где все актеры отражаются один в другом: «Община – это театр без аудитории, где все являются актерами, это зеркальный зал, место, где за каждым углом вы встречаете самого себя, отраженного в каждом предмете или личности» (Sutcliffe 2003, 71). Мистика самотождества коллектива самому себе служит обоснованием экклезиологии модернистов, как в случае о. Ш., который бросает лозунг: «Мы и есть Церковь... мы ее составляем» (Шмеман 1988, 28).

Надо отметить, что с этим самотождеством мы сталкиваемся у Ницше уже в названии его сочинения 1888 г. «Ecce homo. Как становятся сами собою».

Круговое движение, замыкающее человека на себе самом, имеет свою псевдомистическую убедительность, как это видно на примере текстов о. Ш. Например, он учит о Церкви как о коллективе, становящемся самим собой в Таинстве становления самим собой. И это светское «Таинство» есть простое самотождество, потому что в полноте познавать полноту коллектива отдельный человек, конечно, не может. Такое псевдомистическое переживание может быть только действием коллективного воображения. Но в чем тут доказательство, в чем тут осмысленное учение о чем бы то ни было? Полнота коллектива полно познает свою полноту. Из этого следует только то следствие, что для личности в Церкви нет места.

Согласно о. Ш., «священническая природа Церкви (не благодать священства, а священническая природа. – Р. В.) проявляется в отношении к самой себе, ибо ее жизнь состоит в приношении себя Богу, и в ее отношении к миру,

в ее миссии приношения мира Богу и, таким образом, освящения его. „Твоя от Твоих Тебе приносяща о всех и за вся“» (Шмеман 2001, 126). Почему же «к самой себе», если на словах о. Ш. признает что Церковь приносит себя Богу?

Церковь, согласно о. Ш., «ощущает себя», «исполняет себя», «актуализирует свою благодатную природу», как он пишет на своем отвратительном новоязе: «Церковь в целом – средство благодати, Таинство Царства. Поэтому и структура Церкви – иерархическая, сакраментальная, литургическая – не имеет иной функции, кроме постоянного поддержания ее способности исполнять себя как Тело Христово, как храм Святого Духа, актуализировать ее благодатную природу». Даже в Евхаристии Церковь всего лишь тавтологически «становится тем, что она есть» (Шмеман 1996, 248–249). Холистический тон всему отрывку придает клич «Церковь в целом», который, конечно, не имеет отношения к кафоличности Церкви.

Церковь, строго по Гегелю, «сознает себя»: «Это означает, прежде всего, совершение Крещения Церковью, то есть при участии народа Божьего, как события, в котором Церковь сознает себя переходом – Пасхой – из мира сего в Царство Божие, соучастницей решающих событий смерти и Воскресения Христовых» (Шмеман 2001, 42; см. также Шмеман 2003, 13).

После того как был замкнут большой холистический круг идеологии, дальше можно свивать круги своих суждений как угодно. Евхаристия пресуществляет Церковь: «Евхаристия, претворяя Церковь в „то, что она есть“, претворяет ее в миссию» (Шмеман 1996, 252).

Церковь совершает Крещение, то есть крестит сама себя: «Именно здесь Церковь открывает себе самой свою истинную природу, постоянно обновляет себя как сообщество крещеных. И в свете этой существенной функции Крещения – постоянного обновления Церкви – какими неполноценными и литургически неправильными оказываются наши краткие, „частные“ крестины» (Шмеман 2001, 43).

Или еще иначе: Церковь крестит только того, чья принадлежность к ней очевидна и без Крещения: «Хотя Крещение совершается над человеком, его реализацией и исполнением является Церковь. Поэтому Церковь крестит только тех, чья принадлежность к ней очевидна и может быть подтверждена: либо личной верой и ее исповеданием в случае Крещения взрослого оглашенного; либо, в случае Крещения младенцев, обещанием и исповеданием веры теми членами Церкви – родителями или восприемниками» (Шмеман 2001, 86).

Если вдуматься, то это одна и та же мысль: община крестит себя, потому что она уже крещена. Для того, кто вошел в этот круг, не остается возможности выхода к Божией благодати. Земной горизонт исключает все неземное. Таинство Крещения, согласно о. Ш., это «самоочевидное начало» (Шмеман 2001, 64). Но почему же самоочевидное? Почему вообще очевидное?

Встречаем мы у о. Ш. и «основополагающее христианское видение себя»: «Запад – отделен от Православия не столько сравнительно немногочисленными догматическими разногласиями, сколько глубоким различием в основополагающем христианском видении себя» (Шмеман 1996, 236).

Самопознание и вера в самое себя приписываются Церкви. О. Ш. говорит о Таинствах как о «богослужении, объектом которого является уже не вся

Церковь, а отдельные члены или член Церкви. Мы говорим „объектом“, ибо „субъектом“ остается всегда сама Церковь» (Шмеман 2003а, 37). Итак, Церковь есть «субъект» Таинств, и хотя на самом деле это утверждение ничего не сообщает, зато оно успешно замыкает Церковь на себе самой.

Церковь исполнена веры в свою природу: «Церковь... исполнена веры в свою природу и в свое неотъемлемое призвание – являть в „мире сем“ то, что, будучи „не от мира сего“, есть единственно абсолютный контекст видения, осмысления и разрешения всех человеческих „проблем“» (Шмеман 1996, 99). Соответственно, Церковь призывается быть «верной себе, своей сущности» (Шмеман 1988, 69).

Экклезиология – это «размышление Церкви о себе», то есть о мире, жонглирует словами о. Ш. Для него «сам мир» есть «предмет богословского размышления, как необходимое и существенное понятие экклезиологии, которая есть размышление Церкви о себе и, следовательно, о своем присутствии в мире и отношении к нему» (Шмеман 1996, 87).

Кафоличность Церкви толкуется также как тождество: «Кафоличность, – это тождество каждой Церкви с Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церковью; быть кафоличной для каждой общины означает „пребывать в согласии с целым“, то есть жить не только вместе со всеми другими общинами, но еще и ради той конечной цели, которая превосходит все местные нужды, всякую локальную ситуативность и ограниченность, ибо цель эта – не что иное, как Царство Божие. Носителем же, органом и служителем кафоличности является епископ. Его харизма и долг – давать Церкви направление и цель, призывать каждый приход, порознь и вместе, к исполнению себя в странническом шествии к Царству Божию, то есть созидать Церковь» (Шмеман 1996, 206–207).

Не сразу понимаешь, что имеется в виду не тождество в смысле единства и согласия с Вселенской Церковью, а самотождество Поместной Церкви с самой собой. Отсюда и иррациональный призыв «к исполнению себя».

Естественно, что такое самотождественное образование, фигурирующее у о. Ш. под именем Церкви, уничтожает внутри себя всякую личность: «Решения епископа здесь уже не „директивы к исполнению“, но органичные решения самой Церкви» (Шмеман 1996, 208). Ну почему, скажите ради Бога, решения епископа – это не его решения? Почему указы епископа не директивы к исполнению? Потому что Церковь у о. Ш. есть самозамкнутый гностический коллектив, а не иерархия.

Переходя к области канонического права, о. Ш. предлагает такую замечательную основополагающую истину: «Церковь иерархична, потому что она соборна. Она исполняет себя как собор в силу ее иерархичности. Эта основополагающая истина должна быть отправной точкой подлинно православного богословия соборов» (Шмеман 1996, 210). О. Ш. прекрасно знает, что кафоличность не имеет прямого отношения к соборам. Он также осведомлен, что «богословия соборов» не было во времена Святых Отцов, а оно возникает только в XIX в. у славянофилов, для которых оно было чисто светским рассуждением об общине. Но ведь должен же он что-нибудь противопоставить иерархическому устройству Церкви, которое на деле проявляется и в соборах, в их созыве, ходе и способе принятия на них решений.

Сообщение о. Ш. о том, что «Церковь иерархична, потому что она соборна» уравновешивается у него и противоположным утверждением: Церковь соборна, потому что она иерархична. Этим, прежде всего, уничтожается всякое осмысленное учение о Церкви, но что еще хочет доказать о. Ш.? Что Церковь во всем равна себе, а этот тезис для о. Ш. несет в себе стойкое светское мистическое содержание. Ведь то же самое («соборна, потому что иерархична», и наоборот) можно сказать и о конгрессе США, о любом парламенте и т. п., поскольку в самотождестве нет ничего собственно христианского, церковного или духовного.

Церковь для о. Ш. является авторитетом, но в совершенно мистифицированном виде, когда этот авторитет перенаправляется на самого о. Ш. и подобных самозваных «руководителей человечества». Вот о. Ш. говорит об осознании Церковью сущности собора: «Иерархический принцип принадлежит самой сущности собора – в той мере, в какой эта последняя проявляется и осознается в Церкви» (Шмеман 1996, 194). Но что это конкретно значит? Только то, что софисты заполучают право говорить от имени Церкви то одно, то прямо противоположное.

Акты церковной жизни для о. Ш. – это акты самосозидания и самоисполнения Церкви: «Функция епископа, его собственное уникальное служение, или leitourgia, состоит в том, чтобы относить все эти акты церковной жизни к последней цели Церкви, претворяя их в акты самосозидания и самоисполнения Церкви как Тела Христова» (Шмеман 1996, 198).

Встречаем мы и такие фантомы, как «опыт себя самой», причем именно через призму этого фантома рассматривается богослужение, которое в идеологии о. Ш. «рассматривается и переживается... как реальность ее (Церкви. – Ред.) опыта себя самой в качестве Церкви, а следовательно, и как источник ее богословия» (Шмеман 1996, 160). В церковном обряде наш автор также видит «прежде всего раскрытие и исполнение Церковью своей сущности» (Шмеман 1988, 150).

«Назначение богослужения – выражать Церковь, как единство Тела, Глава которого Христос» (Шмеман 2003а, 35). Итак, нас обманывает прямой смысл богослужения как служения Богу. Это служение Церкви самой себе.

Богослужение – это самораскрытие, самоосуществление Церкви, учит о. Ш., замыкая Церковь на самой себе и отрывая ее от Христа, от Домостроительства Христова: «Никакие символические истолкования, никакое мистериальное благочестие и никакой аскетический индивидуализм не смогли затмить исконной сущности богослужения как акта самораскрытия Церкви и ее исполнения, самоосуществления» (Шмеман 2003а, 289). Тут мы, правда, не согласимся с о. Ш. Именно аскетика как путь к спасению своей души успешно разрушает тот холистический монолит, каким о. Ш. воображает Церковь.

О. Ш. сообщает в том же ключе: «Справедливо говорить о сохранении Православием верности своему богослужению» (Шмеман 2003а, 40). Хорошо, что так. Но что такое «верность Православия своему богослужению»? Какому своему богослужению? У о. Ш. готов ответ: богослужение это «функция Церкви». Он теоретизирует в сциентистской манере: «Богослужение (в Православной Церкви. – Ред.) перестало восприниматься как функция Церк-

ви, а, напротив, саму Церковь стали понимать как функцию богослужения. Христианское богослужение по своей природе, структуре и содержанию есть раскрытие и осуществление Церковью своей сущности. Сущность же эта есть новая жизнь во Христе: соединение во Христе с Богом Духом Святым, знание Истины, единство, любовь, благодать, мир, спасение» (Шмеман 2003а, 41).

Но богослужение, хотя оно и «функция» Церкви, назначением Церкви отнюдь не является, продолжает запутывать читателя о. Ш.: «Христос установил не общество для совершения богослужения, не „культовую общину", а Церковь, как путь спасения, как новую жизнь воссозданного человечества» (Шмеман 2003а, 41).

Так в чем же вывод? Богослужение есть исполнение Церковью своей (!) сущности: «В этом смысле богослужение есть и назначение Церкви – но назначение именно Церкви – как высшее и полное выражение и исполнение ею своей сущности: единства и любви, Боговедения и Богообщения» (Шмеман 2003а, 42). Приятно видеть такую тонкость в различениях: есть «Церковь», а есть «именно Церковь», как есть «Церковь» и – «сама Церковь».

Эта тонкость мгновенно исчезает при соприкосновении с миром. Согласно учению о. Ш., богослужение «выражает» Церковь, но не отделяет Церковь от мира, а, напротив, обращает Церковь к миру, и именно этого о. Ш. (справедливо) не обнаруживает в Православной Церкви: «Богослужение, перестав быть выражением Церкви, перестало быть и выражением Церкви по отношению к миру: как закваски, призванной поднять все смешение, как любви Божией к миру обращенной, как свидетельства о Царстве Божием, как благой вести о спасении и о новой жизни. Напротив, богослужение переживается, как уход из мира на время, как „отдушина", как перебой в земном существовании, закрытом для благодати» (Шмеман 2003а, 44).

Для о. Ш. Церковь «не только „раздаятельница" Таинств, но сама их объект – ее самоисполнение в „мире сем" как Таинство Царства Божия, „приходящего" в силе» (Шмеман 1988, 35). О. Ш. даже не сознает насколько нечестиво это замыкание Церкви на Самой Себе, если речь идет о Таинствах. Ну как Церковь может быть «объектом» Таинств? Что значит быть «объектом» Таинств, если они усваиваются внутренне и невидимо? О. Ш. поясняет: Таинства – самоисполнение самой Церкви. Тогда почему же они суть «объект», а не субъект? Перед нами адогматическое бормотание, которое сливает воедино то, что в Писании и Предании излагается как действия Духа Святаго.

Дух Святой дарует благодать (слово «дарует» поставлено о. Ш. в кавычки), а реальность состоит в претворении Церкви в Тело Христово: «В Евхаристии... Дух Святой сходит на нас и на дары: на Церковь и на ее приношение, претворяя саму Церковь в Тело Христово и Храм Святаго Духа... таким образом, если преложение Святых Даров совершается всем священнодействием, всей Божественной Литургией, то являет, „показывает", „дарует" его нам Дух Святой» (Шмеман 1983, 38).

Мало того, что о. Ш. здесь схоластически различает «Тело Христово само по себе» от Тела «не самого по себе». Он еще богохульно отказывает в поклонении Телу Христову, но в то же время приветствует поклонение Церкви самой себе как самоисполнению Тела.

У о. Ш. богословие не слово о Боге, а все то же «живое сознание и сознательность Церкви, ее осмысление себя и своих проблем» (Шмеман 1996, 154).

Наконец, даже богослужебный устав – это самосознание Церкви, ее самоопределение (Шмеман 2003а, 290). Аналогичный прием применяется и Священному Преданию, которое призвано «обеспечивать это существенное и неизменное „тождество“ Церкви, ее равенство себе в пространстве и времени. И потому „читать“ Предание означает не просто „цитировать“, но и относить все факты, тексты, установления и формы к исконной сущности Церкви, определять их значение и ценность в свете неизменного свойства Церкви – свойства esse» (Шмеман 1996, 105). Оказывается, есть некоторое неведомое Писанию и Святым Отцам исконное свойство Церкви «быть», и «быть», надо понимать, не в каком-то метафизическом смысле, а прямо самой собой.

Интересно будет отметить, какие именно символы использует о. Ш. для обозначения своего посюстороннего мистического опыта: это не только универсальное таинственное «само», но и «жизнь в», а точнее «жизнь внутри».

Он излагает, как мы видели выше: Святые Отцы «жили в этом предании и оно открывалось им изнутри, как единство веры, единство опыта, осознавалось как плод того же Духа, что вдохновлял и Отцов. Для них, как и для прежних Отцов, богословие не было отвлеченным знанием, но „делом жизни и творческим разрешением жизненных задач“» (Шмеман 2003, 263). При этом о. Ш. подчеркивает, что Предание открывалось Святым Отцам изнутри, а как плод Духа оно только «осознавалось».

Церковь во время Литургии «самосвидетельствует о себе» (Шмеман 2003а, 43–44). После этого выглядит последовательным утверждение, что святость – это также не свидетельство о Боге, а самосвидетельство Церкви о себе. О. Ш., правда, забывает, что такое свидетельство не было бы ни для кого авторитетным. Но да не беда, изнутри Церкви («самосвидетельствующей о себе»!) это будет убедительно для ее членов: «Воздвигая храмы-мартирии святым, окружая их восторженным почитанием, христиане не забыли о первичном смысле „святости“ как самосвидетельства Церкви о себе» (Шмеман 2003а, 249). Впрочем, такое самосвидетельство членам гностического коллектива и не нужно, раз они и так в светско-мистическом смысле «составляют Церковь».

Мистика коллектива

Еще одна область светского мистицизма, которую энергично разрабатывал протоиерей Александр Шмеман и его предшественники по католическому и протестантскому «литургическому богословию», это мистика коллектива.

Не приходится и говорить о том, насколько важное место занимает мистика коллектива в массовых гностических идеологиях Нового времени. И марксизм, и национал-социализм, и фашизм, и либерализм, – все они с разных сторон нападают на личность, сливая ее в идеологический монолит.

В национал-социализме и фашизме путь к сверхчеловеку открывается через слияние с нацией. В романе Й. Геббельса «Микаэль. Дневник немецкой судьбы» герой становится новым человеком внутри коллектива, когда распа-

даются границы его личности: «Я более не человек. Я титан. Бог!» Далее Геббельс говорит от имени героя: «Если мы достаточно сильны, чтобы придать форму нашему времени, то прежде мы должны овладеть своей собственной жизнью. Наступает новый завет, завет труда, реализованного в битве, и духа, который есть труд» (цит. по Griffin 2008, 17).

В идеологической мистике общество становится своего рода «церковью», состоящей из избранных, «благодатных» избранников. Исследователь итальянского фашизма Э. Джентиле указывает: «Нация должна была стать современным божеством новой и светской религии, проповедуемой в ритуалах и символах» (Gentile 2003, 54–55). Спасение в политическом гностицизме и богословском модернизме не личное, а коллективное и зачастую выглядит как спасение от личности, как мы выше видели у о. Ш. (глава «Отрицание всего отдельного»).

«Мистический коллективизм» сыграл большую роль в истории русского богословского модернизма, главным образом за счет известного интеллигентского мифа о расколе в русском обществе между культурным и трудящимся классами. Из народничества, из марксизма мистической коллективизм плавно перешел в модернизм Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., о. Павла Флоренского и «Братства христианской борьбы», в учение о. Сергия Булгакова, и прежде всего в мощное антицерковное идеологическое течение – обновленчество, с такими крупными представителями мистического коллективизма, как о. Иоанн Егоров или А. И. Боярский с их «возрождением общинной жизни» и др.

Мистика коллектива оказалась исторически связана с идеей «реабилитации плоти». Так, о. И. Егоров писал еще до революции: «Суть же самая – в слиянии своего „я“ с другим „я“, со всем миром, проникновение своим духом плоти мира... Общение христианское есть слияние с другим, отождествление своего „я“ с другим „я“. И „я“ уже нет, „мое“ прекратилось. Стало множественное „мы“» (цит. по Вершилло 2014, 155). Это звучит как слово В. Хлебникова из «Пощечины общественному вкусу»: «Стоять на глыбе слова „мы“ среди свиста и негодования» (Бурлюк, Крученых, Маяковский, Хлебников 1966, 529).

Тот же о. Егоров настаивал на уничтожении в Церкви всякой особенности, то есть личности, под лозунгом «свободы»: «В Церкви Христовой только настоящая свобода, настоящая автономия; ни один орган, ни одна часть не могут иметь управляющей, руководящей власти, а только исполнительную» (Вершилло 2014, 154).

Благодаря своему мощному идеологическому заряду мистический коллективизм возрождается в конце XX в. в модернистской православной секте о. Георгия Кочеткова, в движении «евхаристических общин» и т. д.

С идейной, философской стороны стороны мистика коллектива получила свое обоснование уже у И. Г. Гердера в XVIII в., а затем в немецком идеализме, в русском славянофильстве. Так, Гегель настаивает на том, что «любовь внутри общины в то же время опосредована обесценением всякой особенности» (Гегель 1977, 300).

На слова Хомякова «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божией благодати, живущей во множестве разумных

творений, покоряющихся благодати» (Хомяков 1867, 3), еще в XIX в. ответил прот. А. Горский: «Конечно, так; однако же и без множества лиц не может быть Церкви. Пока „единство благодати“ не перешло от Духа Святаго во множество лиц, дотоле не могло образовать из себя Церкви. Благодать принадлежит Духу Святому, но Дух Святой не есть Церковь и, наоборот, Церковь не есть Дух Святой. Или это будет не точное, не строго апостольское учение о Церкви, а подобное учению монтаниста Тертуллиана: „Церковь собственно и прежде всего есть Дух, а не число епископов“» (Горский 1900, 522).

В XX в. посюсторонняя мистика коллектива находит свое выражение как в массовых идеологических движениях, так и в философском персонализме, который, вопреки своему наименованию учит не о самостоятельной личности, а о личности, существующей только в общении. В этой разновидности экзистенциализма мы обнаруживаем и акцент на собрании, общении, поскольку, например, Габриель Марсель учил о ты-отношении: «Человеческое „ты“ может быть также объективировано и превратиться в „оно“. Но здесь существуют определенные границы, за которыми стоит абсолютное „ты“, уже не могущее рассматриваться как объект: это – Бог. Наш разум не может доказать существование Бога. Человек встречается с Богом в том же плане, в каком он встречается с другим человеком, – в плане „ты“, участвуя с любовью и почитанием истинном бытии, которое может начинаться уже с вопрошающей позиции философа» (Бохенский 1959, 169–170).

Не случайно также о. Ш. ссылается на персоналиста Мартина Бубера, а один из учеников о. Ш. – митр. Иоанн (Зизиулас) – является изобретателем «богословия общения» по типу Бубера.

Еще одной важной стороной мистического коллективизма является направление «социального христианства», которое расцвело в западном богословском модернизме у Уолтера Раушенбуша и одновременно в русской модернистской мысли, прежде всего у о. Булгакова и Николая Бердяева, а позднее Анри де Любака, у Маритена, которые, в свою очередь, почерпнули это в «неповрежденной традиции» модернистского православия.

Разумеется, коллективистское (corporate у Грегори Дикса) начало особо подчеркивается в движении «литургического обновления», с неизменной оценкой Литургии как «общего дела».

Таким образом, о. Ш. находится внутри мощной традиции, и чувствует себя там, надо сказать, весьма уверенно. Несмотря на то, что человеческая речь – это общение личности с личностями, наш автор хочет посредством уже самих своих текстов влить мистический коллективизм в души читателей.

Светская мистичность выражается у о. Ш. крайне просто и действует максимально сильно: Церковь, понимаемая как гностический коллектив, идеально равна сама себе и фактически совпадает сама с собой и поэтому является очевидной и осязаемой полнотой и цельностью. Такое совпадение есть всего лишь праздная мыслительная операция, в которой по определению нет ничего таинственного. Тавтологический – замкнутый в круге – ход мысли и речи лишь создает впечатление цельности, не давая человеку ничего, кроме лжеощущения полноты.

Мир, если о нем заходит речь у о. Ш., также совпадает сам с собой, Церковь же как полнота становится часть еще большей полноты и провозглашается «Таинством» внутри «мира как Таинства».

О. Ш. дерзко попирает известную ему истину о том, что Церковь есть предмет веры, а не непосредственного опознания или объект фантазий. Согласно Символу веры, в святую, соборную и апостольскую Церковь необходимо веровать, но поскольку у о. Ш. нет веры, а есть только опытное знание, то эта проблема ему не видна.

«Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами», – гласит Катехизис (Катехизис 1930, 50), а все общее не предлежит нам как предмет, готовый для исследования. Церковь не дана непосредственно нашим чувствам, она познается только верой в истинное учение. Без догматического знания о спасении нет никакого знания о Церкви.

Таков, разумеется, парадокс всякого монизма и холизма: это безумная и бесплодная попытка познать общее непосредственно как предмет, помимо веры и умозрения.

Действительно, о. Ш. воспринимает Церковь как объект исследования, добавляя, что это интроспекция, самоисследование Церковью самой себя. При этом совершенно забывается, что Церковь вообще не дана человеку в опыте – как осязаемый объект.

Когда о. Ш. пытается понимать Церковь как нерасчлененную полноту, в полноте и с помощью полноты, то он впадает в известный порок, когда к понятиям общим применяются методы естественных наук (Hayek 1955, 53–56). Заблуждения о. Ш. с этой стороны являются образцом сциентистского заблуждения.

О. Ш. говорит о собрании людей в Церковь как о священнодействии (Шмеман 1983, 27), а собрание верующих в физическом смысле для него – «действительное начало: первый и основной акт Евхаристии» (Шмеман 1988, 19). Однако, то, что Церковь обладает физическим измерением: люди приходят в нее ногами и стоят в ней, ходят или сидят, – еще не значит, что это существенное ее измерение и к нему приложимы методы прямого наблюдения за действиями людей.

О. Ш. отрицает учение о том, что Евхаристия есть «Таинство, совершаемое» благодатью Святаго Духа «для верующих, и притом индивидуально». Вместо этого он предлагает веровать, что Таинство совершается самими «верующими во исполнение Церкви», то есть коллективно («исполнение» здесь синоним холистической полноты коллектива) (Шмеман 1983, 37).

Вводит о. Ш. и такой псевдомистический акт как «схождение всех», а поскольку такого схождения никогда не происходит («все» – не реальная оценка числа собравшихся, а псевдомистическая категория), то этим наносится якобы ущерб Таинству. Наш автор ведет речь о «постепенном отрыве Литургии от собрания, понимании ее как службы, совершаемой духовенством, но не обязательно предполагающей схождение всех» (Шмеман 2003а, 265).

В идеологии о. Ш. замкнутый на себе (и непроницаемый для Бога и человека) и одновременно разомкнутый (в мир) коллектив творит разнообразные чудеса.

Например, о. Ш. кажется, что коллектив, понятый гностически, снимает противоположность между общим и личным. Он схоластически учит: «Ослабла в самом церковном сознании сопряженность общего и личного... перестали мы саму Литургию воспринимать как одновременно космическое Таинство спасения мира и приношение Богу – „скорбей людей, плененных воздыханий, страданий убогих, нужд путешествующих, немощных скорбей, старых немощей, рыданий младенцев, обетов дев, молитв вдов и умиления сирот...“» (Шмеман 1988, 104). Такое ослабление невозможно обнаружить в благочестии XIX–XX вв., где было одновременно сильно и личное предстояние пред Богом, и общая молитва за живых и мертвых. Но о. Ш. говорит не об этом. Он указывает на псевдомистическую сопряженность, на мистический коллективизм, которого в русском благочестии, действительно, не было, если не считать атеистические фантазии о Церкви Льва Толстого (в частности, в «Войне и мире») и обновленческие приходы, появляющиеся только в начале XX в.

О. Ш. категорически утверждает: «Таинством является, прежде всего, сама Церковь» (Шмеман 1988, 42), и наоборот: Евхаристия есть Церковь. Одновременно о. Ш. делает все, чтобы эти его заявления не воспринимали всерьез. Он говорит, например: «Евхаристия, прежде чем она является или может быть чем-то другим, есть собрание, или, лучше сказать, есть сама Церковь как единство во Христе. И это собрание – сакраментально, потому что оно являет, делает видимым и реальным, невидимое единство во Христе, Его присутствие среди тех, кто верует в Него, любит Его и в Нем любит всех остальных» (Шмеман 2001, 155).

Нетрудно увидеть, что о. Ш. приравнивает здесь друг к другу Евхаристию, собрание, Церковь и единство во Христе. Если рассматривать это как определения, то они в каждом отдельном случае и все вместе несостоятельны. Евхаристия – не есть собрание. А Церковь? Она не есть Евхаристия в строгом догматическим смысле слова. И Церковь как единство во Христе совсем не обязательно видима, и уж тем более она не становится видима в Евхаристии, поскольку Тело и Кровь Христовы видимы (если о. Ш. хочет об этом говорить) под видом хлеба и вина, а не собрания людей. Несмотря на это, цепь неверных, неточных и неполных утверждений достигает своей цели: у читателя возникает обманчивое ощущение полноты за счет того, что цепь утверждений замкнута на самое себя, и не в один, а в несколько кругов.

О. Ш. переносит центр Евхаристии с Таинства на собрание Церкви в Церковь, тем самым уводя Таинство из сверхъестественной области в посюстороннюю механику коллектива: «Молитвенное присутствие народа сохраняет всю свою важность, поскольку Таинство совершается для него, для его освящения – но это Таинство перестает переживаться как актуализация самого народа, как Церкви» (Шмеман 2003а, 171). «Актуализация народа» здесь то же самое, что «явление себя Церковью», и то же самое фактическое самотождество коллектива.

То же происходит и с Крещением. Допустим, оно совершается в присутствии «всех». Что это меняет? Совершенно ничего, как мы знаем из Писания, где диакон Филипп крестит евнуха у пустынной дороги. Для о. Ш., напротив,

«собрание всех» есть существенная и собственно Таинственная сторона Таинства.

О. Ш. предпринимает самые разнообразные ходы, чтобы мистифицировать коллектив. Допустим, он пишет об «„экклезиоцентричности“ первохристианского культа, значении его, как выявления и „осуществления“ Церкви, его неотрываемости от идеи собрания и народа Божьего» (Шмеман 2003а, 178). И тут мы видим ряд интересных утверждений.

Во-первых, интересно узнать, что центром богослужения в «ранней Церкви» был не Христос, а сама Церковь. Видимо, о. Ш. говорит о каких-то гностических общинах.

Во-вторых, очень «плодотворной» выглядит мысль об идее собрания, да еще как нераздельной с богослужением. Здесь о. Ш. теряется в метафизических дебрях, но зато он попутно затмевает ту истину, что вера и Богопочитание – это вообще не идеи.

Когда о. Ш. угодно, он апеллирует к «идее», а когда не угодно: к тому, что перед нами «не абстракция». В Крещении, или, как выражается о. Ш., в воде «должна была умереть старая жизнь, чтобы началась новая. В ней давалось сразу все: прощение грехов, соединение со Христом, уверенность в смерти самой смерти, опыт воскресения и вечной радости, которой никто уже не мог отнять. И все это было не абстракцией, не „идеологией“, а действительностью: выйдя из святой воды, новокрещеный не оставался один. Она вводила его в братство, в единство любви, в непрестанное общение. Таков вечный смысл Евхаристии: всегда через Христа с братьями» (Шмеман 2003, 43).

Спасение – это и в самом деле не абстракция, и с этим, насколько известно, никто не еще спорил, но как доказать, что это не абстракция? Через «общение». Но в чем тут доказательство? Почему само «общение» в данном случае не есть абстракция? Как же нам вырваться к Христианству и Богопочитанию из плена «идеи» собрания? Ответа у о. Ш. мы не найдем, поскольку для него равенство Церкви себе самой является главным пунктом веры. Но веры в особом смысле – основанной на самой себе, каковая операция также происходит из имманентизма (М. Блондель) и персонализма. Поэтому такая вера не принимает Истину как она есть, а сама творит истину, как ей угодно.

Вот и у о. Ш. Церковь замкнута в себе как полнота, но она же и разомкнута в еще большую полноту «всего» мира: «Святой 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» (Шмеман 1983, 39).

Как и в этом случае, о. Ш. всюду пытается определить духовное через мирское. Вот он говорит о внутреннем единстве Церкви: «Церковь едина. Подчеркнем сразу же, что слово это определяет Церковь не извне, а изнутри. Это не внешнее, а внутреннее, духовное ее определение» (Шмеман 1989, 92). И это было бы правильно, если бы о. Ш. понимал духовное как благодатное единство по всеобъемлющему и всепроницающему действию Божественного провидения и управления, по внутреннему благодатному действию Святаго Духа (см. Филарет Московский св. 1885, 172–173).

Но нет же. Для о. Ш. члены Церкви принадлежат к Церкви и внешне опытно переживают эту свою принадлежность. Но поскольку это пребывание

внутри Церкви, то это как бы уже внутренний и даже как бы духовный опыт, что действительности не соответствует.

Разумеется, для о. Ш. христиане от нехристиан отличаются не верой или знанием, а только самим процессом их пребывания в Церкви. Отсюда возникает классическое персоналистское учение о вере как личной встрече с Богом: «Что лежит в основе религии? – Опыт встречи человека с Богом... не логический вывод, не результат рассуждений, споров, доводов, доказательств, а встреча, столь для души, для сознания несомненная, что после нее просто непонятным становится, как можно было не верить, а также и то, о чем, собственно, велись споры и рассуждения» (Шмеман 2003b, 98).

Но такую встречу с Богом в идеологии о. Ш. невозможно понимать как собственно веру человека в Бога, поскольку для о. Ш. нет частного знания Истины, нет частных даров: «Ни принять, ни благовествовать Истину нельзя без дара Духа Святого, дар же этот дан всему собранию» (Шмеман 1988, 98).

Как и вообще представители сциентизма, о. Ш. стремится избежать субъективизма. Но при этом он не знает, в каком смысле христианин есть член Церкви. Человек – член Церкви по благодати, и именно поэтому не может видеть или ощущать Церковь как целое, а может только верить в нее. Мало того, христианину запрещен этот взгляд на Церковь как бы от лица Церкви, а о. Ш. именно всегда так и смотрит, в своем воображении становясь на недоступную ему надличную точку зрения.

О. Ш. утверждает такой взгляд на Церковь, как если бы он сам – о. Александр Шмеман – был Церковью и изучал самое себя. И поэтому он всюду претендует на сверхчеловеческую авторитетность своих прокламаций. При необычайной странности таких претензий о. Ш., они являются естественным продуктом идеологического сознания. Дело в том, что частный человек, если он заражен гностицизмом, воспринимает свои суждения как всего лишь частные, а суждения идеологов как коллективные, то есть вытекающие из общественной и реальной ситуации. Соответственно, он ничего не может возразить идеологии, как якобы голосу самой объективности. От него ускользает, что и те и другие суждения одинаково существуют перед лицом Истины. Идеологическая речь не есть явление иного, более общего, порядка нежели личная речь человека. Отсюда единственный доступный для массового человека выход к властвованию в области речи – самому стать идеологом.

Для о. Ш. светское членство равносильно мистическому: «Я иду (в Церковь. – Ред.) явить и осуществить свое членство, явить и засвидетельствовать перед Богом и миром тайну Царства Божия, уже „пришедшего в силе“» (Шмеман 1988, 27). Может показаться, что о. Ш. говорит о приходе человека в Церковь в одном смысле, а о явлении тайны Царствия Божия в другом. Но нет, это прямо одно и то же.

И хотя он ссылается на слова апостола: «Вы – Тело Христово, а порознь члены» (1 Кор. 12:27), – они не предоставляют никакого основания для его теории. У апостола Павла говорится о Церкви и о том, что в ней члены связаны между собой благодатными узами любви и согласия. И поэтому являть это «членство» следует непрестанно, и внутренне любя своего ближнего, и совершая дела милосердия по заповедям. И поскольку эта любовь и согласие дарованы благодатию Божией, то не может быть и речи о засвидетельство-

вании пред Богом тайны Царствия, что просто нечестиво. И уж разумеется, никогда Церковь не являет тайну Царствия неверующему миру.

Вся конструкция, возведенная о. Ш., оказывается ложной, посторонней Христианству, но зато она насквозь пропитана посюсторонней мистикой собрания людей в коллектив.

Для него мистична вся Церковь с ударением на слове «вся», как в том же самом смысле был мистичен «весь мир», поэтому мистический смысл Таинства у о. Ш. доказывается тем, что вся Церковь крестится, вся Церковь причащается. Это, однако, вполне телообразное представление о полноте Церкви. Тогда с отпадающими она уменьшается, а с непричащающимися и вообще не существует.

В одном месте о. Ш. уточняет свое понятие о полноте. Это псевдомистическая полнота, но не кворум: «Вряд ли как в прошлом, так, особенно, в настоящем, „собиралась“ вся Церковь дважды в день для совершения этих повседневных служб... 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» (Шмеман 1983, 55). О какой же тогда полноте он всюду говорит? О безответственной «полноте» всех наличных в Церкви лиц.

Совершенно по-светски о. Ш. оценивает и место священнослужителей в Церкви: «Идеальная же сущность и назначение клира – в том, чтобы выражать и исполнять реальные интересы и нужды не „мирян“ как антиподов клириков, но laos'a – народа Божия, Церкви Христовой», – сообщает о. Ш. (Шмеман 1996, 209). Что идеального, не говоря уже о духовном, в том, чтобы «выражать реальные интересы и нужды»?

Церковь для нашего автора есть тело (организм), ощущает себя телом и преображает себя в тело посредством иерархии. При этом священство растворяется в Церкви без остатка, становится всего лишь модусом полноты: «Ранняя Церковь сама себя ощущает телом, живым организмом, новым народом, до конца несводимым ни к одному народу и ни к какому естественному обществу. И только внутри этого организма и только по отношению к нему имеет смысл служение иерархии, цель которой – осуществлять это единство, преображать Церковь в образ Самого Христа» (Шмеман 2003, 179).

Метафизическое учение о. Ш. о единстве Церкви – несостоятельное и противоречивое – не основано на Писании и ему противоречит. Но о. Ш. наслаждается абсурдностью и противоречивостью своей мысли, потому что видит в этом саму жизнь как таковую. Абсурд есть жизнь, а тавтология, обернутая на самое себя, это, наверно, жизнь вдвойне.

Укажем, наконец, и на то, как наш автор смешивает естественное и сверхъестественное в учении о семье и о Церкви (Шмеман 2001, 189–190). С одной стороны, для о. Ш. Церковь – это семья. С другой стороны, плотская семья, родство всех людей по крови, для него также есть нечто мистическое. Чтобы это подчеркнуть, он именует семью «естественной» в кавычках.

Согласно о. Ш., «Церковь восстанавливает и „естественную“ семью», но не благодатными средствами, а потому что Церковь «есть семья Божия» (Шмеман 2001, 190). Мысль кажется весьма странной, но о. Ш. поясняет, что связь здесь очень простая и, скажем мягко, прозаическая. Церковь как Божия се-

мья зависит от естественной семьи, «потому что в этом мире семья остается единственным Божественно установленным и утвержденным источником самой человеческой жизни» (Шмеман 2001, 190). Таким образом, получается, что семья нужна Церкви в совершенно неслыханном для Христианства естественном смысле поставщика новых членов. Понятно, что о Боге-Дарователи жизни, о Боге-Спасителе речь не идет и естественная семья становится семенем Церкви, хотя раньше считалось, что семя Церкви – это кровь мучеников.

Учение о. Ш. о Церкви как о мистическом посюстороннем коллективе необходимо сталкивается с учением о личности, о спасении души в жизнь вечную, о благодати Божией. За счет коллективизма он вырывается за пределы личности и личной нравственной ответственности.

Так, о. Ш., который столько раз говорил о том, что «мы собираемся в Церковь», в какой-то момент неожиданно берет свои слова назад: нет, в Церковь собираемся даже и не «мы», а «мы» уже и есть Церковь. Почему? Потому что мы ее составляем: «Чудо церковного собрания в том, что оно не „сумма“ грешных и недостойных людей, составляющих его, а Тело Христово. Как часто мы говорим, что мы идем в Церковь, чтобы от нее получить помощь, благодатную силу, утешение. Но мы забываем, что мы и есть Церковь, что мы ее составляем, что Христос пребывает в своих членах и что Церковь не вне нас, не над нами, а мы во Христе и Христос в нас. И не в том Христианство, что оно каждому дает возможность „личного совершенствования“, а в том, прежде всего, что христианам дано и заповедано быть Церковью – „народом святым, царским священством, родом избранным“ (1 Петр. 2:9), являть и исповедовать присутствие Христа и Его Царства в мире» (Шмеман 1988, 27–28).

Рассуждение о. Ш. о том, что «мы и есть Церковь, что мы ее составляем» (Шмеман 1988, 28), производит впечатление полностью взятого из Тюрго с его masse totale. Из этого фрагмента также ясно видно учение о. Ш. о Христе, поскольку сразу за словами: «Христос пребывает в своих членах», которые можно понимать православно, следует резко имманентистское уточнение, «что Церковь не вне нас, не над нами» (Шмеман 1988, 28).

Но вдумаемся в выводы из слов о. Ш. Ведь он совершенно прав: было бы тупым самообожествлением, если бы, «составляя Церковь», мы ее при этом еще о чем-то просили. Характерно также, что добродетель изгоняется из Церкви: «Не в том Христианство, что оно каждому дает возможность „личного совершенствования“» (Шмеман 1988, 28).

«Церковь» в учении о. Ш. – это не просто коллектив, а именно толпа, масса, ведомая «руководителями человечества»: «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» (Шмеман 1983, 58). Церковь в данном случае предстает как продолжение коллективного посюстороннего творчества, но ни в коем случае не как раздаятельница духовных даров и не общество спасаемых Христом.

В заключение приведем слова св. Иоанна Златоуста о единстве Церкви, которые хоть немного развеют светский мистический туман. Св. Златоуст говорит на слова Евангелия: «Паки же глаголю вам, яко аще два от вас совещаета на земли о всякой вещи, еяже аще просита, будет има от Отца Моего,

иже на небесех», и: «Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их» (Мф. 18:19–20).

«Но что же? Ужели нет нигде и двух, между собою согласно живущих? Есть, конечно, во многих местах, а может быть, и везде. Почему же они не все получают? Потому, что есть много причин других, которые препятствуют получать... Неужели не случается, чтобы двое или трое собрались во имя Его? Случается, но редко. Христос не просто говорит о собрании, и не его только требует, но главным образом... вместе с тем другой добродетели; а потом уже и этого также непременно требует. Слова Его имеют такой смысл: если кто поставляет Меня за первое основание любви к ближнему, и если притом имеет другие добродетели, с тем Я буду находиться вместе. Но мы видим, что многие имеют другие побуждения к любви: один любит потому, что его самого любят; другой потому, что его уважают; иной потому, что ближний в некотором житейском деле был для него полезен; а четвертый почему-нибудь другому. Но трудно найти такого, который бы любил ближнего искренно и как должно – для Христа. Большинство соединены друг с другом только житейскими делами» (Иоанн Златоуст св. 1901, 621–622).

О. Ш. несомненно назвал бы требование добродетели от молящихся чистым «пиетизмом», который является ругательным словом также для о. Иоанна Романидиса и Х. Яннараса.

Мистика времени

В мировоззрении протоиерея Александра Шмемана важное место занимает посюсторонняя мистика времени. Можно даже сказать, что она находится в самом центре его мировоззрения, хотя в холистическом «всеединстве» нет ни центра, ни окраин, а все находится «вместе».

Светская мистика времени, то есть посюсторонняя эсхатология, присутствует в разных формах во всех гностических идеологиях. Эта мистика обнимает собой веру в невозможное и бесполезные усилия по достижению недостижимого, поскольку требует преображения человеческой природы, и проявляется в вере в прогресс, в Третий завет, в светлое будущее коммунизма, в Тысячелетний рейх и т. п. Во всех этих случаях идеолог отправляет людей за целью и смыслом сегодняшней жизни в некий загадочный пункт во времени. Этот момент или «эпоха» характеризуются таинственностью (в мирском, а не духовном смысле слова), поскольку точно неизвестно, как и когда этот момент наступает и в чем он состоит. Если вдуматься, то это верно даже относительно национал-социализма, «тысячелетнее царство» которого уже наступило с приходом к власти.

Посюсторонняя эсхатология является религиозной сущностью хилиазма, столь свойственного богословскому модернизму начиная с В. С. Соловьева (см. также Терлецкий 1912, 1411–1419).

Секулярный миф о прогрессе пронизывает насквозь все Новое время. Сверхмифу о прогрессе отдают должное даже те светские мистики, которые с ним борются. Согласно немецкому философу Одо Маркварду, это миф о непреодолимом прогрессе истории к свободе, выраженный в виде либерально-освободительной философии истории (Marquard 1989).

Придерживается этого сверхмифа и о. Ш. Движение, то есть изменение во времени, для него есть «сама жизнь», которая, по мысли о. Ш., дарует спасение от «рабства статичной сакральности» (Шмеман 1996, 95). Мировоззрение о. Ш., «открывая eschaton (предел), последнюю цель и, следовательно, высшее назначение мира, видит мир как историю, и как осмысленный процесс, протекающий внутри линейного времени» (Шмеман 1996, 95). Поэтому мировоззрение о. Ш. столь «динамично. Оно освобождает мир от рабства статичной „сакральности". Открывая Царство Божие как Горнее, которое тем не менее присутствует во времени как его закваска, как то, что придает ему ценность, смысл и направленность», учение о. Ш. «пробуждает в человеке жажду и алкание абсолюта, неутолимое желание и стремление к совершенному» (Шмеман 1996, 95).

У о. Ш. мистика времени принимает, как это нередко случается, форму рассуждения об истории Церкви, об исторических судьбах России, Византии, Запада. Как до него славянофилы или, например, о. Георгий Флоровский в «Путях русского богословия», о. Ш. стремится схватить историю как нечто целое. К тому же его, естественно, подталкивает и логика холизма.

Э. Фогелен описывает механику этих псевдомистических переживаний на примере поисков смысла истории всего мира. У духовных вождей эпохи Просвещения «центр всеобщности смещается со священного на профанный уровень, и это подлинный переворот. Он означает, что конструкция истории более не подчинена духовной драме человечества, но Христианство понимается как событие в истории. Благодаря тому, что центр истолкования истории оказывается сдвинут, исчезает разделение на священную и мирскую историю.

Мирская история остается сама собой только до тех пор, пока священная история принимается за абсолютную систему координат. Когда же это разделение исчезает, то обе истории сливаются на уровне секуляризованной истории. Теперь христианские религиозные события понимаются как цепь посюсторонних событий, хотя при этом еще сохраняется христианская вера в общий осмысленный порядок в человеческой истории» (Voegelin 1975, 7).

Однако эмпирическая целостность истории невозможна в принципе, поскольку история не закончена и развертывается в независящее от человека будущее. От этой принципиальной незаконченности истории невозможно отделаться тем, что тебе все равно, что будет в пакибытии, и тебе безразлично, когда придет Христос. Во всяком случае, попытка в фантазии охватить «всю» историю не приведет к выяснению вопроса о смысле истории. Ответ на данный вопрос можно искать и найти только в разделении священной и профанной истории, как в сочинении блж. Августина «О Граде Божием». А такое разделение (как и всякое другое) является анафемой для о. Ш. (см. ниже в главе «Церковь и мир»).

Фогелен пишет о попытках составления универсальной истории: «Смысл истории, разумеется, невозможно обнаружить, поскольку осмысленная историческая конструкция со светской посюсторонней позиции предполагает, что история известна нам, как целое. Поскольку нам известно только прошлое, весь светский смысл может быть извлечен только с точки зрения современности, в которой живет автор сочинения о смысле истории. Такая

перспектива должна предполагать эмпирическое существование познаваемой структуры человеческой истории. Однако таковой структуры, которая бы охватывала все цивилизации мира, на самом деле нет. Христианская конструкция по образцу блж. Августина могла быть поистине вселенской, поскольку обнимала собой историю как целое, поскольку автор веровал во Второе Пришествие Христа как конец истории. Когда этот трансцендентальный универсализм исчезает под влиянием мирских фактов, которые никак не могут быть включены в ход священной истории, всеобщность смысла вырождается в идеал эмпирической завершенности» (Voegelin 1975, 8–9).

Подлинную полноту и целостность истории можно постичь только через отдельную от светской священную историю. Однако для этого нужен человек, помнящий о Боге и боящийся Бога, а такой человек насильственно устранен из посюсторонней мистики о. Ш.

В учении о. Ш. мы не обнаружим отличия между историей священной и историей профанной и священного от профанного вообще. Поэтому он может говорить, например, о «богословии времени» (Шмеман 2003а, 283).

Если излагать дело просто, то о. Ш. яростно отрицает всякий иной, духовный мир, Царствие не от мира сего, Царство благодати. У него нет веры в то, что Бог присутствует в каждой точке истории. От этого его концепция целиком сваливается в мир сей, а Царствие Небесное становится некой неясной для него точкой будущего, с которой все в Церкви и вне нее сегодня «соотнесено». В этом неопределенном смысле вслед за Одо Казелем о. Ш. и именует Царствие Небесное – Таинством Царства.

В данном вопросе коренной пункт, который разделяет Христианство и светский мистицизм, состоит в ответе на вопрос о природе будущего явления Царствия Небесного. Принадлежит ли оно миру сему или находится за пределами истории?

Христианство верует в жизнь вечную, в пакибытие, которое находится за пределами истории и времени. Для о. Ш., как светского мистика, будущая таинственная точка принадлежит тому же самому нашему миру, поскольку, как о. Ш. всячески подчеркивает, есть только один наш мир и никакого иного мира нет и не будет.

О. Ш. говорит, например, о «синтезе эсхатологии и истории, вторичном включении „мира сего“ – его энергии, творчества и культуры – в перспективу Царства Божия» (Шмеман 1996, 65). Тем самым он предлагает имманентистскую временную схему, которая должна завораживать читателя своей гностической мистикой. Понятно, что с верой в пакибытие этот мистицизм не имеет ничего общего, поскольку благодать присутствует сегодня в Церкви как сверхъестественное действие Божие, а не как «соотнесенность» или «включение в перспективу».

Согласно о. Ш., дар новой жизни не выходит за пределы времени и космоса. Он говорит о «Евхаристии и освящении времени», поскольку хочет подчеркнуть «всеобъемлющий, поистине космический „охват“ этого дара» (Шмеман 1983, 62). На этом основании он осуждает «индивидуальную эсхатологию», и не только индивидуальную, а «индивидуально-футуристическую», то есть такую, которая действительно ожидает Второго Пришествия Христа (Шмеман 2003а, 183–184).

Неслучайно у о. Ш. постоянно мелькает «эон» – чисто гностический термин, обозначающий новую эру истории: «Царство Божие открывается и становится знаемым всякий раз, когда она, Церковь, собирается в восьмой день – день Господень, – чтобы есть и пить за трапезой Христовой в Его Царстве, возвещать Его смерть и исповедовать Его Воскресение, погружаться в новый эон Духа» (Шмеман 1996, 179–180).

Под свою мистику времени наш автор считает нужным подвести метафизический фундамент. Для него «термин „мир сей“ обозначает состояние, а не природу, и именно по этой причине он является местом эсхатологического напряжения между „ветхим“ и „новым“ и может быть пережит во Христе как преображенная „новая тварь“. Эсхатология, таким образом, есть самый способ отношения Христа к миру, Его присутствия и действия в нем» (Шмеман 1996, 73–74).

Правда, это сказано намеренно неясно, и мы никогда не узнаем, что именно понимает о. Ш. под словами «природа» и «состояние». Но допустим, что мир сей – это не природа, а состояние. Это как раз не означает, что мир останется прежним в пакибытии, что космос может псевдомистически переживаться, или что новая тварь – это нечто лежащее в природе самой твари. Из этих слов о. Ш. видно, что состояние греха и состояние смерти для о. Ш. это как бы ничто («способ отношения»), раз это не природа. Но ведь и ад – это тоже не природа, а место и состояние. Что из того? Но мы в пылу полемики забыли, что о. Ш. отрицает воздаяние за гробом и на него наши аргументы подействовать не могут.

О. Ш. отрицает два различных порядка: естественный и сверхъестественный, благодатный. Соответственно, оказывается, что вера в загробное воздаяние не нужна. Царствие Небесное – это «голое будущее», обличает о. Ш. «индивидуалистическую и почти исключительно футуристическую редукцию эсхатологии», которая «вытесняет Царство Божие (по крайней мере на уровне богословского осмысления) в область голого будущего, превращает его в простое учение о посмертных наградах и наказаниях» (Шмеман 1996, 96).

О. Ш. говорит об освящении времени, однако понимает его чисто светски: «Так же как Церковь, будучи не „от мира сего“, пребывает в мире сем – для его спасения, так и Таинство дня Господня, Таинство нового эона сопряжено с временем, для того, чтобы само время стало временем Церкви, временем спасения. И именно в этом наполнении времени „Эсхатоном“, то есть тем, что его преодолевает, что над ним, что свидетельствует об его конечности и ограниченности, и состоит освящение времени» (Шмеман 2003а, 108–109).

У о. Ш. возникает абсурдная картина космичной и эсхатологичной (в мирском смысле) Церкви, потому что и эсхатологию он постигает опытом: «Церковь не была бы космична и эсхатологична, не имей она источником и основанием своей жизни и веры опыта новой твари, опыта и видения грядущего Царства» (Шмеман 1996, 162–163).

Где же он обнаруживает столь своеобразное учение? Не в конкретных текстах, конечно, поскольку никто этого не писал. «Это эсхатологическое мировоззрение обретается в целостном опыте Церкви» (Шмеман 1996, 77). Хочется добавить: и наоборот, поскольку о. Ш. приравнивает друг к другу два

псевдомистических фантома: «целостный опыт» и «эсхатологическое мировоззрение».

Его, так сказать, эсхатология вполне оптимистична: «Это отнюдь не негативный, а глубоко позитивный опыт, не отрицание мира, а специфический способ его рассмотрения и переживания» (Шмеман 1996, 34). Почему конец света – это позитивный мирской опыт, а не отрицание мира? Почему это опыт? Почему это опыт переживания мира? На эти вопросы есть один исчерпывающий ответ: для о. Ш. Царствие Божие совпадает с миром сим.

Эсхатологический оптимизм о. Ш. имеет идеологические корни, как и романтический культ «радости», или «искусственный оптимизм» фашистов. М. Абрамс указывает: «Как в традиционном Христианстве осуждается отчаяние, так и для романтиков отчаяние осуждается за то, что оно порождает творческое бесплодие. Пребывать в апатии и утратить надежду значит находиться в состоянии, которое Кольридж называет „смерть-в-жизни“. Питать надежду (по Кольриджу, надежда – это „витальность и целостность нашего Существа“) – это основной моральный долг, без которого мы обречены на погибель. Надежда, открытая новым возможностям, высвобождает творческие силы человека, его воображение и действие... „Давайте же, – сказал Шелли, – верить в такой оптимизм, в котором мы будем богами для самих себя“» (Abrams 1971, 447).

Эсхатология о. Ш. в духе романтического оптимизма – это ни в коем случае не бегство от мира: «Эсхатология – это не бегство от мира, как привыкли думать многие, а, напротив, важнейший источник и основание христианского учения о мире и о действии Церкви в мире» (Шмеман 1996, 181–182). Для постороннего читателя, не одурманенного и не одураченного словесными пассами, это самоубийственное признание. Оно означает, что у о. Ш. нет никакой эсхатологии в прямом смысле слова, а то, что выдается им за эсхатологию, это знание не о судах Божиих, а о мире. В качестве такового знания «эсхатология» является лишним наростом на знании человека о мире.

О. Ш. не оставляет попыток придать мистическую важность своим рассуждениям. Он относит «мир, каждый миг его времени, каждую частичку его вещества и каждое проявление человеческой мысли, энергии и творчества к эсхатону – последней реальности Царства Божия», и тем самым «сообщает им единственно подлинный смысл, истинную их „энтелехию“ и, таким образом, делает возможным христианское действие, равно как и христианскую оценку этого действия» (Шмеман 1996, 182).

Но как же это происходит, если для о. Ш. нет ни мира иного, ни Царствия Небесного, если мир продолжит оставаться тем, чем он есть?

О. Ш. утверждает о Христе: «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» (Шмеман 1983, 44). Здесь светская мистика разоблачает сама себя: «по отношению ко времени» – это не осмысленное высказывание, а символ внутренней пустоты этого мистического переживания, поскольку само время есть отношение, мера.

От времени нет смысла бежать, нравоучительно наставляет наш автор. Это только христиане решили, «что религия не имеет отношения ко времени, ибо она есть спасение и бегство от времени, а не преображение его»

(Шмеман 1983, 42). Как можно преображать время, и нужно ли это делать, о. Ш. объясняет.

Интересно и то, что он совершенно не предвидит никаких возражений против своих высказываний. Ведь религия – это вера в Бога и поклонение Богу, и истинная религия действительно обращена к вечности, а не времени. Эта вера «для души есть как бы якорь безопасный и крепкий, и входит во внутреннейшее за завесу» (Евр. 6:19), и в этом смысле выводит за пределы времени. Но о. Ш. может представить себе только два варианта христианской реакции: «бегство от времени» (кто из христиан бежит от времени и куда?) или «преображение времени».

Мистика времени у о. Ш. служит «универсальной отмычкой» для решения всех проблем. Он, например, готов с помощью времени преображать мир сей в новую тварь: «В восприятии „литургического благочестия“ праздники не являют этого нового времени, времени Церкви, которое одно природную жизнь „мира сего“ может по настоящему обновлять и претворять в жизнь новой твари» (Шмеман 2003а, 246).

О. Ш. раз за разом утверждает, что время преображено, что время может быть преображено, что время должно быть преображено. Но в чем это преображение состоит, и похвально ли оно?

Наш автор поясняет: время преображено, «ибо жизнь Церкви состоит, прежде всего, 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“ – то есть 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“» (Шмеман 1983, 47–48).

Однако в указанных о. Ш. источниках совершенно ничего не сказано о преображении времени. Не знает православное вероучение и о «падшем времени», хотя и знает о падшем мире. Но дело даже не в этом. Почему «ритм ожидания и исполнения» о. Ш. называет преображением времени? Если ожидание преображения периодически – каждое воскресение – исполняется, то ведь этот «ритм» предполагает и обратное преображение победы – в поражение, неизбежное возвращение в «падшее время». Таким образом, о. Ш. описывает не круг, собственно, преображения, а порочный круг падения. И хорошо понятно, почему так происходит: он рассуждает в плоскости времени, а указанная плоскость – это, так сказать, односторонняя поверхность, которая не допускает ничего за своими пределами.

О. Ш. настаивает на том, что «Церковь живет в старом времени падшего мира. Но если живет она в нем, то это не значит, что 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 – мира, и восходить в невечерний день Господень, в царство Божие» (Шмеман 1983,

46). И если утверждение о принадлежности Церкви падшему миру вполне укладывается к концепцию о. Ш., то с выходом из этого мира дело обстоит сложнее. По о. Ш., получается, что дар небесной благодати, Царствие Божие – это нечто эфемерное, с роковой периодичностью и постоянством ниспадающее в мир греха.

У о. Ш. не ясно также, что за дар получает человек, который восходит в невечерний день Господень. Согласно о. Ш., для причастников ничего не изменилось после Причастия, и мы ничего другого от о. Ш. не ожидали, поскольку посюсторонняя мистика времени не обладает духовным преображающим действием: «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» (Шмеман 1983, 41).

О. Ш. сообщает «Культ эсхатологический в глубочайшем смысле этого слова как бы требовал включения себя в ритм времени, и в нем, сочетания с богослужением времени, как утверждения реальности того мира, той жизни, спасти которые пришел Христос» (Шмеман 2003а, 101). Для чего, спрашивается, нужно богослужебное «утверждение реальности мира»? Реальность мира – это область знания и труда, а не веры и культа. Такое «утверждение реальности мира» возможно только при неоязыческой вере в мир, при религиозном поклонении этому миру.

Для описания своего псевдомистического переживания у о. Ш. есть специфическая светская терминология, например слова «проявление» и «актуализация»: «Церковь может быть адекватно описана как эсхатологическая реальность, ибо главная ее функция – в том, чтобы проявлять и актуализировать в этом мире eschaton – конечную реальность спасения и искупления» (Шмеман 1996, 248). Целый ряд псевдомистических терминов о. Ш. заимствует у Грегори Дикса. «Время, говорим мы, стало ожиданием и исполнением», – императивно заявляет о. Ш. (Шмеман 1983, 52).

Время становится «откровением»: «Так и в вечерне, и в утрени, хотя и поразному, происходит дарование нам времени, как конца и начала. Конца его, как в последнем итоге, бессмысленного излияния, и начала его, как времени спасения. В них время становится осмысленным, становится откровением» (Шмеман 1983, 60).

Надо отдать должное о. Ш.: он всеми силами пытается уловить посюстороннюю мистику времени, но ведь это все равно что ловить воздух. Вот он раскидывает свои сети: «Церковное богослужение имеет в своем центре, как свое средоточие, постоянное возобновление того же самого, всегда тождественного самому себе, неизменного по своему смыслу, содержанию и назначению Таинства, его постоянное повторение во времени. Но весь смысл этого повторения в том именно, что в нем вспоминается и актуализируется нечто неповторимое. Евхаристия есть актуализация одного, единственного, неповторимого события, причем суть Таинства состоит, прежде всего, в возможности преодоления времени, то есть явления и осуществления в нем события прошлого, в его надвременной, вечной реальности и действенности. Когда бы ни служилась Литургия – в воскресный, праздничный или иной

какой день, вечером или ночью, в своем существе она не зависит ни от этого дня, ни от часа, ими не определяется и не ограничивается. С этой точки зрения время ее служения безразлично, ибо то, что осуществляется в служении, вводит нас в реальность и приобщает нас реальности, времени никоим образом не подчиненной; „вечери Твоея тайныя днесь, Сыне Божий, причастника мя приими...“ Смысл Таинства – с этим согласятся любые богословские теории Таинства – в том, что совершаемое как повторение во времени, оно в нем являет реальность неповторимую и надвременную» (Шмеман 2003а, 60–61).

Это уверенное изложение вызывает у читателя множество возражений. Трудно и даже невозможно согласиться с о. Ш. в том, что Таинство Евхаристии, совершаемое как повторение во времени, являет во времени реальность неповторимую и надвременную. Какую реальность он имеет в виду? Не иначе как реальность мира сего, как он это многократно утверждал. Правда эта единственная известная о. Ш. реальность приобретает особое «надвременное измерение», но это ничуть не смягчает атеистический смысл учения о. Ш.

Почему «днесь» – вне времени? А не наоборот ли? Почему смысл повторения Таинства Евхаристии состоит в том именно, что в нем вспоминается и актуализируется нечто неповторимое? А неповторяемые Таинства, Таинство Священства например? Там не «актуализируется» неповторимое? Конечно, Установитель Таинств не без причин одни Таинства установил как повторяемые, а другие нет, но никакого мирского имманентного смысла в этом нет.

Ограничивается ли Литургия временем? Если рассуждать с этой странной для верующего человека стороны, то, конечно, ограничивается, равно как и местом, и лицом совершителя, и многими другими посюсторонними вещами. Но принадлежит ли это к собственно богословскому учению о Таинстве?

Вникнем, наконец, в основную мысль о. Ш. Он говорит, что Евхаристия в настоящем времени являет событие времени прошлого. Какое событие? Из его изложения видно, что не Жертву Христову, а Тайную Вечерю. Здесь о. Ш. строго следует догматам католического движения «литургического обновления» 1-й половины XX в. (см. Pius X 2001, 6–7, 11).

В таком случае если об Искупительной Жертве Христа речь идет только опосредованно, то из этого, как и в ходе католической реформы после Второго Ватиканского собора, произойдет полное переосмысление Таинств и богослужения. В частности, Евхаристия потеряет свой ходатайственный, заступнический смысл, превратившись только в общецерковную трапезу наряду с агапами и другой коллективной деятельностью церковной общины.

Но сейчас для нас важно не совпадение реформ католического богослужения и реформ, реализованных о. Ш. и его последователями в Православных Поместных Церквах. Мы рассмотрим их ниже, в главах «Движение „литургического обновления“» и «Концепция „литургического обновления“». Главное то, что из разбираемых слов о. Ш. никак невозможно вывести действительно вечный и надмирный смысл Таинства. Даже если бы нам удалось истолковать в православном ключе слова о. Ш. о том, что Таинство «являет реальность неповторимую и надвременную», то положение от этого никак не изменится. Ведь тогда все его светские мистические рассуждения о «мо-

менте», «актуализации в настоящем времени» и т. п. отпадут за ненужностью, как не имеющие отношения к учению о Таинстве.

Наконец, читатель понимает, что все эти возражения против высказывания о. Ш. возникают только от того, что о. Ш. пытается описать Евхаристию в мирских терминах, без понятия о Боге и благодати. В частности, «преодоление времени», «победа над временем» есть символ идеологического бунта против Творца и не подходит для описания того, что происходит в Таинствах, уже по одному тому, что вечность и время не связаны.

Как мы видели выше, о. Ш. категорически не устраивает различение между натуральным и сверхъестественным, между природой и благодатью. Такое различение, которое встречается всюду в Писании и у Святых Отцов, он объявляет нововведением. Когда же он сам говорит об эсхатологии, то говорит о посюсторонней мистике времени, которая, правда, оказывается расцвечена риторическими украшениями типа «антиномичности». Например, о. Ш. учит о совершенно мирском «антиномичном пребывании в „мире сем“ „мира грядущего“» и о «заложенном в этой антиномии напряжении» (Шмеман 1996, 72).

Антиномия – неразрешимый метафизический вопрос, возникающий перед человеческим сознанием, и в ней нет ничего собственно мистического или потустороннего. Интеллектуальная мистика антиномий вполне доступна человеческому переживанию, человеческому опыту. Именно в качестве такой посюсторонней мистики учение об антиномиях присутствует в богословском модернизме: у о. Павла Флоренского или о. Киприана (Керна).

Ради введения этой традиционной модернистской «антиномичности» о. Ш. готов пуститься в самые фантастические исторические домыслы. Он утверждает, например, что христианская религия в некоторый (не определенный им) момент перешла от наличного мирского опыта к вере. Когда же, спрашивается, произошел переход от опыта к вере? Не во времена ли Авеля или Еноса?

О. Ш. осуждает этот «переворот» совершенно категорически: «Средневековый западный синтез основывался на постепенном изживании раннехристианской концепции Царства Божия – разумеется, не самого термина, но его первоначального смысла, предполагающего антиномичное пребывание в „мире сем“ „мира грядущего“, а вместе с тем учитывающего и заложенное в этой антиномии напряжение. Именно эта антиномичность и особая напряженность святоотеческого переживания тайны утрачиваются в западном понимании веры, в западной интуиции Бога и Творения, в теологии Таинств, в учении об освящении, в экклезиологии и сотериологии Запада. Если все прежние споры православного Востока и латинского Запада – о filioque, о первородном грехе, о тварной природе благодати, о сущности и энергиях, о чистилище и даже о папстве – невзирая на мнимую их „неактуальность“, перевести в экзистенциальную плоскость и рассмотреть со стороны „практической“ ценности, то мы ясно увидим, что с точки зрения восточного сознания общим их знаменателем окажется западное отвержение тайны, то есть сопряжения – больше в мистическом и экзистенциальном, чем рациональном, синтезе – абсолютной трансцендентности Бога и Его реального присутствия. Но ведь эта тайна и есть тайна Царства Божия, тайна веры и

благочестия Церкви, которые укоренены в опыте пребывания здесь и теперь того, что еще должно явиться; в приобщении через „мир сей“ Тому, Кто всегда „в вышних“, в подлинной причастности „радости и миру в Духе Святом“. По причинам, которые мы не можем сейчас рассматривать, Запад рационализировал тайну, то есть лишил ее антиномической, или эсхатологической, глубины. Вследствие этого важнейшее для раннехристианского сознания напряжение между „нынешним“ и „грядущим“, „ветхим“ и „новым“ заместилось вневременным по существу своему различием между „натуральным“ и „сверхъестественным“, „природой“ и „благодатью“» (Шмеман 1996, 72–73).

Данная пространная цитата является весьма полезной для нашего исследования, поскольку из нее отчетливо видно, что для о. Ш. является Таинственным, то есть «священным» в посюстороннем смысле слова. При этом, разумеется, тезис о том, что Святые Отцы упрекали латинян в «отрицании тайны», является совершенно недоказанным. То, что мы знаем о противокатолической полемике и, например, о спорах на Флорентийском соборе, эту мысль категорически опровергает.

Во-вторых, любопытно, что о. Ш. приравнивает друг к другу антиномичность и эсхатологию. Это, конечно, чистая мистификация, поскольку антиномичность есть мистика интеллектуальная, а посюсторонняя эсхатология есть мистика наличного времени. Соответственно их объединяет только их антирелигиозная направленность. В порыве того же мифотворчества о. Ш. перечисляет в одном ряду мистический и экзистенциальный опыт, хотя эти два опыта несовместимы друг с другом.

Но главное для нас здесь – это торжествующий вывод автора о том, что основополагающее различие между природой и благодатью отныне отменяется ради светского «напряжения» между настоящим и будущим, между ветхим и новым. И дело здесь не только в том, что для различения между настоящим и будущим не нужна вера, и не только в том, что «нынешнее» и «грядущее», «новое» и «ветхое» – термины настолько неопределенные, что им можно придавать любое значение.

Самое главное то, что речь идет об замене религии переживанием исключительно посюсторонней экзистенции. Разумеется, в таком радикально посюстороннем потоке существования нет места для Промысла Божия, который понимается о. Ш. разве только как имманентный смысл событий. Равным образом неверно он учит и о том, что прямое Божественное вмешательство во время и в жизнь началось с Первого Пришествия: «Слова одного из древнейших христианских гимнов – „Ты Един Господь“ – по своему значению бесконечно превосходят абстрактную веру в Божественный Промысл или Божественное попечение о мире извне, на расстоянии. Они означали, что Царство Божие стало решающим фактором нашего „здесь и теперь“, то есть мировой жизни и истории, что человеческая история разворачивается отныне под знаком kairos – прямого Божественного вмешательства во время и жизнь» (Шмеман 1996, 38).

Наконец, история – это именно не «здесь и теперь», иначе она была бы недоступна для научного познания. И что значит «абстрактная вера»? Это обнаженный полемический выпад против Христианства, поскольку на самом

деле для «здесь и теперь» не нужна никакая вера, ни «абстрактная», ни «конкретная».

В рамках своей посюсторонней мистики времени о. Ш. проводит интересное различие между богослужением времени (то есть суточным кругом богослужения) и реальным временем: «О подобном и даже еще более откровенном номинализме литургической жизни (номинализме, не допускающем, например, как „неактуальную“, саму мысль об исконной связи вечернего богослужения с реальным вечером и следовательно, всего богослужения времени с реальным временем) я уже писал в другом месте» (Шмеман 1996, 28).

Как мы видим, перед нами такое умонастроение, которое борется с тем, что вечернее богослужение совершается не вечером. Эта номиналистская борьба за совершение Литургии Преждеосвященных даров именно вечером позднее расцветет пышным цветом в ходе литургических реформ в Православной Церкви конца XX – начала XXI вв. Однако почему сам о. Ш. считает православную традицию именно номинализмом? И почему он считает, что разрыв с реальным временем (который вообще едва ли возможен) был бы катастрофой?

Иногда кажется, что о. Ш. беспорядочно мистифицирует все, что ему попадает на кончик пера. Так и в данном случае: для него мистическое «новое» время совпадает с реальным временем и от него зависит. Уже одно это совершенно неверно. Но о. Ш. вводит псевдомистическое понятие «нового» времени и наряду с ним говорит о еще одном, тоже светском мистическом, но уже «реальном» времени. Это regressus ad infinitum, которого о. Ш., как иррационалист, совершенно не опасается, а, напротив, ищет.

При непрерывных разговорах об эсхатологии у о. Ш. нет речи о конце мира и соответственно о конце времени, нет речи о последних временах, нет мысли об Апокалипсисе. Более того, он резко выступает против апокалиптических настроений, что, с одной стороны, непосредственно понятно, а с другой – требует какого-то объяснения.

Церковь для о. Ш. является самотождеством и непостижимым Таинством в смысле неприменимости к ней каких-либо критериев. У Церкви, согласно о. Ш., нет внешнего или внутреннего закона: Божественного Откровения, канонов, заповедей. Она сама себе закон и сама себя видит, судит и познает, потому что она тождественна со Христом и, в потенциале, – со всем миром.

Для о. Ш. Церковь равна сама себе, а это атрибут Одного Бога. И одновременно Церковь существует у о. Ш. лишь моментально в Литургии, и то лишь как предвещание окончательного «всеединства». Здесь мы сталкиваемся, конечно, с наследием экзистенциализма, где отрицается объективное существование человека, который существует только как устремление к «концу».

Отсюда известный парадокс о. Ш. и всей его школы: главное в богословии – эсхатология, но эсхатология как раз и не важна.

Для о. Ш. не имеет значения, придет Христос через 1000 лет или завтра. Он издевательски пишет: «А уж если кто-то „истинно православный“, то ему точно известно время Второго Пришествия Христа. А Христу было неизвестно, между прочим. Но зато у нас знают миллионы людей... Есть христианский

эсхатологизм, и есть святая истина Христианства: „Да приидет Царствие Твое!“ (Мф. 6:10). „Да приидет!“ Пусть сейчас придет или через два миллиона лет – все равно. Я живу в свете этого конца. Потому что этот конец во Христе придет. Потому что Истина объявлена» (Шмеман 2003b, 201).

До такой «высоты» далеко не достигает апостол Петр, который относит себя и всех первых христиан к «ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» (2 Петр. 3:12). В Откровении мы также не найдем такого индифферентного отношения о Второму Пришествию Христову. Наоборот, здесь «Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди!» (Откр. 22:17), и слышат в ответ не что иное, как «Ей, гряду скоро!» (Откр. 22:20).

В «Дневниках» о. Ш. мы наблюдаем характерную для него игру в эсхатологию. На одной странице говорится, что главное – это эсхатология («Ключ же... в христианской эсхатологии». – Шмеман 2005, 160), но спустя четыре страницы о. Ш. признается: «Мне чужды эти „гадания“ о тайне будущего» (Шмеман 2005, 164). А ведь сказать, что тебе все равно, когда придет Христос, значит, признаться в том, что ты Его не ждешь.

О. Ш. говорит: «Я не знаю, когда наступит и как совершится последнее исполнение всего в Боге. Мне ничего не известно о всех этих „когда“ и „как“» (Шмеман 1983, 96). Он не знает, и ему не интересно. Так как же быть с одной из книг Нового Завета – Апокалипсисом – специально посвященной именно рассказу о том: «когда», «как» и «сколько»?

Учение апостола Павла о Втором Пришествии о. Ш. считает нестрашной детской сказкой: «Читаешь это и невольно спрашиваешь себя – что все это значит (1 Фес. 4:13–1)? 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, апостолом 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» (Шмеман 1983, 97). О. Ш. не объясняет, почему он считает иносказательными два Послания к Фессалоникийцам, почему он отвергает их ключевое вероучительное значение.

В сочинениях о. Ш. мы сталкиваемся не с христианским учением о последних временах, а с эсхатологией «вообще», скучным и неопределенным ожиданием Годо (см. Beckett 1959).

Эсхатология о. Ш. – это неизвестность, неопределенность и нежелание знать: «Под эсхатологией мы разумеем не только главу, обычно завершающую школьные курсы богословия и почти целиком посвященную судьбам человеческой души после ее выхода из смертного тела. Эта футуристическая и индивидуалистическая редукция эсхатологии – действительно один из крупнейших недостатков нашего послеотеческого богословия, худший плод длительного „западного плена“» (Шмеман 1996, 89). «Не только», отметим еще раз, у о. Ш. означает просто «не».

О. Ш. всячески подчеркивает, что его эсхатология это не апокалиптизм, то есть не учение о конце света. И его можно понять. Если богословие имеет своем предметом мир, то не может же богословие отрицать свой предмет?

О. Ш. раздает всем сестрам по серьгам, осуждая и оптимистов, и пессимистов, поскольку его не устраивает никакое определенное представление о ходе истории: «Если „оптимисты“ верят в грядущее воскресение ушедшего православного мира, то „пессимисты“ оставили эту надежду, так что очевидно-неизбежное торжество зла в „современном мире“ обретает, с их точки зрения, апокалиптический смысл как знамение приближающегося Конца... Если православный „оптимизм“ чаще всего превращается в некритическое, пассивное и бессознательное хождение на поводу „мира сего“, то православный „пессимизм“ оборачивается манихейством и дуалистическим неприятием мира. И тем не менее обе позиции – пример „неактуальности“ (в глубочайшем смысле слова), ибо в их столкновении теряется из виду сам мир как предмет богословского размышления» (Шмеман 1996, 87).

Над чем же размышляет сам о. Ш.? По сути, ни над чем конкретным. Он как бы плавает внутри времени и испытывает по этому поводу однородные псевдомистические переживания.

Аналогия учения о. Ш. с содержанием пьесы Сэмюэла Беккета «В ожидании Годо» проливает свет на многие из рассмотренных нами вопросов. Герои Беккета сталкиваются с той же проблематикой: если есть только один мир и одна наша жизнь, то никакое ожидание, никакая надежда невозможны. Это ожидание разоблачает себя как посюстороннее переживание неизвестного и неясного, а значит, совершенно бессмысленное убийство времени.

О. Ш. всюду борется с православными христианами, сохраняющими надежду на избавление (Лк. 21:28), отсюда характерный и для пьесы Беккета мотив насилия, поскольку в радикально посюстороннем мире немедленно разворачивается жестокая борьба за власть.

Чаяние Второго Пришествия осуждается нашим автором как ересь, а верующие в близкое Второе Пришествие причисляются им – ни больше, ни меньше – к «лжеименному избранному остатку». Православных о. Ш. оценивает как «пораженцев, неспособных встретить кризис лицом к лицу, разглядеть его истинное значение и поэтому просто раздавленных им и, подобно всем их предшественникам, замыкающимся в невротическом самочувствии лжеименного „избранного остатка“» (Шмеман 1996, 12–13).

Он излагает: «Да, мы наблюдаем возрождение в Церкви той апокалиптической настроенности, которая периодически возникает на каждом зигзаге ее земного странствия и ознаменована ожиданием конца мира. Но Православная Церковь никогда не считала такое мироощущение выражением своей веры, своего понимания ее миссии в мире. Ибо христианская вера, при всем ее эсхатологизме, безусловно, не апокалиптична. Эсхатологизм Церкви означает, что она по самой природе своей принадлежит концу, последней реальности того мира, который „проходит“, то есть Царству Божию. Он означает, что с самого начала, от „последнего и великого“ дня Пятидесятницы, она жила в „последних днях“, во свете Царства, и что подлинная жизнь ее „скрыта со Христом в Боге“. Это означает также, что само ведение конца и постоянная причастность ему, относящие Церковь к миру, образуют такое

сопряжение „теперь“ и „еще не“, в котором заключается смысл ее пребывания в мире и, кроме того, единственный источник победы, победившей мир. Напротив, апокалиптизм есть чистая ересь, ибо он означает отрицание христианской эсхатологии, замену ее манихейским дуализмом, отказ от того напряжения между бытием „в мире“ и „неотмирностью“, которое определяет жизнь Церкви» (Шмеман 1996, 12).

Итак, о. Ш. отвергает слова Спасителя: «Близко, при дверях» (Мф. 24:33), причем отвергает не от своего имени, а от имени Церкви. Он также загадочно сообщает, что Церковь по природе (какой?) принадлежит реальности мира сего.

Взамен, как мы видим, о. Ш. предлагает светскую посюстороннюю схему, сопрягающую такие псевдотаинственные сущности, как «теперь» и «еще не». Он доказывает в другом месте: «Мы не смогли бы приготовить себя к Царству Божию, которое „еще только“ грядет, если бы это Царство „уже“ не было дано нам. Мы никогда не смогли бы сделать конец объектом любви, надежд и чаяний, если бы он не был явлен нам как славное и лучезарное начало» (Шмеман 2001, 16).

Однако, что бы о. Ш. ни говорил, мифологемы «еще не» и «еще только» предполагают принципиальную неполноту истины и благодати, дарованных Церкви, и рано или поздно это обнаруживается, как, например, здесь: «Высшая ценность, придающая смысл и целенаправленность нашей жизни, находится „в конце“, еще должна быть явлена и составляет средоточие всех наших надежд и упований» (Шмеман 2001, 15–16).

О. Ш. учит: «Крещение вводит в новую жизнь, которая еще „скрыта со Христом в Боге“, в Царство Божие, которое в этом мире есть еще только Царство будущего века. Христос уже царствует, но сейчас это Царство постигается только верой» (Шмеман 2003, 14). Царствие Небесное постигается верой, здесь о. Ш. говорит правду, но именно это не значит, что Царствия еще нет. Напротив, вера есть не только уверенность в невидимом, но прежде всего осуществление ожидаемого (Евр. 11:1).

Церковь для о. Ш. есть лишь предвещание, обетование (в протестантском смысле), к тому же тождественное с переменчивым миром и его жизнью. Это Реальность, пусть даже и с большой буквы, но не реальность чего-либо определенного: святости (святые – «такие же люди как мы»), истины (конкретной догматической истины), духовности (духовное не отличается у о. Ш. от материального), а лишь некое обобщенное обещание. Здесь мы встречаем парадокс, свойственный любому монизму: подлинно существует только единство, но его пока еще нет.

Если описывать мистику времени в терминах «уже» и «еще не» и при этом не упоминать о сверхъестественном, о суде Божием, о мире ином, о том, что мир и все дела на нем сгорят, то сколь напыщенным языком мы бы ни описывали свои переживания, это все равно будет посюсторонний мистицизм. Так и у о. Ш. оказывается, что полнота не имеет никакого духовного измерения, кроме того, что ее «еще нет».

Плоская мистика времени бесполезна даже для познания мира сего, не говоря уже о духовных предметах, однако она превосходно подходит для жонглирования словами: «Идея праздника как священного дня, противо-

поставляемого будням, празднования как освятительно-мистериального культового акта почти совсем – в итоге этого развития – вытесняет их изначальное восприятие как постоянного, в Церкви осуществляемого перехода от старого к новому из „эона“ – то есть времени и жизни мира сего – в новое время новой твари» (Шмеман 2003а, 255). Постоянный? Нет, периодический – упражняется наш автор.

О. Ш. играет и с понятиями циклического и линейного времени: «Внутри Церкви время становится поступательным движением к полноте Царства Христова, к космическому и историческому его торжеству» (Шмеман 2003а, 240).

Он излагает: «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“, то есть перехода избранного народа Божьего из рабства Египетского в землю обетованную» (Шмеман 1983, 51).

Что хочет сказать этим о. Ш.? Неужели то, что циклическое время – это время природное, а линейное – историческое? Тогда надо добавить, что о. Ш. в данном случае занимается мифотворчеством, поскольку о том и о другом времени одинаково сказано Премудрым: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1:9). В смене же ежегодного празднования Пасхи иудеями – празднованием христианами Воскресения Христова нет никакой мистики времени. Спасение – это ведь не событие коллективного сознания с его фантомными архетипами, а Сама Истина.

Хотя, согласно о. Ш., произошла смена циклического времени линейным, но Церковь для него все равно празднует ветхозаветные Пасху и Пятидесятницу. И в этом есть «глубокий» смысл. Какой же? История продолжается, но, с другой стороны, с Пришествием Спасителя наступил «новый эон». Наш автор пишет: «И, если Церковь сохранила два эти праздника ветхого Израиля, несмотря на то, что их исполнение во Христе наполняет всю жизнь Церкви, и каждый ее акт, то это потому, что она сохранила то богословие времени, которое ими было выражено. То есть богословие времени эсхатологического, ставшего историей спасения, направленного к своему совершению и исполнению в Царстве Божием. В этом времени, в этой истории пришествие Мессии и Его Пасха, сошествие Духа и в Нем – явление „нового эона“ в мире – означают решительный перелом в буквальном смысле этого слова. Но время и история спасения в нем продолжаются. В Мессии они обрели весь свой смысл, но также и новую цель – космической и последней победы Царства, уже явленного в Мессии» (Шмеман 2003а, 117).

Иногда усилия о. Ш. по обнаружению в Христианстве посюсторонней мистики увенчиваются смехотворными успехами.

Он сообщает, что некогда, в «ранней Церкви», богослужение было больше связано со временем, то есть обладало более мощным посюсторонним содержанием, нежели в наши дни.

Теперь этого, «к сожалению», нет, и праздники связаны с «каким-то» инобытием. О. Ш. излагает: «Как это ни звучит странно, но в первоначальном и эсхатологическом понимании богослужения и его ритма было больше связанности с временем, больше „космического“ содержания, чем в детально-разработанном и завершенном церковном годе позднейшей эпохи... (Затем церковный праздник. – Ред.) перестал быть реально связанным с временем, как его действительное наполнение „новым временем“, как явление во времени „мира сего“ полноты Царства. Праздники стали переживаться скорее, как ряд „прорывов“ в некое инобытие, как причащение реальности, ничем не связанной с „миром сим“» (Шмеман 2003а, 236).

Нам понятно, что для о. Ш. неприемлем прорыв в мир иной и причастие благодати, которую он обтекаемо называет «реальностью, ничем не связанной с „миром сим“». Прорываться в его системе воззрений некуда, и причащаться, с его точки зрения, нечему.

Однако даже с учетом атеистических монистических воззрений автора весь тезис выглядит подозрительно. В самом деле, если раньше понимание богослужения было связано со временем, а теперь не связано, то что из этого следует? Совершенно ничего. Время остается тем же, чем оно и было. Время остается мерой, и этого Церковь не отрицает. Однако о. Ш. изучает не реальность времени (даже если на словах он о ней заботится), а всего лишь разнообразные мнения о реальности. Но тогда ему уже не стоит так беспокоиться о судьбе времени, которое существует независимо от чьих-либо мнений.

Такая «неподражаемая странность» учения о. Ш. происходит от того, что сам он обеими ногами стоит в созданной им «второй реальности», реальности его собственных мнений, которая выдается им за самую наиподлиннейшую материальную и непосредственно ощутимую действительность.

Идеальные христиане, по мнению о. Ш., не делят свою жизнь «на „профанную“, „будничную“ и „священную“, „праздничную“. Старое – все прошло, теперь – все новое. Но потому и их „календарь“ не может быть выражением ритма „профанного“ и „священного“ (dies fasti и nefasti). Он выражает антиномическое сопряжение Церкви и мира, в котором „мир сей“ и его время, не освящаясь как таковые, но как бы умирая – претворяются в „новую тварь“, становятся новым временем, оживают в новой жизни. Этот календарь не символичен, а реален, как реальна „новая жизнь“ во Христе, и победа, побеждающая мир – вера... Но в категориях „священного“ и „профанного“ антиномия исчезает. Священные дни, праздники – целиком принадлежат времени мира сего, они лишь выделены, как дни священные... Они могут измерять время – своей приуроченностью к определенным числам, и „прорывать“ его – мистериальным воспоминанием того или иного события, они могут вводить, иными словами, во время некое „инобытие“, иноприродную ему реальность, но они не претворяют его в новое время, не обновляют его изнутри» (Шмеман 2003а, 243–244).

Надо сказать, что в целом этот фрагмент является напористо изложенным абсурдом. При разделении священного от мирского исчезает антиномия! Что это значит? Где здесь антиномия? Плохо ли, если исчезла антиномия? Что такое «антиномическое сопряжение», которое понятно в магической системе о. Павла Флоренского, но в светской мистике о. Ш. выглядит инород-

ным телом? Наконец, в каком смысле календарь может быть «реальным», а не «символическим»?

О. Ш., конечно, не может дать ответы на эти вопросы, потому что он и стремился мистифицировать хорошо понятные вещи. В данном фрагменте мы имеем задокументированный приступ «священного безумия», которое прямо вытекает из роли о. Ш. как идеолога.

Но обратим более пристальное внимание на абсурдный тезис, который сам о. Ш., видимо, считает антиномией. Согласно о. Ш., не различать священное от профанного – значит утверждать их различие. А различать – значит не различать!

Он напыщенно требует не различать профанное от священного, потому что только так можно вырваться из мира сего. Допустим это в качестве шутки. Из этого вытекает уже не столь смешной тезис, что, различая священное от несвященного, мы остаемся полностью в рамках мира сего. Почему так, позвольте спросить?

И наконец, получается, что как раз «ранние христиане», сочиненные о. Ш., признавая только одно реальное время, вырываются за пределы реального времени в «новый эон» (который также принадлежит тому же самому реальному времени). А православные христиане, отрицая время, с ним не порывают. Теперь мы можем вспомнить, что о. Ш. осуждал Православную Церковь как раз за «разрыв с реальным временем». Так что же о. Ш. утверждает и что он осуждает?

Перед нами не только путаница. О. Ш. рисует два уробороса, тавтологических умозаключения, которые, будучи всеобъемлющими, перетекают одно в другое.

О. Ш. все осуждает и все утверждает, и таким способом все наличное оказывается охвачено сочиненной им «второй реальностью».

В одном месте о. Ш. указывает, что черпает свои псевдомистические представления о времени из иудаизма: «Богослужение времени, каковым является, как мы видели, старый иудейский культ, сохраненный Церковью, сохранен ею, так сказать, по необходимости, как восполнение Евхаристии, без которого „приложение“ ее ко времени, реальное освящение жизни мира и жизни в мире оказалось бы неполным» (Шмеман 2003а, 100–101).

Это, наконец, очень показательно, поскольку посюсторонняя мистика времени в иудаизме действительно связана с мистикой пришествия лжемессии.

Опытное познание

Как мы выяснили в предыдущих главах, мировоззрение протоиерея Александра Шмемана исчерпывается верой в «полноту» и псевдомистическим знанием этой «полноты». Ни эта вера, ни это знание не имеют ничего общего ни с христианским богословием, ни со здравой философией, а являются двумя сторонами одного и того же атеистического монизма, то есть холизма по образцу Нью-Эйдж и других оккультных движений.

В третьей части нашей работы мы продолжим исследование идеологических фантомов, населяющих мир о. Ш., для чего рассмотрим его учение об опытном познании.

Опыт

Сила проповеди протоиерея Александра Шмемана состоит в том, что он твердо опирается на общепринятые идеологические штампы, в данном случае на феноменализм и антитеоретизм Нового времени.

Как уже говорилось выше, холизм о. Ш. не может быть средством постижения истинной полноты, истинного общего, а такое постижение необходимо и в богословии, и в философии. При этом у о. Ш. нет никаких способов познания и своей мифической «полноты», кроме метода погружения в неподлинную «вторую реальность» массовых идеологий. Именно это полное погружение во «вторую реальность» и фигурирует в богословском модернизме и сциентизме под именем «опыта», «опытного познания», «экспериментального метода» и т. п.

О. Ш. категорически отрицает, что есть мир неизменной истины и есть мир преходящего, случайности. Нет, утверждает он в духе атеистического холизма, мир только один, и это, как видно из его сочинений, есть мир смешения, мир случайного, мир беспорядка. Соответственно не может быть никакого умозрения, никакого познания истинного общего, а есть только сбор случайных и разрозненных сведений о том, что случается в мире. Эти сведения ни в чем не ограничивают «абсолютную свободу» человека, и он произвольно оперирует ими для достижения своих целей в мире.

В данном вопросе о. Ш. полностью принадлежит как к продолжительной модернистской традиции, так и к традиции светского феноменализма.

В этих светских доктринах опыт, а точнее экспериментальный метод познания, заменяет и подменяет собой познание верой. Феноменализм, то есть попытка исследовать мир так, будто в нем есть только феномены (явления), накладывает табу на речь о сущности и на мысль о сути бытия. В таком случае мысль о сути бытия, а заодно и догматическая вера становятся уделом отвлеченных мыслителей, «схоластов», под именем которых высмеиваются философы и православные богословы.

Такая принципиальная борьба с теорией во имя практического, экспериментального знания начинается в эпоху Возрождения и продолжается до сих пор как в естественных, гуманитарных и социальных науках, так и в области массовых идеологий.

Переход от теоретического познания к опытному, равносильный отказу от зрения в пользу ощупывания, ярко проявляется уже у естествоиспытателей XVI в. Одновременно наступает расцвет технологий и наук о природе, который служит и до сих пор единственным доказательством правильности феноменалистского пути познания.

Как пишут исследователи Шапин и Шеффер, «в рамках интеллектуального мира, в котором мы сейчас живем, знание фактов – самое прочное знание. Мы можем пересматривать наши способы истолкования фактов и можем иначе их позиционировать на общей карте нашего познания. Наши теории, гипотезы и метафизические системы могут быть отброшены, но факты стоят, неопровержимые и постоянные» (Shapin, Schaffer 1985, 23).

Но так было, разумеется, не всегда. «До середины XVII в., – отмечают Шапин и Шеффер, – знание и наука строго отличались от мнения. Знание и науки характеризовались абсолютной достоверностью доказательства, по примеру логики и геометрии. Ученые-естествоиспытатели также стремились к этому образцу и к такой достоверности, которая принуждает к полному согласию.

Новые естествоиспытатели, в основном английские экспериментаторы середины XVII в., стали склоняться к мысли, что в области физики возможно лишь вероятное знание, тем самым размывалась непереходимая ранее граница между „знанием“ и „мнением“. Физические гипотезы становятся условными и доступными для пересмотра. И они не требуют более обязательного согласия с ними, в отличие от математических вычислений. В результате физика была в той или иной степени изъята из области доказуемого. Вероятностная модель физического познания не считалась ее адептами отказом от более высоких амбиций в области познания. Напротив, ее приветствовали как отказ от проекта, потерпевшего неудачу. Приняв вероятностную модель, можно было достигнуть некоторой степени достоверности и легитимизировать претензии на истинность своих утверждений. Теперь претензии на необходимое и всеобщее согласие с физическими теориями рассматриваются как незаконные и неуместные. Всеобщее согласие объявляется уделом „догматизма“, а догматизм – угрозой для подлинного знания» (Shapin, Schaffer 1985, 23–24).

Итак, мы видим, что феноменализм противостоит догматизму теории (умозрения) и заменяет абсолютную достоверность Истины мнениями, соперничающими между собой на поле фактов. Опытное познание не отвечает на вопрос о сути вещей, но это рассматривается не как недостаток, а напротив, как самое главное его достоинство, поскольку этим отсекается множество сложных умозрительных вопросов. С другой стороны, со стороны политики, феноменализм позволяет найти согласие в обществе помимо Истины, поскольку Истина разделяет, а мнение объединяет, так как все мнения по определению равноправны.

Феноменализм – это как бы оформленная слепота, «видящая» слепота. Опыт настаивает на своем праве судить об общем, об учении, о вере, хотя не может дать к тому никаких оснований. В этом смысле феноменализм занимает одно из главных мест среди болезней Нового времени, поскольку заставляет видеть частное ложное и не видеть общее истинное.

Экспериментальный метод не подходит для познания подлинного общего, потому что, как было ясно уже Аристотелю, «общее же и содержащееся во всех (предметах данного вида) воспринимать чувствами невозможно, ибо оно не есть определенное нечто и существует не (только) теперь, иначе оно не было общим. А общим мы называем то, что есть всегда и везде. А так как доказательства касаются общего, общее же нельзя воспринимать чувствами, то очевидно, что через чувственное восприятие нет (доказывающего) знания» (Аристотель 1978, 309).

Вопрос о противопоставлении догмы опыту лежит в корне философского осмысления бытия. Согласно Лейбницу, «все истины, даже совершенно случайные, доказываются априори, то есть имеют некое разумное основание, почему они скорее существуют, чем не существуют. А это то же самое, что говорят обычно, а именно: ничто не случается без причины, то есть ничего не бывает без основания» (Лейбниц 1984, 140). В таком случае очевидно, что не опыт, а умозрение дает познание этих разумных оснований.

Если посмотреть на современную науку с этой точки зрения, то окажется, что в ней случайные люди ищут случайные знания о случайном. Но при всем том исследователи остаются людьми, и они не могут не мыслить: о Боге, о том, что такое мир, что такое человек, что такое добро и зло. Заболев феноменалистской интеллектуальной болезнью, человек начинает искать способы прозрения в случайное и тленное и в познании вещей Божественных также хочет опереться на случайные сведения, почерпнутые из опыта.

Тогда все познание и вся вера приобретают извращенный вид, поскольку, говоря словами блж. Августина, современный человек «ум хочет обратить к телам, а к Богу глаза, ибо телесное он стремится понять, а духовное видеть: чего быть не может» (Августин Иппонийский блж. 1912, 53). Блж. Августин отмечает, что в таком случае «глаз (действует) правильно, ибо он и создан для того, чтобы только видеть, но превратно – дух, которому для созерцания высшей красоты дарован ум, а не глаз» (Августин Иппонийский блж. 1912, 53).

В том же ключе св. Иоанн Дамаскин утверждает: «Должно же знать, что восприятие постигаемого только умом возникает не иначе, чем через учение или врожденное представление. Ибо оно не происходит посредством чувства, потому что чувственное удерживается памятью само по себе; постигаемое же только умом помним тогда, если что-либо изучили. Однако, памяти о сущности таких предметов мы не имеем» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 92–93).

Для идеологического самоослепления феноменализм и антитеоретизм – это необходимые орудия для разрушения порядка в душе человека и в обществе.

Для Карла Маркса «задача истории, следовательно, – с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, – утвердить правду посюстороннего мира» (Маркс 1955, 415). Вместе с правдой посюстороннего вечного мира исчезают и всякая вера, теория и абстракция.

В «Немецкой идеологии» Маркса и Энгельса полностью развенчивается всякое отвлеченное знание. Они пишут: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются

фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала – относится ли он к минувшей эпохе или к современности, – когда (абстракции. – Ред.) принимаются за его действительное изображение» (Маркс, Энгельс 1955, 26).

Соответственно, «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (Маркс 1959, 7). Взамен теории и умозрения устанавливается практика как критерий истины: «В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность и мощь, посюсторонность своего мышления» (Маркс 1955а, 1).

Из практики следуют, хотя это и интеллектуально несостоятельно, практические же выводы, причем носящие директивный характер: «Значит, чтобы не ошибиться в политике и не попасть в положение пустых мечтателей, партия пролетариата должна исходить в своей деятельности не из отвлеченных „принципов человеческого разума“, а из конкретных условий материальной жизни общества как решающей силы общественного развития, не из добрых пожеланий „великих людей“, а из реальных потребностей развития материальной жизни общества» (Сталин 1939, 545–546).

Э. Фогелен разбирает известную фразу Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (Маркс 1955а, 4). Фогелен указывает: «Это предложение является ключевым в понимании всех тезисов («Тезисов о Фейербахе». – Ред.). Если бы противопоставление „объяснения“ и „изменения“ относились к традиционному аристотелевскому различению теории и практики, то такое противопоставление не имело бы никакого смысла. Разумеется, философы объясняют мир, потому что именно в этом назначение βίος θεωρητικός (созерцательной жизни). Было бы абсурдно отрицать эту функцию, указывая, что необходимо изменить мир, потому что никто не считает созерцание заменителем практики, или наоборот. Более того, мир невозможно „изменить“ в том же самом смысле, в каком можно его „объяснить“, потому что действовать можно только внутри мира.

Эта удивительная терминология, однако, раскрывает намерения Маркса воплотить в „практике“ такое отношение к миру, которое возможно только как созерцание. „Практика“ Маркса способна „изменить мир“, потому что мир понимается как поток существования, внутри которого и неотделимо от которого движется идея или разум. Логос здесь не неизменный порядок души и мира, который может быть раскрыт через созерцательное отстранение от мира. Логос вместо этого становится диалектически движущейся идеей внутри мира, и мы можем войти в контакт с этой движущейся идеей, толь-

ко погрузившись в ее исторически нерасчлененное движение посредством практики. Можно сказать, что марксистская „практика“ это практика псевдологическая, мнимоосмысленная, находящаяся в соответствии с таким же псевдологическим рассуждением.

Согласно Марксу, „мир“ – это нерасчлененный поток истории. Жизнь человека социальна по своему существу и является частью жизни человечества в истории. Душа человека не имеет своей судьбы в религиозном смысле, судьбы отдельной от судьбы общественного исторического мира» (Voegelin 1975, 277).

Таким образом, феноменализм и антитеоретизм – это не просто ошибочные воззрения, но симптомы духовной болезни, а точнее – смерти души для вечного. Э. Фогелен продолжает: «Духовная болезнь Маркса... состоит в самообожествлении и самоспасении человека. Сверхъестественный Логос здесь заменяется посюсторонним логосом человеческого сознания. То, что на уровне симптомов выражается в качестве борьбы с философией и разумом, с нравственной точки зрения следует понимать как восстание имманентного сознания против духовного порядка в мире» (Voegelin 1975, 276).

Феноменализм и антитеоретизм немедленно накладывают свой отпечаток на философию и с некоторой задержкой – на богословие. Уже в XVII в. мы наблюдаем замену философии, то есть учения о сути бытия, филодоксией, то есть софистикой. Э. Фогелен указывает на то, что философия и филодоксия противоположны друг другу, и разделяет их отношение к подлинно сущему.

Фогелен пишет, что Платон вводит пару противоположных понятий: «философ» и «софист», причем «философ – это конкретно тот, кто сопротивляется софисту; тот, кто пытается образовать правильный порядок в своей душе через сопротивление больной душе софиста; тот, кто может образовать парадигму правильного общественного порядка по образу своей правильно упорядоченной души в противопоставление общественному беспорядку, который является отражением беспорядка души софиста; тот, кто вырабатывает концептуальные инструменты для диагностики здоровья или нездоровья души; человек, который вырабатывает критерии правильного порядка, основанного на Божественной мере, на которую настроена его душа; наконец, это человек, который становится философом в узком смысле слова как мыслитель, который выдвигает утверждения относительно верного порядка в душе и обществе, достигая эпистемологической научной объективности, которая как раз яростно оспаривается софистом, чья душа настроена на общественное мнение, а не на Божественную меру» (Voegelin 2000a, 123).

Э. Фогелен имеет в виду прежде всего раздел «Государства» Платона, где тот утверждает, что «философ познает не мнения, а бытие и истину», и где противопоставляет того, «кто ценит красивые вещи, но не ценит красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию», то есть софиста, тому, «кто в противоположность этому считает что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать как ее, так и все причастное к ней, не принимая одно за другое», то есть философу (Платон 2007, 302–303). Э. Фогелен отмечает, наконец, что в наше время мы имеем множество филодоксов, и поскольку память об их отличии от философов утрачена, то мы счита-

ем их философами: «В современном смысле слова философы это именно те, кого Платон считал противоположностью философам» (Voegelin 2000a, 120).

Все сказанное имеет прямое отношение к богословскому модернизму, и в частности к герою нашей работы. О. Ш. также во всей полноте воспользовался тем распространенным недоразумением, когда софистов принимают за философов и богословов.

В самом деле, тот, кто ставит в вещах Божественных в центр не Богооткровенную догму, а свой опыт, личный или коллективный, автоматически должен быть отнесен в разряд софистов, любителей мнений, но не Истины. Несмотря на это, модернисты считают допустимым говорить о Боге все, что им угодно, на основании своего опыта и частных ощущений, а также связывать эти частные ощущения с произвольно избранными богословскими и философскими терминами и при этом объявляют, что все христианские богословы до них поступали точно так же.

Светский феноменализм и богословский модернизм едины в том, что учат не о сущностях, а о явлениях. Сущности же необходимо требуют для своего познания – умозрения и веры, тогда как явления, действительно, познаются нами в опыте. Но, будучи искусственно отделенными от веры и умозрения, феномены познаются искаженно, с неизбежными ошибками. Это понятно, поскольку феноменализм – это как бы поиск с закрытыми глазами, который не может дать безошибочности. Не освещенные светом умозрения факты превращаются либо в идеальные истины, либо, что то же, в фантомы, либо не замечаются.

Более того, софист и сам действует в области фактов, то есть поставляет сам себе материал для мнений о фактах, изменяя реальность в качестве деятеля. Получается так, что о. Ш. изучает церковную жизнь и в то же время сам активно ее формирует.

Неточность феноменализма становится особенно заметна, когда он применяется к религии. Познание не «теории», то есть собственно учения Христа, а явлений религиозной жизни приводит к тому, что само Богопочитание начинает выглядеть как недостаточно целостное и духовное и, напротив, в качестве религиозных начинают рассматриваются нерелигиозные феномены: искусство, политическая свобода, терпимость, культура и т. п.

Если же кого-то не устраивают светские религии, то для них приготовлена альтернатива в виде оккультизма. Так, в «западном эзотеризме», о котором мы упоминали выше, гнозис основан на иррациональном опытном познании. Путь гнозиса считается здесь равнозначным с самопознанием человека, поскольку человек есть микрокосм, «малый мир», связанный с макрокосмом нитями оккультных симпатий и антипатий (см. Lewis 2006, 138).

Нью-эйджеры утверждают, что «только личный опыт может даровать человеку непосредственный и незамутненный доступ к истине, особенно к истине в духовно-сверхличной области. Истина, опосредованная Священными текстами, Церковью, обществом не заслуживает доверия... Внешняя истина, по словам одного из авторитетнейших нью-эйджеров Джорджа Тревельяна, может быть принята, только если „она соответствует твоему внутреннему Я“. Исследователь Нью-Эйдж Пол Хилас добавляет: „Сведения, полученные от экспертов, харизматических лидеров и из Предания, непременно опосреду-

ются нью-эйджерами через свой внутренний опыт. Даже наставники Нью-Эйдж обычно не ждут, что их последователи просто выслушают то, что им говорят“» (Lewis, Kemp 2007, 243–244). Влиятельная в кругах нью-эйджеров Коринна МакЛаклин говорит, что «наивысший источник, которым следует руководствоваться, всегда находится внутри самой личности – это голос души, внутренний Бог»» (Lewis, Kemp 2007, 244).

Буквально те же самые «духовные» наставления мы слышим от митр. Антония Сурожского: «Пока Евангелие остается для нас внешним законом, пока Евангелие остается Божественной волей, отличной от нашей воли или противной ей, мы не евангельская община» (Антоний (Блум) 1993, 70).

Митр. Антоний Сурожский наставляет православных христиан буквально теми же словами, что его старший современник Тревельян свою «паству»: «Мне кажется, что очень важно читать Евангелие как бы в духе свободы, то есть с готовностью сказать: это я могу принять, этого не могу принять; это я понимаю, этого не понимаю! – а не стараться воображением создать картину, которой нет на самом деле... Очень часто люди читают Евангелие и отмечают в нем все, что их обличает, что как бы выявляет их греховность или неправоту. Я думаю, что от этого никакой пользы не бывает; это только вгоняет в отчаяние. Когда на себя смотришь и думаешь: не очень-то я приглядный... – это уже довольно плохо; но когда смотришь в зеркало евангельское, и как бы Сам Бог тебе говорит: да ты посмотри, какой ты духовный урод! – тогда действительно не на что опереться. Так что мой совет: читать Евангелие и отмечать все то, что нас сродняет с ним» (Антоний (Блум) 1994, 197).

Исследователь богословского модернизма услышит знакомые мотивы в Нью-Эйдж, и когда здесь осуждают учение Церкви как «всего лишь» теорию: «Христианский нью-эйджер Питер Спинк утверждает, что Церковь делает невозможным всякое познание, поскольку наставляет в истинах веры, доступных познанию. Спинк считает, что Церковь должна отойти от своей опоры на авторитет „заимствованного света“, опосредованной истины, и посвятить себя только помощи ищущим пережить истину в себе самих. Спинк говорит, что подчинение церковной или библейской истине было бы нечестным и не ведет к духовному пробуждению, поскольку... истина – это переживание реальности в настоящий момент» (Lewis, Kemp 2007, 244–245).

На русской почве опыт ставили во главу угла уже в масонской литературе XVIII–XIX вв. Приведем характерную цитату из «Сионского вестника» за октябрь 1817 г. Редактор издания – влиятельный русский масон А. Ф. Лабзин сообщает: «Средством к мистическому ведению и мистическому состоянию служит опыт, практика... Лишь тот, следовательно, может судить о внутренней сокровенной жизни, понимать мистические писания, кто сам жил такой жизнью, кому известен ее путь от начала до конца, со всеми его стадиями. Разум и ученость здесь не при чем: необходимо опытное дознание, внутреннее свидетельство, которого никакая книга не может ни дать, ни отнять. Чтоб истинно познать Христа, надобно самому начать жить Его жизнью, и мы постолько будем познавать Его, поскольку этой жизни будет в нас прибывать» (цит. по Галахов 1875, 130–131).

Спустя полвека мы сталкиваемся с феноменализмом у В. С. Соловьева, который учит, что «содержание Божественного начала, так же как и содержа-

ние внешней природы, дается опытом. Что Бог есть, мы верим, а что Он есть, мы испытываем и узнаем» (Соловьев 1989, 35).

Аналогичным образом опыт выдвигается в качестве альтернативы догме в католическом и протестантском модернизме. Энциклика Пия X с осуждением учения модернистов «Lamentabili Sane Exitu» (1907 г.) верно констатирует: «Для модерниста, как верующего, вполне достоверно, что Бог существует Сам по Себе и независимо от его веры. Если же спросить, на чем, однако, покоится это утверждение верующего, то модернисты отвечают: на частном опыте каждого человека» (Пий X 1915, 118).

В самом деле, один из подпавших под осуждение этой энциклики, французский философ Эдуард Леруа учил, например, что «познание Бога есть плод пережитого опыта, а не отвлеченного рассуждения. Достичь его значит признать фактом, что Бог утверждается самим актом жизни, что это утверждение имманентно жизненному усилию, заключено в малейшем поступке, в незначительнейшей пульсации жизни» (Леруа 1915, 102).

В модернизме мы встречаем и характерную для современного феноменализма опору на коллективный опыт, которая позволяет идеологу уйти от ответственности за свои суждения: «Настоящий религиозный опыт можно найти только в лоне общества, образуемого чрез века и пространства всеми искавшими и ищущими Бога. Это духовное общество, правильная организация коллективного и постоянного религиозного опыта и называется Церковью» (Леруа 1915, 105).

Православный современник Леруа С. Н. Трубецкой «отвергает автономию отдельного сознания» (Зеньковский 1991, 98). И даже так: «Сознание... не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, – оно соборно» (цит. по Зеньковский 1991, 97). «Живой религиозный опыт, как единственный законный способ познания догматов» отстаивает в начале XX в. крупнейший православный модернист о. Павел Флоренский. «Только опираясь на непосредственный опыт можно обозреть и оценить духовные сокровища Церкви», – утверждает он (Флоренский 1989, 3).

Особенно откровенен такой православный модернист, как Семен Франк: «Вообще невозможно мыслить – или, точнее говоря, опытно иметь – Божество вне и независимо от его отношения ко мне. И притом мы имеем в виду здесь не отвлеченный момент его отношения к человеку, а жизненно-конкретный... момент его отношения ко мне... или, точнее, момент моего отношения к нему.

Это отношение есть не только единственный путь, на котором я могу дойти до Божества, приблизиться к нему, – оно есть единственная стихия, в которой открывается Божество и которая поэтому в каком-то смысле сопринадлежит к собственному существу и бытию самого Божества. Ибо Божество не есть „предмет“, бытие которого было бы независимо от того, встречает ли его мой познавательный взор или нет...

„Идея“ Божества... совсем не может быть отделена от конкретного переживания, жизненного опыта Божества – от моего опыта Божества; не только свет этой идеи впервые возгорается в этом опыте, но она по существу принадлежит к нему или он – к ней...

Ибо то, что мне открывается, есть не только „бог“ „как таковой“, а есть именно „бог-со-мной“, конкретная полнота нераздельного и неслиянного двуединства „бог-и-я“» (Франк 1990, 467–468).

Итак, согласно Франку, религиозный опыт и является Откровением живого Бога. Однако, в отличие от Христианства, в модернизме отношение Бога к человеку есть стихия, в которой открывается Божество и которая сопринадлежит к собственному существу и бытию самого Божества. Такое «божество» не есть «предмет», бытие которого было бы независимо от того, встречает ли его мой познавательный взор или нет.

«Идея» Божества не может быть отделена от конкретного переживания, жизненного опыта Божества – от моего (Семена Франка) опыта Божества, – а потому человек знает о Боге только то, что пережил и испытал (Франк 1990, 467). Следовательно, все, что мы знаем о Боге, проверяется не мерой Истины, а мерой человека.

Поэтому Франк ставит знак равенства между «отношением Бога ко мне» и «моим отношением к Богу», а о. Иоанн Мейендорф, например, позволяет себе утверждать, что исихасты не отделяли «никакую человеческую деятельность от деятельности Бога» (Мейендорф 1997, 26).

Если суммировать модернистское учение об опытном Богопознании, то им совершенно уничтожается понятие о Боге, потому что «невозможно мыслить и опытно иметь Божество вне и независимо от его отношения ко мне» (Франк 1990, 467).

Однако на самом деле Божия благодать совершенно неуловима, как учат Святые Отцы, и ее невозможно удержать, почему, наказывая, Бог отнимает веру, как это случилось с Россией и русской эмиграцией в XX веке. Поэтому в свете того, что выше было сказано о марксизме и об идеологии Нового времени вообще, эти модернистские феноменалистские искажения следует определить как симптомы духовной болезни, как символы смерти души.

И так обнаруживается, что есть два параллельных и несовместимых друг с другом учения о спасении:

– о спасении, дарованном нам Крестной смертью Спасителя, и усваиваемом нами через участие в Таинствах, о спасении верой в Бога;

и

– о спасении своими силами, из себя, с помощью «чудесных» свойств человеческой природы или природы «вообще».

Да, это второе тоже можно назвать своего рода «спасением», спасением от власти Истины, и своего рода «избавлением», избавлением от благого и легкого ига Христова.

Холистическое учение протоиерея Александра Шмемана разворачивается в цепь ложных положений, необходимо вытекающих из праздного понятия о «всеединстве», и одним из таких ложных положений является учение об опытном Богопознании в светском феноменалистском ключе.

О. Ш. настаивает на полноте и цельности опыта и на целостном и полном познании этой полноты. Он принципиально отрицает различие теории и практики, различие между практической жизнью и умозрительной. Феноменализм сочетается у о. Ш. с символизмом «полноты» и «единства». В

«полноте» своего опыта полноты Церкви он находит оправдание феноменализму, хотя, как только в центре религиозной жизни становится не Божество, а человеческий опыт, никакой полноты достичь уже будет невозможно. Ведь полнота – это порядок, и порядок в душе человека тоже.

О. Ш. сводит полноту к очень простому критерию – отсутствию частей. Ничего более определенного о полноте (единстве) он сказать не в состоянии. Это, разумеется, совершенно неверно, поскольку порядок – не однородность составляющих частей, а их истинное отношение, и подчинение, и власть. Бог расположил все мерою и числом в творении. Порядок состоит и в том, что Бог промышляет об отдельном человеке. Следовательно, со стороны человека порядок – это не равенство в тоталитарном или либеральном смысле, а личное подчинение Богу в нравственном порядке.

О. Ш. настаивает на опытном, то есть практическом, познании мистифицированной им «полноты», считая, что он может обойтись без какой бы то ни было теории вообще или отодвинуть ее в область специального, а не универсального знания. Опыт у о. Ш. в лучших традициях модернизма рассматривается как познание самого себя, своих ощущений, своего опыта. Такой частный опыт представляется у о. Ш. как опыт объективный, на том основании, что мир состоит из однородных частей, а «я» – часть этого мира.

Вся эта логика абсурдна, и она разрушает истину, к чему бы мы ее не прилагали. Например, о. Ш. выступает как своеобразный архаист и традиционалист, который призывает к возвращению к неповрежденному раннему Христианству. Если же внимательно прочесть то, что пишет о. Ш., то легко увидеть: о. Ш. призывает не к возвращению к истории или Преданию Церкви, а к опыту и видению этой истории и Предания. А это вещи принципиально разные, пусть даже о. Ш. и считает, что опыт Церкви воплощен в нем, отце Александре Шмемане, во всей нераздельной полноте.

О. Ш. предпочитает говорить не о действительных реформах, которые он осуществлял в Американской митрополии, а затем в Американской автокефальной церкви (Православной Церкви в Америке), а о видении и изначальном опыте: «Речь идет не о „реформах“, „приспособлениях“, „модернизации“ и т. д. Речь идет, напротив, о возврате к тому видению, к тому опыту, которым изначала жила Церковь» (Шмеман 1988, 11).

Во имя мнимой полноты опыта о. Ш. считает нужным отрицать все различия внутри всех попадающихся ему под руку сущностей: в человеке – между душой и телом, в душе человека – между грехом и добродетелью, в Церкви – между священством и мирянами и т. д.

Что значит такого рода мыслительная деятельность? Ведь действительность не поддается такому свободному формированию, и перемена сущностей в любом случае не находится во власти нашего автора. Это значит только то, что опыт должен быть полным, и о. Ш. отбрасывает как несуществующее все, что не вмещается в эту мнимую «полноту». То есть он усилием воли запрещает себе понимать то, чего не хочет понимать. Аналогичный запрет распространяется им, разумеется, и вовне, иначе какой же из о. Ш. идеолог!

В случае о. Ш. обнаженно проявляется нежелание понимать, воля к непониманию, присущая как богословскому модернизму, так и вообще секулярной мысли Нового времени.

Надо признать, что познание верой и теоретическое познание сущностей наталкиваются на серьезнейшие трудности. Такого рода познание требует всего человека в духовном, а не тоталитарном смысле слова, то есть самого человека, его бессмертной души. Для многих такая задача оказывается непосильной. И поскольку мировоззренческие вопросы продолжают в прямом смысле мучить человека, то понятно, с каким отдохновением он может прильнуть к адогматизму и феноменализму, то есть по сути – к тленному телу и суетному делу.

Опытное познание, если оно заменяет теоретическое и ставится прежде него, решает все теоретические проблемы одном разом. Оказывается, что познавать не умом, а самим делом, всей полнотой обыденной жизни гораздо соблазнительнее для современного человека, которого идеально воплощает в себе о. Ш.

При этом несправедливо было бы утверждать, что наш автор сводит религию к ощущению, к личному переживанию. До этого далеко, поскольку ощущение – это уже что-то проверяемое, что-то фактически существующее и поэтому доступное проверке и оценке. О. Ш. опирается на ощущения и в то же время категорически отрицает свою ответственность за истинность или ложность этих ощущений. Он сводит все Богопознание к некоему несуществующему общему чувству, которое, с точки зрения о. Ш., есть и вера, и знание и которое дарует Самого Бога.

С философской стороны можно сказать, что о. Ш. не различает мир истины от мира преходящего, случайности. Отсюда его резкий антиплатонизм: «Заостряя, доводя до конца рассказ и откровение Библии, можно сказать так: смерть – это отрицание Бога, и если смерть натуральна, если она последняя правда о жизни и о мире, высший и непреложный закон всего существующего, то тогда Бога нет, тогда – обман весь этот рассказ о творении, о радости и о свете жизни. Но тогда основной, самый важный, самый глубокий вопрос всей христианской веры – это вопрос о том, откуда же возникла смерть и как и почему стала сильнее жизни» (Шмеман 2003b, 108).

Для о. Ш. его собственные теории – это непосредственно «опыт Церкви». Но что это значит на деле? Лишь только то, что понятие «опыта» в приложении к вещам Божественным страдает неразрешимыми противоречиями.

Опытное познание требует не личного, а только коллективного познания, что также является частью сциентистского мифа. В области религиозной этот мистический коллективизм является принадлежностью оккультного сознания. Но ведь «мистика коллектива», как мы уже видели, есть лишь род гностического опьянения, закрывающего пути познания и Абсолютной Истины, и истин факта.

Нашего автора это не отталкивает: «Только вся Церковь, явленная и осуществленная в „собрании в Церковь“, имеет ум Христов, только в собрании Церкви все дары, все служения раскрываются в своем единстве и нераздельности – как явления единого Духа, наполняющего все Тело» (Шмеман 1988, 99).

А между тем Святая Церковь так о себе отнюдь не учит и не так толкует слова апостола. Св. Максим Исповедник говорит: «Ум Христов, который приемлют святые, – по сказавшему: „Мы же ум Христов имамы“ (1 Кор. 2:16), – приходит не по лишению собственной нашей умственной силы, и не как существенно и лично переходящий в наш ум (на его место): но как своим качеством освещающий силу нашего ума и к одному с собой уносящий его действие. Ум Христов, по-моему, имеет тот, кто о всем помышляет в Его духе, и чрез все приводится к мысли о Нем» (Максим Исповедник св. 1900, 245).

О. Ш. приводит и доказательства того, что его мистический коллективизм есть учение христианское, но ссылается он, конечно, не на Святых Отцов, а на архим. Киприана (Керна): «Все то, что концентрировалось около Евхаристии, как центра богослужебной жизни, все Таинства, молитвословия и чинопоследования постепенно превратились в сознании христиан в частные требы, стали частным делом данного человека, данной семьи, до которого соборному сознанию общины, казалось бы, нет и дела» (Шмеман 2003a, 36–37). И ничего, что Православие никогда не знало и сейчас тоже не знакомо с таким идеологическим фантомом, как «соборное сознание общины». Что за беда, в самом деле!

В опыте для о. Ш. преодолевается различие между субъектом и объектом, между внешним и внутренним. Такое слияние субъекта и объекта (см. выше в 1-й части нашей работы), такое слипание внутреннего и внешнего – это два мирских «чуда», веру в которые исповедует о. Ш. вслед за модернистами старшего поколения.

Итак, перед нами опыт весьма интересный: полностью коллективный и сверхличный и в то же время предельно субъективный, опыт буквально солипсического созерцания самого себя, своих восприятий, ощущений, фантазий.

Как пишет о. Ш.: «Мы понимаем, и не разумом, а всем существом, чего так страстно ищет и жаждет человек во всех метаниях своих, во всей неуспокоенности своей: ищет, чтобы вспыхнул этот свет, просветилось все этой небесной красотой, засияло все этой Божественной славой» (Шмеман 2003b, 38). Что же мы понимаем полнотой своего существа? Не какую-либо объективную Истину, поскольку модернизм ее полностью устраняет. Мы понимаем, чего ищем и чего жаждем мы сами. С одной стороны, неплохо понять, чего ты хочешь, но для религии это, мягко говоря, недостаточно.

Таинства для о. Ш. кощунственным образом «даны опыту». Из этого богохульного положения у о. Ш. следует, например, тот вывод, что православное учение о Таинствах прямо противоречит «опыту Таинств». Согласно о. Ш., христианское учение «чуждо православному опыту Таинств, несовместимо с исконным литургическим преданием православной Церкви. Я говорю „чуждость опыту“, а не учению, потому что то учение о Таинствах и в первую очередь об Евхаристии, каким мы находим его в наших, но по западному образцу и в западных категориях построенных учебниках догматики, опыту этому не только не соответствует, но и открыто ему противоречит» (Шмеман 1988, 39).

Бог-Троица дан о. Ш. в опыте. Он прямо пишет о том, что есть «опыт Бога»: «Верою в Отца, Сына и Святаго Духа, опытом Троичного Бога, жила Церковь

с первого дня. В откровении Троицы, как совершенного единства, совершенной любви и совершенной жизни – смысл Евангелия» (Шмеман 2003, 100).

И это не случайная описка. О. Ш. настаивает, что Бог-Троица дан именно опыту, а не вере: «Вот, говорят христиане, что Он умер за нас, что Он воскрес из мертвых, что в Нем побеждена смерть; вот поют в ваших церквах „и мертвый ни един во гробе“, а вокруг нас продолжает царствовать смерть. Что же все это значит – не на словах только, не в ссылках ученых книг, что значит это в реальной и живой жизни одного человека? Вы говорите всегда о Церкви, но в чем ее смысл? Вы говорите о Троице, о Духе Святом, о благодати и Таинствах, о прощении грехов. И за всеми этими словами ведь должен же стоять некий живой и личный опыт, иначе – что же они значат?» (Шмеман 1989, 13–14).

Ипостасное отличие Бога-Духа Святаго о. Ш. также призывает познавать опытным путем: «Когда мы пытаемся говорить о Духе Святом, то нам трудно, если не невозможно, почувствовать, воспринять, осознать отличие Его от Отца и Сына, или, проще, воспринять смысл церковной веры в Троичного Бога, в Единого Бога, открывающегося нам в трех лицах или личностях. Между тем, именно такое знание Бога, такой религиозный опыт Его Церковь считала всегда, считает и теперь вершиной веры, вершиной духовной жизни, той последней и всеобъемлющей истиной, знание которой называет Евангелие жизнью вечной» (Шмеман 1989, 84; См. также Шмеман 1989, 35).

О. Ш. имеет опыт того, что Христос истинно умер и истинно воскрес из мертвых. Он утверждает, что видел и испытал Христову смерть и Воскресение: «„Аминь“, которым вся Церковь „запечатлевает“ каждое из трех погружений, есть свидетельство того, что мы снова видели и испытали, что Христос истинно умер и истинно воскрес из мертвых, так что в Нем мы можем умереть по отношению к нашей смертной жизни и стать причастниками – здесь и теперь – „невечернего дня“» (Шмеман 2001, 87).

Есть «опыт Искупления», и это опыт чисто человеческий: «И наконец, последний опыт – опыт искупления, которое Бог совершает, пребывая посреди Своего творения во времени и истории, и которое, освобождая человека, делая его сарах Dei – способным к новой жизни, – есть спасение всего мира. Ибо как только мир отвергнет – в человеке и через человека – свою самодостаточность, как только он перестанет быть самоцелью и, как это подобает „миру сему“, миром „дня“, он станет таким, каким задуман от сотворения и каким воистину становится во Христе: объектом и орудием освящения, приобщения и приведения человека к вечному Царству Божию» (Шмеман 1996, 92).

Есть в сочинениях о. Ш. и «опыт священного», правда, сводимый им к пушкинскому «мимолетному виденью чистой красоты» Анны Керн. О. Ш. сообщает: «Опыт священного – это Таинственное „прикосновение мирам иным“, это „мимолетное виденье чистой красоты“» (Шмеман 2003b, 20).

Есть у о. Ш. также «опыт мира как творения Божия». На этом, видимо, основании о. Ш. не говорит о Моисее как о Пророке: «Открывая миру Церковь, ее природу и призвание, эсхатология по необходимости открывает мир или, лучше сказать, его видение и понимание в свете христианской веры. Если существенный опыт Церкви есть опыт новой твари, новой жизни в обновлен-

ном мире, то он предполагает и утверждает некий фундаментальный опыт мира. И прежде всего – это опыт мира как творения Божия и потому позитивного по своему происхождению и своей сути, мира, запечатлевшего в своем устроении и бытии мудрость, славу и красоту Того, Кто его создал: „Исполнь небо и земля славы Твоея“» (Шмеман 1996, 91).

Характерно для светского воззрения о. Ш. и то, что опыт тварного мира отождествляется им с опытом новой твари.

Царствие Небесное не вера, не надежда, а «реальность христианского опыта» (Шмеман 1996, 77). «Опыт Царства Божия» обосновывается о. Ш. «самоисполнением Церкви», что бы это ни значило: «Опыт Царства Божия, а не просто доктрина de novissimis, – опыт, обоснованный самоисполнением Церкви в Евхаристии, Дне Господнем, на котором зиждется вся вера и жизнь ранней Церкви, опыт, дающий ключ к раннехристианскому восприятию мира и его „компонентов“ – времени, природы, общества, государства и пр. – и тем самым объясняющий антиномичность этого восприятия, где решительное „да“ миру сопряжено с не менее решительным „нет“» (Шмеман 1996, 35).

В основе религии в классическом модернистском ключе лежит «опыт встречи с Богом». «Что лежит в основе религии? – спрашивает о. Шмеман. – Опыт встречи человека с Богом. Я говорю это и чувствую, до какой степени ответ этот одновременно и прост и сложен. Прост потому, что каждый верующий немедленно с ним согласится, скажет: да, именно встреча, ибо другого слова не подыщешь; не логический вывод, не результат рассуждений, споров, доводов, доказательств, а встреча, столь для души, для сознания несомненная, что после нее просто непонятным становится, как можно было не верить, а также и то, о чем, собственно, велись споры и рассуждения» (Шмеман 2003b, 98).

Есть также «опыт святых», который мы, в свою очередь, познаем через свой опыт: «Вместо того, чтобы стараться понять и почувствовать опыт святых, вдуматься и вжиться в него, люди стали просто прославлять святых» (Шмеман 2003b, 114).

Существует «юридический» и «эсхатологический» опыты (Шмеман 1996, 72). Да, да! Даже учение о конце света, по определению не данное человеку в опыте, это тоже «опыт»: «В основе литургической жизни Церкви лежит тот же изначальный и неиссякаемый опыт эсхатологии, опыт Церкви как новой жизни в новом времени, пребывающей в этом старом мире и его времени для их спасения и обновления» (Шмеман 2003a, 286).

Писание есть все тот же «опыт»: «Евангелие невозможно, оказывается, отделить от Церкви: оно в ней и для нее написано, есть свидетельство о вере Церкви: о ее живом опыте, и вне этого опыта его нельзя понять» (Шмеман 2003, 42).

Церковь прямо отождествляется с опытом, и поэтому о. Ш. намерен изучать «православный опыт Церкви, мира и их отношение друг к другу» (Шмеман 1996, 82).

Богословие в целом есть опыт: «Если же говорить о Литургии как общем предмете всех богословских дисциплин, то богословие, согласно тезису lex orandi est lex credendi, опять-таки лишь в Таинстве Церкви обретает внутреннюю полноту и как богословский синтез, и как опыт – тот опыт, который,

будучи сам по себе выше богословия в собственном значении этого слова, выше его заключений и формул, делает их не только „вероятными“, но подлинно сущностными и аутентичными. Богословие – это всегда приглашение вкусить и видеть, возвещение и обещание того, что исполняется в приобщении, созерцании и жизни. И библейская экзегеза, и исторический анализ, и доктринальные разработки в конечном счете подводят к богослужению, будучи подготовкой к этому акту свидетельства и соучастия в самом Таинстве – в той эпифании жизни, света и знания, без которой все слова неизбежно останутся человеческими, слишком человеческими» (Шмеман 1996, 170).

Богослужение и, в частности вечерня, состоит из «опытов» (Шмеман 1983, 57). Есть и «опыт крещенского водосвятия» (Шмеман 1996, 259–260).

О. Ш. отдельно рассматривает вопрос о познании зла и темных сил. Согласно о. Ш., о духах злобы поднебесной у Церкви нет учения, зато есть «опыт», и к тому же опыт «иррационального плана».

О. Ш. распространяется: «Мы не ставим перед собой цели изложить, даже поверхностно, православное учение о диаволе. Фактически Церковь никогда не формулировала его систематически, в виде ясного и четкого учения. Однако для нас имеет огромное значение то, что у Церкви всегда был опыт, подтверждающий наличие демонических сил, то есть, говоря попросту, у нее всегда было знание сатаны. Если это непосредственное знание не нашло своего выражения в четком и систематическом учении, то это объясняется трудностью, если не невозможностью, рационально определить иррациональное. А демоническое или, вообще говоря, злое как раз и является реальностью иррационального плана» (Шмеман 2001, 22–23).

О бесах, считает наш автор, мы знаем «по опыту», поскольку Священное Писание для о. Ш. не является источником достоверных сведений: «Мы ничего не знаем о той первоначальной катастрофе в духовном мире – о ненависти к Богу, порожденной гордыней, и о возникновении чуждой и злой реальности, которая не была создана Богом, не была вызвана Его волей. Или, точнее, мы знаем об этом только благодаря нашему внутреннему опыту зла, нашему собственному столкновению с этой реальностью» (Шмеман 2001, 25).

Он сообщает: «Православная Церковь никогда не фиксировала, не изложила научно своего понимания демонологии. Теории, то есть 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 диавола, то тут можно ответить, что как и все в нашем падшем мире, и электричество в использовании своем может оказаться на службе диавола, стать демоническим. Церковный опыт диавола 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» (Шмеман 1983, 64).

Здесь видно, что под словом «Церковь» о. Ш. имеет в виду не Православную Церковь, поскольку ему прекрасно известно, что Православие отрицает субстанциальность зла. Именно Христианство, начиная с Ветхого Завета и до сего дня, утверждает, что зло есть отсутствие добра. Достаточно указать на слова св. Дионисия Ареопагита: «Зло не присуще ни бытию, ни небытию, но более удалено от Блага, чем само небытие, будучи инородным и более лишенным сущности» (Дионисий Ареопагит св. 1957, 60).

О. Ш. упорно настаивает на своем: «Зло – не только отсутствие. Это именно присутствие: присутствие чего-то темного, иррационального, но вполне реального, хотя источник этого присутствия может быть не сразу ясен и осознаваем. Так, ненависть – это не просто отсутствие любви; это присутствие особой темной силы, которая в действительности может быть чрезвычайно активной, умной и даже творческой. И безусловно она не является следствием недостатка знания. Мы можем знать и ненавидеть. Чем более некоторые люди узнавали Христа, видели Его свет и благодать, тем более они Его ненавидели» (Шмеман 2001, 23).

Далее мы наблюдаем интересный мысленный кульбит: этот опыт иррационального оказывается сам иррационален, и это даже не опыт, а символ: «Носителем темной иррациональной силы зла должна быть личность или личности. Должен существовать личностный мир тех, кто выбрал ненависть к Богу, к свету, кто выбрал быть против. Кто эти личности? Когда, как и почему выбрали они путь против Бога? На эти вопросы Церковь не дает точных ответов. Чем глубже реальность, тем труднее она представима с помощью формул и утверждений. И поэтому ответ прячется в символах и образах, говорящих о восстании против Бога в сотворенном Им духовном мире части ангелов, обуянных гордыней. При этом источник зла заключается не в их неведении и несовершенстве, а, напротив, в их знаниях и совершенстве, которые сделали возможным искушение гордыней» (Шмеман 2001, 24).

Почему о. Ш. настолько не доверяет Священному Писанию, что утверждает, что Церковь не говорит ничего о диаволе и падших духах? Ведь, казалось бы, здесь он подходит несколько ближе к истине, говоря, что носителем зла должна быть непременно личность.

От этого всего один шаг к тому, чтобы признать вместе с блж. Августином, что «уклонения бывают не к злу, а злые, то есть не к злым природам, но злые потому, что происходят вопреки порядку природ от высочайшего бытия к низшему» (Августин Иппонийский блж. 1905, 247). Здесь же – у блж. Августина – мы находим и рациональное (разумеется, не опытное, а умозрительное) объяснение: «Поелику порча души заключается не в природе ее, а противна ее природе и не что иное, как грех и наказание за грех: то отсюда понятно, что никакая природа, или лучше сказать, никакая субстанция, или сущность не есть зло. И если вселенная искажается всевозможным безобразием, то это происходит отнюдь не от грехов сущности души и наказаний за них, потому что разумная сущность, чистая от всякого греха, будучи подчинена Богу, господствует над остальными, ей подчиненными; та же, которая согрешила, предназначена туда, где и следует быть таковым, так что Богом, Творцом и Промыслителем вселенной, устроено все прекрасно» (Августин Иппонийский блж. 1912, 35–36).

Наконец, укажем, что ни в коем случае не следует путать слово «опыт» в его общепринятом смысле и то, в каком значении его употребляет о. Ш. Он поясняет: «„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, утолением всей человеческой жажды Бога, потому что в Нем жизнь, утраченная человеком, была возвращена ему» (Шмеман 1983, 17).

Как мы видим, историчность Боговоплощения, то есть фактическая истинность, прямо противопоставляется тому опыту, которым обладала «ранняя Церковь», созданная могучим воображением о. Ш.

Переживание, ощущение, жизнь

Опытное Богопознание принимает в учении протоиерея Александра Шмемана самые разные формы, чему способствует и протеическая природа феноменализма, о котором мы только что говорили.

Для о. Ш., как и для о. Павла Флоренского и иных модернистов, находившихся под влиянием «философии жизни», опыт по неизвестной причине отождествляется с жизнью как таковой.

О. Ш. проповедует: «Для тогдашних христиан богословие было действительно „делом жизни, духовным подвигом, исповеданием веры, творческим разрешением жизненных задач“ (о. Г. Флоровский)... Споря как будто о словах и определениях, участники споров, на деле защищали и отстаивали именно жизненное, теперь бы сказали „практическое“ или „экзистенциальное“ значение Христианства, заключенное в слове „спасение“. Ведь спасение, это не магическое, извне совершающееся действие, оно зависит от целостности приятия и усвоения человеком Божественного дара» (Шмеман 2003, 100).

Здесь о. Ш. правильно отмечает, что Христианство в модернизме приобретает несвойственное ему «практическое» значение, то есть мистифицируется, отождествляясь с внерациональным потоком жизни-экзистенции.

Излишне напоминать, что это жизнь чисто человеческая, посюсторонняя, поскольку спасение для о. Ш. не «магическое, извне совершающееся действие». После этого невозможно говорить о Боге «спасшем нас и призвавшем званием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен» (2 Тим. 1:9).

Согласно о. Ш., обыденная жизнь – это и есть творчество: мир дается «новому человеку как его жизнь, как его путь, как его творчество» (Шмеман 1989, 236). Особенно важно искусство как средоточие этой обыденной жизни: «Солженицын писатель, а это значит – творец миров, создатель некоей духовной реальности, художник, учащий нас смотреть и видеть» (Шмеман 2003b, 142). Обращает внимание, что этот подход применяется именно к А. И. Солженицыну, которого никак нельзя представить «творцом миров» без насилия над его, Солженицына, творческим самоощущением.

Как же эта восхитительная обыденная жизнь соотносится с религией? Как реальность – с фантазией, или, скажем мягко, абстракцией.

Религия прямо именуется у о. Ш. соблазном, поскольку, действительно, «соблазняет» к уходу от жизни: «С одной стороны, для части христиан слово „жизнь“ означает „религиозная жизнь“. И эта религиозная жизнь составляет как бы особый, в себе замкнутый мир, отделенный от всякой другой, светской или мирской жизни, – это мир, это жизнь чистой духовности, отрешенности, ухода в себя и в свою душу. Соблазн этой отрешенности, этого ухода существовал всегда, ибо всегда и всюду жизнь, с ее суетой, неудачами, страданиями, разочарованиями и наконец смертью, была трудной и часто непосильной для человека. И как тянет тогда уйти от всего и от всех, снять с себя всю ответственность, погрузиться в нирвану и тишину чистого созерцания, молитвы, покоя! Поэтому при такой установке все, что в религии сказано о пище, понимается в смысле только духовной пищи. Здесь царствует пафос ухода, развоплощения, отрешенности» (Шмеман 2003b, 77).

О. Ш. обвиняет Церковь: «Увы, Православная Церковь смогла отвергнуть и осудить протестантство (в XVI в. – Ред.), как она смогла оградить себя от католического приступа, но она не смогла исполнить своего долга свидетельствовать о Православии, раскрыть его жизненное и творческое значение» (Шмеман 2003, 313). Кто не смог раскрыть «творческое и жизненное значение»? Прпмч. Афанасий Брестский? Св. Филипп Московский?

Имея в виду самого себя, о. Ш. утверждает, что по-настоящему убеждает, вдохновляет и обращает именно личный опыт. Мы должны оценить, во-первых, догматичный тон и наставительную интонацию этого речения. Во-вторых, заявление о. Ш. можно понять как опыт экзистенциалистского «путешествия на край ночи» или как лозунг Нью-Эйдж: «Бог как мое приключение», но к Христианству оно не имеет отношения и никак не подтверждается Писанием.

Вслушаемся в то, что сообщает о. Ш.: «В наши дни очень часто говорят о вере, о религии, о Христианстве прежде всего в плане безличном, объективном, догматическом. Не только враги религии, но и сами верующие привыкли рассуждать о том, как и чему учит Христианство, что и как утверждают верующие. Между тем, вера, по самой природе и сущности своей, есть нечто глубоко личное, и только в личности и в личном опыте она живет по-настоящему. Только тогда, когда то или иное учение Церкви, тот или иной, как мы говорим, догмат, то есть утверждение некоей истины, становятся моей верой и моим опытом, и следовательно, главным содержанием моей жизни, только тогда – вера эта живет. Если вглядеться и вдуматься в то, как совершается передача веры от одного человека к другому, то очевидно становится, что по-настоящему убеждает, вдохновляет и обращает именно личный опыт. В Христианстве же это особенно важно, потому что христианская вера на глубине своей есть некая личная встреча со Христом, принятие, в конце концов, не того или иного учения или догмата о Христе, а самого Христа» (Шмеман 1989, 11–12).

В этом фрагменте «Воскресных бесед» существенно важно противопоставление опыта и веры в догматы. О. Ш. безапелляционно определяет опыт как личный, субъективный, адогматический. Вера у него, напротив: безличная, объективная и догматическая. Уже одного этого достаточно, чтобы и

нам в свою очередь «ощутить», что мы находимся в мире ином, нежели мир Писания и Предания.

В самом деле, такое противопоставление несправедливо и по отношению к опыту, и по отношению к вере. Человеческий опыт может быть назван личным, но ведь и вера в Бога точно так же должна именоваться личной, и с гораздо большим основанием.

Опыт происходит в очень узких границах, указанных человеку Творцом, и в этом состоит весь смысл опыта: все люди опытно познают истину, но приходят (должны приходить) к одинаковым выводам. Такой опыт возможен благодаря тому, что человек измеряет все вокруг себя недвижимой и вечной Мерой, но в то же время надо заметить, что опыт не дает познания Самой Меры.

В религии человек посредством веры обращается к единственной неподвижной Мере, Мере Божественной. Область веры – это та область, где человек не только исполняет свое предназначение как человека, но и смиренно занимает лично ему предписанное место в Промысле Божием. Для этого и нужна личная догматическая вера, безличной же веры вообще не существует.

Если опыт совершается в меру человеческих сил и способностей, то вера является обращением ума к Богу, то есть обращением самого человека, а не той или иной его стороны. Как говорит св. Григорий Палама: «„Ум“ же отнюдь не является органом, но самодовлеющей сущностью, действующей сама по себе, хотя и снизводит себя к душевным мыслям и обыденной жизни» (Григорий Палама св. 1993, 132).

В этом отношении не работает противопоставление опыта, как субъективного и личного, и веры, как объективной и безличной, и понятно, почему. Ведь эти определения не освещают главное: что опыт и вера познают истину, и истину, существующую объективно, то есть независимо от человека.

Наконец, наш автор верно определяет веру как догматическую, но неверно считает, что опыт существует отдельно и независимо от догматов. Это бы следовало прежде доказать, поскольку гораздо основательнее считать, что мы познаем в опыте только то, что уже имеем в разуме в виде общих понятий. Если бы мы чего-либо не знали в теории, то не могли бы познать этого и в опыте. Иными словами, мы видим в окружающем мире только то, о чем имеем понятие, а все непонятное для нас невидимо.

Так возникает удивительная картина: в системе о. Ш. опыт и вера оказываются в большей мере личными и в большей мере объективными, что вроде бы немыслимо.

Такая несообразность возникает от того, что о. Ш. опытно измеряет все окружающее не мерой неизменной Истины, а измеряет самим собой, то есть мерой человека. Тогда опыт становится предельно личным, и в то же время предельно массовым, но в бесконечной степени более далеким от истины, нежели подлинные опыт и вера.

Итак, о. Ш. голословно, но уверенно учит: убеждает личный опыт, а не догматы. Но это не только не подтверждается Писанием, но и не применимо к самому о. Ш. Его учение безусловно является весьма заразительным, и ему легко можно научить, что и происходит в секте о. Г. Кочеткова, в модернистских учебных заведениях. Но сказать, что его, протоиерея Александра

Шмемана, личный опыт «полноты и единства» кого-либо непосредственно убеждает или что этот опыт становится «содержанием жизни» адептов о. Ш., никак невозможно.

Описываемый о. Ш. опыт непередаваем. Он пишет о религиозном опыте: «Опыт этот действительно почти непередаваем... как только пытаешься излагать его словами, получается совсем не то, получается что-то холодное, тусклое и отвлеченное» (Шмеман 2003b, 131). Мы в строгом смысле слова даже не знаем и не можем проверить, был ли у о. Ш. какой-либо духовный опыт, верил ли он сам в этот свой опыт и был ли его опыт содержанием его собственной жизни. Оно и понятно: холизм опускает непроницаемую завесу перед личной жизнью своего адепта, так что от человека остается, так сказать, только внешность.

Здесь мы должны вспомнить о том, что учение о. Ш. не является связным и вообще сознательным. Опыт в его системе – это прежде всего риторическое орудие против веры, а не способ познания. Риторическая практика о. Ш. рождает такие определения, как «идея – это опыт»: «Идея, или, лучше сказать, опыт Царства Божия, – который всегда был главным опытом ранней Церкви...» (Шмеман 1996, 178–179).

При такой фундаментальной неясности с понятием и содержанием опыта, опыт становится в устах о. Ш. универсальным оружием для развенчивания христианского богословия.

Для него Священное Писание совсем не то же, что Слово Божие: «Слово Божие не „внешний“ авторитет, не „текст“, а сама реальность веры и жизни Церкви. Сами „тексты“ потому и принимаются как Писание, что они согласны со Словом Божиим, что в них узнает Церковь свою веру, свою проповедь, свое учение – то, чем живет она от апостолов» (Шмеман 2003, 67).

Он сообщает, что богословие – это не цитаты, а опыт, в отличие от цитат, не подлежит обсуждению: «Недостаточно просто цитировать Отцов, прикрывая их авторитетом любое наше богословское утверждение, ибо богословие стоит не на цитатах – будь то библейские или святоотеческие, – но на опыте Церкви. И поскольку она в конечном итоге не имеет иного опыта, кроме опыта Царства, поскольку в этом уникальном опыте укоренена вся ее жизнь, то у богословия, если оно и вправду есть выражение веры Церкви и размышление об этой вере, не может быть никакого другого источника, никакой другой основы, никакого другого критерия» (Шмеман 1996, 100).

Данное утверждение о. Ш. в собственном смысле слова неверно, поскольку вполне допустимо сказать, что Церковь стоит на Символе веры, который, в свою очередь, является избранными цитатами из Писания. Далее, опыт у о. Ш. становится критерием богословия, но это значит, во-первых, что опыт не подлежит никакой проверке, а во-вторых, и богословие в таком случае поверяется не неподвижной истиной, а аморфным и, кстати, безличным, опытом, который может быть и мнимым, и ложным.

Допустим, преподаватель духовной семинарии рассказывает нам о своем опыте, которому силой своего авторитета придает надличное значение. Тем не менее это может быть вообще не опыт, человеку может лишь казаться, что он что-то пережил. Такое вполне возможно, особенно если жизнь гово-

рящего, как в случае ректора Свято-Владимирской семинарии о. Александра Шмемана, прочно укоренена во «второй реальности».

Опыт может быть также и ложным, то есть переживанием не того, что надо, что тоже вполне возможно, раз уж догматическая вера более не является внешним и объективным критерием.

Но мы бы сильно недооценивали о. Ш., если бы думали, что он не предусмотрел такую возможность ошибки. Он, однако, не отшатывается от нее, а принимает ее, так сказать, в свои объятия, всячески демонстрируя готовность опираться и на ошибку, лишь бы она была «опытом».

Возьмем еще один адогматический выпад о. Ш.

Слова «автокефалия», «юрисдикция» отсутствуют в Книге правил, сообщает о. Ш. О. Ш. прав: слово «юрисдикция» по происхождению латинское и поэтому не может находиться в греческих оригиналах Правил Соборов. Зато слово jurisdiction вполне законным образом находится в английском переводе 6 правила I Никейского собора (Early Church Texts 2013). Законным, потому что соответствует смыслу греческого оригинала, а заодно и русского перевода: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими» (Каноны 1974, 38).

Невозможно отрицать того, что в Книге правил содержатся и авторитетно истолковываются понятия «юрисдикции» и «автокефалии». Последнее понятие, например, в 8 правиле III Вселенского Собора в Эфесе.

О. Ш. этого не отрицает, но если с буквами софист будет бороться, то понятия в системе опытного познания можно понимать как угодно: «Православное понимание Предания нельзя свести к текстам и правилам, которые принято цитировать для доказательства того или иного утверждения. И следовательно, каноническое предание не исчерпывается Книгой правил – собранием канонических текстов, принятых во всех православных церквах. Это наблюдение особенно важно ввиду того, что ключевые слова нынешнего нашего спора – „автокефалия“, „юрисдикция“ и пр. – в Книге правил просто-напросто отсутствуют, так что все соответствующие „обращения“ и „ссылки“ относятся не к ней, а почти сплошь к различным прецедентам прошлого» (Шмеман 1996, 104).

Мы предлагаем читателям оценить размах разрушительной работы, которую проделывает о. Ш. Слова недостаточны для того, чтобы ими руководствоваться в жизни. Тексты – тоже, а правила и подавно лишаются авторитетного значения. О. Ш. считает, видимо, что отзываться так о церковных словах, текстах и правилах вполне безопасно, поскольку он всегда может уйти на глубину понятий. Но не тут-то было. Вся эта тирада только и становится возможной, если признается, что понятия не суть что-либо определенное и доступное пониманию. В самом деле: о словах бы люди уж как-нибудь договорились, если бы они были согласны в том, что значит «иметь власть в Церкви».

О. Ш., как светскому идеологу, кажется проще всего отвергнуть власть «отвлеченной» Истины: это достигается буквально с помощью нескольких слов.

Несколько сложнее дело обстоит с властью в Церкви, то есть для ее низвержения требуется немного больше слов. О. Ш. борется со св. Петром (Могилой): «Здесь вопрос о Православии и католичестве превратился в вопрос всего лишь о „юрисдикции“: разности в вере эти западники уже не чувствовали, вернее весь склад их собственного ума был уже всецело латинский. И главный богословский памятник этого движения „Православное Исповедание“ (надписываемое обычно именем Могилы) было исповеданием в сущности латинским, по латыни оно было и написано. Оно отвергало, правда, папский примат, но весь дух его был католическим» (Шмеман 2003, 353).

Заметим, что «Православное исповедание» св. Петра (Могилы) не только отвергает папский примат, но и все прочие католические нововведенные догматы. Знал ли это о.Ш? Конечно, но речь идет о том, что различие Православия от католицизма, да и само Православие, для о. Ш. никак не связано с догматической верой.

Здесь о. Ш. твердо стоит на догмах учения Достоевского и славянофилов, повторяя их абсурдные утверждения, как и митр. Сергий (Страгородский): «Тот, кто хочет узнать истинное существо католичества, протестантства или Православия, тот должен обратиться не к теоретическому их учению, а к их понятию о жизни... Ведь, не от filioque католичество, а наоборот... Точно так же и Православие узнается не из его теоретического учения. Отвлеченные положения и формулы по самой своей отвлеченности одинаково неудобопонятны, неудобопредставимы для человека, будут ли они католическими или православными» (Сергий (Страгородский) 1898, 6–7).

О. Ш. утверждает: «Запад – отделен от Православия не столько сравнительно немногочисленными догматическими разногласиями, сколько глубоким различием в основополагающем христианском видении себя» (Шмеман 1996, 236). То есть все-таки дело не в том, что богословие, будто бы, имеет практический смысл, а в том, что в системе о. Ш. богословие теряет всякий смысл, становится каким-то ненужным новообразованием на живом теле Церкви.

Таким образом, о. Ш. считает вместе с митр. Сергием, что жизнь в исповеданиях разная, а теоретические различия неважны. Получается, напрасно церковные писатели боролись с ересями, то есть стремились исправить теоретические различия, тогда как им надо было исправлять жизнь, допустим, Евномия, а не спорить с ним «по пустякам».

Трудно перечислить все несообразности, в которые впадает о. Ш., пытаясь утвердить главенство опыта над догматикой. Относительно Таинства Крещения, считает он, не нужно никакое учение. Таинство – это сама смерть и воскресение, и это все, что мы можем и должны сказать: «Крещение, которое совершается „в подобие“ и „по образу“ смерти и воскресения, и есть смерть и воскресение. И ранняя Церковь, прежде чем она стала объяснять – если она вообще стала объяснять – все эти „почему“, „что“ и „как“ относительно смерти и воскресения в Крещении, знала, что для того чтобы следовать за Христом, нужно сначала умереть и воскреснуть с Ним и в Нем; что христианская жизнь поистине начинается с события, в котором, как и во всех подлинных событиях, само различение формы и сущности – всего лишь ненужная абстракция. В Крещении, поскольку оно есть событие, фор-

ма и сущность, действие и результат, знак и его значение совпадают, ибо цель одного – быть другим, явить и реализовать другое. Крещение есть то, что оно представляет, потому что то, что оно представляет – смерть и воскресение, – есть истина. Оно есть представление не „идеи“, а содержания и реальности самой христианской веры: веровать во Христа значит умереть и иметь жизнь, „сокрытую со Христом в Боге“ (Кол. 3:3). Таков центральный, всеобъемлющий и всеохватывающий опыт ранней Церкви, опыт столь очевидный, столь непосредственный, что вначале она даже не объясняла его, но рассматривала скорее как источник и условие всех богословских объяснений» (Шмеман 2001, 66–67).

Конечно, поразительно, что о. Ш. не видит очевидного, то есть того, что дано любому христианину в опыте (если угодно) чтения Писания: что учение о Таинстве по образу Смерти и Воскресения Христовых уже содержится в Писании, в тексте Нового Завета, и именно в виде законченной формулы: «Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились» (Рим. 6:3). Это ли не догматическое учение? О каком еще более раннем и более общем невербальном опыте и о какой еще более ранней Церкви говорит о. Ш.?

Но интересно и то, каким способом о. Ш. уходит из области догматики в мир реальности (по крайней мере, ему так кажется): «Крещение, которое совершается „в подобие“ и „по образу“ смерти и воскресения, и есть смерть и воскресение» (Шмеман 2001, 66). То есть он говорит, что никакое учение о Таинстве не авторитетно, потому что слово и дело, образ и подобие в Таинстве совпадают, прямо являются не верой, а самим неделимым атомом жизни. Можно отметить, что в этом случае Таинство приобретает такую «объективность», что для него более не нужна вера крещаемого и крестящего.

Данная фантастическая конструкция рассыпается от одного вопроса: «Чьи смерть и воскресение»? Если речь идет о Крестной Смерти и Воскресении Христовом, то утверждение о. Ш. неверно, поскольку Крещение совершается по образу Смерти и Воскресения. Если имеется в виду смерть и воскресение самого крещаемого, то это тоже не верно, поскольку, по слову св. Григория Нисского, «в последователях Путеводителю природа не может соблюсти точного подражания во всем, а приняв теперь столько, сколько возможно, остальное отлагает до будущего времени» (Григорий Нисский св. 1859, 159–160).

Святой Отец продолжает: «Что же это такое, чему она подражает? То, что образной водной смертью производит истребление приразившегося зла, и то не совершенное уничтожение, но только некоторое прекращение постоянного действия зла, потому что теперь два лишь средства содействуют к исторжению зла – покаяние грешника и подражание смерти, посредством которых человек неким образом освобождается от сродства со злом, через покаяние приходя к отвращению и отчуждению от зла, а смертью производя истребление зла. Иначе, если бы возможно было, чтобы подражающий подвергся настоящей смерти, то это действие не было бы уже подражание, но та же самая вещь, и зло нашей природы совершенно истребилось бы, так что он, как говорит апостол: „единожды умер бы греху“ (Рим. 7:10)» (Григорий Нисский св. 1859, 160–161).

Мы не станем исследовать все несовпадения учения о. Ш. с учением православного богословия, поскольку это задача превышает человеческие силы. Считаем нужным указать лишь на то, что система опытного Богопознания не отвечает ни на какие существенные вопросы и рассыпается от требования объяснить, «что» и «почему».

Итак, в атеистической системе о. Ш. в основании лежит субъективный частный опыт. Такой псевдорелигиозный опыт не нуждается в доказательствах и не имеет никаких оснований в объективной реальности. Или, как излагал задолго до о. Ш. протестант-модернист Аугуст Сабатье: «Познание природы объективно, а религиозное познание субъективно» (Сабатье 1915, 35).

В этой системе верующий знает не Того, в Кого уверовал, а непосредственно знает одну лишь психологическую реальность своего частного опыта. А эта частная «вторая реальность» не может быть показана или доказана кому-либо, кто сам не принадлежит к данной «реальности». Поэтому любой рассказ о таком субъективном опыте может быть лишь мифом – «рассказом», об истинности или ложности которого невозможно говорить всерьез. Завершает эту конструкцию утверждение о том, что в Церкви через Предание тоже передается не догматически определенная Истина, а сам этот опыт, хотя и неизвестными путями и с неизвестным результатом.

О. Ш. подробно излагает свою критику Христианства, отождествляя его по неведомой причине с «западным богословствованием», а свое модернистское учение гордо именуя «восточным богословием»: «Поскольку все западное богословствование было нацелено на построение объективного, или научного, богословия, самой естественной и насущной его задачей оказалось самоутверждение на столь же объективном и строго определенном основании. Отсюда и отождествление веры – в богословских терминах – с „утверждениями“, отсюда же и исключение из богословского процесса любой ссылки или опоры на опыт.

Но именно вера, как опыт, всецелый и живой опыт Церкви, является источником и постоянным контекстом восточного богословия – во всяком случае, того богословия, которым характеризуется святоотеческая эпоха. Этот опыт – скорее описание, чем „дефиниция“, – есть прежде всего поиск таких слов и понятий, которые адекватно выражают живое переживание Церкви и опираются на реальность, а не на „утверждения“. Богословие и само есть часть и плод этого опыта, и именно в этом смысле назвал его „мистическим“ В. Лосский. Его критерии обоснованы не формальными (и потому автономными) „авторитетами“, но их адекватностью и согласием с внутренней жизнью и опытом Церкви.

Такое понимание богословия вытекает из самой природы его „источника“, то есть веры Церкви. Ибо вера, которая создала Церковь и которой та живет, есть не только согласие с доктриной, но и живое отношение к определенным событиям – жизни, смерти, Воскресению и прославлению Иисуса Христа, Его восхождению на небо, сошествию Святого Духа в последний и великий день Пятидесятницы, – то отношение, которое делает ее постоянной свидетельницей и причастницей этих событий во всей их искупительной, жизнеподательной и преображающей реальности. Поистине у нее нет никакого иного опыта, кроме опыта этих событий, никакой иной жизни,

кроме той, которую они несут и сообщают. И потому ее вера не только не оторвана от ее опыта, но является в буквальном смысле самим этим опытом, – опытом того, „что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши“ (1 Ин. 1:1). Ибо ни об одном из этих событий нельзя „узнать“ (в рационалистическом смысле) и – более того – ни в одно из них нельзя поверить вне опыта, раскрывающего их реальность и делающего нас „свидетелями всего“ (Деян. 10, 39).

Но ведь богословие и не может быть ничем иным, кроме описания этого опыта, его раскрытия в человеческих словах и понятиях. Церковь – не только человеческое установление, хранящее память о богооткровенных событиях прошлого, но и сама эпифания (явление) этих событий, как таковых. И она может учить о них именно потому, что знает их, потому что несет в себе опыт их реальности. ее вера как учение и богословие укоренены в ее вере-опыте, а ее lex credendi раскрывается в ее жизни» (Шмеман 1996, 158–160).

Как и во многих случаях прежде, приведенная тирада вызывает большое недоумение у читателя, которому хочется протереть глаза: правильно ли он различает написанные буквы.

О. Ш. говорит о человеческом опыте (то есть о его содержании) так, будто это какая-то определенная и понятная вещь. Это совсем не так, поскольку, как мы указывали, опыт может быть и ложным. Но главное: об опыте чего говорит о. Ш.? Что именно в вещах Божественных он сам познает по опыту? То, что Бог Един? Что Бог сотворил небо и землю? Что Бог Дух Святый исходит от Отца?

Именно так дело и обстоит, как мы видели выше. О. Ш. претендует на опытное знание всех Божественных тайн. Но в таком случае, если о. Ш. имеет непосредственный опыт внутрибожественной жизни, к чему все методические рассуждения об опыте и о том, зачем он нужен и почему Писание недостаточно и т. п.?

О. Ш. не рассказывает о своем мистическом опыте по самой простой причине: он отнюдь не мистик, и его мистические прозрения (если они были) остались совершенно неизвестны даже его ближайшим последователям. Более того, он на это совершенно и не претендует, когда говорит о своем «опыте Троичного Бога». В этой точке своего духовного пути о. Ш., не говоря никому ни слова, переходит от опыта частного и субъективного к постоянно возникающему у него «опыту всей Церкви». Но и этот холистический и феноменалистский фантом его концепцию не спасает, поскольку ни одна из перечисленных богословских истин не доступна и опыту Церкви тоже, а доступна только вере.

На словах о. Ш. с полным доверием приникает к фантому опыта. Для него Христианство – это переживание человеком своей веры. Предположим на мгновение, что это так, и послушаем дальше, что нам хочет сообщить о. Ш. Что же такое вера? – позвольте спросить. Это ощущение!

О. Ш. сообщает: «Все Христианство есть не что иное, как новое и новое переживание веры – ее воплощение в обрядах, словах, в звуках, в красках. Неверующему она действительно может показаться миражом. Он слышит только слова, видит только непонятные церемонии. И объясняет их извне. Но для верующих все светится изнутри: не как доказательство его веры, а как

ее результат, как жизнь ее в мире, в душе, в истории» (Шмеман 1989, 186–187). Итак, для о. Ш. Христианство – это не просто субъективность, а субъективность переживаний, помноженная на субъективность ощущений.

О. Ш. выступает против теоретического учения о сущности, потому что такое учение якобы отлично от «полноты жизни». Нашего мыслителя не смущает то, что учение о сущности изложено Святыми Отцами. О. Ш. доверчиво льнет к антиэссенциалистской новой философии. И одновременно (в духе той же философии) о. Ш. не признает никаких частных истин и утверждений все по той же фиктивной причине: объективность это «не жизнь».

В самом деле, почему Христианство – это не вера, а Жизнь? Если вникнуть, то это очень странный тезис. Неужели Истины, внушенные Спасителем апостолам и утвержденные в них Святым Духом, как-то противоречат, мешают Жизни? Почему здесь «не вера» или «не только вера»?

О. Ш. подчеркивает: «В Библии хвала, благодарение и поклонение суть не только слова и акты культа, а сама глубина, сама изначальная форма жизни» (Шмеман 2003b, 80). В чем здесь «не только... а»? Ведь Сам Господь Иисус Христос говорит: «Слова, которые говорю Я вам, суть дух и жизнь» (Ин. 6:63). Или эти слова духа и жизни отличны от слов Евангелия?

С этим учением о. Ш. удачно сочетается признание им того атеистического тезиса, что религия постепенно выросла из вполне мирских нужд и переживаний: «С этой точки зрения очень существенно понять именно постепенное развитие, нарастание и напластование смыслов в праздновании Пасхи. Первая фаза укоренена еще в кочевой жизни евреев, когда они занимались не земледелием, а скотоводством. Пасха появляется как радость о появлении новых животных. Отсюда древнейший обряд – принесение в жертву молодого барашка, проявление благодарности. Так возникает первый обряд еврейской Пасхи – жертвоприношение пасхального агнца. Следующий этап – завоевание земли Ханаанской и начало земледелия. Пасха здесь приобретает новый смысл: как праздник весеннего обновления природы, космического торжества жизни. Но все это еще только природа и жизнь человека в природе и природой. Потом появляется и разрастается третье – уже историческое измерение Пасхи. За природой – история, ибо человек живет не только в природном времени, но и во времени историческом, в процессе, осмысляющем прошлое, настоящее, будущее, наполняющем смыслом жизнь уже не только отдельного человека, но и человечества. За несколько столетий до Христа – праздник Пасхи становится для евреев ежегодным воспоминанием Исхода из Египта, сорокалетних странствий в пустыне, освобождения от рабства, вступления, наконец, в Землю Обетованную. Но все эти события, постепенно, в проповеди и в учении пророков, перерастают свой первоначальный и ограниченный смысл, расширяются до пределов некоего всемирного видения. Праздник Пасхи становится праздником, радостью человеческой истории, ее движением – от рабства к свободе, от печали к радости, от горького голода пустыни к цветущим плодам Обетованной Земли» (Шмеман 1989, 105–106).

Для доказательства своего учения о. Ш. прибегает также к эволюционистскому обоснованию: «С первобытных времен человек осознавал себя живущим не только в чисто физическом, но и в духовном взаимодействии с

окружающим миром. Говоря проще, человек живет не только разумом, но и чувством. Чувство – это и есть орган восприятия всего того в мире, в природе, в жизни, в общении с другими людьми, чего один голый разум воспринять не может. И нет ничего унизительного для религии в утверждении, что, прежде чем задуматься о Боге, прежде чем обратить на Него свой разум, человек чувствовал Бога. Подобно тому, как подлинное, глубокое общение с другим человеком дает нам чувствовать его „душу“, то есть ту глубину его, которая раскрывается и в его внешнем облике, и в словах, и в поступках и, однако, к ним не сводится, так и в мире человек чувствовал присутствие, действие, откровение чего-то, что к одному внешнему свести нельзя. И вот эта что-то он и назвал в какой-то момент своего развития Божеством, Богом. Не могло бы возникнуть это понятие, если бы не было реальности и опыта того, к чему оно относится» (Шмеман 1989, 30).

Относительно «открытия Бога» человеком «в какой-то момент своего развития» можно сказать, что эти же атеистические соображения мы встречаем у многих современников о. Ш., таких как Тейяр де Шарден или о. Александр Мень. Отличает же о. Ш. его акцент не на историческом развитии или биологической эволюции, а прямо на самом ощущении человека, которое обрисовывается как путь Богопознания. Душа при этом понимается вполне безлично: не как живая сущность, а как «душа» в кавычках, как «глубина человека», то есть не только внешность, но и внутренние психологические движения человека.

Наш автор считает нужным представить и что-то вроде аргументации: «В мире человек чувствовал присутствие, действие, откровение чего-то, что к одному внешнему свести нельзя. И вот это что-то он и назвал в какой-то момент своего развития Божеством, Богом. Не могло бы возникнуть это понятие, если бы не было реальности и опыта того, к чему оно относится» (Шмеман 1989, 30).

Насколько же это соответствует Священному Писанию? Ни насколько. Слова о. Ш.: «Прежде чем задуматься о Боге, прежде чем обратить на Него свой разум, человек чувствовал Бога», – особенно «хорошо» сочетаются с повествованием Библии о сотворении Адама, о том, что Господь Бог вдунул в лице Адама дыхание жизни (Быт. 2:7).

При всем культе опыта, который мы встречаем в сочинениях о. Ш., чужие переживания его отнюдь не устраивают. Чужому опыту о. Ш. отказывает в объективности. Так, он критикует ритуальную религиозность, которая «дает хорошие и чистые „переживания“, помогает жить. И все же религия здесь сама по себе, а жизнь сама по себе», – сокрушается о. Ш. (Шмеман 1989, 15).

Хорошо, переживания других людей здесь не годятся. А как надо? А так, чтобы переживания (жизнь) прямо совпали с религией, то есть, если говорить прямо, ее полностью заменили, поскольку никакие переживания не могут совпасть с обращением ума к Богу.

О. Ш. говорит о спасающей вере, внедренной в душу человека действием Божией благодати, но говорит о ней совсем не так, как Священное Писание. Для него вера – особое чувство в душе человека.

Поэтому вера для о. Ш. – это «особенное, присущее человеку состояние, некий дар, которым он обладает. Что же это за дар? На вопрос этот можно

ответить так: стремление, тяга, ожидание чего-то желанного, предчувствие чего-то иного, для чего только и стоит жить» (Шмеман 1989, 16).

Согласно о. Ш., человеком «переживается» богословие, причем, в контексте богослужения! О. Ш. сообщает: «Первым и важнейшим „данным“ богословия остается его переживание, место и значение в контексте богослужения» (Шмеман 1996, 169). «Библейский „реализм“, – оказывается, – укоренен в первичной интуиции Бога» (Шмеман 2003, 58).

Вера – это ощущение, чувство, утверждает о. Ш. прямо по Ф. Шлейермахеру: «Бога „никто никогда не видел“. Значит ли это, что мы его чувствуем?... Да, конечно, чувство, но чувство глубочайшим образом отличное от всех других чувств, действительно, по отношению к ним – инородное» (Шмеман 1989, 18).

О. Ш. распространяется об этом ощущении. Он говорит, что это необычное чувство, а впрочем, обычное, только усиленное: «„И поверил Авраам Богу, и встал, и пошел в неведомую ему страну“. Ясно, что здесь опять мы имеем дело с чувством, только с чувством бесконечно усиленным, неизмеримо более напряженным, интенсивным, чем то, которым мы обычно воспринимаем глубинный слой жизни» (Шмеман 1989, 32). О. Ш. описывает чувство как «напряжение всей жизни»: «Разве не испытали мы этих моментов, когда словно напрягается вся жизнь, когда вся она буквально зависит от того, примем мы или не примем то решение, что так властно, так неотвержимо растет из нашего сознания и совести?» (Шмеман 1989, 32). Какое отношение все эти психологические упражнения (кстати, вполне фальшивые) имеют к библейскому повествованию об Аврааме? Никакого.

О. Ш. говорит весьма удивительные вещи, которые не могут быть постигнуты умом и должны приниматься, в свою очередь, на веру, как новые догматы. Существуй такое «чувство веры» на деле, его бы следовало назвать даже не благодатным, не освящающим и спасающим, а собственно Божественным – непосредственным воплощением Бога в верующем человеке.

О. Ш. так и считает, когда, например, противопоставляет опыту – Богообщение через веру и благодать. Взамен предлагается общение онтологическое (по естеству) и реальное (предметное): «Бог действительно присутствует в мире... мы постигаем Его, соединяемся с Ним не путем абстрактных умозаключений, не „философски“, а онтологически» (Шмеман 2003, 262–263).

Одним своим словом – «чувство» – богослов-модернист преступает непереходимую грань между Богом и человеком, и он стремится именно к такому преступлению. Если вера, как исповедует Христианство, есть сверхъестественный дар, то объявлять его нашим по естеству – значит отнимать его у Бога и переводить в плоскость обыденной земной жизни.

Чувства – в полном смысле наши, потому что вытекают из нашей природы. Мы смертны и облечены телом, и поэтому чувствуем усталость, голод, страх. Вера же принадлежит нам лишь по дару, нами невиданному и непредвиденному. Как говорит св. Исаак Сирин: «На всякое дело довлеет для меня Того, Кому единожды предал я душу свою. Меня нет здесь; Он это знает» (Феофан Затворник св. 1893а, 478).

Модернизм явно и неявно отрицает такую возможность чудесного действия Божией благодати и такого полного предания себя на волю Божию.

Модернист согласен признать чудо веры лишь отдельной способностью человека, частью его внутренней жизни. Да! Разумеется, очень удивительной частью жизни человека, не существующей иначе, как только в мечтах гордых людей!

О. Ш. делал вид, что не понимает различия между верой как даром, нами не заслуженным, и «верой» как частью нашего внутреннего пейзажа. Хотя почему мы упрекаем о. Ш. в нечестности? Модернизм как разновидность неверия искренне, если можно так выразиться, не видит сверхъестественной стороны нашего спасения. Для него непостижимо, что вера не опирается ни на наш опыт, ни на нашу природу и что «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3:9). Модернизм искренне не видит, потому что не верит.

Как и в светском феноменализме Нового времени, модернистский опыт становится своего рода «универсальным растворителем». Он все обесценивает: благодать, Откровение, Церковь, доктрину.

Важное признание о. Ш. выглядит следующим образом: «Церковь как институт, как доктрина и как действие не имеет самодовлеющего смысла. Ибо все эти ее проявления, взятые сами по себе, указывают на превосходящую их реальность, которую они представляют, описывают и взыскуют и которая, однако, исполняется лишь в новой жизни, в koinonia (причастии) Духа Святого» (Шмеман 1996, 186).

Он ставит Откровение в кавычки, поскольку его «откровение» – это не действие Божества, а тоже чувство: «„Откровение“, то есть чувство, опыт присутствия во всем внешнем и видимом чего-то внутреннего и невидимого... „откровение“ это не случайно... оно – не исключение, а составляет некий первичный закон. Закон, который можно назвать законом „религиозной сущности человека“» (Шмеман 1989, 31). Здесь, как и всюду у о. Ш., речь идет о человеке, о его внутренних способностях, скажем прямо, фантастических.

Далее о. Ш. объясняет, что Бог есть содержание человеческого опыта и поэтому объективен: «В утверждении „я верю в Бога“ мы распознали, почувствовали, пускай даже и неясно, „ощупью души“, – прежде всего некий дар, подарок свыше. Я не столько сознательно, дедуктивно, разумно прихожу к вере в Бога, сколько нахожу ее в себе, нахожу с удивлением, радостью и благодарностью. Нахожу как присутствие, таинственное, но столь ясно ощутимое, Того, Кто весь – мир, радость, тишина, свет. Это присутствие не может быть от меня, ибо нет ни во мне, ни в окружающем меня мире – ни этой радости, ни света, ни тишины. Откуда же они? И вот я говорю слово, которое все это выражает, все это называет, и которое в отрыве от этого опыта, от достоверности этого присутствия не имеет никакого смысла: я говорю слово „Бог“. Я не мог бы сказать этого непонятного слова, если бы не было у меня этого опыта, однако, произнося его, я как бы освобождаю этот опыт, это чувство от их субъективности, мимолетности, расплывчатости. Я называю его содержание и тем самым принимаю этот дар и отдаю ему возвратным движением всего моего существа самого себя» (Шмеман 1989, 20–21).

Ясно видно, что у о. Ш. опыт предшествует вере: «Я не мог бы сказать этого непонятного слова (Бог. – Ред.), если бы не было у меня этого опыта». А это является подлинным переворотом, поскольку сама суть веры состоит в том,

что она существует до всякого опыта. Поэтому, например, Авраам сначала поверил слову Божию и только потом получил обетованное: «Верою Авраам повиновался призванию идти в страну, которую имел получить в наследие, и пошел, не зная, куда идет» (Евр. 11:8). Так же и неплодная Сарра уверовала вопреки опыту, и тогда «не по времени возраста родила» (Евр. 11:11).

Об иконопочитании о. Ш. учит: «Как почти всегда бывало в Церкви, принятие и определение предшествуют „осмыслению“, опыт – раскрытию в мысли» (Шмеман 2003, 232).

Такое превращение опыта и веры является одним из характерных признаков богословского модернизма, что мы продемонстрируем на одном, но весьма показательном примере.

Для современника о. Ш. митр. Антония Сурожского вера также следует за опытом, а не предваряет его. Согласно митр. Антонию, поверить можно только в то, что уже ощутил: «Вера должна непременно, неизбежно быть основана на каком-то опыте... Это область веры: мгновение, когда человек открывает, что ушло видение, а уверенность вся еще тут» (Антоний (Блум) 1991, 89–90). В отличие от веры христианской, от веры Авраама, который пошел, не зная, куда идет, здесь вера состоит в том, чтобы идти туда, где уже побывал.

У этого учения об опыте, заслоняющем собой веру, есть своя предыстория в виде герметизма и натурфилософии.

Согласно XI трактату Герметического свода «Ум к Гермесу», Бог видим и «всеединство» видимо: «Бог есть невидимый?... Не говори так: кто же более явный, чем Он? Если Он создал все, так это для того, чтобы ты мог видеть Его во всем сущем. В этом Благость Бога, в этом Его добродетель... являться во всех существах. Нет ничего невидимого, даже среди бестелесного. Ум видится в мышлении, Бог – в творчестве» (Богуцкий 1998с, 62). Франц Баадер пишет в дневниках: «Мы в каждой вещи видим лишь зримое – и осязаем лишь ее поверхность, покров, одеяние... Что не является нам, не существует для нас, и однако мы все охотно верим тому, что существует много такого, что не является нам, и беспрестанная борьба с ложью и истиной, видимостью и бытием заполняет всю нашу жизнь... Как может питать меня пища, которую я не взял на язык? Как могу я познавать то, что прежде не ощутил?» (Баадер 1987, 531).

О. Ш. также приблизительно верно называет свое безверное учение «экзистенциализмом»: «„Экзистенциализм“ Отцов, который не следует смешивать или отождествлять с современным философским экзистенциализмом, основан на том, что Христианство всегда было для них не идеей или доктриной, каким оно представляется в иных патрологических изысканиях с их „святоотеческой идеей“ или „святоотеческой доктриной“ Христианства, но прежде всего опытом, абсолютно уникальным и sui generis опытом Церкви или даже еще точнее – Церкви как опыта» (Шмеман 1996, 23–24). Иными словами, о. Ш. считает Христианство Отцов вариантом «философии жизни» (Ф. Ницше, А. Бергсон), а не экзистенциализмом в строгом смысле слова.

Его учение действительно многое объединяет с «новой философией» вообще, и в частности безосновность. Ведь сколько бы ни воспевал о. Ш. человеческую способность опытно пережить Божественное, сам он в эту способность отнюдь не верит и ей во всяком случае не пользуется. Он весьма

мрачно взирает на человечество, да и сам не претендует на такое знание, разве только в самом бытовом плане.

К так понятной сфере переживаний у о. Ш. относится и эсхатология: «„Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века“. Каким-то краем души я уже вкусил этой жизни и знаю, что она уже сейчас, уже тут началась и доступна», – пишет он (Шмеман 1989, 98).

О. Ш. сообщает: «Я жду, я чаю воскресения мертвых, потому что оно даровано мне, потому что вся христианская вера есть не что иное, как внутреннее, умом недоказуемое и все же самоочевидное знание, что человек призван к вечности» (Шмеман 1989, 98). Иначе говоря, единственным признаком веры для о. Ш. является то, что она иррациональна и безосновна. Но и в этом он не прав, и здесь его также опровергает вера Авраама и Сарры, вера апостола Павла. Да, Авраам не знал, куда идет, но он знал, что «Бог есть, и ищущим Его воздает» (Евр. 11:6). И Сарра поверила обетованию не потому, что ее в том уверил опыт, а потому что верен Обещавший (Евр. 11:11).

Наш автор в какой-то момент признает, что холистический опыт все-таки нуждается в опознании и в осмыслении: «Объяснить православный опыт, равно как и дать ответ на все эти вопросы, нелегко» (Шмеман 1996, 32). Наверно, не должно удивлять, что о. Ш. видит именно себя в роли истолкователя этого опыта: «Если на протяжении нескольких веков наше богословие нуждалось в осмыслении такого отношения (которое само по себе предполагает различение Церкви и мира), то объяснение этому нужно искать в самой христианской экумене, которая возникла из примирения и союза Церкви с греко-римской Империей и на протяжении всего Константинова периода оставалась единственным самоочевидным выражением и опытом присутствия Церкви в мире. И потому именно этот опыт, точнее, его экклезиологический смысл, его место и значение в нашем Предании и подсказывают столь же самоочевидный исходный пункт православного осмысления Церкви в ее отношении к миру» (Шмеман 1996, 82).

Но не следует понимать это так, что о. Ш. что-либо собрался понимать или толковать в прямом смысле слова. Это же жизнь, подразумевается у о. Ш., что тут понимать? «Опыт Церкви» и его «экклезиологический смысл» – это лишь словесный туман, за которым скрывается конкретное руководство людьми со стороны идеолога.

«Церковь», то есть сам о. Ш., не отвечает ни на какие вопросы, а устраняет проблемы, не решая их: «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 дарует ся. Или – по другому – такова радость этого дара, что ненужной становится сама „проблема“» (Шмеман 1983, 42).

О. Ш. переводит разговор из области аргументов и доказательств в немую действительность «самой жизни», где он думает безусловно владычествовать. А властвовать легче всего над хаосом, во всяком случае так считают либеральные идеологи.

Так и для о. Ш. есть lex orandi, то есть правило молитвы, но на самом деле его нет. Нужна не фиксация этого правила в Типиконе, и не практика (то есть воспеваемый им в других местах опыт), а проникновение в дух: «Совре-

менная литургическая практика, несмотря на очевидный ее консерватизм и даже архаизм, едва ли выражает подлинную lex orandi (закон молитвы) Церкви» (Шмеман 1996, 155). О. Ш. утверждает, что «богословие должно обратиться к lex orandi, увидеть в нем не только источник, но и объект своих поисков и исследований» (Шмеман 1996, 171). Или так: «Отцы не богословствовали о Литургии, как не богословствовали они и о Церкви. Литургия, как жизнь, как „Таинство“ Церкви была не „объектом“, а источником их богословия, ибо она – явление Истины, той полноты, которой „глаголют уста“» (Шмеман 1996, 26).

О. Ш. по сути утверждает, что благочестие – Богопочитание – надо направить на богословское осмысление. Но верно у него и обратное: богословие должно непосредственно создавать богослужение: «Богословию предстоит заново открыть как свое собственное „правило веры“ закон молитвы Церкви, а богослужению – вновь явить себя как закон веры» (Шмеман 1996, 173).

Так что же является источником, а что средством? что объектом, а что субъектом? что такое цель, и что такое средство? Что от чего зависит: богословие от богослужения, или богослужение от богословия? Все существует вместе и одновременно, меняясь местами по указанию нашего автора. Это значит привести все в полный беспорядок, когда после 2000 лет Христианства приходится «заново опознавать в законе молитвы закон веры и направить свое литургическое благочестие на путь богословского знания и постижения» (Шмеман 1996, 173).

О. Ш. хочет встать выше частного и общего, субъективного и объективного опыта: «Известно, что слово „опыт“ имеет (особенно на Западе) резко психологический, индивидуалистический, субъективистский „привкус“, который в глазах многих богословов обесценивает его как богословский термин, переводит в зыбкую сферу „религиозного опыта“ – того, что называется le sentiment religieux. Вот почему, прибегая к нему для обозначения главного, хотя чаще всего подразумеваемого источника и определения именно отеческого – в отличие от „послеотеческого“ – богословия, я называю этот опыт уникальным и опытом sui generis, то есть таким, который как раз не может быть сведен к категориям „субъективного“ и „объективного“, „индивидуального“ и „группового“» (Шмеман 1996, 24). Его опыт – не частный и не общий, а какой?

Любопытно, что опыт, как «универсальный растворитель», отравляет для о. Ш. и модернистское богословие, а не только святоотеческое. Для него модернизм тоже является «лишь теорией», тогда как собственное о. Шмемана учение – это непосредственно «опыт Церкви». Но что это значит? Лишь то, что понятие опыта противоречиво, если оно прилагается к Абсолютной Истине. Опыт становится универсальной отмычкой, которая ничего не открывает, ведь для опытного Богопознания был бы нужен не обычный опыт, а опыт абсолютный, который является таким же мифом, как «абсолютная свобода» или «абсолютная ценность» человека.

Наконец о. Ш., можно сказать, несколько приоткрывает завесу над своими подлинными воззрениями, когда говорит, что опыт Церкви – это способ воздействовать на среду. «Согласно Отцам, правильно познать мир (то есть человека, общество, природу, жизнь) в его предельном значении и его „бе-

дах“, а тем самым „воздействовать“ на него можно лишь через опыт и в опыте Церкви» (Шмеман 1996, 25). Его «опыт» – это на самом деле не способ познания, а средство овладения миром, что присуще массовым идеологиям.

И пусть никого не обманывает непрестанная апелляция о. Ш. к Церкви и к опыту всей Церкви. Такие отсылки ни к чему о. Ш. не обязывают, поскольку фактически он нигде не опирается на авторитет Церкви и последовательно отвергает ее постановления.

Для о. Ш. Церковь – это еще одно субъективное зеркало в лабиринте зеркал, в каждом из которых отражается и умножается одно и то же лицо нашего идеолога и софиста.

Против доказательств

В учении протоиерея Александра Шмемана опыт претендует заменить собою веру и знание, стать исключительным «критерием истины». В то же время о. Ш. сохраняет и иррациональную окраску своего учения и поэтому всячески подчеркивает, что его опыт тождественен сам себе и не дает никакого знания о Боге.

В отличие от веры, опыт у нашего автора дарует лишь самое себя. О. Ш. стремится доказать, что и у веры, и у опыта нет оснований, и если безосновность веры ее уничтожает, то опыт остается свежим и неповрежденным. В частности, о. Ш. усиливается доказать, что ни вера, ни опыт не могут служить доказательством. У нашего автора есть отдельный блок аргументов в пользу того, что никому ничего доказать невозможно: ни словом, ни чудом.

Здесь о. Ш. столь же неоригинален, как и в других частях своего учения. Уже А. С. Хомяков вел целенаправленную полемику «против доказательств»: «Всякий ищущий доказательств церковной истины тем самым или показывает свое сомнение и исключает себя из Церкви или дает себе вид сомневающегося» (Хомяков 1867, 7). Далее Хомяков говорит: «Силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств». Отец А. В. Горский комментировал по горячим следам: «Отрицая всякие способы удостоверения в церковной истине, как показывающие сомнение и призывающие в участие разум, автор высказывает мысль, что от Предания одного, от Писания или от дела человек может почерпать знание только внешнее и неполное, и потому необходимо ложное» (Горский 1900, 529).

На слова А. С. Хомякова: «Потому ни в Писании искать основы Преданию, ни в Предании доказательств Писания, ни в деле оправдания для Писания и Предания – нельзя и не должно» (Хомяков 1867, 6) – о. Горский возражает: «Отчего же не должно и нельзя? Если всё от единого Духа, то одно другим необходимо должно доказываться. Единство начала, единство духа и силы должно служить верным ручательством истинности того, и другого, и третьего» (Горский 1900, 528).

Такими выражениями и им подобными А. С. Хомяков и заслужил себе славу искусного софиста в московских салонах. Ведь что такое «доказательство невозможности доказательств», как не софистика чистой воды?

Под тем же знаменем софистики: «Вне Церкви живущему непостижимо ни Писание, ни Предание, ни дело» (Хомяков 1867, 6) – выступает и о. Ш., чем в наш безумный век заслужил себе еще и славу миссионера.

Знание о столе объективно, а о Боге субъективно, «зависит от меня», настаивает о. Ш.: «Вера не то же самое, что знание, во всяком случае – знание в общеупотребительном, житейском смысле слова. Если я говорю: „Я верю в Бога“, то есть я знаю, что есть Бог, – то знание это ни в коем случае не подобно тому знанию, что в моей комнате стоит стол, а за окном идет дождь. Это последнее знание, то, которое мы называем объективным, не зависит от меня, оно входит в мое сознание помимо моей воли, помимо какого бы то ни было свободного выбора. Оно действительно „объективно“, и я – то есть субъект, личность во мне – могу только принять его, сделать его своим. Когда же я говорю, что я верю в Бога, утверждение это требует выбора, решения; предполагает, иными словами, какое-то очень личное участие всего моего существа. И как только это личное участие, этот выбор исчезает – мертвой, фактически несуществующей становится и моя вера. Верим-то мы по-настоящему отнюдь не всегда, так что веру никак нельзя превратить просто в объективную, всегда самой себе равную часть моих убеждений, моего мировоззрения» (Шмеман 1989, 14–15).

Вера для о. Ш. не имеет оснований: «В наши дни враги веры все пытаются свести спор о вере и о религии к какому-то научному спору, разбить верующих научными аргументами, как если бы речь шла об объективно познаваемом явлении природы, тогда как в этом научном, лучше же сказать – ложнонаучном плане все то, что утверждают христиане как содержание своей веры, действительно недоказуемо. Для них, однако, оно и не требует никаких доказательств, ибо оно в их опыте, они знают непосредственно реальность этого опыта, как знает человек в себе реальность любви, восхищения, жалости, сострадания... А это значит, что если веру нельзя доказать, то о ней можно рассказать. Таким рассказом о вере, а не научной сводкой о фактах, является, в сущности, и само Евангелие. Это передача теми, кто видел и слышал Христа, и поверил Ему, и полюбил Его так, что Он стал их жизнью, – именно своего опыта» (Шмеман 1989, 12–13).

Это буквально точный тезис католического модернизма, осужденный (надо сказать, справедливо) Пием X в 1907 г. Зловредность этого утверждения трудно и переоценить. В модернизме Евангелие – это не рассказ о фактах, не свидетельство о том, что сделал Господь в стране Иудейской и в Иерусалиме, и о том, что наконец Его убили, повесив на древе (см. Деян. 10:39). Здесь Евангелие из Слова Истины превращается всего лишь в рассказ людей о своей вере, причем такой вере, которая не имеет доказательств своей истинности.

О. Ш. пишет: «Вера есть ответ человека Богу, и этот ответ предполагает, что инициатива того отношения человека к Богу, которое мы называем верой, принадлежит не человеку, а Богу. Бог открывается человеку, человек принимает это откровение, отвечает на него, отвечает Богу. Вот почему и нет у верующего доказательств, убедительных для неверующего, доказательств, так сказать, „объективных“, а вместе с тем, для него, верующего, вера самоочевидна, как самоочевиден и Бог, на которого она направлена. Но, давая этот

ответ, говоря об откровении Бога человеку, мы отлично понимаем, что неверующему ответ этот покажется неубедительным. Отлично, скажет неверующий, ты утверждаешь, что тебе открылся Бог, и потому ты веришь» (Шмеман 1989, 25).

Но никакого «вот почему» тут нет. Напротив: если есть вера в Откровение, то есть и доказательства. Каково Откровение, такова и вера, таковы и доказательства.

Согласно о. Ш., даже «Сам Христос ничего не доказывал, а только звал людей увидеть, услышать, принять то, чего они не видели, не слышали, не принимали» (Шмеман 1989, 229). Но как же тогда быть со словами: «Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете» (Ин. 3:11)? Точно так же, как о. Ш. всюду поступает с Евангелием: игнорировать их.

Христос ничего не доказывал? А как же Писание, которое содержит множество таких доказательств? Возьмем наугад.

Господь приводит в молчание саддукеев доказательством из Писания: «О воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:31–32).

Спаситель говорит, что не Он будет судить отвергнувших Его слово, но их будет судить само слово Спасителя: «Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал Мне заповедь, что сказать и что говорить» (Ин. 12:48–49). Св. Иоанн Златоуст добавляет: «Он и сказал так, показывая, что для них тогда не будет возможности говорить это, но слова, которые Я изрек ныне, предстанут вместо обвинителя, будут обличать их и отнимут у них всякое оправдание» (Иоанн Златоуст св. 1902, 460).

Тем, кто не веровал Его словам, Господь предлагает в качестве доказательство чудеса, Им творимые: «Я сказал вам, и не верите; дела, которые творю Я во имя Отца Моего, они свидетельствуют о Мне» (Ин. 10:25).

Мало того, в Деяниях Апостольских прямо говорится, что Господь явил Себя Своим ученикам со многими доказательствами: «Явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божием» (Деян. 1:3).

Отправляя апостолов на проповедь, Спаситель говорит им: «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8). Поэтому укрепляемые благодатию Духа Святаго апостолы не только говорили, что Христос воскрес, а доказывали это своим свидетельством (Деян. 2:32; 3:15; 10:39).

Апостол Петр говорит собравшимся в дому Корнилия сотника: «Мы свидетели всего, что сделал Он в стране Иудейской и в Иерусалиме, и что наконец Его убили, повесив на древе. Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предъизбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых. И Он повелел нам проповедывать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых» (Деян. 10:39–42). И даже этого личного свидетельства недостаточно: апостол Петр прибегает тут же к доказательству из

Писания: «О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его» (Деян. 10:43).

Об апостоле Аполлосе особо указано: «Сильно опровергал Иудеев всенародно, доказывая Писаниями, что Иисус есть Христос» (Деян. 18:28).

В словах Спасителя мы обнаруживаем явное указание на силу доказательств и убеждения: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18:15–17). Здесь мы видим и убедительную силу доказательства, и опору на авторитет, который для о. Ш. совершенно не существует.

О доказательствах читаем весьма пространное рассуждение у св. Григория Нисского: «Не всем приступающим к просвещению приличен будет один и тот же образ научения, но, по различию верований, должно изменять оглашение, имея в виду одну и ту же цель наставления, но неодинаково пользуясь доказательствами. Ибо иными понятиями водится иудействующий, и иными живущий в эллинстве. Да и аномей, и манихей, и маркиониты, и последователи Валентина и Василида, и прочие сонмы заблуждающихся еретиков, водящиеся особыми понятиями, заставляют порознь вступать в борьбу с их мнениями. Поэтому по роду болезни должно употреблять и способ врачевания. Не одним и тем же уврачуешь многобожие эллина и неверие иудея в Единородного Сына [Божия], и не одним и тем же ниспровергнешь обольстительные, вымышленные басни заблудших еретиков относительно догматов. Ибо чем кто мог бы исправить савеллия, то самое не принесет пользы аномею, и борьба с манихеем бесполезна против иудея, но должно, как сказано, смотреть на понятия людей и предлагать наставление сообразно внутреннему заблуждению каждого, полагая наперед для каждой беседы некоторые верные начала и положения, чтобы на основании признаваемого с обеих сторон могла быть последовательным образом раскрыта мысль» (Григорий Нисский св. 1859, 2–3).

Как мы видим, св. Григорий указывает на то, что в миссионерской проповеди следует использовать доказательства, и не какие-нибудь, а от общих понятий, «полагая наперед для каждой беседы некоторые верные начала и положения, чтобы на основании признаваемого с обеих сторон могла быть последовательным образом раскрыта мысль» (Григорий Нисский св. 1859, 3).

Приведем в заключение слова блж. Августина: «Есть два пути, которыми мы можем следовать, когда нас мучит мрак окружающих явлений: это разум, а если не он, то – авторитет» (Августин Иппонийский блж. 1914, 188).

Таким образом, утверждение о. Ш. о безосновности и бездоказательности Христианства рассыпается в прах.

Если даже прямые факты и утверждения евангельского повествования теряют у о. Ш. свою доказательную силу, то что говорить о догматах... Здесь мы хотели бы вновь обратить внимание на размах разрушительной работы, проделываемой о. Ш.: он обрубает и корень древа (догматические истины), и его ветви (истины фактические).

О. Ш. задается вопросом: «Но, быть может, вся сила, вся победная сила Пасхи именно в том, что доказать тут ничего нельзя, что весь бедный человеческий разум, все человеческие доказательства, как в одну, так и в другую сторону, оказываются здесь бессильными» (Шмеман 2003b, 49). Почему он говорит о человеческих словах, а не словах ангельских, о словах Самого Христа? Потому что и они для него тоже бессильны и ничего не доказывают.

Догматы теряют свою убедительную силу, и в них о. Ш. старается найти разве что пользу, поскольку только выгода от веры в догматы может дать догматам некоторую легитимность в глазах человека светского, то есть неверующего.

Он усматривает в Халкидонском догмате учение о человеке, которого там нет: «В этих спорах, в стремлении „усвоить“ великую богочеловеческую тайну православный Восток усваивал корни и предпосылки подлинно христианского „гуманизма“ и миросозерцания» (Шмеман 1996, 58). Здесь о. Ш. поступает с догматами едва ли не как один из персонажей Крылова, у которого очки «не действовали никак», поскольку их надевали куда угодно, только не на нос.

Антиисторически о. Ш. настаивает на том, что Халкидонский догмат был «размышлением о человеческой свободе, о смысле его подвига, его личного усилия» (Шмеман 2003, 143). То есть, согласно о. Ш., отцы Халкидонского собора раздумывали над вопросами о человеческой свободе, о смысле его (человека) подвига, его (человека) личного усилия. О. Ш. не смущает то, что догматы по существу своему не являются плодом человеческих размышлений, и уж подавно – размышлений о человеческой свободе.

Или вот еще такое утверждение в духе искажения Халкидонского догмата школой В. С. Соловьева: «Халкидонский догмат дал человечеству новое измерение; его подлинная мера – Богочеловечество. И то, что „извне“ может казаться риторическим равновесием слов, на деле выражает веру, надежду и любовь Церкви, двигающую силу всей нашей христианской жизни. Бог приходит к человеку не для того, чтобы умалить его, но чтобы Божественную Личность сделать личностью человеческой» (Шмеман 2003, 158). О. Ш. пытается всеми силами извлечь утилитарную выгоду для человека от догматического установления Церкви, а ведь это совсем праздная забота.

Согласно о. Ш., Христианство было откровением не только (снова это «не только»!) Божественной Истины, но и «адекватности» ей самого человека: «То, что с чисто формальной точки зрения виделось как синтез Афин и Иерусалима, эллинизма и Христианства, на более глубоком уровне означало постепенную и творческую трансформацию самого человеческого разума, созидание новых фундаментальных форм мышления – и не только для богословия (в узко-специальном значении этого слова), но и для всего интеллектуального поприща человека в целом. Для византийского сознания Христианство было откровением не только Божественной Истины, но и „адекватности“ ей самого человека, – откровением его онтологической способности воспринять, познать, усвоить эту Истину и претворить ее в жизнь» (Шмеман 1996, 57). Попутно, как мы видим, о. Ш. делает свое маленькое открытие: в Византии были, оказывается, созданы «новые фундаментальные формы мышления».

О. Ш. воспроизводит праздничные припевы, поемыя на 9-й песни канона, в очень характерно усеченном виде: «„Величай, душе моя...“. Как много праздничных песнопений православной Церкви начинается этими словами, этим удивительным призывом: „Величай, душе моя...“. В этих словах раскрывается глубокая и прекрасная правда, правда прежде всего – о самом человеке» (Шмеман 1989, 110). «Величай душе моя пречестный Крест Господень» – это, конечно, правда «о человеке»!

А вот толкование величания «Архангельский глас вопиет Ти, Чистая, радуйся»: «Что это: эмоция, надрыв, самовнушение? Нет, это прорыв в ту правду о мире, о жизни и о человеке, которую забывает человек, прорыв в правду о чистоте и первозданности души, о возможности вздохнуть всей грудью – небом, духом, любовью» (Шмеман 1989, 112).

Для о. Ш. исповедание догматов приемлемо как своеобразная практическая деятельность, оправдано тем или иным суетным смыслом: «Преодолевая монофелитство, утверждая не только Божественную, но и человеческую волю в Христе, Церковь клала основание христианской антропологии, тому пониманию человека, которое определило собой все гуманистическое вдохновение нашего мира и нашей культуры. Христианский гуманизм, вера в целостного человека и в его абсолютную ценность: вот последний итог христологических споров и подлинное откровение Православия» (Шмеман 2003, 207).

Он пытается сообразить, что «дает» нам вера в Боговоплощение: «Так как доказать „действительность“ этого безмужнего зачатия и рожденья невозможно, и мы либо верим, либо не верим в него, либо смиренно принимаем, либо, так сказать, „принципиально“, во имя науки и от имени разума отвергаем его, то и говоря о нем, мы можем попытаться всего лишь поведать, что дает эта вера нашему сознанию, нашему сердцу, что открывает она нам на глубине» (Шмеман 1989, 52–53).

С одной стороны, эти утилитаристские раздумья о. Ш. над прибылью от догматов показывают нам всю меру его суетности. Но, с другой – для него самого во всем этом звучит бодрый призыв засучить рукава и начать действовать в мире веры, как если бы это был его собственный гараж или кладовая.

Феноменализм дает опору и защиту тем, кто исповедует это мировоззрение. Они, действительно, способны действовать разрушительно в области веры, и они, действительно, неуязвимы для теоретических опровержений. Они выступают с гордым сознанием не отвлеченных теоретиков, а идеологов, «технологов спасения», стоящих не пред Богом, а между Богом и миром, Богом и человеком. Такой идеолог руководит и сам руководится, повелевает и рабствует особым образом.

В каком-то смысле позиция о. Ш. как идеолога и софиста вполне альтруистична. Он ищет не какую-либо абстрактную и «никому не нужную» истину, а видит свою задачу в том, чтобы обслуживать Церковь, понимаемую им как посюсторонний коллектив.

О. Ш. пишет: «Наша богословская задача определяется прежде всего тем, что, как богословы, мы работаем внутри и в интересах православной общины, которой впервые за долгую историю нашей Церкви довелось жить в неправославном мире... Задача богословия в каждый данный момент неиз-

бежно определяется нуждами Церкви, и первая задача богослова – всегда различать и учитывать эти нужды, сознавать, чего ждет от него Церковь» (Шмеман 1996, 140).

О. Ш. уточняет свою задачу: «В первую очередь целью наших богословских усилий должны стать реальная Церковь и реальный человек в Церкви» (Шмеман 1996, 144). О. Ш. прекрасно сознает, что православное богословие для этого не подходит, и прежде всего потому, что богословие служит Истине. Но разумеется в рамках радикально посюсторонней «второй реальности», в которой живет и куда приглашает своих адептов о. Ш., о трансцендентной Истине речь идти не может.

Богословие должно в корне измениться, учит о. Ш.: оно должно стать «пастырским, то есть отождествленным с Церковью и ее жизнью, отзывчивым к реальным нуждам человека, когда оно, отбросив академическое „оцеживание комара“ (ни разу еще никого не удержавшее от „поглощения верблюда“), со смирением и мужеством примет свое истинное назначение в Церкви» (Шмеман 1996, 145–146).

Выше он поясняет: «Мы должны вспомнить и то, что составляет (по крайней мере для меня) основной недостаток нашего богословия: почти полную его отрешенность от реальной жизни Церкви и ее практических нужд. Само воспитание и обучение богослова приучило его видеть во всем „практическом“ полную противоположность богословию и его высоким задачам, и это отношение, державшееся веками, можно считать, удержалось и по сей день» (Шмеман 1996, 142).

Легко увидеть, что такие сочинения, как слова св. Григория Богослова или «Точное изложение православной веры» св. Иоанна Дамаскина самым вопиющим образом не удовлетворяют критериям практической полезности для «реальных нужд» человека.

Согласно о. Ш., нужно новое, а именно светское богословие. Оно невозможно без любви, например, к Западу: «нужно сказать и о православной миссии на Западе, в особенности же о миссии православного богословия. Эта миссия невозможна без изрядной доли любви к Западу и многим подлинно христианским ценностям его культуры» (Шмеман 1996, 148).

Собственно, это новое богословие уже существует в виде богословского модернизма, жестоко поразившего Православную Церковь в конце XIX в. Уже в 1912 г. будущий сщмч. Виктор Глазовский пишет о «нравственном монизме» митр. Антония (Храповицкого) и Сергия (Страгородского): «Не имея в себе достаточно силы принять тайну Христова пришествия в мир, как точно определенное историческое дело Божьего спасения человека, как известный момент, цена которого в нем самом, как таковом, – новые богословы усиливаются осмыслить Христианство другим путем, а именно путем приспособления отдельных догматов христианского вероучения к духовной жизни человека. Вместо того, чтобы твердо и смело судить всю настоящую жизнь истиной учения о совершенном Божием спасении мира, они осмысливают эту истину ее возможной пригодностью, полезностью для жизни человека» (Виктор (Островидов) св. 1912, 382).

Утилитаризм в делах веры совмещается в учении о. Ш. с иррационализмом. Здесь он предлагает читателю, так сказать, «негативный» холизм, кото-

рый отрицает «бесполезное» сверхъестественное во имя пользы, а разум во имя абсурда.

О. Ш. аргументирует против разума: «Что выше – Евангелие или разум, кто кого судит, кто кем проверяется – Евангелие ли разумом или разум Евангелием? Замечу сразу же, что дилемма эта... относится, как мы отлично знаем, прежде всего, к самому Богу. Тот же разум, та же наука не знает ни Бога-Творца, ни Бога-Любви, ни Бога-Спасителя» (Шмеман 1989, 53).

Здесь заметно, что разум понимается нашим автором как человеческая созидательная работа, как синтез. Разум как познание истины в системе о. Ш. выведен за скобки и остается только как орудие для вмешательства в дела мира сего. В противном случае почему о. Ш. утверждает, что разум не знает Бога-Творца? Как раз напротив: «Что можно знать о Боге, явно для человеков, потому что Бог явил им. Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы» (Рим. 1:19–20).

При этом о. Ш. верно говорит, что Писание судит человеческий разум, то есть человек проверяется Писанием, а не наоборот. Более того, признание человеком этого суда над собой и есть разум: «Начало мудрости – страх Господень» (Притч. 1:7). И это же соотношение мы встречаем везде, где человеческий разум встречается с истиной: в политике, искусстве или науке. В этом смысле и периодическая система Менделеева судит ум химика, то есть обязательна и принудительна для него. Соответственно различие между наукой и верой состоит не в том, что наука имеет доказательства, а вера не имеет, и не в том, что наука судит об Истине, а вера не судит. Различие состоит в том, Кто или что судит ум, пред Кем или перед чем предстоит человек.

Борьба с доказательствами, борьба за практическую выгоду от догматов есть лишь симптом того, что для о. Ш. в области религии нет объективных истин, а если они есть, то они совершенно недоступны человеку, а если доступны, то не передаваемы от одного человеку другому.

«Откуда, как рождается в нас вера? – задается вопросом наш автор. – Верующий, конечно, может ответить так: мне не нужно доказательств, для меня веры достаточно. Верно. Но верно для верующего» (Шмеман 1989, 25).

Следовательно, невозможно никакое свидетельство перед неверующими, невозможна никакая миссия: «В эту светлейшую и радостнейшую ночь нам нечего доказывать. Мы только можем всему миру, всем дальним и ближним, из полноты этой радости, этого знания сказать: „Христос воскресе! – Воистину воскресе Христос!“» (Шмеман 2003b, 52). А понимает ли о. Ш. смысл пасхального приветствия, вдумывается ли в то, что оно значит? Ведь слова «Христос воскресе!» и есть свидетельство и доказательство.

Без объективной Истины невозможна становится и сама религия, поэтому о. Ш. пишет такие вещи в атеистическом духе: «Псевдорелигия... и убила Христа. Его предали на смерть, и распяли, и издевались над Ним, и хотели Его уничтожения люди, искренне считавшие себя религиозными» (Шмеман 2003b, 25–26).

На этот выпад христианин может ответить, что саддукеи, из которых выбирали первосвященников, Каиафу и т. п., считали сами себя религиозными, но не были таковыми на самом деле. Но для о. Ш., как мы видели выше, мнение и действительность суть одно и то же.

Для о. Ш. одно и тоже: быть на небе или быть устремленным к небу: «Если мы верим во Христа, если мы с Христом – то и мы на небе, или, во всяком случае, к небу, ко Христу, к Богу устремлена наша вера, наш дух, наша любовь» (Шмеман 1989, 77).

Но все-таки когда же было изложено учение о Святой Троице, которое есть Истина? Не в Писании, а в середине IV в.: «Богатые всем опытом посленикейских споров, вскрывших с каким трудом находила вера Церкви свое воплощение в словах, гениальные мыслители и философы, именно они (каппадокийцы. – *Ред.*) завершили создание богословского языка, отчеканили понятия, выразили, наконец, всю глубину, все бездонное значение православного учения о Святой Троице, заключенное в афанасиевском „единосущии“ и в Никейском символе, заставили всю Церковь увидеть свою истину» (Шмеман 2003, 121).

Точно так же и вообще понятие об Истине о. Ш. относит к IV в. по Рождестве Христовом: «В первый раз над государством и обществом, над всеми властями и авторитетами провозглашается принцип объективной Истины, независящей ни от чего в мире и мы почти не замечаем теперь, что эта превозносимая всем современным миром идея „объективной истины“ вошла в сознание человека именно тогда – в этих спорах о словах, кажущихся нам иногда мелочными, что в них началось становление современного человеческого сознания, его веры в разум, в свободу, в бесстрашную встречу с реальностью, как она есть, ибо есть нечто сильнее ее: Истина» (Шмеман 2003, 130–131).

Возникает естественный вопрос: если Истина выше всего и не является продуктом человеческой деятельности, то как могло случиться, что на протяжении тысячелетий об этом никто не говорил? Как быть в таком случае с Ветхим Заветом? Как быть с Гераклитом и Сократом, которые утверждали, что Истина выше человека, государства и общества?

И наконец, самый интересный вопрос: считает ли сам о. Ш., что Истина выше всего? Судя по его объяснению того, что он понимает под истиной, нет. Он говорит отнюдь не о самой Истине, а лишь об «идее истины», понимая, видимо, такую идею порождением человеческого сознания.

О. Ш. говорит: «Идея „объективной истины“ вошла в сознание человека именно тогда и так началось становление современного человеческого сознания, его веры в разум, в свободу, в бесстрашную встречу с реальностью, как она есть, ибо есть нечто сильнее ее: Истина» (Шмеман 2003, 130–131).

Но никакой бесстрашной встречи с реальностью Истины не может быть даже в астрономии или ядерной физике, не то что в богословии. И при чем здесь вера в разум, вера в свободу? Нужна ли такая вера? Возможна ли она в прямом смысле слова?

Едва ли. Ведь то, что Истина выше всего, требует веры в Истину и больше ни во что: «Истина велика и сильнее всего. Вся земля взывает к истине, и небо благословляет ее, и все дела трясутся и трепещут пред нею. И нет в ней неправды» (2 Ездр. 4:35–36).

Для о. Ш., насколько можно понять, Истина не существует независимо и Сама по себе. Поэтому он противопоставляет принятие догмата о Христе и – принятие Самого Христа: «В наши дни очень часто говорят о вере, о религии,

о Христианстве прежде всего в плане безличном, объективном, догматическом. Не только враги религии, но и сами верующие привыкли рассуждать о том, как и чему учит Христианство, что и как утверждают верующие. Между тем вера по самой природе и сущности своей есть нечто глубоко личное, и только в личности и личном опыте она и живет по-настоящему. Только тогда, когда то или иное учение Церкви, тот или иной догмат, то есть утверждение некой истины, становится моей верой и моим опытом и, следовательно, главным содержанием моей жизни, только тогда вера эта живет... Христианская вера, на глубине своей, есть личная встреча со Христом, принятие в конце концов не того или иного учения или догмата о Христе, а Самого Христа» (Шмеман 2003b, 128–129).

Если мы думали, что иррационализм приближает о. Ш. к вере в чудеса, то мы глубоко ошибались. Согласно о. Ш., чудеса также не имеют никакой убедительной силы, они ничего не доказывают. Прежде мы видели, что о. Ш. пытался приспособить догматы для извлечения из них практической выгоды. О чудесах о. Ш. говорит прямо обратное, он всячески осуждает и унижает веру в чудесные исцеления, в помощь Божию.

О. Ш. ведет непрестанную мысленную войну с чудом, как, впрочем, и Ф. М. Достоевский до него (см. полемику Достоевского с Православием в «Легенде о великом инквизиторе», где инквизитор говорит: «Мы исправили подвиг Твой и основали его на чуде, тайне и авторитете». Достоевский 1976, 234).

Для о. Ш. в духе Нью-Эйдж все одинаково чудесно, но это понуждает только к вере в «полноту». Ничего конкретного чудеса не доказывают: «Бог спас нас не силой, не чудом, не насилием, не страхом, не принуждением, – нет. – пишет по мотивам Достоевского о. Ш., – А только явлением среди нас и нам, в мире и для мира, для самой жизни. Жизни как Божественной красоты, мудрости и добра. Жизни как красоты мира и человека. Жизни, способной в себе и собой претворить, разбить и изжить смерть. И явилась эта Жизнь не как еще одна философская теория, не как принцип организации, а как Человек. Да, Христианство учит и возвещает, что в одном Человеке, в одной точке и времени, человеку явилась Божественная Жизнь в образе совершенного Человека – Иисуса Христа из Назарета Галилейского» (Шмеман 2003b, 87).

О. Ш. утверждает: «Если было и есть в истории чудо, так это память о Человеке, не написавшем ни одной строчки, не заботившемся о том, что скажут о нем потом. О Человеке, умершем позорной смертью на кресте, как преступник, о Человеке, живущем, буквально живущем, в тех, кто верит в него» (Шмеман 2003b, 87). Из контекста видно, что о. Ш. имеет в виду совсем не то чудо Пятидесятницы, о котором говорит Спаситель: «Утешитель же, Дух Святый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Нетрудно увидеть также, что эти слова Христа опровергают утверждение нашего автора о том, что Христос «не заботился о том, что скажут о Нем потом».

Действительно, а как же Евангелие? Оно ведь повествует о множестве чудес и прежде всего о Тайне Боговоплощения и Искупления. Получается, что это не свидетельство об Истине, а всего лишь рассказ. Понятно, что для модернизма это вполне традиционное убеждение, но где же элементарная

честность? Где тут логика? Если чего-то нельзя доказать, то чем тут поможет рассказ?

О. Ш. усилием воли преодолевает Евангелие: «Евангелие исключает понимание чуда как доказательства, как факта, принуждающего человека поверить. Я говорю – образ Христа... Действительно, если что доминирует в этом единственном образе, то это отнюдь не желание „доказать“ при помощи чуда свою Божественность, а напротив – предельное смирение» (Шмеман 1989, 238). Из чего видно, что Евангелие исключает понимание чуда как доказательства, как факта, принуждающего человека поверить? Совершенно ни из чего.

Но о. Ш. повторяет раз за разом и буквально давит на своих слушателей своим авторитетом, который, надо думать, у него выше, нежели у самого Евангелия: «Я повторяю, нет в Евангелии, нет в подлинной христианской вере отношения к чуду как к доказательству. И нет потому, что такое доказательство – при помощи чуда – лишает человека того, что Христианство считает в нем самым драгоценным, лишает его свободы. Христос хочет, чтобы люди поверили в него свободно, а не принуждаемые к вере „чудом“» (Шмеман 1989, 239).

При этом о. Ш. намеренно неясно излагает свои воззрения на чудо. С одной стороны, их не было вообще. Верует ли лично сам о. Ш. в чудеса? Этого не заметно. Во всяком случае о Тайне бессеменного Зачатия нет и речи: «Материнство Марии – не „несмотря“ на ее девственность. Одно исполняется в другом, ибо есть полнота одной и той же Божественной любви» (Шмеман 1983, 82).

С другой стороны, чудеса, возможно, и были, но они совершенно не нужны: «Поставил свечку, отслужил молебен или панихиду – и все будет хорошо, и в жизни Бог поможет, да и там тоже, после страшной и таинственной смерти. Ведь разве не с таким упрощенным пониманием веры живет большинство самих верующих? Разве уже тогда, при Иисусе Христе, не ходили они толпами за Ним, ожидая от Него кто исцеления, кто помощи, кто поучения?» (Шмеман 2003b, 43).

Обратите внимание на то, что о. Ш. забывает добавить одну маленькую деталь: люди не просто ходили, ожидая исцеления, но эти их ожидания исполнялись. И это умолчание, и настоящий гнев о. Ш. на тех, кто все еще верует в помощь Божию, далеко не случайны, а проводятся о. Ш. всюду с железной последовательностью.

О. Ш. осуждает веру в то, что Бог помогает человеку: «И действительно, пока ждем мы от Бога вот только этой помощи, только чуда, которое убрало бы страдание из нашей жизни, – насмешки торжествуют. И будут торжествовать, ибо любая дешевая пилюля действительно лучше и скорей помогает от головной боли, чем молитва и религия. И не понять нам тайны креста, пока такой вот пилюли – неважно, для важного или незначительного, – ждем мы от религии» (Шмеман 2003b, 44).

Опять же вопреки Писанию о. Ш. учит: «Христа просили об исцелении, а Он простил грехи. У Него искали „помощи“ нашей земной жизни, а Он преображал ее, прелагал в общение с Богом. Да, Он исцелял болезни и воскрешал мертвых, но исцеленные и воскрешенные Им оставались подверженными неумолимому закону умирания и смерти» (Шмеман 1983, 93). Или так:

«Они хотели только помощи и исцелений, а Он говорил о любви и прощении» (Шмеман 2003b, 24).

Почему бы вместо этих безжизненных модернистских схем не обратиться непосредственно к Евангелию, где за рассказом о том, что Христос учил, сразу же следует указание о том, что «сила Господня являлась в исцелении больных» (Лк. 5:17). К Евангелию, где прощение грехов расслабленного сопровождается его чудесным исцелением, и именно для того, чтобы фарисеи знали, что «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Лк. 5:24).

«Да, странное что-то происходит здесь с религией, – говорит о. Ш., – вместо помощи – крест, вместо обещаний утешения, благополучия, уверенности: „Меня гнали, будут гнать и вас“» (Шмеман 2003b, 44). Но Крест и есть источник нашего спасения. Здесь невозможно обнаружить какое-то противопоставление Креста и помощи, какую-то парадоксальность учения Христа, поскольку парадоксальности в этом учении нет вообще.

Чудо ничего не доказывает, раз за разом утверждает о. Ш. вопреки словам Самого Христа: «Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам» (Ин. 14:11). Более того: всюду в Новом Завете слово Истины подтверждается не только словами апостолов-очевидцев, не только Писанием, но и знамениями и чудесами.

В первой же своей проповеди апостол Петр говорит иудеям: «Иисуса Назорея, Мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знамениями, которые Бог сотворил через Него среди вас, как и сами знаете, Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили» (Деян. 2:22–23). Апостол Павел также говорит о «спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святаго по Его воле» (Евр. 2:4).

Верно и то, что о неверующих Господь говорит: «Истинно, истинно говорю вам: вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились» (см. Ин. 6:26–27). Но, если вникнуть, эти слова более всего и опровергают безосновность учения о. Ш., поскольку чудо можно видеть и не верить.

О. Ш. именно эту безосновность и проповедует своим читателям, внушает ее, обрубая с помощью софистики все критерии истины, ложные и истинные безразлично. Но в какой-то момент о. Ш. решает утешить своих слушателей, протянув им своего рода невидимую нить, невидимую, поскольку несуществующую.

Вместо доказательства от разума и авторитета он выдвигает «экзистенциальное доказательство», которое не следует путать с доказательством в прямом смысле слова: «Представляя собой дар и опыт воскресения, Крещение есть подтверждение Христова Воскресения, единственное экзистенциальное доказательство того, что Христос воистину воскрес и сообщает Свою Жизнь тем, кто в Него верует» (Шмеман 2001, 147).

Отдельная статья – это тема праздников, тема празднования, радости у о. Ш. Для него необычайно важен эмоциональный подъем, о котором при-

менительно к искусству романтизма пишет М. Абрамс: «Восхищение поэта полнотой своей жизни побуждает его выражать, изображать и творить жизнь. Соответственно, значение поэзии состоит в том, что она расширяет жизнь читателя, доставляя ему наслаждение, которое в свою очередь является основным движущим началом во всех живых существах. И не следует считать такую цель поэзии как непосредственного источника наслаждения унизительной для искусства поэта. Все как раз наоборот... Это акт уважения к природному и чистому достоинству человека, к великому элементарному началу наслаждения, с помощью которого человек познает, ощущает, живет и движется. Поэтому Шиллер, как и Вордсворт, считает, что наслаждение ведет к радости, а высочайшая радость означает, что наше сознание полностью овладело своими жизненными силами. Любящий искусство, пишет Шиллер в 1803 г., должен искать наслаждения, потому что все искусство посвящено радости, и нет более высокого и более серьезного предназначения, нежели сделать человека счастливым. Подлинное искусство – вот что только и творит высочайшую радость. Но высочайшая радость – это и есть свобода духа, погруженного в жизнь» (Abrams 1971, 433).

Под влиянием символизма и вообще Серебряного века, отождествившего религию и искусство, о. Ш. переносит это учение в Православие. И тут он только и находит точку опоры, опоры на самом себе, на своих ощущениях, на своей свободе и на полноте своей радости и жизни.

О. Ш. с подъемом сообщает, что всякий, именно всякий, праздник рождается из чувства свободы и одновременно выявляет, воплощает и выражает эту глубинную человеческую жажду свободы: «Праздник – всякий праздник, а особенно, конечно, религиозный – рождается из чувства свободы и одновременно выявляет, воплощает и выражает эту глубинную человеческую жажду свободы. Я говорю про свободу не внешнюю только – политическую или там свободу труда, а про ощущение самой жизни как свободы. На деле ведь, и это составляет первичный опыт человека, – все в мире, все в жизни так или иначе связывает нас, подчиняет чему-то, сковывает. Человек – раб времени, раб пространства, раб своей наследственности, своей физической конституции, климата, условий, в которых он живет, раб, наконец, неуловимого течения жизни к неизбежному концу» (Шмеман 1989, 113–114).

Христианство, считает о. Ш., легче всего понять через праздники: «Если действительно человек лучше всего и чище всего выражает себя именно в праздновании, в радости, если действительно религия есть прежде всего радость о Боге и потому – праздник, то и Христианство легче понять через его радость и праздники, чем через отвлеченные догматические и богословские формулы» (Шмеман 1989, 104). Нам будет хорошо понятна мысль о. Ш. если мы вспомним, что у него догматы говорят прежде всего о человеке. Соответственно мысль о. Ш. состоит в том, что Христианство, как чисто человеческая деятельность, легче всего познается через человеческую радость, потому что радость лучше всего рассказывает нам о человеке.

О Преображении и Крещении Господнем о. Ш. утверждает, что Церковь ничему не учит по поводу этих праздников, а «просто празднует»: «На вопрос о смысле этого прославления Церковь отвечает не объяснениями, а самим празднованием, той радостью, с которой она каждый год вспоминает Пре-

ображение. Одно слово доминирует в этом праздновании, во всех его молитвах, песнопениях, чтениях. Слово это – свет» (Шмеман 1989, 219). Не сразу и не непосредственно можно постичь это заявление о. Ш. Неужели Церковь ничего не говорит о смысле Преображения Господня? Разумеется, это не так, и о. Ш. это превосходно знает. О. Ш. имеет в виду, что это догматическое содержание праздника недоказуемо и ничего в собственном смысле слова не сообщает даже и верующим христианам.

Чисто человеческая радость от всякого праздника с некоторой натяжкой становится самодоказывающей: «Не может быть, чтобы все это было просто выдумкой! Не может быть, чтобы столько веры, столько радости, столько света – вот уже почти две тысячи лет – было бы только бегством, миражом. Может ли мираж длиться веками? Ответ это, конечно, веский, но еще не окончательный. И надо прямо сказать, что окончательного, общеобязательного ответа, такого, который можно было бы напечатать в виде научного объяснения пасхальной веры, – такого ответа нет» (Шмеман 1989, 185, см. также Шмеман 2003b, 53).

Можно считать доказанным, что мы, христиане, радуемся на Пасху. Но почему о. Ш. считает это религиозной истиной? Потому что он не знает никаких объективных истин: «Вот в темноте раздается первое „Христос воскресе!“ Вот гулом тысячи голосов прокатывается в ответ: „Воистину воскресе!“ Вот открываются врата храма, и льется оттуда свет, и зажигается, и разгорается, и сияет радость, которой нигде и никогда нельзя испытать, как только тут, в этот момент. „Красуйся, ликуй...“ – откуда же эти слова, откуда этот вопль, это торжество счастья, откуда это несомненное знание? Действительно, „блаженны не видевшие и уверовавшие“. И вот тут-то это как раз и доказано и проверено. Придите, прикоснитесь, проверьте и ощутите и вы, маловерные скептики и слепые вожди слепых!» (Шмеман 2003b, 54).

Прикоснитесь к человеческой радости, призывает о. Ш. Но достаточное ли это доказательство истинности Христова учения?

О. Ш. полемизирует, как ему кажется, с атеистами. «Может быть, вместо того, чтобы писать плоские брошюры, из которых следует, что несколько столетий самая грубая ложь владела почему-то жизнью людей, стоит постараться понять эту удивительную, органическую ткань праздников, дающих каждому времени года свою особенную окраску, свою особенную глубину? Свет Рождества, светлая печаль Поста, из которой подспудно, незаметно растет радость Пасхи, летом и солнцем наполненные праздники Вознесения и Троицы, августовская, предосенняя глубина Преображения и Успения. Выдумки? Обман? Миф? Допустим. – Но почему же не попытаться понять, что за ним стоит некий глубокий подход к жизни? Ведь одно ясно – человек не может жить без праздника и без празднования» (Шмеман 1989, 101). Впрочем, для о. Ш. любой человек не может жить без всякого праздника, а не непременно церковного. Так что же он хочет этим доказать?

О. Ш. настаивает: «Поэтому, повторяю, не нужно развенчивать и обличать праздники как религиозную выдумку и обман, а нужно задуматься над самим фактом праздника и празднования в человеческой жизни, над их значением для человека» (Шмеман 1989, 101–102). Как будто атеисты отрицают значение праздников! Напротив, посюсторонняя мистика и энтузиазм на-

ционал-социалистических и коммунистических массовых шествий гораздо ближе к рассуждениям о. Ш., чем он сам думал.

Далее о. Ш. очень аккуратно излагает свою веру в самого себя. Он не говорит, что Христос пребывает неизменным и верным. Он не говорит, что Христос всегда с ним. О нет! Он говорит о своем знании своего внутреннего сознания: «Я знаю даже, что в жизни, в которой все кажется таким трудным и будничным, единственное, что никогда не изменяет, никогда не оставляет – это внутреннее сознание, что Христос со мной» (Шмеман 1989, 186). Итак, если внимательно прочитать им написанное, то из этой фразы следует только то, что о. Ш. знает, что его не оставляет сознание.

«Да святится имя Твое – это вопль человека, увидевшего и познавшего Бога и знающего, что только тут, в этом видении, в этом знании – и подлинная жизнь, и подлинное вдохновение, и подлинное счастье» (Шмеман 2003b, 19–20). Не в Боге, подчеркивает о. Ш., а в видении и знании.

Или еще такое толкование на слова молитвы Господней «Да святится имя Твое»: «Пусть станет снова жизнь восхождением к свету, трепетом, хвалой, силой добра. Пусть наполнено будет все Божественным смыслом и Божественной любовью» (Шмеман 2003b, 20). То есть речь идет не о Боге, а о нашей жизни, которая снова (?) должна стать восхождением к свету с маленькой буквы.

О. Ш. говорит чуть ли не по Фейербаху: «Христианство говорит об откровении, что это не просто какое-то странное и необъяснимое явление, а прежде всего – нечто, засвидетельствованное опытом человечества» (Шмеман 1989, 29). Божественное Откровение не нечто странное и необъяснимое? Откровение засвидетельствовано опытом человечества?

О. Ш. всюду опирается не на веру в Бога, не на веру в Откровение, а на свои ощущения, на свою жизнь, суетную и неподлинную, что служит прекрасным объяснением того, что такое для о. Ш. личная встреча со Христом. Для него это совсем не то же самое, что встреча с Богом. Точно так же о. Ш. противополагает веру «просто» в «существование некоего высшего Духовного Существа – Бога» и веру в воскресение из мертвых (Шмеман 2003b, 52–53).

Итак, это весьма необычный опыт: опыт целостный и не подлежащий проверке, целостный опыт самого себя, полностью совпадающий с естеством человека, и естеством по особому понятым. Такой опыт не доказывает никакой «внешней» объективной Истины, а доказывает лишь самое себя: я ощущаю, следовательно, я ощущаю.

Антитеоретизм

Протоиерей Александр Шмеман не скрывал своего критического отношения к Православию во всех его аспектах: догматике, богослужению, нравственному учению... Его упреки в адрес православного вероучения столь разносторонни и многочисленны, что нам приходится их некоторым образом обобщать.

О. Ш. смотрит на Православие с точки зрения «опытного богословия», и для него все «недостатки» Православия сводятся к тому, что Православие лишь «теория», тогда как учение о. Ш. есть «сама жизнь». Это умонастроение можно определить кратко как «антитеоретизм», то есть ненависть к умозре-

нию (теории) как чему-то частичному и непрактичному, иными словами, ненужному. Как и иррационализм, о котором мы говорили выше, антитеоретизм есть проявление ненависти к идеальной вечной Истине.

Мы без особого удивления узнаем, что для о. Ш. Истина есть «ценность падшего мира». Он сообщает: «В роли авторитета могут выступать „истина“, „справедливость“, „порядок“, „равенство“ и т. д. – все ценности падшего „мира сего“, включая и право на неограниченную свободу – пустой и бессмысленный принцип выбора ради выбора и несогласия ради несогласия, право, которое ведет в никуда. Но главной функцией Духа Святого как раз и является упразднение авторитетов, – точнее, их преодоление, и Он достигает этого упразднением всего внешнего, что лежит в основе „авторитета“ и самого „мира сего“ как падшего мира» (Шмеман 1996, 220).

Вместо авторитета Истины о. Ш. устанавливает в Церкви режим «свободы», которая даже лучше, чем просто свобода. Это «преодоление трагического противоречия между свободой как вечной возможностью вечного выбора (и, следовательно, как вечно самоуничтожающимся вакуумом) и свободой как полнотой обладания, полнотой жизни – того противоречия, в котором одна свобода неизбежно становится отрицанием другой» (Шмеман 1996, 220). Существует ли свобода в смысле «полноты жизни»? Вопрос, мягко говоря, открытый. Скорее всего, перед нами игра словами, которая должна чисто внешним образом приложить к свободе значение, романтическое по своему происхождению.

О. Ш. пространно рассуждает об Истине богословия, то есть, надо понимать, о Боге как Истине: «Паламитский спор о „тварной“ или „нетварной“ природе света, открывающегося мистическому опыту исихастов, был, помимо всего прочего, спором о природе, точнее, о предмете богословия, который есть Истина. Является ли Истина богословия рациональным выводом из „данных“ и „утверждений“ его источников? Иными словами, не зиждется ли она на внешнем авторитете, не провозглашена ли она истиной a priori и не возведена ли этим сама в „авторитет“? Или она прежде всего описание опыта, того опыта Церкви, без которого все эти данные и утверждения, даже объективно верные и состоятельные, все же не являются Истиной? Ибо Истина, познание которой, согласно Евангелию, делает нас свободными, – это, без сомнения, не „объективная истина“, и, конечно, не авторитет, ведь в противном случае опять вступит в силу все та же безнадежная диалектика свободы. Истина есть присутствие Духа Святого, созидающее в нас „орган“ Истины и тем самым претворяющее Истину как „объект“ в „субъект“. Кто не имеет Духа, тот не знает истины и поневоле подменяет ее „авторитетом“ и „гарантией“» (Шмеман 1996, 221–222).

Итак, согласно о. Ш., знание о Боге нельзя черпать из Писания и Предания, или, как их деликатно именует о. Ш., «данных» и «утверждений». Бог-Истина не зиждется на внешнем авторитете (что это значит?). Сам Бог не является истиной a priori и соответственно не является авторитетом. Почему же? По необычайно веской причине, о которой наш автор говорит вполне откровенно: это бы создавало для о. Ш. мысленные затруднения с его безнадежной диалектикой свободы.

Вот так и оказывается, что метафизические проблемы, созданные современной философией, могут служить основанием для того, чтобы не признавать Бога как Истину, как внешний авторитет.

А что же взамен? Какую непротиворечивую систему может предложить наш автор, вместо преклонения пред Истиной? Выходом объявляется волшебная палочка модернизма – опыт, и даже не просто опыт, а опыт Церкви. Этот опыт, импровизирует о. Ш., создает в человеке «орган Истины». Обратите внимание: не орган познания Истины, а орган Самой Истины. Так Бог-Истина из объекта претворяется в человеческий субъект.

Поскольку о. Ш. отвергает все источники и данные Откровения, то, наверно, бесполезно спрашивать его, откуда он извлек такое учение. Да из себя же и извлек, поскольку Истина, как объект, претворилась в его, протоиерея Шмемана, идеологический субъект.

Богопознание и вера – это дары Божии, и если бы о. Ш. хотел бы доказать именно это, то ему бы не понадобилось устранять Писание и Предание в качестве «источников данных», не понадобилось бы упразднять Истину как авторитет. Дело здесь совсем в другом. Как и подобает идеологу, о. Ш. разворачивает свое учение не в области Истины, а в реальном мире и орудует им для достижения своих реальных целей.

Перед нами не акт познания Истины, не преклонение пред Богом-Истиной, а гностическое овладение Божественной Истиной. В таком случае, знание Истины доступно только «знающим», и это вступает в неразрешимое противоречие с Писанием, которое о. Ш. предусмотрительно удалил из поля зрения. Апостол, как мы видели, говорит о естественном Откровении и о том, почему знание о Боге доступно всем людям, так что они не имеют оправдания в своем неверии (Рим. 1:19–20). Если же нам возразят, что в Писании говорится лишь о внешнем знании, то мы сошлемся на св. Иоанна Дамаскина, который учит: «Знание того, что Бог существует, Им естественным образом всеяно во всех» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 2).

Совсем не то у нашего автора, у которого реальность, то есть опора на реальную жизнь, переменчивую и в метафизическом смысле неподлинную, разрушает все теоретические истины, все методы познания реальности. Остается только голая «жизнь», текущая как вода в канаве.

Опыт оказывается несовместим ни с верой, ни с какими-либо принятыми априори положениями в науке и т. д. Например, о. Ш. сокрушается о том, что «богословие, построенное по западным образцам, совсем не интересуется богослужением, как оно совершается Церковью, его собственной логикой и „чином“. Исходя из своих отвлеченных предпосылок, богословие это a priori решает, что „важно“, а что „второстепенно“, причем „второстепенным“ – не представляющим богословского интереса – оказывается, в конечном итоге, именно само богослужение во всей его сложности и многообразии, то есть как раз то, чем по-настоящему и живет Церковь» (Шмеман 1988, 16).

Согласно о. Ш., «основной порок школьного богословия в том и состоит, что в своей трактовке Таинств оно исходит не из живого опыта Церкви, не из конкретного литургического предания, каким оно хранится Церковью, а из собственных априорных и отвлеченных категорий и определений, с реаль-

ностью церковной жизни совсем не всегда согласованных» (Шмеман 1988, 15).

О. Ш. объясняет первый принцип созданного им «литургического богословия». Он «состоит в том, чтобы при объяснении литургического предания Церкви исходить не из отвлеченных, чисто интеллектуальных схем, наброшенных на богослужение, а из самого богослужения и, это значит, в первую очередь – из его чина» (Шмеман 1988, 16–17).

Занимательно, что это ведь чисто априорное положение, авторитарная методическая установка, но она удовлетворяет о. Ш. тем, что это не «отвлеченная схема». Есть у о. Ш. и свои схемы, правда, не отвлеченные, а взятые конкретно из книги Грегори Дикса «The shape of the liturgy»: как мы видим, о. Ш. не обходится без того, чтобы выделить «в первую очередь» в богослужении его чин, то есть форму (shape).

Данные методические упражнения выглядят мелочью по сравнению с кощунственными формами антитеоретизма, когда о. Ш. различает Христианство от Христа: «Апостолы проповедовали не Христианство, а Христа, Его жизнь, Его страдания, Его смерть, Его победу над смертью» (Шмеман 2003b, 114). Такое различение совершенно невозможно, поскольку в таком случае Христос становится модернистским космическим Христом, растворяется в мироздании, в гностически понятом человеке и «человечестве».

Православие, в таком случае, это тоже не нечто определенное, а так, «вообще»: «Православие – не столько догматические определения и учение Восточной Церкви, сколько то основное миропонимание и тот опыт, что стоят за ними, образуя их живой, „экзистенциальный“ контекст» (Шмеман 1996, 30).

В том же ключе наш автор отличает теорию от сути: «Мы говорили о „теории“. Обратимся теперь к „сути“» (Шмеман 1996, 51), хотя и не мог бы объяснить, чем суть отличается от теории.

Попробуем обратиться к «сути». Мы уже упоминали, что в модернизме о. Ш. опыт является синонимом жизни. В другом месте он поясняет, что его учение – это не вера, а образ жизни: «Для христиан Христианство – это прежде всего путь и образ жизни. Христианское учение, будь то богословское – как объяснение мира, будь то философское и моральное – как свод правил и предписаний, не может быть доказано отвлеченно. И это так, потому что в центре, в основе христианской веры не доктрина и не мораль, а Христос, Его жизнь, Его живой образ, Его любовь» (Шмеман 2003b, 116).

Жизнь, однако, не тождественна с образом жизни, выводы же о. Ш. идут гораздо дальше. Христианство – это непонятно какой образ жизни, свободный от догматики и морали. Конечно, какие уж тут «мертвящие» предписания Спасителя! Они отметаются, якобы, во имя Самого Христа, как будто между Христом и Христовыми заповедями есть какое-то несоответствие или даже конфликт.

А ведь Сам Христос, Который будто бы находится в центре мировоззрения о. Ш., не делает такого различия между Собой и Своими словами. Спаситель говорит ученикам: «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди» (Ин. 14:15). Он укоряет слушателей: «Что вы зовете Меня: Господи! Господи! – и не делаете того, что Я говорю?» (Лк. 6:46). И не опровергает ли слова о. Ш. приводимая тут же Спасителем притча о всяком, приходящем к Нему и слушающем

слова Его и исполняющем их? И не об основании ли веры говорит Христос: «А слушающий и неисполняющий подобен человеку, построившему дом на земле без основания, который, когда наперла на него вода, тотчас обрушился; и разрушение дома сего было великое» (см. Лк. 6:47–49)?

Антитеоретизм у о. Ш. доходит до крайних пределов, так что догматика становится разве что ругательным словом. Отсюда такое обличение в адрес Церкви: «Как будто выделив свое догматическое учение в неприкосновенное „святое святых“, оградив его клятвами, подчинив ему саму Империю, Церковь уже не ощущает больше никакой границы царской власти, как будто – став до конца „православным“, Царь уже может делать в Церкви все, что угодно» (Шмеман 2003, 248–249).

О. Ш. всячески воинствует против всего понятного: «Что Бог для меня? Объяснение мира и жизни? Нет, ибо мне очевидно, во-первых, что не из-за этого объяснения я верю в Него, и, во-вторых, что моя вера в Бога как раз и не „объясняет“ рационально всех тайн и загадок мира» (Шмеман 1989, 19). Его собственная вера не объясняет и не должна объяснять все загадки мира. Тут можно добавить, что учение о. Ш. неспособно объяснить не то что все загадки мира и жизни, но даже ни одну из них. Больше того, его учение не объясняет ничего таинственного и не объясняет ничего даже и доступного пониманию, поскольку холистическая система мировоззрения может объяснить только саму себя.

О. Ш. настаивает: в определениях нет жизни, а в его холизме есть. О. Ш. учит: «Это ясное утверждение (пасхальный характер Крещения, Крещение в подобие смерти и Воскресения Христова. – Ред.) перестало быть центральным, как только богословие стало пониматься и развиваться как рациональное объяснение и толкование христианской веры. Внешне богослужение по-прежнему отражало крещальную символику смерти и воскресения, но реальное значение Таинства сместилось. Буквально во всех учебниках нашего „систематического“ богословия основной упор в объяснении Крещения делается на первородном грехе и благодати. Нам говорят, что Крещение освобождает человека от первородного греха и сообщает ему благодать, необходимую для христианской жизни. Как и все другие Таинства, Крещение определяется как „средство получения благодати“, как „видимый знак невидимой благодати“. Безусловно, оно абсолютно необходимо для нашего спасения; но в этих определениях уже не присутствуют реально – в своей сущности, а не только во внешних символах – смерть и воскресение» (Шмеман 2001, 65).

Итак, есть ясное утверждение о связи Крещения с Искупительным подвигом Спасителя, если, впрочем, его имеет в виду о. Ш., а не «Таинство вообще» в духе Одо Казеля. Это утверждение с какого-то момента перестало быть центральным в Христианстве, что, будь это правдой, означало бы полное упразднение Христианства. И виновато в этом богословие, которое стало с какого-то момента пониматься и развиваться как рациональное объяснение и толкование христианской веры.

Какой момент и какое «рациональное объяснение» имеет в виду о. Ш.? Оказывается, под этим пугающим о. Ш. «рациональным объяснением» под-

разумевается апостольское учение о том, что Крещение освобождает человека от первородного греха и сообщает ему благодать.

Таким образом, упрек о. Ш. в адрес «переродившегося» Христианства подрубает Христианство под самый корень, и по каком же основаниям? По тем, что богословские определения – это не сама жизнь, или, как выражается о. Ш., «в этих определениях уже не присутствуют реально смерть и воскресение». При этом молчаливо подразумевается, что расплывчатые тексты самого о. Ш. суть не определения, а сама истина и жизнь.

Над Тайной нашего спасения о. Ш. рекомендует не задумываться: «Но вот опять (в Неделю Крестопоклонную. – Ред.) выносится крест, и вот опять приближается та единственная из всех недель, когда приглашает нас Церковь не столько размышлять и обсуждать, а молча и сосредоточенно следовать за каждым шагом Христа, за его медленным, необратимым приближением к страданию, к распятию и к смерти» (Шмеман 2003b, 44). Почему не «столько» размышлять над песнопениями Триоди постной, которые как раз необычайно богаты духовно-догматическим содержанием?

О. Ш. учит в духе персонализма: «Вера эта – не в утверждении отвлеченных умственных истин. Нет, она сама есть, прежде всего, встреча с Тем, Кого она утверждает, и потому – знание, видение души, пронзенность сердца» (Шмеман 1989, 97). Эта персоналистская «личная встреча с Богом» происходит в учении о. Ш. на неразмеченном поле, в пространстве, не имеющем никаких измерений, догматических и нравственных, так что даже нельзя никак сказать, происходит ли эта встреча вообще и кого и с Кем.

И ярко выраженный антитеоретизм о. Ш., и его война против доказательств истинности Христианства сводятся к тому, что вера в Бога как в Творца и Спасителя, необязательна. Истина веры не принудительна для разума и совести: «История знает только человека Иисуса, и только вера узнает в Нем Бога: так можно кратко выразить главную сущность Христианства. Однако в сущности этой раскрывается нечто бесконечно важное для понимания Христианства, и прежде всего – христианское понимание Бога и человека. Враги религии всегда утверждают, что люди выдумали Бога от страха и что вся религия есть не что иное, как плод насилия. Но ведь вот как раз ничего принудительного, никакого насилия нет в том образе человека Иисуса, что дошел до нас через Евангелие» (Шмеман 1989, 34–35).

Спасение совершается для о. Ш. «не силой, не чудом, не насилием, не страхом, не принуждением» (Шмеман 2003b, 87). Он объясняет, что его «личная встреча со Христом» ни к чему не обязывает: «Не во внешних и внешностью своею принудительных явлениях совершается эта встреча души, сознания человеческого с Богом» (Шмеман 2003b, 99). В таком случае можно определенно сказать, что эта встреча не произошла.

При этом, как и всюду в своем творчестве, о. Ш. выносит Писание за скобки. Ведь из Евангелия мы знаем, как на самом деле происходила встреча со Христом, Который говорил слушающим: «Если не уверуете, что это Я, то умрете во грехах ваших» (Ин. 8:24). И как сказать: это принуждение или нет, внешнее ли это явление или нет, особенно если учесть, что эти слова подтверждались Воплотившимся Спасителем и из Писания, и чудесами, и словом благодати, исходившим из Его уст?

Религия для о. Ш. не закон, не подчинение, не предписание, а Истина, из чего видно, что он понимает Истину как свободу от Истины: «В Духе и Истине! До этого времени и на протяжении веков религия была прежде всего предписанием, законом, уставом, причем вся ее действительность состояла как раз в слепом, безоговорочном подчинении этому предписанию. На этой горе, в Иерусалиме, не здесь, а там, не так, а этак – тысячами таких предписаний, возводимых к Богу, человек ограждал себя от беспокойства, от страха, от мучительных исканий, сам строил себе клетку, в которой все было ясно и точно определено и не требовало ничего, кроме точного исполнения. И вот одним словом все это вычеркнуто и отвергнуто. Не на этой горе и не в Иерусалиме, а в Духе и Истине. И это значит – не в страхе и слепоте, не от боязни и мучения, а в знании и свободе, в свободном выборе, в сыновней любви. В центр, в само сердце религии поставлена Истина. Не закон, не подчинение, не предписание, а Истина» (Шмеман 1989, 203–204).

Взамен истины и сознательной веры ставится бессознательное, а носителем этого бессознательного – коллектив («Церковь» в терминологии о. Ш.). О. Ш. различает: «догматически» – это одно, а «на деле» – другое: «„Догматически“ каждый епископ в своей Церкви пребывает тем, чем он был, в учении например св. Киприана Карфагенского, св. Ипполита Римского, еще раньше – св. Игнатия Антиохийского: образом Бога, полномочным хранителем апостольского предания, носителем благодатного единства своей паствы. Но на деле – такая местная Церковь, раньше ощущавшая себя явлением в данном месте народа Божьего во всей его полноте, все очевиднее превращается в „епархию“ – то есть административное подразделение более обширного целого, ее же возглавитель – епископ, соответственно с этим – в уполномоченного представителя в ней центральной „высшей церковной власти“, сосредоточенной в руках Константинопольского патриарха и Патриаршего синода» (Шмеман 2003, 209).

Допустим, что о. Ш. прав. Но что тогда такое ощущение себя «на деле» при полном сохранении неповрежденной веры в Церковь?

Раз Православие – это нечто неуловимое и неопределенное, то вполне естественно, что для о. Ш. верующий не отличается от неверующего: «Верующий, неверующий – какие это, в сущности, отвлеченные слова! Как будто верующий всегда, все время верит. Как будто неверующий все время живет своим неверием» (Шмеман 2003b, 119). Более того, неверующий – он даже лучше, чем верующий: «В ином неверующем больше печали по Боге, больше тоски по Свету и Истине, чем в ином самодовольном фарисее-верующем. Поэтому и так пусты, так беспредметны на последней глубине все споры о вере и неверии. Ибо никогда еще и ни в ком не родилась вера от доказательств и аргументов, не родилась даже от чудес» (Шмеман 2003b, 119).

Такова традиционная логика религиозного индифферентизма, которую мы встречаем и у сотрудника о. Ш. архиеп. Иоанна (Шаховского): «Есть сектанты, которые горят духом и любовью к Богу и к ближним гораздо более, чем иные православные, и вот этот дух горения любви к Богу и к человеку есть признак истинного жизненного Православия. Кто его не имеет среди православных, тот не истинно православный, и кто его имеет среди непра-

вославных, тот истинно православный... Наличие таких подлинно православных христиан замечается как среди православных по умоисповеданию, так и среди римокатоликов, также среди протестантов всех оттенков, к каковым оттенкам принадлежат и русские сектанты, сектаризировавшиеся, то есть отделившиеся умом и опытом от догматического исповедания Церкви» (Иоанн (Шаховской) 2002, 283–284).

Вера не принудительна для о. Ш., потому что она неопределенна, лишена очевидности: «Слово верую относится только к тому, что во мне и вне меня – лишено очевидности. К тому, иначе говоря, что лишено и чувственной очевидности, и очевидности рациональной, и, наконец, очевидности фактической. А вместе с тем, и тут мы подходим к самому главному, слово верую не только существует и, следовательно, соответствует, хотя бы во мне, чему-то реальному и наполнено внутренней силой, так как не нуждается в подпорках извне. Я говорю „верую“ только про то, что глазами не вижу, ушами не слышу, руками не трогаю, к чему не имеет отношения никакое „дважды два четыре“, но во что я верю и что этой верой я знаю» (Шмеман 1989, 40). О. Ш. делает оговорку: «соответствует, хотя бы во мне, чему-то реальному».

С этим утверждением согласится любой атеист, например, Фейербах, который утверждал: «Я... не рассматриваю вопроса, чем был действительный, естественный Христос в отличие от вымышленного или супранатуралистического Христа. Я принимаю данного религиозного Христа, но показываю, что это сверхъестественное существо есть лишь продукт и объект сверхъестественного человеческого чувства. Я не спрашиваю, возможно ли то или другое чудо или чудо вообще; я только показываю, что такое чудо, и притом не отвлеченно, а на примерах чудес, изображенных в Библии как действительные события; и тем самым я отвечаю на вопрос о возможности или действительности или даже необходимости чуда; этим путем уничтожается самая возможность всех этих вопросов. Таково различие между мной и антихристианскими историками» (Фейербах 1995, 20).

Фейербах явно согласен с учением о. Ш. о центральной роли чувства и переживания в религии: «Как бы ты мог постигать Божественное чувством, если бы чувство само не было Божественным по природе? Божественное познается только через Божественное, „Бог только через себя самого познается“. Божественная сущность, постигаемая чувством, есть не что иное, как очарованная и восхищенная собой сущность чувства, – восторженное, блаженное в себе чувство» (Фейербах 1995, 30–31).

Встречаем мы у Фейербаха и основания будущего «литургического богословия» и «богословия общения»: «Только общественная жизнь есть истинная, самодовлеющая Божественная жизнь – эта простая мысль, эта естественная для человека врожденная истина и составляет сверхъестественную тайну троичности» (Фейербах 1995, 79).

Вместе с православными богословами-модернистами Фейербах в своей атеистической «Сущности Христианства» учит о Христианстве как вере в человека: «Вера есть не что иное, как вера в Божественность человека» (Фейербах 1995, 125).

Посюсторонняя мистика у Фейербаха точно так же замкнута на себя, как и в учении о. Ш.: «Но если Причастие без настроения и веры не оказывает дей-

ствия, следовательно, есть ничто, – ибо существует только то, что действует, – то, стало быть, только в них и заключается его значение и весь процесс совершается в душе. Если представление, что я вкушаю действительное тело Спасителя, действует на религиозное чувство, значит, само это представление вытекает из чувства; оно порождает благочестивые помыслы, так как и само оно есть благочестивое представление. Таким образом, и здесь религиозный субъект воздействует на себя сам в качестве другого существа посредством представления воображаемого объекта» (Фейербах 1995, 223).

Фейербах формулирует: «Религия есть тождественное с сущностью человека воззрение на сущность мира и человека» (Фейербах 1995, 39). Для атеиста «человек является в религии Божественным объектом, Божественной целью, и, следовательно, в религии выражается его отношение к самому себе, к своей собственной сущности» (Фейербах 1995, 70).

После всех указанных параллелей между атеизмом и богословским модернизмом закономерно приходим к безразличному освящению всего в мире. Фейербах заканчивает свою книгу, по сути, шмемановским призывом: «Поэтому стоит изменить обычный ход вещей, чтобы придать обычному значение необычного и озарить жизнь, как таковую, религиозным смыслом. Поэтому да будет нам священным хлеб, священно вино, а также священна вода! Аминь» (Фейербах 1995, 250).

Правда, Фейербах несколько проницательнее или честнее о. Ш., когда рассуждает: «Религия охватывает все предметы в мире; все существующее было предметом религиозного почитания. Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании. У религии нет собственного, особого содержания» (Фейербах 1995, 41).

Последнего прямого утверждения: «У религии нет собственного, особого содержания» – явно недостает в учении о. Ш., хотя оно в нем присутствует имплицитно. О. Ш. отвергает все понятные точки опоры для веры и благочестия, и человеку остается опереться только на себя самого. По о. Ш., как и по Фейербаху, получается, что у религии нет никакого особого содержания по сравнению с человеческой жизнью, пусть и весьма возвышенной и наполненной радостью и миром.

Вот о. Ш. учит: «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» (Шмеман 1983, 95).

Между тем, у апостола ничего такого не говорится. Напротив, говорится прямо противоположное: о согласии апостолов с тем, что они слышали от Христа. Апостол Иоанн пишет: «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» (1 Ин. 1:1–3).

Апостол предлагает вполне догматическую формулу: «И вот благовестие, которое мы слышали от Него и возвещаем вам: Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5). И поэтому апостол ставит условием для различения между чадами Божиими и чадами мира исполнение заповедей принятых от Христа: «Кто говорит: „я познал Его“, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины; а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем» (1 Ин. 2:4–5). Другим требованием апостола является согласие с тем догматическим учением, которое апостолы приняли от Христа: «Я написал вам не потому, чтобы вы не знали истины, но потому, что вы знаете ее, равно как и то, что всякая ложь не от истины». Какую истину? Совершенно конкретную догматическую истину Христова учения: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына. Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца; а исповедующий Сына имеет и Отца» (1 Ин. 2:21–23)

Грубое насилие над Писанием о. Ш. совершает и в другом месте: «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» (Шмеман 1983, 96).

Так ли это? Откроем Евангелие от Луки, где описывается явление воскресшего Христу Луке и Клеопе. Во-первых, Сам Господь спрашивает учеников не только о том, отчего они печальны, но прежде всего: «О чем это вы, идя, рассуждаете между собою?» (Лк. 24:17). И когда ученики показывают, что они неверно рассуждают о смерти Христа на Кресте, Господь говорит им: «О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою?» Далее Евангелист говорит: «И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24:25–27).

Христианство в системе о. Ш. – это не только не догматика, не авторитет и не чудо, но также не мораль и не философия: «Принятие учения Христа в Христианстве, в Евангелии неотрывны от веры в Него. Ибо учение Его – не философия, не мораль, отношение к которым не зависит от нашего отношения к тому, кто философию или мораль эту нам предлагает» (Шмеман 1989, 95). Христианство – это не программа и не теория, говорит в другом месте о. Ш. (Шмеман 1983, 25).

Вслед за доказательствами в мусорную корзину следуют определения, да и любые понятия. «И пока христиане будут любить Царство Божие, а не „определять“ его, они всегда будут выражать эту любовь в искусстве, в красоте», – утверждает наш автор (Шмеман 1983, 27). Таким образом, о. Ш. одной своей фразой выводит за скобки все Писание и Предание, в которых как раз

содержатся определения того, что есть Царствие Божие, причем данные Самим Спасителем и истолкованные Святыми Отцами. Отвергнув эти Богооткровенные слова, едва ли можно полюбить Царствие Божие.

Обращение ко Христу происходит не на уровне идей, утверждает о. Ш.: «Обращение – это событие не из сферы и не на уровне идей, как многие считают в настоящее время. Это не выбор „идеологии“, это даже не ответ на „проблемы“ (слово, столь изумительно игнорируемое ранней Церковью и Священным Писанием). Это – действительно бегство от темноты и отчаяния. Человек приходит ко Христу, чтобы спастись, и потому, что нет иного спасения» (Шмеман 2001, 20–21). Но верно ли учит о. Ш.? Не следует ли он сам идеям Габриеля Марселя и персоналистов? Наконец, о. Ш. фактически неправ, поскольку слово πρόβλημα в значении «загадка», «задача» как раз встречается в Священном Писании, а именно в книге Судей 14:12.

Во всяком случае, Деяния Апостолов этого заявления о. Ш. – что обращение есть событие не на уровне идей – не подтверждают. На слова апостола Филиппа-диакона, обращенные к эфиоплянину: «Если веруешь от всего сердца, можно» креститься, эфиоплянин говорит не что иное, как: «Верую, что Иисус Христос есть Сын Божий» (см. Деян. 8:30–37). Идея это или не идея? Ясно только, что это не практическое и не опытное знание. И это более всего вытекает из хода рассказа Деяний, где обращение эфиоплянина начинается с характерного вопроса Филиппа: «Разумеешь ли, что читаешь в Писании?»

Христианство для о. Ш. это не только не «идея», но и не учение: «„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» (Шмеман 1983, 97).

Ну почему Христианство не доктрина (то есть учение)? Почему слова апостола: «Сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:15–17) – не объяснение и не доктрина? Между прочим, это же учение исповедуется в Символе веры, который даже о. Ш. трудно было бы назвать «не доктриной».

Для о. Ш. спасение – это не абстракция и не идеология: «Прощение грехов, соединение со Христом, уверенность в смерти самой смерти, опыт воскресения и вечной радости, которой никто уже не мог отнять. И все это было не абстракцией, не „идеологией“, а действительностью: выйдя из святой воды, новокрещеный не оставался один» (Шмеман 2003, 43).

Учение Христа – это также «не раз навсегда усвоенная истина»: «Образ и учение Христа, возвещенные апостолами, не раз навсегда „усвоенная истина“, а живая и действенная реальность, не иссякающий источник благодати, учения, духовного роста» (Шмеман 2003, 65). Ну, почему, в самом деле, слова Христа – это не раз и навсегда усвоенная Церковью истина?

Разумеется, такая победа над доктриной, теорией, абстракциями и идеями возможна только при очень своеобразном чтении Писания: «Только о

любви, только о прощении проповедует Христос» (Шмеман 1989, 50). Разве? Тогда придется выбросить из Евангелия большинство слов Христа. Однако о. Ш. настаивает на своем: «С момента явления народу все служение Христа, вся Его проповедь – это одно сплошное воплощение любви, добра, сострадания и милосердия» (Шмеман 1989, 58). Христос, согласно сведениям о. Ш., не учил «ничему кроме любви, подлинной внутренней свободы и подчинения только высшему и Божественному закону совести» (Шмеман 2003b, 48). Как быть со всеми остальными словами Спасителя? Игнорировать, конечно.

Из повествования о женах-мироносицах наш автор извлекает такое поучение: «Мне думается, что именно в наши дни мы особенно нуждаемся в воспоминании об этой любви и о простой человеческой верности... И нам как за соломинку надо хвататься за все то в нашем мире, что еще живет теплом, светом простой, земной человеческой любви. Любовь не спрашивает человека о теориях и идеологиях, она обращена к его сердцу и его душе» (Шмеман 1989, 197–198).

Любовь человеческая, может быть, и не спрашивает, поглощенная скорбью, но Любовь Божественная говорит мироносицам как раз о «теориях»: «Что вы ищете живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит быть предану в руки человеков грешников, и быть распяту, и в третий день воскреснуть» (Лк. 24:5–7). И поэтому любовь человеческая служит Любви Божественной, возвещая истину спасения: «И вспомнили они слова Его; и, возвратившись от гроба, возвестили все это одиннадцати и всем прочим» (Лк. 24:8–9).

Рассказ Писания о пророке Илии наводит о. Ш. на все те же уныло адогматические мысли: «Этим рассказом, написанным тысячелетия назад, Священное Писание утверждает – нет, не в этих явлениях, не в бурях, не в землетрясениях и огне, не в принуждении ума и сознания начало веры... Не насилует нас Бог, не принуждает верить в Себя, не заставляет ощутить Себя. И только вот в этом незаметном, почти неощутимом, веянии встречаем мы Его – не как боязливые запуганные рабы, а как свободные люди» (Шмеман 2003b, 99).

Почему снова не теория, а...? Потому что теория – это частности, а есть некое цельное холистическое псевдознание, не нуждающееся в отдельных истинах. То есть Церковь нуждается во многих истинах Символа веры, а о. Ш. не нуждается – он отвергает их ради познания «всего и сразу».

После всего сказанного о. Ш. приходится удивляться тому, что он кое-где признает «долю истины» в христианском учении о Боге: «Чего только не думал человек о Боге, каких только теорий не создавал! Он называл Его – Абсолют, Первопричина, Господь, Вседержитель, Творец, Мздовоздаятель, Бог и т. д., и т. д. И в каждой из этих теорий, в каждом из этих определений есть, конечно, и доля истины, и подлинный опыт, и глубина созерцания» (Шмеман 2003b, 17).

Холизм протоиерея Александра Шмемана противопоставлен, с одной стороны, догматике, а с другой – Таинствам. Он отвергает и правило веры в Бога, и закон призывания Бога не просто как агностик или скептик. О. Ш. отвергает их как верующий в истину иного порядка и стоящий на совершенно иной основе – на почве практики и руководства этой практикой со стороны «знающих».

Как считает о. Ш., из слов Спасителя и при просвещении Утешителем на Пятидесятнице Церковь не могла узнать истину, а должна была познавать ее на опыте. Он пишет: «Что же касается ранней Церкви, то у нее было это знание, причем даже до того, как она смогла его выразить в рациональных и последовательных теориях. Ранняя Церковь знала, что в Крещении мы истинно умираем и истинно воскресаем со Христом, потому что она испытывала это каждый раз, совершая это Таинство» (Шмеман 2001, 73).

О. Ш. отрицает различие религии и жизни: «Свидетельство мучеников показывало, что христиане не отделяют религии от жизни, а, напротив, утверждают целостную принадлежность всего человека, всей его жизни Царству Христа» (Шмеман 2003, 125). Почему, можно спросить, смерть за Христа свидетельствует о принадлежности Царству Христа всей обыденной жизни? Истина состоит в совершенно обратном: не все «человеческое» принадлежит Царствию Божию, но только освященное, спасенное. Все человеческое же нужно оставить, чтобы приобрести Христа.

«Среди православных многие усвоили типично западную дихотомию „веры и благочестия“ и „практической жизни и деятельности“», – полемизирует о. Ш. (Шмеман 1996, 31). «Западную» здесь надо понимать как библейскую, а заодно и античную философскую.

В том же ключе о. Ш. сообщает, что «великие богословские споры эпохи Отцов никогда не были „абстрактными“ и чисто „интеллектуальными“, но всегда – сотериологическими и экзистенциальными в самом высоком значении этих определений, ибо они затрагивали природу человека, смысл его жизни и цель его praxis» (Шмеман 1996, 57). Здесь верно то, что в большинстве своем (но не все) догматические споры IV–VIII вв. велись относительно Домостроительства, а не Богословия. Это, однако, не дает основания считать эти споры «сотериологическими и экзистенциальными», то есть противопоставлять их абстрактным и интеллектуальным.

Хотелось бы также обратить внимание на своеобразный переворот в сознании о. Ш. и его читателей, который позволяет говорить о догмате о Божестве Бога-Сына и Бога-Духа Святаго, о Халкидонском догмате, как о затрагивающих природу человека, смысл жизни человека и даже цель деятельности человека. Более всего характерно, что такой небывалый прагматический смысл Божественных догматов как бы возвышает их в глазах о. Ш., придает им высшую значительность, в отличие от «просто» богословия или от «просто» интеллектуальной деятельности.

Итак, догматические споры о Боге были сотериологическими в самом высоком значении, считает о. Ш. Сотериология, напомним, есть учение о спасении и в этом смысле едва ли может иметь превосходную степень, если

это учение о спасении человека Богом. Но не эту сотериологию имеет в виду о. Ш., а учение о спасении человека своими силами, которое значительно превосходит, по его мысли, обычное христианское учение о Боге.

Спасение для о. Ш. вопрос самый важный, потому что «практический». Но, с сожалением отмечает наш автор, этого-то практического смысла и нет в православном богословии: «То, что у нас именуется „практическим“ и совершенно изгоняется из области наших академических занятий, для любого из них (то есть Святых Отцов, фантазирует о. Ш. – *Ред.*) заключало в себе единственно насущный и самый что ни на есть практический интерес Христианства – вечное спасение человека. Те или иные слова и идеи соотносились у них не с отвлеченной истиной или заблуждением, но с той Истиной, которая спасает, и с тем заблуждением, которое ввергает в смерть и осуждение. Спасение реальных, конкретных душ и было их постоянной, по-настоящему „экзистенциальной“ заботой, тем, что поглощало их всецело и делало каждую букву их творений жизненно важной и в буквальном смысле пастырской. Будучи в высшей степени интеллектуальным, их богословие всегда обращено не к „интеллектуалам“, но ко всей Церкви – в твердом уповании, что каждый ее член; приняв Духа Истины, становится богословом, то есть прикосновенным Богу. И непреходящее значение этого богословия в том, что его идеи всегда соотнесены с практическими нуждами Церкви, раскрыты в их сотериологическом значении, а самые „практические“ стороны жизни Церкви укоренены в предполагающих их всецело богословских смысловых реальностях» (Шмеман 1996, 143–144).

Остается гадать, какие же Учителя Церкви считали спасение практическим вопросом и чьи идеи всегда были соотнесены с практическими нуждами Церкви. Во всяком случае к каппадокийским Отцам это явно неприменимо. Кто из Отцов соотносил свои слова не с Истиной (отвлеченной Истиной, как ее пренебрежительно называет о. Ш.)? Кто из Отцов, наконец, различал отвлеченную истину и Истину, которая спасает?

Вместо априорного знания, под которым о. Ш. понимает веру, наш автор предлагает опереться на «действительность» как таковую, вне ее понимания. «На какие ложные пути может завести теория богослужения, построенная a priori, то есть без достаточного внимания к литургической действительности во всем многообразии и сложности», – предостерегает о. Ш. (Шмеман 2003а, 56). На это можно указать, что учение о богослужении только и может быть построено на догматах, имеющих априорный и, если угодно, апрактический смысл.

О. Ш. не боится подчеркнуть идеологические мотивы в своем мировоззрении. Так, он осуждает разрыв между теорией и практикой чуть ли не в марксистском смысле, и даже именует такой разрыв первородным грехом: «На Западе спор по поводу конфирмации был результатом более широкого явления: расхождения между lex orandi, литургической традицией Церкви, и богословием, которое мы уже квалифицировали как „первобытный грех“ всей богословской схоластики. Вместо того, чтобы воспринять смысл Таинств из литургической традиции, богословы создали свои собственные определения Таинств и затем в свете этих определений стали интерпрети-

ровать церковное богослужение, „втискивая“ его в рамки своего собственного априорного подхода» (Шмеман 2001, 96).

Такая антисхоластическая полемика не должна скрывать от нас, что о. Ш. черпает свой адогматизм из католического модернизма. Он цитирует Луи Буйе, одного из отцов Второго Ватиканского собора и авторов литургической реформы: «Христианская религия не есть только доктрина – она есть акт и действие», – и делает свой вывод: «Это был возврат от пиетического и индивидуалистического восприятия богослужения к богослужению, вновь понятому, как вечное самооткрытие Церкви» (Шмеман 2003а, 22).

О. Ш. настаивает на отсутствии в святоотеческом богословии «всякого подразделения на „теоретическое“ и „практическое“» (Шмеман 1996, 57–58). Это верно в том смысле, что всякое богословие может быть только теоретическим и никогда – практическим.

В том же холистическом духе о. Ш. оценивает не только к богословие, но и богослужение, которое понимается им именно как практика, как действие коллектива людей.

Литургия для него не молитва и не предстояние пред Богом, а дело: «Богослужение литургическое, благодаря этому соединению, стало меньше переживаться в своем специфическом содержании и назначении и больше как молитва, как подвиг молитвенного правила» (Шмеман 2003а, 191). О. Ш. также сообщает: «Прочно вошло в церковное сознание это отношение к службе, как к молитвенному подвигу, важному самому по себе, а не как выражение определенного замысла, определенной lex orandi» (Шмеман 2003а, 192). Антимонашеский пафос о. Ш., как видим, распространяется на молитву, и в частности на молитву умную.

В нашей работе мы стремимся подчеркнуть потусторонность учения о. Ш. всем здравым воззрениям. В данном случае заметим для себя, как Аристотель доказывает превосходство созерцательной жизни: «Если же счастье – это деятельность, сообразная добродетели, то, конечно, – наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается, начальствует и ведет и имеет понятие о прекрасных и Божественных [предметах], будучи то ли само Божественным, то ли самой Божественной частью в нас, – во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, [полным и завершенным], счастьем. Уже было сказано, что это – созерцательная (θεωρητική) деятельность, что, вероятно, представляется согласованным с предыдущими рассуждениями и с истиной. Действительно, эта деятельность является высшей, так как и ум – высшее в нас, а из предметов его познания высшие те, с которыми имеет дело ум» (Аристотель 1984, 281).

Поскольку о. Ш. отрицает различие между телом и душой, а также то, что в человеке есть что-то высшее и что-то низшее, то все суждение Аристотеля оказывается для него недоступным, абсолютно непостижимым набором «мертвых» слов. В этом учении о превосходстве созерцательной жизни наш идеолог не находит ничего для себя: ни понятных слов, ни понятий, ни привычной отсылки к практике.

Не следует думать, что такая оценка мудрости, отвлеченной от практических забот, свойственна только античным философам. Мы встречаем еще

более определенное учение в Книге Премудрости Иисуса сына Сирахова: «Мудрость книжная приобретается в благоприятное время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость. Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом и хвалится бичом, гоняет волов и занят работами их и которого разговор только о молодых волах... Так и всякий плотник и зодчий, который проводит ночь, как день: кто занимается резьбою, того прилежание в том, чтобы оразнообразить форму... так и ковач, который сидит у наковальни и думает об изделии из железа... так и горшечник, который сидит над своим делом и ногами своими вертит колесо... Все они надеются на свои руки, и каждый умудряется в своем деле; без них ни город не построится, ни жители не населятся и не будут жить в нем; и однако ж они в собрание не приглашаются, на судейском седалище не сидят и не рассуждают о судебных постановлениях, не произносят оправдания и осуждения и не занимаются притчами; но поддерживают быт житейский, и молитва их – об успехе художества их» (Сир. 38:24–39).

Этими словами Писания рассеивается словесный туман, в обилии произведенный о. Ш., относительно равномерного освящения «всей жизни» и «всех сторон жизни» человека, относительно соединения религии и жизни, а также вытекающего из этих ложных посылок представления о равном достоинстве любого образа жизни.

При сравнении холизма о. Ш. с учением Писания и здравой философии для нас становятся отчасти понятны мотивы о. Ш., стремящегося всюду заменить созерцание (якобы частичное) на опыт практической жизни (якобы целостный). Этот вроде бы небольшой теоретический сдвиг равносилен переходу к атеизму, поскольку в области религии все различия в теории становятся абсолютными и абсолютно отделяют от Бога.

Если для здравой философии теория может судить практику, и теоретик – практика, то обратное равносильно революции, полному ниспровержению порядка в мире и в Церкви. И этот беспорядок делает невидимой для модерниста и позитивиста саму личность человека.

Именно тут мы начинаем понимать, насколько радикально из модернистского рассуждения об образе жизни – практическом и теоретическом – устранена суть человека. Ведь именно о том и идет речь в книге Сираха: за тем или иным образом жизни стоит человек. Различие в образе жизни получает конкретное и неустранимое с помощью софистики значение. Ведь если образ жизни – это решение человека, то он будет за него отвечать. И тогда не обойтись без объяснений того, почему о. Ш. избрал тот путь, на котором он максимально удален от познания духовных Истин, то есть путь софиста, а не путь мудреца.

И этот вопрос совсем немаловажен, если мы вспомним, что как Писание, так и подлинная философия осуждают «многознание», то есть знание многих вещей, а не только единого на потребу, и «многоделание», то есть суету сует. Уже Гераклит учит, что «многознание уму не научает», уму не в смысле рассудочного знания, а тому самому уму, который един у всех (Лебедев 1989, 195).

У Платона мы читаем такое определение справедливости. Справедливость выражается для него в подлинно внутреннем воздействии на самого

себя и на свои способности. Справедливый «человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством... Все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством – мнения, ею руководящие» (Платон 2007, 258–259).

Для нас здесь существенно то, что Платон говорит о правильном порядке в душе и вытекающей из этого порядка практике. Но обратите внимание, насколько это далеко от соображений о. Ш. Ведь оказывается, что не «всякая деятельность» одинаково хороша и может быть безразлично освящена, а только соответствующая высшему в человеке, деятельность справедливая, которая не разрушает порядок в душе.

Соответственно, несправедливость души для Платона заключается «в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней неподобающим образом, между тем как по своей природе несправедливость такова, что ей подобает быть в рабстве у господствующего начала (ума)» (Платон 2007, 259). Климент Александрийский приводит слова из диалога платоновской школы «Демодок»: «Философствование – не только в том, чтобы жить в хлопотах, занимаясь ремеслами, и не в том, чтобы стремиться к многознанию, а в чем-то другом» (Лебедев 1989, 196).

На фоне этих высказываний отчетливо видно, что о. Ш. проповедует в качестве нормы для Православия, во-первых, бессмысленное многознание, а во-вторых, беспокойное многоделание с неизбежным вмешательством в чужие дела. Это вмешательство выражается, например, в непрерывных его, отца Александра Шмемана, хлопотах по внесению беспорядка в Православную Церковь, о чем его, разумеется, никто не просил, и что превышает его компетенцию.

Раз истина у о. Ш. рождается в практике, то и проверяется она тоже только практикой, и, таким образом, бесформенное многознание получает «прочный» фундамент в виде суетной практической жизни.

О. Ш. настаивает на изменениях в Православной Церкви и, в частности, требует от богословия преодоления «своей исторической и интеллектуальной редукции» и обретения «заново пастырского и сотериологического измерения и обоснования» (Шмеман 1996, 22). Эта логика знакома всем исследователям массовых идеологий, и прежде всего марксизма, где практика (а точнее, революционная тактика) есть единственная Истина, данная человеку.

Парадоксом учения о. Ш. об опыте является то, что оно требует от человека и действия и мысли, однако действия не должны руководиться разумом и умозрением. В то же время о. Ш. требует, чтобы человек мыслил, но так, чтобы его мысли были самой жизнью. Что это означает на деле?

На деле обнаруживается, что о. Ш. не думает судить мысли модернистов по их практическим плодам. Практика как «критерий истины» принадлежит не реальному миру, где модернистское христианство терпит полное поражение. Идол «практики» главенствует только во «второй реальности», то есть в

фантазии нашего идеолога, где практика совпадает с мыслью, то есть в данном случае гностической мечтой.

По этой причине учение о. Ш. терпит крах при любом, даже самом поверхностном, соприкосновении с единственно данной нам действительность. Так, его «литургическое богословие» является возвращением ко времени неопределенного «раннего Христианства» сквозь века забвения об истинной Литургии: «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» (Шмеман 1983, 100).

Кажется, что это противоречит учению о. Ш. об опыте, который является буквально всемогущим, дающим пережить самые глубокие догматические истины? О. Ш. поясняет: истина Литургии существует в латентном виде и сейчас, помимо сознания духовенства и мирян: «Новому благочестию этому не удалось ни затмить, ни извратить до неузнаваемости действительно соборного характера Евхаристии, оторвать ее от Церкви и, следовательно, от собрания» (Шмеман 1988, 21). Однако, что это значит? Что люди продолжают ходить в церковь?

О. Ш. рассуждает на уровне «целостного подхода и его переживания»: «Литургический кризис состоит, прежде всего, в неправильном понимании функции и места богослужения в Церкви, в некоей глубокой метаморфозе восприятия богослужения церковным сознанием. Подчеркнем, что речь идет о чем-то гораздо более важном, чем непонимание текстов, обрядов или языка богослужения. Речь идет о некоем целостном подходе к нему и его „переживании“. Богослужение – его структура, его форма и содержание – осталось тем же, каким оно было раньше, каким, по существу, оно было всегда. В этом смысле справедливо говорить о сохранении Православием верности своему богослужению. Но воспринимать его и пользоваться им стали совсем по-другому. Между замыслом богослужения и его восприятием образовалось несоответствие» (Шмеман 2003а, 40).

Такова диалектика теории и практики у о. Ш., что богослужение вовсе не является центром его учения: «Христос установил не общество для совершения богослужения, не „культовую общину“, а Церковь, как путь спасения, как новую жизнь воссозданного человечества» (Шмеман 2003а, 41).

Церковь для о. Ш. – это и не институт или общество: «В современном подходе к богослужению характерно как раз отсутствие восприятия его как выражения Церкви, как созидания Церкви и как исполнения Церкви. Церковь слилась с богослужением: стала восприниматься, как сакраментально-иерархический институт, существующий для совершения богослужения – священной, надвременной, неизменной мистерии» (Шмеман 2003а, 42).

О. Ш. хочет устранить теорию – практикой, а практику понимает как попало. Ведь с самого начала было ясно, что «целостный» опыт атеистического монизма уничтожит все богословие и подвергнет осмеянию Литургию. Этот результат был заранее запрограммирован на уровне целей, которые себе поставил о. Ш. С такими «мыслями» не надо подходить к религии вообще, а следует ограничиться обыденной жизнью, занятием ремеслами, торговлей и т. п.

В заключение рассмотрим вопрос о том, как можно теоретизировать без теории, а о. Ш. всюду стремится делать именно это.

Как и Маркс до него о. Ш. пытается теоретизировать без теории, чем обнажает свою духовную болезнь. Вот что писал о Марксе Э. Фогелен: «Даже если в так называемой „теории“ исторического материализма нет теоретического содержания, что-то в ней несомненно есть. То, что говорит Маркс – это не теория, но и не непостижимый нонсенс. Мы должны вернуться к нашему парадоксальному вопросу: как можно теоретизировать без теории? Здесь мы сталкиваемся с определенными терминологическими трудностями, поскольку духовная болезнь никогда не становилась предметом систематического философского исследования и для ее описания не выработан подходящий словарь. Чтобы говорить о теоретизировании в нетеоретической среде, которую мы анализировали выше, мы предлагаем ввести термин „псевдологическое рассуждение“. В значение этого термина войдут следующие элементы: 1) рассуждение такого рода есть теория лишь по видимости, но не в действительности, 2) мыслитель, который предается таким рассуждениям, считает их подлинным теоретизированием, 3) исторически предполагается существование подлинной философии смысла, предмет которой извращается в псевдологии» (Voegelin 1975, 263–264).

В том же антитеоретическом ключе о. Ш. хотел бы самоутвердиться на фоне Православия, а поскольку на уровне догматов и размышления о сути вещей о. Ш. сделать этого не в состоянии, то он действует с помощью молотка в виде реальности.

О. Ш. говорит, например, что он руководствуется живым Преданием, с которым он на самом деле всю жизнь боролся, поскольку то, что он считает схоластикой, и есть живое Предание Православия, дошедшее до нас неповрежденно от апостолов. Соответственно его собственное «живое предание» не дает никаких ответов, а только ставит вопросы: «В своем подходе к сакраментальной реальности я держусь обычного для меня ориентира – литургического опыта, живого Предания Православной Церкви, и лишь во вторую очередь – формального богословия, которое выросло из этого Предания. И кроме того, я ставлю вопросы, но не даю ответов» (Шмеман 1996, 255).

В самом деле, опора на практику не может дать неизменную точку отсчета, объективный критерий. Судить Православие через практику – значит судить неизменное мерой относительного. В результате мировоззрение о. Ш. находится в состоянии непрерывного течения, в духе современного ему художественного течения Fluxus. Мы видим, что практика преображается у о. Ш. в слияние религии и жизни, и это профанное и абсурдное смешение вечного и временного, истинного и ложного, пребывающего и текучего именуется у о. Ш. «тайной».

К «тайне» о. Ш. неприменимо утверждение и оправдание, она ничего не доказывает: «Тут кончается спор. Ибо не с кем спорить. Здесь тайна, а о тайне не спорят, ее открывает нам Бог. Он не нуждается ни в „утверждении“, ни в оправдании» (Шмеман 1989, 46).

Мы были бы неправы, если бы поверили о. Ш. на слово в этом вопросе. При всем «практическом уклоне» на деле модернисты, конечно, имеют свои теории и учения родом из новой философии и массовой культуры. Поэтому

он не удовлетворяется чистой практикой, а изобретает свое «литургическое богословие» с помощью западных богословов-модернистов.

Эти убогие теории модернизма – не просто глупость. Они не затрагивают именно самого главного, поскольку прозябают в несвойственной для идей сфере – не истины, не веры, а в сфере действий, обыденной жизни. За демагогией о «религии и жизни» стоит вполне материалистический тезис прямо по Бертольду Брехту: «Сначала хлеб, а нравственность – потом» (Брехт 1958, 82).

Следовательно, описываемый нами антитеоретизм является несостоятельным уже по тому одному, что сам является теорией, пусть и абсурдной. Главное же оправдание антитеоретизма состоит в том, что это не просто абсурдизм, но абсурдизм активный, произвольно изменяющий окружающий мир. Антитеоретизм идеологий – это теория, руководящая человеком в практической жизни, и суть этой теории состоит только в том, чтобы уничтожить учение Церкви, истинное учение о сути человека.

Практика, разумеется, выгодна в том отношении, что полностью упраздняет все теории и учения как общеобязательные. Однако вырвавшись из Церкви на свободу, наш идеолог вдруг обнаруживает, что и в светском человеческом обществе есть общеобязательные законы, есть истина, которая устанавливается силой закона, и есть справедливость, которая осуществляется органами принуждения.

Как же быть? О. Ш. не обошел этот вопрос своим вниманием. Он считает, что в Церкви нет никакой власти в собственном смысле слова, а происхождение догматических определений, принудительных по своей сути, о. Ш. вынужден приписывать либо человеческим недостаткам, либо влиянию христианского государства.

О Никейском соборе и слове «единосущный» говорится: «Собор, по просьбе Константина, принял это слово в Символ веры, не очень вникая в его смысл: епископам казалось, что главное – осуждение ереси» (Шмеман 2003, 107). Это очевидно противоречит сочинению св. Афанасия Великого, присутствовавшего на Никейском соборе (Афанасий Александрийский св. 1994b), а также объяснению св. Филарета Московского: «Все не только истины, но даже все важнейшие слова и выражения, содержащиеся в Символе Восточной Церкви, взяты из Священного Писания, которое содержит чистую истину, Богом откровенную. Одно слово: καθολικὴν, „кафолическую“, по славянскому переводу, „соборную“, не столь близко, как прочие, произведено может быть из Священного Писания. Но сие слово содержит в себе не столько сущность, сколько изъяснение догмата» (Филарет Московский св. 1994, 399).

О св. имп. Юстиниане о. Ш. пишет: «Роковой характер Юстиниановой теории состоит в том, что в ней вообще нет места Церкви, что ставя Христианство, искренно и по своему глубоко, в основу всего государственного „делания“, великий Император не увидел Церкви, и поэтому все свое понимание христианского мира вывел из ложных предпосылок.

Спешим оговориться, – продолжает о. Ш., – слово „Церковь“ встречается у Юстиниана бесчисленное число раз, миссию благочестивого царя он сам определяет, как „сохранение в чистоте веры христианской и защиту от всякого беспокойства Святой Апостольской и Кафолической Церкви“. Но весь вопрос в том, какая реальность стоит за этим словом? Мы знаем, что в

сознании христиан с самого начала Церковь была новым обществом, новым народом Божиим, созидаемым через Таинственное новое рождение „водою и Духом“. Это рождение давало христианской жизни новое измерение: оно вводило ее в Царство не от мира сего, причащало еще сокровенной от мира „жизни будущего века“, так что оставаясь в этом мире, христианин через Церковь становился гражданином и другого мира: „Вы умерли и ваша жизнь скрыта со Христом в Боге“. Поэтому, не одним гонением или отвержением отделена была Церковь от мира – но несводимостью самой ее сокровенной сущности ни к чему земному» (Шмеман 2003, 175–176)

На эти удивительные полемические выпады против императора можно ответить, что св. Юстиниан говорил о Церкви именно как о несводимой ни к чему земному. Но для о. Ш. это «всего лишь слова», а реальность, которую прозревает о. Ш. за этими словами, не такова, как должна быть согласно учению религиозного модернизма середины XX в.

О. Ш. признает: в теории государство признавало онтологическую независимость Церкви, но этого мало. Чего же не хватало? Не хватало «общества» современных либералов: «Здесь и вскрывается самое глубокое из всех „недоразумений“ между Церковью и Империей. Римское Государство смогло сравнительно легко принять в качестве своей официальной религиозной доктрины церковное учение о Боге и о Христе; оно смогло оказать Церкви сильную помощь в искоренении язычества и в насаждении Христианства, оно могло, наконец, в той или иной мере „христианизировать“ свои законы. Но оно никак не могло до конца признать Церковь отличным от себя обществом, не понимало ее „онтологической“ независимости от мира. Этому мешал религиозный абсолютизм римского государственного самосознания, и в нем самоощущение Императора, как представителя Бога на земле» (Шмеман 2003, 177–178).

Понять жизнь Церкви нельзя, поскольку для о. Ш. ее следует познавать не через догматы, а иррационально. И вот эту-то иррациональность и отрицало государство, признавая и исповедуя все христианские догматы и заповеди в теории и делом. О. Ш. пишет: «В „синтезе“ Юстиниана Церковь как бы растворяется, из государственной психологии окончательно исчезает сознание ее коренной „иноприродности“ миру и Царству. Первая глава в истории христианского мира завершается победным возвратом в него языческого абсолютизма» (Шмеман 2003, 183). Как же это доказать? Это же иррационально, как с самого начала и положил считать о. Ш.

Достается от о. Ш. и модернизму, который также превратился во «всего лишь теорию». Он сокрушается тем, что модернистская схоластика не проникает в практику: «Какой бы аспект этой жизни мы ни взяли – будь то церковное управление, приходское устройство, богослужение, духовность и даже богословское образование – кажется, что всюду царят „логика“, традиции, рутина, которым нет дела до Предания – заново открытого, изучаемого в богословских школах и описанного в богословских сочинениях» (Шмеман 1996, 19).

Если «практическое применение Святых Отцов» – главная задача богословия, то ее никакое богословие по определению не может выполнить, даже модернистское: «Одно дело – „заново открыть“ Отцов, их учение и их виде-

ние, и совсем иное, куда более трудное – применить это видение к реальной, конкретной жизни, сформированной и обусловленной видением совершенно иного порядка. Но именно это применение всегда было и остается главной задачей богословия. Если же, согласно определению, оно и имеет дело с „прошлым“, то лишь для того, чтобы претворять это прошлое, раскрывать Предание как всегда живое, всегда действующее, всегда „современное“ в глубочайшем смысле этого слова» (Шмеман 1996, 20).

Модернизм не полностью победил в реальной жизни Церкви, и это служит для о. Ш. аргументом против него: «Формальное „новое открытие“ и здесь, похоже, ведет в никуда – к некоей остаточной идее, „практическое приложение“ которой никто и не думал обсуждать» (Шмеман 1996, 21).

Со своей революционной практикой о. Ш. оказывается у разбитого корыта, как, собственно, и все реформаторы.

Антиномии. Безумие

В рассматриваемой нами системе протоиерея Александра Шмемана все, о чем говорит автор, есть «целостный опыт Церкви». Это голос непосредственно «самой Церкви», которая, в свою очередь, сама есть только «опыт жизни и полноты».

Допустим, что все это соответствует действительности. Тогда почему о. Ш. не вещает из полноты опыта, а делает все-таки частные заявления и в подавляющем числе случаев ложные? На это у о. Ш. готов тот ответ, что опыт еще не дан во всей полноте. Но в таком случае на что он опирается в своем осуждении Православия, Православной Церкви, православного богословия? Как он может произнести хоть слово, сам находясь вне этого целостного опыта, если его еще нет?

Этот наш упрек в адрес о. Ш. звучит невинно, особенно на фоне всего сказанного выше. Пусть о. Ш. стремится познавать полноту через полноту и познавать исключительно целостно, что же в этом дурного?

Дурное в этом то, что это не путь веры и это не путь познания, а чисто идеологическое мыследействие, которое является вполне бессильным, если его рассматривать как мысль, но зато оно преобразует Церковь и мир. И преобразует, разумеется, только в фантастической «второй реальности».

Завершая 3-ю часть нашей работы, мы должны сказать, что интегральный опыт, искомый о. Ш., ложен как цель и ложен как путь к цели, поскольку к такому опыту не ведет никакая дорога. Христианство предлагает боголюбцам путь веры и путь страха Божия, и только затем – опыт, и опыт не человеческих переживаний, а опыт Богообщения.

Учение о «полноте» было беспочвенным изначально, уже в герметизме, древнем и новом, у Спинозы и Соловьева. Но о. Ш. не просто так возвышается, взобравшись на вершину дней: он сам разоблачает беспочвенность своей «полноты» и на этой безосновности предлагает основаться.

Скажем для ясности несколько иначе: если бы о. Ш. был осведомлен о духовном, благодатном мире, отличном от мира страстей, то он мог бы показать, в чем состоит истинная полнота Христианства и Церкви. Но для него

подлинно существует только наличная реальность, и она же им последовательно разоблачается как недолжная.

Данное противоречие холизма и пантеизма было обнаружено уже Платоном. В частности, данные вопросы рассматриваются в диалоге «Парменид». Если есть только одна всецелая полнота, то все получает только одно холистическое определение. И тогда не оказывается внешнего критерия в виде вечной Истины, и уже невозможно выяснить, есть полнота или ее нет, истинная ли это полнота или ложная.

Мы бы сильно недооценили о. Ш., если бы думали, что у него не готов ответ на наши возражения. Полнота есть! И есть единство опыта, проповедует о. Ш. Только это непостижимое, антиномическое, абсурдное единство. Таким образом, на возражения, что избранный о. Ш. путь никуда не ведет, он отвечает согласием: «Да, но зато мой путь не подлежит суждению разума».

Если нам будет позволено синтезировать рассуждение о. Ш., то он, можно сказать, размышляет так: если судить по уму, то в Христианстве нет ничего истинного. А если сойти с ума, то все встает на свои места. Учение Церкви абсурдно, и чем безумнее мы соображаем и неправильнее поступаем, тем ближе мы к Церкви.

Вроде бы этим самым ниспровергается Христианство. Да, это так и есть. Но зато о. Ш. уходит и прикрывает свое личное модернистское Христианство от любых нападок: от нападок как атеистов-рационалистов, так и православных христиан, верующих в догматы.

Этот ход мысли и все стойкое иррационалистическое настроение о. Ш. является злостным искажением слов апостола: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их» (1 Кор. 3:18–19).

Св. Иоанн Златоуст объясняет, что у апостола речь идет не об истинной мудрости, которую якобы надо отвергнуть, а о мнимой мудрости, мудрости внешнего языческого мира. Апостол говорит также о мнимом безумии, а не о безумии в прямом смысле слова: «Безумным для мира бывает тот, кто презирает внешнюю мудрость и убежден, что она нисколько не содействует ему к принятию веры. Потому, как нищета по Боге ведет к богатству, смирение – к величию, презрение (земной) славы – к славе, так и это безумие делает человека мудрее всех, потому что у нас все бывает напротив. И для чего он не сказал: пусть оставит мудрость, но: буй да бывает? Для того, чтобы как можно более унизить внешнюю ученость. Не одно ведь и то же сказать: оставь свою мудрость, или – будь безумным. С другой стороны, он научает нас не стыдиться нашей неучености, представляя все внешнее достойным осмеяния. Он не стыдится названий, потому что полагается на силу дел. Как крест, вещь по-видимому поносная, сделался источником бесчисленных благ, причиной и виновником неизреченной славы, так и кажущееся безумие делается для нас виною мудрости» (Иоанн Златоуст св. 1904, 92).

Слова о соблазне Креста: «Зане буее Божие, премудрее человек есть: и немощное Божие, крепчае человек есть» (1 Кор. 1:25), – св. Иоанн Златоуст тоже толкует совершенно иначе, нежели православные иррационалисты типа о. Павла Флоренского или о. Ш.: «Говоря о буйстве и немощи креста, разумеет не

то, чтобы он был действительно таков, но кажется таким: он говорит применительно к мнению противников. Чего не могли сделать философы посредством рассуждений, то сделано кажущимся безумием», то есть проповедью Христа распятого (Иоанн Златоуст св. 1904, 34).

Когда о. Ш. и другие модернисты понимают соблазн Креста как соблазн абсурдности Креста, то это означает, что они не могут понести истинного соблазна Креста, о котором говорит апостол: что надо отречься от внешней учености, от «многознания», о котором мы говорили. Нет, этого отречения от суетного знания модернизм понести никак не в состоянии, он хочет интегрировать многознание новой философии и новой науки в Христианство, «освятить» Именем Христовым суету сует и всяческую суету.

В модернизме, новой философии и гностических движениях иррационализм представляется в качестве альтернативы рационализму эпохи Просвещения. На самом деле иррационализм противоположен не рационализму, а Христианству как учению «истины и здравого смысла» (Деян. 26:25). Рационализм же составляет оборотную сторону того же иррационализма, поскольку оба учения сходятся в отрицании Откровения, как чуда, тайны и авторитета.

Иррационализм, последователем какового является о. Ш., учит, что мир безумен, и поэтому познавать его надо через безумие. Для о. Ш., как представителя богословского модернизма, жизнь абсурдна, бесформенна и изменчива. Поэтому любая неоформленность или бессмысленность ассоциируется, в свою очередь, с «самой» жизнью, живой и непредсказуемой. Учение Церкви абсурдно, и чем глупее и неправильнее мы мыслим и поступаем, тем лучше. Жизнь абсурдна и непоследовательна, поэтому, даже противореча Писанию и Преданию, о. Ш. считает себя правым.

О. Ш. всячески подчеркивает парадоксальность Христианства, абсурдизм Евангелия и учения Церкви.

Для о. Ш. чувственный опыт независим от разума: «Чувство – это и есть орган восприятия всего того в мире, в природе, в жизни, в общении с другими людьми, чего один голый разум воспринять не может. И нет ничего унизительного для религии в утверждении, что, прежде чем задуматься о Боге, прежде чем обратить на Него свой разум, человек чувствовал Бога» (Шмеман 1989, 30). Мы уже обращали внимание на то, что библейское повествование отнюдь не подтверждает такое учение.

Западный эзотеризм сближает с учением о. Ш. акцент на опыте в противовес разуму: «Западный эзотеризм можно описать как форму холистической духовности, для которой характерна борьбы против власти чистого рассудка и догматической веры. Вместо этого подчеркивается необходимость личных усилий по достижению духовного знания или гнозиса. Этот гнозис не ограничивается интеллектуальным и рациональным знанием, но, скорее, основан на опытном знании, которое превосходит границы рассудка»(Lewis 2006, 138).

Опыт, пропагандируемый о. Ш., это опыт пребывания в абсурде, что в принципе свойственно холизму и оккультизму. У одного из влиятельных представителей Нью-Эйдж Ошо (Бхагвана Шри Раджниша) мы находим то же тоталитарное управление сознанием, что у о. Ш.: «Ты поймешь, что здесь

происходит, только если отбросишь свое „я“, свои суждения и свой разум – короче, если позволишь мне отрубить тебе голову» (цит. по Lewis, Kemp 2007, 244). «На самом деле, – отмечают исследователи, – Раджниш не хочет, чтобы его последователи что-либо понимали. Он стремится, чтобы его ученики не понимали истину, а приобрели опыт этой истины. Подлинная религиозная жизнь обретается через отключение интеллекта, и высказывания Бхагвана нельзя понимать буквально, ведь они призваны воплотить всю неизреченную тотальность опыта» (Lewis, Kemp 2007, 244).

Манипуляция сознанием в Нью-Эйдж и в «христианском» модернизме – это сумасшествие и сведение с ума других. В духе такой манипуляции о. Ш. и сам сочиняет парадоксы и заимствует их из модернистского предания. При этом его парадоксы мнимые, как, например, жонглирование понятиями «уже» и «еще не», взятыми из светской мистики времени.

О. Ш. доказывает, что в Церкви не нужны принципы. Раскольник Новатиан у о. Ш. оказывается прав по обычной логике, а в смысле безумия неправ: «Формально Новатиан был прав, когда, протестуя против принятия „павших“, ссылался на прошлое, на предание. Сам Киприан до гонения Декия был типичным ригористом. Но в том все дело, что учение Церкви не логическая система и строится не силлогизмами. Верный логике Новатиан оказался оторванным от жизни Церкви. Киприан же, внешне противореча сам себе, мог, тем не менее, смело сказать: я ничего нового не ввел в вопросе о павших... Ибо свою доктрину он брал из жизни Церкви. И, действительно, ничего не изменилось в природе Церкви, в ее святости – но в опыте жизни трагически углубилось сознание антиномического сопряжения в ее земном пути „ветхого“ и „нового“. Новатиан и его последователи, ради „принципов“, оказались вне Церкви – такова логика каждого раскола; они уединились в горделивом презрении к „запачканной“ Церкви павших. Но в пастырском сердце Киприана, в его подлинно кафолическом сознании эта „Церковь павших“ осталась все той же святой невестой Христовой, в которой нет места греху, но которая существует для спасения грешников» (Шмеман 2003, 83–84).

Как и во многих других случаях, о. Ш. дезинформирует читателя, поскольку Новатиан был фактически неправ. Предание Церкви с апостольских времен признавало возможность покаяния, чему основанием было прощение Христом отступления апостола Петра. Поэтому раскол хотя и следует принципам, но принципам ложным. Для о. Ш. это не имеет значения, ведь он ищет спасения от принципов как таковых.

То же он пишет об арианстве: «Арианство есть „рационализация“ Христианства; в нем уже не живой, религиозный опыт оплодотворяет мысль, заставляет ее видеть и понимать то, чего она раньше не понимала, а, напротив, вера иссушается логическим анализом и превращается в абстрактное построение» (Шмеман 2003, 103).

Про логический анализ у Ария и про его рационализм нам, однако, ничего не известно, и Святые Отцы упрекали его уж точно не за «рационализацию Христианства». Что касается позднего арианина Евномия, с которым спорили свв. Василий и Григорий Нисский, то Святые Отцы всеми силами доказывают абсурдность и алогичность учения Евномия. Они упрекают Евномия не за логический анализ, а за ложный логический анализ, и не за аб-

страктность построений, а за логическую и метафизическую несостоятельность его абстрактных построений.

Иррационалисты типа о. Ш. в прямом смысле слова наслаждаются противоречивостью жизни, что находит выражение в учении об антиномиях, особенно усиленно развивавшемся о. Павлом Флоренским. О. Флоренский учил: «Антиномия есть такое предложение, которое, будучи истинным, содержит в себе совместно тезис и антитезис, так что недоступно никакому возражению» (Флоренский 1989, 152). Поэтому «истина, – считают модернисты, – есть суждение само-противоречивое» (Флоренский 1989, 147). Изобретатель чудовищной мысленной конструкции под именем «антиномистического монодуализма» С. Л. Франк говорит о «дерзновенном, ни в каком суждении не выразимом духовном витании над всеми противоположностями, в трансрациональном синтезе всего противоположного» (Франк 1990, 462).

О. Ш. не отстает от своих предшественников, давая свое определение антиномии: «Да, внешне, христианский путь раздваивается как будто в непримиримом противоречии. Своим куполом храм покрывает и освящает теперь весь мир, всю его жизнь. Но из этого мира бегут, вне его ищут спасения десятки тысяч христиан. Но вот, если бы это было просто разделение, если бы каждый из этих путей попросту отрицал другой, как ложный, то не было бы антиномии, а был бы только абсурд. Но антиномией называется видимое противоречие, для разрешения которого недостаточно одной логики, а требуется духовное усилие, „прозрение“ в высшую истину» (Шмеман 2003, 137).

Это странное учение почерпнуто прямо из о. Флоренского, а у Святых Отцов, разумеется, не встречается. Ничего духовного в чисто философском понятии антиномии нет и быть не может, как верно отмечал Е. Н. Трубецкой, разбирая сочинение о. П. Флоренского «Столп и утверждение Истины»: «Вопреки уважаемому автору, вовсе не антиномичен догмат Святой Троицы, ибо никакого внутреннего противоречия в нем не заключается. Антиномия была бы здесь в том случае, если бы мы высказывали противоречивые предикаты об одном и том же субъекте в одном и том же отношении. Например, если бы Церковь учила, что Бог един по существу и в то же время – не един, а троичен по существу, – это была бы действительно антиномия. Но в церковном догмате „единство“ относится к Существу, а „троичность“ – к Лицам... Ясно, что никакого противоречия, то есть никакой антиномии здесь нет» (Трубецкой 1914, 37).

Приведем и еще одну цитату из Евгения Трубецкого: «Ввиду частых за последнее время злоупотреблений понятием „антиномизма“ нелишним будет вспомнить, что под „антиномией“ принято разуметь необходимое противоречие, с которым неизбежно сталкивается мысль при исследовании того или другого философского вопроса» (Трубецкой 1912, 95).

Антиномизм о. Ш. при всей фантастичности играет существенную роль в его учении, поскольку служит символом того, что ему недоступно церковное учение. О. Ш. это знает, этим своим незнанием гордится и всячески его обнаруживает. Для него, как и для его учителя архим. Киприана (Керна), антиномии выше разума, они непосредственно принадлежат миру мистики, тогда как на самом деле антиномия – это чисто интеллектуальная проблема,

с которой неизбежно сталкивается мысль при исследовании того или другого философского вопроса.

Больше того, приводимые о. Ш. антиномии являются противоречиями мнимыми. Для о. Ш. есть, например, такая «антиномия»: «не от мира сего» якобы противоположно «в мире сем». Наш автор пишет: «Монашество рождается из опыта неудачи, ослабления первоначальной установки, из опыта невозможности соединить два положения основной христианской антиномии – „не от мира сего“ и „в мире сем...“. Второе положение – „в мире сем“ нужно просто отбросить, чтобы первое стало осуществимым» (Шмеман 2003а, 185). Хотя ошибка здесь элементарна и должна быть понятна любому, мы попробуем ее разобрать.

Итак, Господь говорит Пилату: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36).

О Своем Царстве и Своей Крестной славе Спаситель говорит: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Ин. 12:25).

Соединить сказанное Спасителем не составит никакого труда для имеющего уши, чтобы слышать. Господь говорит одно и то же и об одном и том же: что мир сей нужно возненавидеть, отказаться от него ради Царствия Небесного. Св. Иоанн Златоуст поясняет: «Что значит: „ненавидяй“ душу свою? Это означает того, кто не слушает ее, когда она внушает что-нибудь вредное... Так как (Христос) намеревался уже беседовать с учениками о смерти, и именно о Своей смерти, и предвидел их скорбь и уныние, то и употребляет усиленную речь, говоря: что сказать о том, что вы не можете перенести с твердостью Моей смерти? Ведь если и сами вы не умрете, – для вас не будет никакой пользы» (Иоанн Златоуст св. 1902, 449).

Разве Пилату Спаситель говорит что-то другое? Вовсе нет. Только то, что Царствие Небесное бесконечно выше царства мира сего.

В другом месте о. Ш. приводит то же самое мнимое противоречие между «не от мира сего» и «в мире сем», но уже не как антиномию, а как парадокс, то есть логически корректное суждение, приводящее к взаимно исключающим заключениям: «Основной чертой византийского периода истории Церкви следует несомненно признать это парадоксальное сочетание строительства христианской οἰκουμένη, христианского мира, с основным монашеским утверждением спасения, как отречения от мира, как аскетического из него ухода» (Шмеман 2003а, 193–194).

Но в чем здесь состоит парадокс? Разве устроение христианского государства светскими лицами и отречение монахов от мира в чем-либо друг другу противоречат? Ни Вселенские Соборы, ни здравый смысл, ни история не указывают ни на самомалейшее логическое противоречие в этом вопросе.

Вот еще пример «антиномического восприятия» о. Ш. Он сообщает: «Опыт Царства Божия, а не просто доктрина de novissimis, – опыт, обоснованный самоисполнением Церкви в Евхаристии, Дне Господнем, на котором зиждется вся вера и жизнь ранней Церкви, опыт, дающий ключ к раннехристианскому восприятию мира и его „компонентов“ – времени, природы, общества, государства и пр. – и тем самым объясняющий антиномичность

этого восприятия, где решительное „да“ миру сопряжено с не менее решительным „нет“. В свете Царства мир раскрывается и переживается, с одной стороны, как сущий при конце – и не только потому, что уже явлено и возвещено Царство, которое есть конец всех вещей, но еще и потому, что „мир сей“, отвергший и предавший на смерть Христа – Жизнь и Свет всякой жизни, – обрек на смерть и себя, как мир, чья краса и образ „проходят“, ибо Царство Божие – „не от мира сего“. Вот в чем смысл христианского „нет“ миру» (Шмеман 1996, 35).

В чем тут антиномия? Где решительное «да», которое якобы говорит миру Церковь? О. Ш. упоминает лишь о том, что у христиан есть «восприятие мира и его „компонентов“ – времени, природы, общества, государства», есть специфический способ рассмотрения мира и переживания. Мы видели на примере слов Спасителя, каков этот способ рассмотрения и восприятия мира: он заключается в решительном «нет».

О. Ш. объясняет: «Тот же мир – его время и материя, его жизнь и самая смерть – становится „средством“ приобщения к Царству Божию, Таинством, то есть образом его явления и пребывания среди людей. „Все – ваше, а вы Христовы“. И здесь – христианское „да“ миру, ликующее подтверждение того, что „небеса и земля исполнены Славы Божией“» (Шмеман 1996, 35–36). Это, однако, не христианское, а языческое «да» миру, поскольку только в языческой светской мистике мир, время, материя, жизнь и смерть становятся средством приобщения к Богу.

Наконец, под антиномией о. Ш. понимает просто употребление им слов «да» и «нет»: «В свое время я пытался показать, как антиномическое сопряжение „да“ и „нет“ образовало самую основу, первоначальный ordo христианской Литургии», – пишет о. Ш. В частности, утверждает о. Ш., Евхаристия «относит весь космос к эсхатологической полноте», а значит «раннехристианская эсхатология, не будучи отрицанием мира, заложила основу мировоззрения, подразумевающего позитивное отношение к миру вообще и к государству в частности» (Шмеман 1996, 36).

Итак, в системе о. Ш. день Господень, «когда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Петр. 3:10), не есть отрицание мира. Отсюда вытекает позитивное отношение о. Ш. к миру. Это очевидным образом не христианское отношение, но в нем к тому же нет никакого «антиномического напряжения или сопряжения». Перед нами вполне монистическое представление о судьбах мира сего.

В одном месте о. Ш. признается, что с его стороны довольно странно черпать идеи для возрождения Православной Церкви у католиков и англикан. Но если для всех остальных такой парадокс служил бы аргументом против использования западных модернистских идей, но у о. Ш. это не так. Для него абсурд – в порядке вещей: «Как это ни звучит парадоксально, но часто именно западный интерес к литургическому преданию, усилия западных ученых помогают ему (Православию. – Ред.) преодолеть западные же изъяны и ограниченность его собственного школьного богословия» (Шмеман 2003а, 24).

«Антиномии» о. Ш. не служат никакому пониманию ни в каком смысле. Они, напротив, призваны остановить мысль, запретить постижение Истины, внедрить запрет на вопросы о сути бытия (Frageverbot). Как и у о. Павла

Флоренского, абсурдистские заявления – это средство вырвать человека из-под власти сознания.

При этом как-то забывается, что парадоксы и антиномии не могут сочетаться с холизмом, поскольку холизм, как мистика полноты, основывается на отсутствии всяких противоречий. Таким образом, у о. Ш. мы видим даже не антиномизм, а нигилизм, желание любым способом выпрыгнуть из мира понятий в мир реальный. Парадоксы же для о. Ш. как раз и являются «лекарством» от мира вечной Истины.

Здесь мы подходим к выводу из нашей главы об опытном познании у о. Ш.

Применительно к вещам духовным его опыт оказывается слепым, ничего ему не сообщает.

Опыт выступает у о. Ш., как и в Нью-Эйдж, не в качестве пути познания, а как своего рода «технология спасения». Понятие опыта внутренне противоречиво, если его понимать как замену Богопознания через веру. Такое понятие об опыте враждебно и разрушительно для догматической веры.

«Опытное познание» – это способ не видеть, средство закрыть глаза от духовной и вечной реальности. Поэтому в системе о. Ш., наряду с опытом, столь пригождаются антиномии и парадоксы, служащие орудием спасения от диктата Истины, от власти Церкви, от власти христианского государства.

В мировоззрении о. Ш. одно не связано с другим, а просто лежит рядом внутри одного сверхъединства. Он не заботится о связи разных сторон своего мировоззрения, а лишь отвечает каждый раз на отдельные запросы.

Так, коллективизм о. Ш. не сочетается с его индивидуализмом, антиномизм – с холизмом. Но противоречия не способны дискредитировать систему, если она уже названа автором иррациональной. Поэтому о. Ш. спокойно использует индивидуализм против принудительности истины, а коллективизм – против религии и сверхъестественного.

О. Ш. искренне стремится дезориентировать слушателя и читателя, считая, что в области истины и веры полная утрата ориентиров и есть самое подходящее состояние. И холизм, и светская мистика, и опытное познание нужны о. Ш. в конечном счете лишь для того, чтобы отмести все аргументы и оставить человека беззащитным перед идеологическим мыследействием.

Это приводит нас к 4-му отделу нашего сочинения, посвященному софистике о. Ш.

Софистика

К настоящему моменту в нашей работе мы рассмотрели мировоззрение протоиерея Александра Шмемана в целом и определили его как атеистический монизм. Далее мы указали на, так сказать, содержательную сторону мировоззрения о. Ш. – его светскую посюстороннюю мистику. В предыдущей же главе мы предприняли попытку описания опытного Богопознания, как оно выражено в сочинениях о. Ш.

Во всех отделах нашего сочинения мы отмечали софистические, то есть адогматические и антифилософские, мотивы у о. Ш., и теперь нам предстоит увидеть софистику о. Ш. лицом к лицу.

Протоиерей Александр Шмеман как софист

Говоря о методе в сочинениях о. Шмемана, в целом можно заключить, что перед нами софистика с индивидуальным, а не общепризнанным набором определений и терминов. Оправдание же для софистической системы состоит в том, что все эти определения мнимые, а термины метафорические.

В учении о. Ш., о чем бы он ни говорил, возникает одна коренная неясность: мы не можем установить, верит ли сам о. Ш. в то, что он говорит. Для этого есть две причины: первая состоит в иррациональности воззрений о. Ш. Хотя верить в абсурд невозможно, тем не менее абсурд – это то, чем живет о. Ш., то, что составляет суть его воззрений. Поскольку абсурд невыразим и непередаваем, то он явно служит для внутренних нужд о. Ш.

Наряду с этим внутренним духовным абсурдизмом о. Ш., сама его энергия и мастерство аргументации показывают обращенность нашего автора вовне, его исключительное внимание к инструментальной роли слов и понятий. В этом состоит пресловутое «миссионерство» о. Ш., которое, обратим внимание, самого его никак не касается. Сам о. Ш. может верить в то, что проповедует, а может и не верить: аргументы и предмет его проповеди таковы, что на его проповеди это не скажется.

Итак, наш автор до конца «закрыт», поскольку иррациональность его текстов полностью скрывает его внутреннюю жизнь от посторонних глаз. И он же полностью обращен вовне, представляет собой чистую внешность, материализованный поток сознания, физически существующую «стену слов». Потому о. Ш. и представляет собой столь совершенный образец софиста, что он неуязвим для истины, как внутреннего свидетельства. И он же полностью защищен от столкновения с реальностью, поскольку вся его внешность принадлежит мнимой «второй реальности».

Излишне указывать, что в случае истинных апостолов Христовых, истинных проповедников Христа распятого, все обстоит иначе. Их учение – это «слова истины и здравого смысла» (Деян. 26:25). И их проповедь есть исповедание живой веры. В слове и в деле у истинных проповедников видно упование на благодать, и поэтому благодать следует за их словом: «Мы говорили слово, но с словом шла благодать и совершила в вас веру» (блж. Августин. Цит. по Феофан Затворник св. 1893, 131). Поэтому апостол ни в коем случае не привлекает к себе, а только ко Христу, говоря: «Я насадил, Аполлос

поливал, но возрастил Бог; посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий» (1 Кор. 3:6–7).

Апостольское учение излагает неискаженную истину Христову, без всякого применения к мнениям, своим или чужим. Здесь и проходит черта между софистикой и Христианством. Так, уже св. Ириней Лионский осуждает гностиков, именуя их именно софистами: «Эти пустейшие софисты говорят, будто апостолы с лицемерием приспособляли свое учение к приемлемости слушателей и давали ответы сообразно с мнениями вопрошающих». На самом же деле «апостолы, посланные для отыскания заблудших, для прозрения невидевших и исцеления больных, конечно, говорили с ними не по их настоящему мнению, но согласно с откровением Истины».

В опровержение софистики св. Ириней указывает, что Сам Господь «говорил с апостолами, не приспособляясь к старому их мнению, и давал ответ не сообразно с расположением вопрошающих, а согласно с спасительным учением без притворства и без лицеприятия» (Ириней Лионский св. 1996, 227–228).

Нам уже приходилось выше говорить о софистике как противоположности философии и о борьбе философии с софистикой, которая отразилась, в частности, в диалогах Платона. Попробуем осветить этот вопрос с несколько иной стороны.

Платон дает следующее определение софистики: это «основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве... человеческую часть фокусничества» (Платон 2007а, 412).

Аристотель, как и Платон, противопоставляет софистику философии. Он указывает, что философия отличается от софистики выбором образа жизни, и делает вывод, что «софистика – это философия мнимая, а не действительная» (Аристотель 1975, 123). Мы уже отмечали, что у Платона философ, в отличие от софиста, познает не мнения, а бытие и истину (см. Платон 2007, 302–303).

Действительно, подлинный философ познает неизменную истину саму по себе, вне ее смешения со всем преходящим, случайным. Софист также познает бытие, но не делает при этом различия между постоянным и изменяющимся. Софист исследует мутный поток «бытия», в котором смешано истинное и ложное и в который он погружает своих учеников. На деле это означает полное доверие к человеческим мнениям, опору на человека как меру всех вещей. Еще античный философ Метродор учил: «Что бы кто ни помыслил, все это и есть таково» (Лосев 1979, 332).

Так что же именно делали софисты? Они всего лишь обучали своих последователей умению излагать свои мнения и защищать их в публичном споре. Софистика – древняя, а вслед за ней и новая – оказывается методом воспитания, который полностью привязывает человека к обыденной жизни, и делает его рабом мнений, господствующих в человеческом обществе. Ведь если все только кажется, то эта «кажимость» и есть единственная реальность, и реальность более «полная», нежели сама чистая и незамутненная Истина.

Поэтому Платон называет софиста «обладателем какого-то мнимого знания обо всем, а не истинного» (Платон 2007а, 357).

В мире человеческих мнений все относительно, и поэтому нет даже противоречия между «да» и «нет»: «Согласно софистам, невозможно даже само противоречие» (Лосев 1979, 333). Софисты довели искусство примирения противоречий и жонглирования ими до крайней точки, доказывая, например, что тот или иной человек одновременно виновен и невиновен в одном и том же преступлении: «Доказывать, согласно софистам, можно что угодно – и прямой тезис и вполне обратный ему» (Лосев 1979, 333). Соответственно, согласно софистам, невозможно иметь ложное мнение, невозможно солгать. Не существует ни невежества, ни невежественных людей (Платон 1998, 131).

Софистические аргументы основаны на неразличении истины и лжи и созданы для обмана слушателей. Итак, что же остается, если слова не ведут к познанию неизменной Истины? Остается чисто инструментальное значение всех слов и понятий, и овладение этим инструментом делает софиста совершенно бесстрашным перед лицом Истины.

В диалоге Платона «Евтидем» софисты хвастаются перед Сократом: «Нет ничего, чего бы мы не умели». «„Но, – спрашивает Сократ, – вы только теперь все знаете, или вам всегда все было известно?“ „Всегда“, – отвечает софист. „И когда детьми были, и даже новорожденными, вы тоже все знали?“ Оба и в один голос подтвердили это» (Платон 1998, 142). С одной стороны, и без доказательств ясно, что софисты лгут, но доказать им это в правильно построенном споре было бы невозможно: они обладают иммунитетом к Истине.

Наиболее же точно описывает мнимое всесилие софиста слово Псалмопевца: «Языком нашим пересилим, уста с нами: кто нам господин?» (Пс. 11:5). Для утративших страх Божий стало «словом Господа: заповедь на заповедь, заповедь на заповедь, правило на правило, правило на правило, тут немного, там немного», – говорит пророк (Ис. 28:13). Здесь также приходят на память слова Писания о запутывающих человека в словах (Ис. 29:21), надеющихся на обман и неправду (Ис. 30:12), сделавших ложь убежищем для себя и обманом прикрывших себя (Ис. 28:15), о тех, кто поднимает к небесам уста свои, и чей язык расхаживает про земле (Пс. 72:9).

От древности мы можем легко перейти в нашу эпоху, когда и массовые идеологии, и псевдофилософия, и богословский модернизм продолжают традиции софистики.

В Новое время софистика заново осознается как способ овладения действительностью. В светских идеологиях теория (умозрение) перестает быть самоценным и бескорыстным поиском истины и становится средством для достижения светского мистического просветления и для насилия над другими.

И в самом деле, как отмечает исследователь национал-социализма Йоахим Фест, для Гитлера «мысль делает убедительной не ее ясность, а доходчивость, не ее истинность, а способность разить: „Любая, в том числе и самая лучшая идея, – заявит он с той не терпящей возражений нечеткостью формулировки, которая была так характерна для него, – становится опасной, если она внушает себе, что является самоцелью, хотя в действительности представляет лишь средство для таковой“» (Фест 1993, 205).

Тот, кто овладел мастерством софистики, уже имеет шанс войти в в мировую элиту самозваных «руководителей человечества», о которых прекрасно написал Э. Фогелен: «Просвещенный интеллектуал – не безобидный курьез, а опасный маньяк. Такие интеллектуалы воспринимают себя всерьез, они действительно верят в то, что они представляют все человечество, и если упрямая чернь настаивает, что создана по образу Божию, они насильственно исправят эту ошибку и пересоздадут человека уже по своему образу. Они не удовлетворяются усовершенствованием этого мира, а готовы творить наилучший мир из наихудшего материала. Ведь человечество само никогда не узнает о том прогрессе, которого оно достигло в лице своих лучших представителей. Поэтому человечество следует правильно осведомить об этом. Без соответствующей обработки человечество вообще никогда не превратилось бы в „массу“ (masse totale), а для такой обработки нужен особый инструмент.

Поэтому в следующем поколении после историка Тюрго, изобретшего masse totale, мы встречаем Кондорсе, который указывает на такой инструмент. Это новый класс людей, „которые больше заинтересованы в пропаганде истины, нежели в ее открытии“. Кондорсе с упоением описывает этот класс: „Они употребят все возможное для человека очарование эрудиции, философию, блеск и литературный талант; они прибегнут к любому тону, от вежливого до трогательного, используют все формы проповеди от пространного научного сочинения до романа или памфлета; они предложат истину под покровом неясности, чтобы не испугать слабых и развить догадку в других. Они мастерски уступают предрассудкам, чтобы затем нанести по ним тем более сильный удар; они не будут атаковать предрассудки все сразу и ни один из них не станут разоблачать слишком серьезно; иногда они как бы пойдут на уступки врагам разума, говоря, что в области религии нужна лишь некоторая терпимость, а в политике – лишь некоторые свободы; они будут терпимы к деспотизму, когда он борется с религией, и терпимы к религии, когда она восстает против тирании; они будут атаковать государство и Церковь в принципе, хотя внешне будет казаться, что атаке подвергается лишь какая-то частность, и они будут рубить дерево под корень, а со стороны можно будет подумать, что они лишь подрезывают некоторые сухие ветки“ (Condorcet 1795, 243 ff). Такими методами создается общественное мнение вселенского масштаба. Легко, – замечает Э. Фогелен, – увидеть в описанных приемах методы, доведенные до совершенства национал-социализмом или коммунизмом» (Voegelin 2000c, 148–149).

В наше время господства массовых идеологий обучение софистике становится принудительным, поскольку она входит в число основных навыков, которые прививаются в школе и высших учебных заведениях. Не только в СМИ, массовой культуре, массовой науке, но даже в модернистском богословии софистика становится единственно разрешенным и государственно поддерживаемым интеллектуальным правом личности, в частности в виде толерантности и права на свободу слова.

Псевдофилософия постмодернизма и поструктурализма также служит софистическим оправданием идеологического насилия над реальностью, для описания которого мы воспользуемся работой историка Ричарда Во-

лина «The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism» (2004).

Согласно французскому постмодернисту Жаку Дерриде, текст не может быть истолкован связно и до конца, и язык всегда внутренне остается многозначным (Wolin 2004, 11). Другой «кит» постмодерна – Ганс-Георг Гадамер – утверждает, что текст может быть истолкован только с точки зрения говорящего и только ситуативно, а не с точки зрения неизменной и объективной истины (Wolin 2004, 100). Человек неспособен пробиться к объективной истине, поскольку познает условное и внутренне неопределенное «бытие», и познает, в свою очередь, метафорично и условно. В итоге после акта познания мы оказываемся еще дальше от истины и объективной реальности, нежели были до вынесения суждения (см. у Ролана Барта и Дерриды) (Wolin 2004, 187).

Выше мы описали борьбу о. Ш. с Преданием во имя современности, а также подробно рассмотрели посюсторонний мистицизм в учении о. Ш., и, в частности его светскую мистику времени. Поэтому здесь мы отметим лишь то, что власть идеолога-софиста распространяется и на прошлое, и на будущее. Прошлое становится послушным материалом для гностических мечтаний, а будущее преодолевается путем создания сегодня авторитарного «нового богословия времени».

В самом деле, мы видели отчасти комические, а отчасти титанические попытки о. Ш. победить время, освятить его. Этот мотив следует признать чисто идеологическим, и мы встречаем его у Мирчи Элиаде, который, например, пишет о своем идеальном язычестве: «От Времени нас избавляет воспоминание, анамнесис» (Элиаде 2010, 95).

Овладение действительностью со стороны «руководителей человечества» распространяется и на время, и на пространство. Отсюда проистекают всем известные хилиастические мироулучшительные проекты, а также церковно-геополитические химеры типа Американской автокефальной церкви, созданной усилием ума и воли о. Ш.

Возникает вопрос даже не о возможности такой победы на пространством и временем, а о ее целесообразности. Почему надо избавляться от времени? Почему надо побеждать время? Почему надо преображать время?

Ответ надо искать в фигуре софиста.

Если человек стоит перед Лицем Божиим, то такой проблемы не возникает. Рабу Божию нет нужды преодолевать пространство и простор, побеждать физическую смерть и т. д. Война с существующим миропорядком, со временем, прошлым и будущим, начинается только тогда, когда человек перестает быть верным рабом Божиим. Тогда он своими силами овладевает настоящим моментом и начинает диктовать свою волю мирозданию, как новый «бог», неизменно разбиваясь, впрочем, о вполне естественные препятствия и прежде всего – о смерть.

Те же черты, которые мы подчеркнули в софистике, мы обнаруживали и будем обнаруживать в учении о. Ш.

Разумеется, о. Ш. всюду противоречит сам себе, поскольку противоречива сама его основная идея – самотождества Церкви. Противоречива и почерпнутая из традиции модернизма идея «единства-всеединства».

Для о. Ш. внутренняя неосновательность его теории отнюдь ее не дисквалифицирует, поскольку идеи имеют у о. Ш. лишь инструментальное значение. К этому сводится его учение об опытном Богопознании, когда познание Богооткровенных истин через веру отстраняется как вторичное и не имеющее никакого смысла вне переживания обыденности.

А между тем, если о. Ш. ставит опыт во главу угла, то это означает лишь то, что мы не можем верить о. Ш. ни в чем: ни в большом, ни в малом. Ведь что такое опытное познание, пропагандируемое о. Ш., как не погружение в мутный поток человеческих мнений, переживаний и соображений? Что такое светская посюсторонняя мистика о. Ш. как не опьянение плотью и кровью мира сего? Что такое его онтологическое, а не благодатное Богообщение как не смешение вечного и святого – с грешным и тленным?

Например, о. Ш. утверждает, что «литургическое богословие есть раскрытие богословского смысла богослужения» (Шмеман 2003а, 25). Хорошо, допустим. Но тогда чем его не устраивает все предыдущее богословие? Ведь очевидно, что Православие содержит только один богословский смысл, единый и цельный, если выражаться словами о. Ш.

Православие не устраивает о. Ш. тем, что в нем на первый план не выставлен человек, с его мнениями и эмоциями. Православие оказывается непрактичным, поскольку не может служить инструментом для овладения внешним миром. В общем, можно сказать, что для о. Ш. Православие плохо тем, что оно не софистика.

О. Ш. указывает: «Усвоив еще недавно чуждые ему методы, православное богословие не дало ответа на предварительный вопрос: как должны они выражать опыт Церкви?» (Шмеман 1996, 167). Это, наконец, смешно: как метод может выражать опыт? Ведь опыт – это и есть метод и больше ничего. Но в учении о. Ш., как мы видели, опыт мистифицируется, он становится синонимом живой жизни.

О. Ш. настаивает на необходимости софистики, как отдельной богословской дисциплины: «Богословие и есть, прежде всего, объяснение, „искание богоприличных слов“ – то есть система понятий, наиболее соответствующих вере и опыту Церкви. Поэтому задача литургического богословия состоит в том, чтобы дать объяснению богослужения и всего литургического предания Церкви богословский статут. Это значит, во-первых – найти и определить понятия и категории, которые способны выразить по возможности полно сущность литургического опыта Церкви; во-вторых – связать их с той системой понятий, которой истолковывает богословие веру и учение Церкви; и, наконец, в третьих – представить отдельные данные литургического опыта как связное целое, как, в конечном итоге, „закон молитвы“, соприродный Церкви и определяющий „закон веры“» (Шмеман 2003а, 26).

Описанная о. Ш. процедура является невозможной в принципе и представляет собой лишь мечту об интеллектуальном насилии над Православи-

ем. А если бы этот проект можно было реализовать, то было бы 100, и 1000, и 10 000 богословий по числу богословов.

Если в основе лежит «литургический опыт», то он никогда не будет целостным, поскольку, например, у о. Ш., католиков или обновленцев такой опыт был, но опыт ложный. Где же взять внешний по отношению к опыту и постоянный критерий для различия истины и лжи? О. Ш. на такой критерий указать не может. Больше того, если ввести в его систему такой критерий в виде догматов, то эта система развеется как сон, станет очевидно ненужной.

О. Ш. доказывает, что софистика должна существовать как отдельный предмет или, скорее, сверхпредмет: «Литургическое богословие является самостоятельной богословской дисциплиной, так как 1) оно имеет свой особый предмет: литургическое предание Церкви; 2) этому предмету должен соответствовать и свой особый метод, отличный от метода других богословских наук; и, наконец, 3) без него постижение веры и учения Церкви было бы неполным» (Шмеман 2003а, 29).

В таком случае, заметим, апостолы и Святые Отцы, в отличие от о. Ш., неполно постигали веру и учение. И этот абсурдный вывод неслучайно всплывает у о. Ш., ведь он считает себя и себе подобных (хотя кто ему подобен!) овладевшими предметом Православия так, как Святым Отцам и не снилось, поскольку Святые Отцы были учениками Вечной Истины, а не властвовали над Нею как софисты.

О. Ш. чувствует себя всесильным, когда, например, в рамках своей посюсторонней мистики времени использует «время» как принцип различия и – как принцип единства: «Но если, таким образом, отношение к времени является принципом различия, то и началом, связующим оба указанных элемента в двуединую литургическую структуру или устав, является опять-таки время» (Шмеман 2003а, 61).

Это чисто софистический вывод, который может быть доказан только при очень строгих условиях: при полном исключении из рассмотрения вечной и неизменной Меры. С другой стороны, если время и соединяет, и разделяет, то с помощью этого «времени» можно будет доказать любой тезис. Ведь то, в каком случае время есть принцип различия, а в каком – единства, решает наш уважаемый софист, и никто другой.

Историю догматических споров о. Ш. пытается софистически освоить, излагая ее в терминах «тезис-антитезис- синтез»: «В Христологическом споре Эфес был только „тезисом“. Теперь наступало время для „антитезиса“» (Шмеман 2003, 153). И там же мы читаем: «Халкидонский „орос“ заканчивает диалектическую раздвоенность Антиохии и Александрии. За „тезисом“ и „антитезисом“ приходит „синтез“. И с этого синтеза начинается уже новая – византийская – глава в истории православного богословия» (Шмеман 2003, 158).

Здесь, заметим, гегелевская триада в той же мере фальсифицирована, как и в диалектике природы у Ф. Энгельса или И. Сталина. Если есть какая-то неслыханно смехотворная «диалектика» Антиохии и Александрии, «диалектика» Эфесского и Халкидонского Соборов, то почему не быть диалектике природы, классовой борьбы да и вообще чего угодно?

О. Ш. излагает те же софистические соображения и в терминах «крайностей» и компромисса между ними. О догмате Халкидонского Собора он пишет: «Это – победа Православия над обеими крайностями: Христос есть „совершенный Бог и совершенный человек... Он единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству, ибо совершилась соединением двух естеств (то есть природ). Посему исповедуем единого Христа, единого Сына, единого Господа... исповедуем Святую Деву Богородицей, ибо Бог Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собою храм, от Нее воспринятый“... Это был язык Антиохии, но, принимая его, Кирилл ничего не уступал из того, за что боролся: здесь было твердо выражено исповедание одной Личности во Христе, ограждена была спасительная вера в действительное соединение Бога и человека в одно Лицо, в одного Богочеловека» (Шмеман 2003, 152–153).

Как мы видим, о. Ш. «диалектически» понимает учение о Христе как Боге и о Христе-Богочеловеке. Но никаких «крайностей» в двух истинных утверждениях нет, как нет и марксистской по своему происхождению диалектики двух истин. Соответственно, никакая победа софистики на верой в Бога невозможна, и никакой компромисс здесь невозможен.

Для о. Ш. практически все становится орудием софистики. Например, «антиномия», также фальсифицированная и не имеющая отношения к собственно антиномии: «Средневековый западный синтез основывался на постепенном изживании раннехристианской концепции Царства Божия – разумеется, не самого термина, но его первоначального смысла, предполагающего антиномичное пребывание в „мире сем“ „мира грядущего“, а вместе с тем учитывающего и заложенное в этой антиномии напряжение... Запад рационализировал тайну, то есть лишил ее антиномической, или эсхатологической, глубины. Вследствие этого важнейшее для раннехристианского сознания напряжение между „нынешним“ и „грядущим“, „ветхим“ и „новым“ заместилось вневременным по существу своему различием между „натуральным“ и „сверхъестественным“, „природой“ и „благодатью“» (Шмеман 1996, 72–73).

Для о. Ш. различие между природой и благодатью – это не антиномия, а между нынешним и грядущим – антиномия! Так кто же решает, чему быть антиномией, а чему нет?

Мнимые парадоксы также органично вплетаются в канву учения о. Ш. Вот пример того, что о. Ш. кажется парадоксом: «И этот длинный ряд отвержений и измен приводит к конечному отвержению Мессии – Спасителя: „кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили провозвестивших пришествие Праведника, которого предателями и убийцами сделались ныне вы – вы, которые приняли закон при служении ангелов и не сохранили“. Здесь дана как бы первая христианская формулировка трагического парадокса религиозной судьбы Израиля: Законом он отверг Того, о ком свидетельствует и к Кому ведет Закон и потому Церковь будет все яснее осознавать себя единственной законной наследницей Ветхого Завета, Новым Израилем Нового Завета» (Шмеман 2003, 24).

Но это же мнимый парадокс, опровергаемый самими словами св. Стефана Первомученика! Каким законом иудеи отвергли Христа? Неужели тем, который они не сохранили (Деян. 7:53)?

Сочинения о. Ш. содержат кристально чистые примеры софистики. Вот он утверждает, что Таинством является прежде всего сама Церковь (Шмеман 1988, 42).

Как доказать этот модернистский тезис, безнадежно размывающий православное учение о Таинствах? Очень просто. О. Ш. считает достаточным доказательством то, что никто из Святых Отцов никогда так не учил о Церкви.

О. Ш. пишет: «В раннем отеческом предании мы не находим определений Церкви. Но причина этому не в „неразвитости“ тогдашнего богословия, как думают некоторые ученые богословы, а в том, что для раннего предания Церковь не объект „определений“, а живой опыт новой жизни. Опыт, в котором институционная структура Церкви – иерархическая, каноническая, литургическая и т. д. – Таинственна, символична по самой своей сущности, ибо существует она для того, чтобы быть постоянно претворяемой в ту самую реальность, которую она являет, исполнением – невидимого в видимом, небесного в земном, духовного в материальном» (Шмеман 1988, 42).

Итак, что же мы видим? Отсутствие конкретного учения о Церкви у Святых становится доказательством того, что оно у них есть. Применение этого приема раскрывает широчайшие возможности для доказательства чего угодно.

В том же ключе о. Ш. говорит о том, что «понимание Причастия, как индивидуального акта, затемнило первоначальный, церковный, подлинно литургический его смысл, бывший самоочевидным для ранней Церкви» (Шмеман 2003а, 172). Почему здесь говорится о самоочевидном смысле? Потому что такое учение о Причастии в духе мистического коллективизма нигде не выражено в Писании и ни в каких источниках ранней Церкви. Такого учения нет, и это дает санкцию нашему софисту на то, чтобы его проповедовать.

Ложная полнота и ложный опыт развязывают о. Ш. руки во всех отношениях: «Наша задача состояла в том, чтобы определить экклезиологическую перспективу, скорее заложенную, чем прямо выраженную, в центральном для Православия опыте – опыте христианского мира, его успеха и неудачи, выявить его смысл, его нормативное значение для нынешних наших задач» (Шмеман 1996, 98). Это, конечно, хорошо сказано: «заложенную, но не выраженную». Прямо по юнгианскому учению об архетипах, наверно.

Устранив истину, наш софист получает власть и над фактической истиной, а не только идеальной. Прошлое (история Православия) нуждается в оценке, но «критерий такой оценки должен быть не „фактичным“ (по принципу „это имело место“), но экклезиологическим – то есть предполагающим соотнесение с всегда неизменным учением Церкви, с самой ее „сущностью“» (Шмеман 1996, 105).

Впрочем, о. Ш. всюду говорит о «самой» Церкви, о «самой сущности» и т. п. Неужели он говорит наконец о сути вещей, о том, какова Церковь на самом деле? Ничего похожего, это все та же софистика, поскольку о. Ш. не отличает

саму сущность и не саму сущность. Да он и о сущности-то представления не имеет, как видно из его сочинений, не то что о «самой сущности»!

Создав свою «вторую реальность» и затворившись в ней, о. Ш. всегда остается прав, что бы он ни говорил. Равным образом всегда будут правы те, кого о. Ш. своей волей в эту «вторую реальность» вводит.

Согласно о. Ш., крайний модернист о. Сергий Желудков не веровал в основные догматы Христианства, но это не делает его бесполезным для модернизма. В предисловии к зарубежному изданию книги о. Желудкова «Почему и я – христианин» о. Ш. пишет: «С формальной точки зрения... книга отца Сергия Желудкова полна „ересей“... Но мне кажется, что... подходить к ней с мерками отвлеченной „православности“ значило бы проглядеть ее подлинное значение. Значение это прежде всего в том, что о. Сергий Желудков ставит перед православным сознанием вопросы, ответить на которые рано или поздно необходимо... Приемлемы или неприемлемы ответы самого отца Сергия, они укоренены в живом и глубоко личном понимании вопросов, а также в страстном желании, чтобы вера Христова снова засияла победной силой в ушедшем от нее мире» (Шмеман 1973, 7–8).

Сам о. Ш. также не опасается впасть в ересь, хотя это с ним случается постоянно. И это понятно, поскольку, как идеолог, он господствует над всем словесным потоком – над ересью и над правоверием безразлично.

О. Ш. чувствует себя всесильным, поскольку он избрал такую точку зрения, которая делает догматическое правоверие иррелевантным. Более того, это мир абсурда, где все вещи теряют свои имена, мир массовой культуры, где серьезный разговор невозможен в принципе.

Ты можешь быть в чем-то православным. Это позволяется. Ты можешь говорить ересь, и это тоже неплохо. Все это не повреждает целостного потока живого опыта живой жизни. Этот живой поток несовместим лишь с требованием отличать истинную веру от ложной.

В том-то и сила о. Ш., как и родственного ему мыслителя митр. Антония Сурожского, что для читателей и слушателей они создают такую вселенную, где разговоры о правой вере или о ереси теряют всякий смысл: «За всеми расхождениями и несогласиями – богословскими и небогословскими – Востока и Запада всегда стояло коренное различие в опыте и понимании самой трансцендентности, а лучше сказать, существенно и единственно христианского утверждения как потусторонности Бога, так и Его реального присутствия, то есть Его имманентности миру и человеку, всему Его творению» (Шмеман 1996, 239).

Если перед нами человек, не только обладающий опытом трансцендентности, но и догматически утверждающий имманентность Бога миру, то за таким человеком можно только слепо следовать, не задавая никаких вопросов.

Неопределенное учение

В предыдущей главе мы отметили, что в учении протоиерея Александра Шмемана идеи и термины имеют лишь инструментальное, а не идеальное значение. Наряду с этим, о. Ш. набрасывает на свое учение еще и флер неопределенности.

Отрицая, как мы видели выше, то, что у Церкви есть определение Церкви, о. Ш. отвергает не какое-то конкретное определение, а все определения вместе. И это необходимо следует из софистического характера «мудрости» о. Ш.

На возможности и необходимости давать определения стоит все, что мы знаем под именем богословия, философии, науки и культуры. Первым, как известно, начал давать определения Сократ, поскольку искал вечное и неизменное в каждой вещи – ее суть бытия.

Но это еще не все. Сократ пришел к определениям, поскольку искал Благо Само по Себе, то есть Бога. Таким образом, возможность давать определения неотделимо связана с различением добра от зла, а добра самого по себе – от добра в каком-то отношении. Аристотель в «Метафизике» сообщает, что «Сократ исследовал нравственные добродетели и первый пытался давать их общие определения» (Аристотель 1975, 327). Он продолжает: «Сократ с полным основанием искал суть вещи, так как он стремился делать умозаключения, а начало для умозаключения – это суть вещи... Две вещи можно по справедливости приписывать Сократу – доказательства через наведение и общие определения: и то и другое касается начала знания» (Аристотель 1975, 327–328).

Традиция определений, которую продолжает христианское богословие Отцов и Соборов, имеет и другой источник: это Священное Писание, где содержатся все догматы, где мы встречаем Богооткровенные определения, как тогда, когда Господь отвечает на вопрос Моисея: «И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3:13–14).

В Новое время и та, и другая традиция определений прерывается, и начинается последовательная борьба против определений сущности вещей, которые объявляются «схоластикой».

В системе воззрений о. Ш. неопределенность понятий и выражений непосредственно связана с холизмом как культом «полноты». Холизм как метод познания предполагает превосхождение всех границ и абсолютную свободу, то есть в том числе свободу от любого порядка. В самом деле, намерение говорить только о полноте и от имени полноты – это сверхчеловеческая претензия. Не по благодати и Откровению, а именно своими сверхчеловеческими силами о. Ш. осваивает бытийный универсум.

Как и положено софисту, о. Ш. не страшится никаких противоречий в своих речах. Он атакует здравое богословское и философское учение сразу со всех сторон, хотя бы его упреки и были несовместимы друг с другом.

Так, с одной стороны, он жалуется на неадекватность слов, на разрыв между Таинствами и их пониманием: «Хотя Крещение было принято и практиковалось всегда и всюду как самоочевидное начало и основание христи-

анской жизни, различия в объяснении и толковании этого фундаментального акта появились в Церкви сравнительно рано. Впечатление такое, что богословы испытывали затруднения в „согласном разумении“ разных сторон этого акта из-за неадекватности человеческих слов и понятий Таинству Крещения во всей его полноте. Таким образом, появилось некоторое расхождение между самим Крещением – богослужением, текстами, обрядами и символами, с одной стороны, и различными богословскими объяснениями и определениями Крещения, с другой стороны, между действием и его толкованием, Таинством и его пониманием» (Шмеман 2001, 64).

С другой стороны, сам о. Ш. отрицает общепринятые и определенные богословские термины и всюду ставит взамен свои, неопределенные. В общем плане можно сказать, что это довольно неожиданный способ избежать разрыва между действием и его толкованием, Таинством и его пониманием. А необычный способ приводит к необычным результатам.

Например, о. Ш. дает определение вере: это «стремление, тяга, ожидание чего-то желанного, предчувствие чего-то иного, для чего только и стоит жить» (Шмеман 1989, 16). Почему «чего-то», а не чего-либо конкретного?

В данном случае могла бы быть случайная оговорка, но нет. «Что-то» проходит у о. Ш. красной нитью: «Что-то совсем другое, совсем непохожее на нашу обычную жизнь, а вместе с тем к нам обращенное всем своим светом, всей своей радостью. Так вот, вера – это прежде всего именно прорыв в иное, о чем так трудно поведать обыденными словами, но что наполняет все сердце, всю жизнь неожиданной праздничной радостью» (Шмеман 1989, 110).

Как мы видим, о. Ш. отчасти винит в этой неопределенности «обыденные слова», хотя, собственно, от него никто и не требует, чтобы он говорил о вере обыденными словами. С другой стороны, такая неопределенность для о. Ш. и есть норма Богопознания, туман, который развеивать ни в коем случае не рекомендуется.

Вот еще «что-то», «чего-то» и «куда-то»: «Если открылось нам священное в виде будь то красоты, будь то нравственного совершенства, будь то глубинной интуиции в сущность мира и жизни – открытие это немедленно чего-то требует от нас, что-то совершает в нас, куда-то нас зовет, обязывает, влечет» (Шмеман 2003b, 19). Эти невнятности у о. Ш. в дальнейшем никак не проясняются. Скорее напротив, поскольку за этим «что-то», «чего-то» и «куда-то» сразу следует уже приведенный нами пассаж из любовного стихотворения А. С. Пушкина, в котором и «Божество», и «вдохновенье» употребляются явно в светском мистическом смысле.

Бог также именуется у о. Ш. «чем-то»: «В мире человек чувствовал присутствие, действие, откровение чего-то, что к одному внешнему свести нельзя. И вот это что-то он и назвал в какой-то момент своего развития Божеством, Богом» (Шмеман 1989, 30).

С пришествием Христа «что-то» радикально изменилось: «Когда Павел, поверивший во Христа, после долгого гонения Его последователей, вдруг восклицает: „Для меня жизнь – Христос, и смерть – приобретение!“ (Фил. 1:21), мы можем сказать, что что-то радикально переменилось в мире» (Шмеман 2003b, 88).

Данный прием для внедрения неопределенности в ясное учение и в ясные слова и понятия мы предлагаем назвать «аппроксимацией». Этот прием играет необычайно важную роль в патологической идеологической речи, поскольку до поры до времени позволяет избежать разоблачения в неправоверии и при этом все-таки донести свое лжеучение до «знающих», до адептов, работающих на той же оккультной «волне», что и лжеучитель.

Более того, с помощью такого приема софист оставляет читателя в ложном убеждении, будто ему предоставлена свобода выбора, свобода истолкования.

Похожую роль у о. Ш. играют кавычки, на злоупотребление которыми мы указывали на протяжении всей работы. В кавычках у о. Ш. стоят такие слова, как жизнь «во Христе»; Крещение начинает «действовать» в нас; мы не можем оставаться «на небе»; ничего «сверхъестественного» нет; «наследие» не есть то единственное, что надлежит хранить; мир – «средство» приобщения; категории – «литургические», а семья – «естественная».

«Мир иной» неизменно ставится о. Ш. в кавычки, а также «последние времена», «мир грядущий», «бессмертие души», «христианский мир», «благой» мир, просто «мир» («„мир“ становится понятием и опытом, соотнесенным с Царством Божиим»), «сверхъестественное», «Таинство исцеления».

Закавыченные термины соединяются в предложения: «„Спасение“ есть не восстановление порядка, нарушенного грехом, а простое избавление, будь-то от страдания, греха или смерти, признаваемых „нормальными“ для профанного мира, ему присущими» (Шмеман 2003а, 168). Или так: «Если преложение Святых Даров совершается всем священнодействием, всей Божественной Литургией, то являет, „показывает“, „дарует“ его нам Дух Святой» (Шмеман 1983, 38).

В сочинениях о. Ш. в кавычках стоят, казалось бы, ясные и точные термины богословия и философии. В область аппроксимации затягиваются самые определенные понятия: «догмат», «духовная власть», «священное», «святое», «священное место», «Откровение», «душа», «подчинение».

И это не только насмешка над читателем, а своеобразный романтический «гумор», знаменующий собой принципиальную фрагментарность наших знаний, и – как следствие – разомкнутость человека в большой Таинственный мир.

В том, как о. Ш. употребляет прием аппроксимации, наблюдается строгая последовательность. Он подчеркивает, что познавать можно только посюсторонний монолит бытия. Отсюда его кавычки подвергают аппроксимации именно те понятия, которые отсылают к духовной жизни, к сверхъестественному и священному.

Определенные догматические термины ставятся в кавычки также для того, чтобы отсечь возможности критического рассмотрения учения о. Ш. Понятно ведь, что, в отличие от догмата, «догмат» в кавычках не может служить критерием холистической мистики о. Ш., а это только и нужно о. Ш., все время стремящемуся отправиться в свободное адогматическое плавание. Но и критиковать его за ложно понятый «догмат» не представляется возможным, поскольку не удается установить, что это такое.

Укажем на некоторые параллели к тому, что делает о. Ш., обратившись для начала к нашей работе 2000 г. «Без догмата. О взглядах о. Георгия Кочеткова в их связи с масонской идеологией» (Вершилло 2013).

В той статье отмечалось, что один из последователей о. Ш., о. Георгий Кочетков, также необычно часто употребляет кавычки. В кавычках у о. Кочеткова поставлены: «ипостась», «на веру», «на месте», «церковный реализм», «нормальная» структура, «форма», «содержание», «формула», «внешнее», «членство», «обговаривание», «эзотерический», «лицо», «персона», «восполнение». Спросим себя, что собственно значит «внешнее», если оно стоит в кавычках? Но ведь у о. Кочеткова «внешнее» еще и соотносится с закавыченным «внутренним».

О.Г. Кочетков пишет об «иерархическом» устройстве Церкви, а не о иерархическом. Крещение для него не первое, а «первое» церковное Таинство. Мало того, мы обнаруживаем у о. Кочеткова не тайную, а «тайную» жизнь, и даже само слово «тайна» помещено у него в кавычках.

В этом мы видим яркое проявление адогматического характера писаний о. Кочеткова. Он показывает, что понимать слово (например, «восполнение») следует не совсем понятно как. Он хочет сказать, что этого объяснить никому нельзя: надо решать личностно, творчески и изнутри потока бытия.

Этим же приемом аппроксимации грешил соратник о. Ш. о. Иоанн Мейендорф в своей диссертации «Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение». У него точные богословские термины: сущность, ипостась, энергия (благодать) в некоторых случаях заключены в кавычки, что делает совершенно невозможным установление их смысла. Выражает ли этим автор сомнение, или указывает на какое-то иносказательное значение, или это мнимые сущность, ипостась, энергия? Едва ли. Вернее допустить, что о. Мейендорф, как и о. Кочетков, указывает на невозможность точного соответствия между термином и самим существом дела. А это уже совершенно определенная, хотя и адогматическая позиция.

Та же самая расплывчатость и с теми же мотивировками составляет основной признак таких представителей массовой религии, как папа Иоанн-Павел II, брат Роже Шютц, мать Тереза, Мартин Лютер Кинг и др. В качестве достаточно близкой параллели к неопределенному учению о. Ш. можно указать и на деятельность его современника – католического активиста Луиджи Джуссани (1922–2005), основателя модернистского движения Comunione e Liberazione.

В полезном, хотя и апологетическом по отношению к Джуссани сочинении Роберта Ди Педе теоретически и практически рассматриваются приемы неопределенности в учении Джуссани (Di Pede 2010).

Ди Педе указывает на принципиальные затруднения в понимании текстов Джуссани: они написаны настолько неясно, что читатель на свой страх и риск должен наделять их содержанием. Более того, на такую реакцию слушателей Джуссани и рассчитывал, полагая своей задачей не сообщить внятное учение, а подтолкнуть своих последователей к самостоятельному осознанию «чего-то». С помощью обыденного говорения Джуссани, как и другие мэтры «евродуховности», приводит своих слушателей к крайне невнятным и одновременно общепонятным выводам. Он как бы пробуждает в слушате-

лях ответ как реакцию на невнятность, открытую загадочность того, что он говорит.

Ди Педе отмечает, что эта задача оказывается невыполненной и невыполнимой. В «Школах понимания», организованных движением Джуссани, учатся обычные люди, которые хотят всего лишь понять, что хотел сказать Джуссани, а именно это и оканчивается неудачей. Неопределенность рождает не взаимопонимание, а ту же самую неопределенность, а точнее безразличную понятность (eine indifferente Verst ndlichkeit. – термин Мартина Хайдеггера).

Ди Педе, который сам принимал участие в «школах понимания», говорит о неожиданном результате: «Поразительно, но попытки прояснить на занятиях мысль Джуссани воспроизводят те же недостатки, которые мы находим в этих самых текстах, изложенных необычайно отвлеченно и теоретически, что подрывает и практический смысл таких собраний для разбора текстов Джуссани» (Di Pede 2010, 21).

При толковании сочинений Луиджи Джуссани читателям приходится преодолевать ненужные препятствия, намеренно созданные автором. Ди Педе перечисляет эти преграды для понимания: необычные термины, эзотерический язык, внутренние противоречия, неопределенность, пространность.

Ди Педе определяет основную болезнь текстов Джуссани как «расплывчатость» (vagueness) и предлагает несколько возможных объяснений причин этой болезни. Нам будет полезно их перечислить:

1) Боязнь выступить против иерархии, то есть уход от преследования. Расплывчатость возникает как попытка сохранить свой статус правоверного католика, в то же время неортодоксально отвечая на актуальные вопросы церковной жизни. Джуссани был воспитан в традициях католического модернизма и в то же время находился под прессом анафемы на модернизм, наложенной папой Пием X. Итак, текст Джуссани имеет двух разных адресатов: церковную власть и своих адептов, расплывчатость же становится способом обратиться одновременно и к тем и другим.

2) Метанарратив (термин постмодерниста Ж. Ф. Лиотара) порождает расплывчатость, поскольку хочет дать окончательный ответ на универсальную проблему для неопределенной аудитории. Получается, что ответы даются вне исторического, культурного и языкового контекста.

3) Противоречие на уровне метода. Расплывчатость возникает от того, что два противоположных метода используются одновременно для анализа одной и той же проблемы.

4) Философский дилетантизм порождает расплывчатость, поскольку стремится рассуждать о давно решенных и ясных метафизических (и богословских) проблемах с помощью обыденного языка, как бы заново сочиняя терминологию вместо общепринятой. Общепринятая же терминология – богословская и философская – отвергается как схоластическая, как слишком узко техническая, не отвечающая на простые запросы неподготовленных читателей. Симптомами в данном случае будут лакуны в изложении, поверхностность, выражение согласия с противоречащими друг другу авторами или направлениями мысли, считает Ди Педе.

5) Прагматическая польза от расплывчатости, поскольку расплывчатость позволяет упростить переход от постановки проблемы к ее решению. В таком случае расплывчатость является орудием манипулятора, который заранее знает ответ, к которому он хочет подвести слушателей, и лишь симулирует самостоятельное обнаружение истины самими слушателями (Di Pede 2010, 24–25).

Нетрудно заметить, что все сказанное Ди Педе непосредственно относится к сочинениям о. Ш., причем, как и в случае с Джуссани, эти объяснения вполне совместимы друг с другом, по крайней мере на уровне целей, если не обязательно в одном конкретном тексте. На протяжении работы мы отмечали эти мотивы и ту неясность, которую они создают в учении о. Ш. и в его восприятии читателями.

Во-первых, атмосфера абсурда возникает от того, что о. Ш. проповедует атеистический монизм, вербует своих сторонников, одновременно не желая быть разоблаченным. Различие с Джуссани состоит только в том, что о. Ш. мог не опасаться санкций со стороны послушной иерархии Американской митрополии, а затем Американской автокефальной церкви. Его второй адресат, перед которым наш автор не желал бы быть полностью разоблачен, – это простые верующие прихожане, а отчасти и «карловчане», то есть богословы и публицисты Русской Зарубежной Церкви.

Во-вторых, мы видели всю антиисторичность теорий о. Ш., ненаучность его методов, отвлеченность его выводов. Все вместе это позволяет о. Ш., как он полагает, обращаться к любой аудитории за границей и в СССР, к богословам и простым мирянам, ко всем векам и народам сразу и никому в отдельности.

В-третьих, о. Ш. дополняет свое холистическое познание целого через целое такими несовместимыми с холизмом методами, как опытное Богопознание, библейская критика и т. д.

В-четвертых, о. Ш. стремится как бы заново увидеть все Православие в целом, сочиняя новые термины и новые подходы к давно решенным проблемам. Отсюда его массированное использование обыденного языка, совершенно неадекватного задачам богословия. Общепринятую терминологию и методы рассмотрения проблем о. Ш. отвергает как схоластические, не отвечающие на простые и практические запросы. Он систематически опирается на противоречащие друг другу воззрения просто потому, что не может отличить различные идеи одну от другой: во тьме обыденного языка и сознания все идеи оказываются на одно лицо.

Наконец, о. Ш. сам ничего не познает и ничего не открывает. Для него все в Православии ясно с самого начала, с Парижского богословского института и деятелей «литургического обновления». О. Ш. знает, что может опереться на материализм, сциентизм и прагматизм своих слушателей, и поэтому избавляет себя от необходимости строго следовать последовательности изложения материала. О. Ш. изначально знает, к какому выводу ведет своих читателей, перескакивая при этом через несколько ступенек. Более того, он стремится опереться на «общечеловеческое сознание» своих слушателей, а на самом деле массовое гностическое мировоззрение, обоснованное чисто идеологически.

О. Ш. отличает от других представителей «евродуховности» только более сознательный, рефлексивный характер его расплывчатости. У него, с одной стороны, есть как бы метафизические основания для того, чтобы выражаться невнятно. С другой стороны, его метафизика атеистического монизма сама страдает всеми указанными выше пороками.

При всех вариациях на тему веры у о. Ш. остается неизменным только мотив «полноты»: «Вера есть ответное движение не души одной, а всего человека, всего его существа – вдруг что-то услышавшего, вдруг что-то узревшего и отдающего себя этому движению» (Шмеман 1989, 19).

В отличие от Христа, о. Ш. не считает, что видеть следует глазами, а слышать ушами. В отличие от апостола, о. Ш. не думает, что вера происходит от слышания, и от слышания определенного учения. О нет! В холизме человек слышит и видит только всем существом, и слышит и видит «что-то» расплывчатое.

Вера понимается о. Ш. как экзистенциалистское «ожидание» и как персоналистская «встреча»: «Вера есть – встреча, реальная встреча чего-то самого глубокого в человеке, некоего присущего ему ожидания с тем, на что это ожидание направлено, даже если и не знает этого человек» (Шмеман 1989, 17).

Несмотря на (возможно) известный о. Ш. рассказ Евангелия от Луки (Лк. 1:26–38), он не может сказать ничего определенного о Благовещении: как, когда и каким образом оно произошло. Казалось бы, почему? Потому что это вообще не событие в обычном смысле слова, объясняет о. Ш.: «Неприменимы к этому таинственному рассказу наши обычные категории – как, когда, каким образом, – как неприменимы они и к торжественному утверждению Библии: „В начале сотворил Бог небо и землю“ (Быт. 1:1). Ибо и речь идет тут не о событиях в нашем понимании этого слова, а о событии духовного порядка, об откровении душе и сердцу» (Шмеман 2003b, 41). Из изложения о. Ш. мы даже не можем выяснить: совершилось ли на самом деле Благовещение в прямом и единственно возможном смысле слова «событие».

О. Ш. объясняет, что он не знает, что такое ангел, и по этой веской причине не может рассказать о Благовещении «на нашем языке». О. Ш. говорит: «Я не знаю, что такое ангел, я не могу на вашем языке объяснить, что произошло почти две тысячи лет назад в маленьком галилейском городе и о чем повествует Евангелие от Луки. Я думаю, что рассказ этот человечество никогда не забывало, что эти несколько строк воплотились в бесчисленном количестве картин, поэм, молитв, что они продолжали и продолжают вдохновлять. А это значит, конечно, что люди услышали в них что-то бесконечно важное для себя, какую-то правду, которую, по всей вероятности, иначе, как на этом детском, радостном языке выразить нельзя» (Шмеман 1989, 232).

В общем, для о. Ш. рассказ о Благовещении (именно рассказ, а не само событие) – это нечто, и нечто существенно важное для человека. Отметим, насколько эта мысль невнятна, насколько невнятно она выражена и насколько она далека от тона повествования в Евангелии.

О. Ш. не знает о догматах, о событиях Ветхозаветной и Новозаветной истории. Он не знает, и знать ему неинтересно. Ему, как мы видели выше, без-

различно, когда придет Христос: через 1000 лет или завтра: «Пусть сейчас придет или через два миллиона лет – все равно» (Шмеман 2003b, 201).

Точно так же о. Ш. все равно, когда, где и как было Успение Богородицы: «Мы ничего не знаем об обстоятельствах смерти Марии, матери Иисуса Христа. От раннего Христианства дошли до нас разные рассказы о ней, разукрашенные как бы детской любовью и нежностью. Но именно потому, что рассказы эти разные, нам нет нужды отстаивать „историчность“ ни одного из них. В день Успения память и любовь Церкви направлена не на эту фактическую, историческую обстановку, не на дату и не на место, где закончилась земная жизнь этой матери всех матерей, этой единственной женщины. А на то, что составляет сущность и смысл этой смерти, где бы и когда бы она ни наступила» (Шмеман 1989, 252).

О. Ш. не знает, откуда в мире грех, а все объяснения, в том числе из Писания и Предания, он по не указанной им причине считает неудачными и неубедительными: «Так или иначе, откуда же это зло? Если есть Бог, почему же в мире все время торжествует зло и торжествуют злые? И почему присутствие сил зла настолько очевиднее присутствия силы Божией? Если есть Бог, как Он допускает все это? И если, скажем, спасет меня Бог, то почему же Он не спасет всех тех, кто так очевидно страдает и гибнет кругом? Скажем сразу, что вопросы эти не могут получить легкого ответа. Или еще ясней – на них вообще нет ответа, если под ответом разуметь рациональное, разумное, так называемое „объективное“ объяснение. Все попытки так называемой „теодицеи“, то есть рационального объяснения существования в мире зла при наличии всемогущего Бога, были неудачными и неубедительными, против этих объяснений сохраняет всю свою силу знаменитый ответ Ивана Карамазова у Достоевского: „Если будущее счастье построено на слезинке хотя бы одного ребенка, я почтительнейше возвращаю билет на такое счастье“» (Шмеман 2003b, 33).

О мире падших духов у Церкви якобы нет точных ответов, а только символы: «Должен существовать личностный мир тех, кто выбрал ненависть к Богу, к свету, кто выбрал быть против. Кто эти личности? Когда, как и почему выбрали они путь против Бога? На эти вопросы Церковь не дает точных ответов. Чем глубже реальность, тем труднее она представима с помощью формул и утверждений. И поэтому ответ прячется в символах и образах, говорящих о восстании против Бога в сотворенном Им духовном мире части ангелов, обуянных гордыней. При этом источник зла заключается не в их неведении и несовершенстве, а, напротив, в их знаниях и совершенстве, которые сделали возможным искушение гордыней» (Шмеман 2001, 24).

Как мы видим, о. Ш. приписывает Церкви незнание истины, а бесам – знание, каковая мысль прямо происходит от иррационализма Ф. М. Достоевского, кстати, также считавшего неопровержимыми софизмы Ивана Карамазова из книги 5-й романа «Братья Карамазовы» Pro et contra: «Мой герой берет тему, по-моему, неотразимую: бессмыслицу страдания детей и выводит из нее абсурд всей исторической действительности» (Достоевский 1988, 63).

Даже когда Писание сообщает точные сведения: где, кто, когда, о. Ш. это отрицает без всяких объяснений. Ветхий Завет для него и подавно является сказкой, а в лучшем случае – детским лепетом, которого он призывает не

стыдиться: «„Будьте как дети“, – говорит Христос, и еще: „Не мешайте детям приходить ко мне“ (Мф. 19:14). И если так сказано, то нам, верующим, незачем стыдиться несомненной детскости, присущей и самой религии, и всякому религиозному опыту» (Шмеман 2003b, 131). При этом о. Ш. совершенно твердо воспринимает эту детскость не как искренность и доверие слову Христа, а как своего рода слабоумие, вопреки слову апостола: «Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1 Кор. 14:20).

О сотворении мира Писание говорит у о. Ш. «детскими фразами»: «Многим все это кажется сказками как раз потому, что самое главное – в вере: самоочевидный для нее факт Божественного Откровения, Божественной инициативы, записанный в этих детских фразах – „и сказал Бог“, – уже давно никто не разъясняет людям» (Шмеман 1989, 26). Такой довод возможен только в полном отрыве от самого текста первой главы Бытия, в котором нет ничего «детского».

Об Аврааме мы также не знаем из Писания ничего определенного, утверждает о. Ш.: «Мы никогда не узнаем точно, что произошло в тот день, когда принял Авраам свое судьбоносное решение, „поверил Богу“, бросил все и ушел в страну далече и начал этим событием совсем новый ряд событий, приведших ко Христу» (Шмеман 1989, 32). И это говорится несмотря на то, что Священное Писание содержит весьма подробный рассказ об этом событии, и даже содержит его истолкование апостолом (см. Быт. 15; Евр. 11:8–9).

Псалом 138-й удостаивается именования «детским» и косноязычным: «Псалом 138, молитва, написанная несколько тысяч лет тому назад. Но вот я читаю ее и удивляюсь: Господи, да ведь это все как раз так, как я чувствую и переживаю, это мой опыт, это обо мне и от меня сказано, и даже эти детские слова, это косноязычие, пытающееся выразить, „выпеть“ то, что выше слов, – все это мое» (Шмеман 1989, 22).

Непредвзятый читатель ни за что не обнаружит в этом псалме ничего детского или невнятного, и самое главное – намерения «выпеть» то, что выше слов. Напротив, Пророк говорит в этом псалме о знании, а не о незнании: «Господи, искусил мя еси и познал мя еси; ты познал еси седание мое и востание мое. Ты разумел еси помышления моя издалеча; стезю мою и уже мое ты еси изследовал и вся пути моя провидел еси» (Пс. 138:1–3). И это именно то познание от Бога, о котором говорит апостол (1 Кор. 13:12).

После этого совсем не удивительно, что в цитируемой нами воскресной беседе, о. Ш. редактирует 138-й псалом, исключая из него слова совсем не детские и ничуть не косноязычные: «Аще избиеши грешники, Боже; мужие кровей, уклонитеся от мене. Яко ревниви есте в помышлениих, приимут в суету грады твоя. Не ненавидящыя ли тя, Господи, возненавидех, и о вразех твоих истаях? Совершенною ненавистию возненавидех я; во враги быша ми» (Пс. 138:19–22).

О Благовещении о. Ш. прямо говорит, что это «детские слова», «своего рода сказка» (Шмеман 2003b, 40–41). Разумеется, о. Ш. не говорит, что не верит в Благовещение. Он лишь умножает неясность на неясность. Благовещение для него – это мечта, выраженная на языке мечты: «Вы говорите, все то, что мечта, – неправда, потому что этого нет. Но на деле люди всегда жили, живут

и будут жить мечтой, и все самое глубокое, самое нужное для себя выражать на языке мечты» (Шмеман 1989, 232).

Учение об Искуплении, выраженное в словах службы Великой Субботы, тоже «как бы сказка»: «На рыданье, на недоуменье, на отчаяние своей матери, всего мира, всего творения Христос отвечает, и этот ответ звучит в потрясающих песнопениях этого дня: „разве ты, разве вы не понимаете, – как бы говорит Христос. – Я имел двух друзей на земле: Адама и Еву. И я пришел к ним и не нашел их на земле, которую Я дал им. И, любя их, я спустился туда, где они, – в тьму и ужас и безнадежность смерти“. Да, все это выражено, все это сказано, все это поется на языке детей, в образах, символах, как бы сказке» (Шмеман 1989, 66).

Учение о загробном мире для о. Ш. – «детский лепет»: «Детским лепетом представляются мне самые умные философские рассуждения о загробном мире, вечности и так далее» (Шмеман 1989, 20). Когда же о. Ш. вдруг ненароком употребляет слово «преисподняя», то при этом оговаривается, что говорит «на языке примитивных символов» (Шмеман 1989, 77).

Поскольку Писание есть миф, то и читать его о. Ш. не считает для себя обязательным. О. Ш. всерьез пишет: «Таинственные Иосиф и Никодим, или эти женщины, идущие на рассвете ко гробу, – так мало места занимают в Евангелии» (Шмеман 1989, 197). Почему же мало? Едва ли намного меньше, нежели Матерь Божия или апостол Иоанн Богослов.

О. Ш. никогда не присутствовал на акафисте: «Это так называемый „акафист“, одна из наиболее любимых и распространенных служб православной Церкви. Тут ни просьб, ни страха, ни мольбы о помощи, и только чистое „радуйся“» (Шмеман 1989, 111). Достаточно открыть акафист Иисусу Сладчайшему, чтобы увидеть в первом кондаке: «От всяких мя бед свободи, зовуща: Иисусе Сыне Божий, помилуй мя».

Под рубрику неопределенности и аппроксимации подпадает и мнимое глубокомыслие, непрестанно встречающееся у о. Ш.: «Другие проповедники идут дальше – до Финикии, Кипра, Антиохии, можно думать, что тогда же – пришельцами из Иерусалима – была основана Церковь в Риме, но о всех этих миссионерах прямо говорится, что они никому не проповедывали кроме иудеев. И все же начало обращению „внешних“ положено, вопрос поставлен. Еврейская община или вселенская Церковь? Спасение Израиля или спасение мира?» (Шмеман 2003, 26).

В чем тут вопрос? А как же слова Христа, сказанные апостолам, или слова Христа апостолу Павлу: «Я пошлю тебя далеко к язычникам» (Деян. 22:21)? Разве это не достаточный и ясный ответ?

С помощью неопределенности о. Ш. преодолевает все учения и доктрины. Он пишет, например: «Реальность есть Царство Божие, провозглашение которого именно как реальности, а не как идеи или доктрины, является центральным моментом Евангелия, а лучше сказать, само есть Евангелие, и в то же время вечный горизонт, источник и содержание христианского опыта» (Шмеман 1996, 88).

Допустим, что реальность – это Царствие Божие. Допустим, что нужно провозглашение Царства реальностью, а не доктриной. Но что такое тогда это «провозглашение», если не сверхдоктрина, сверхидея или упомянутый

выше «метанарратив»? Получается, что о. Ш., как идеолог, бытует в сверхреальности, в реальности второго порядка, откуда равнодушно взирает на все учения, в том числе и на христианское, как на частные случаи нерасчлененной сверхистины.

С этой сверхчеловеческой точки зрения для о. Ш. оказывается безразлично: является ли Христианство истиной или только сказкой. Он идет навстречу господствующему атеизму, отказываясь обосновывать истинность Христианства, в чем, собственно, и состоит модернизм как приспособление к богоборческим идеологиям.

Свои собственные утверждения о. Ш. также не доверяет никакой проверке, помещая их над истиной и ложью. С помощью расплывчатости о. Ш. демонстрирует всем «внешним», что он для них свой, поскольку ищет не вечную истину и даже не истину факта, а только вещает изнутри полноты жизни. После этого мы с полным основанием можем назвать о. Ш. нечестным, обманщиком, помня при этом, что его нечестность обоснована его холизмом.

О. Ш. многократно утверждает, что его слова – это не учение, не теория. Тем самым он сигнализирует, что его словам нельзя верить, притом в самом обыденном смысле. В самом деле, если бы его слова были истинными, то для чего бы ему делать такую оговорку, что это не теория, а опыт? Тогда они были бы верны как теория и подтверждались бы опытом.

Здесь надо указать, что лживостью, то есть непоследовательностью и неопределенностью, своего учения о. Ш. дорожит как единственным свидетельством того, что его учение живое. Более того, отнестись к его словам разумно значило бы «убить жизнь», а это, кажется, весьма предосудительно.

В борьбе за «живую жизнь» своей идеологии наш автор вооружается софистическими лозунгами, из которых два получили особенную известность: lex orandi lex est credendi и «Наше учение согласно с Евхаристиею, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение».

Для этих лозунгов о. Ш. характерны следующие свойства: во-первых, они обладают универсальной сверхобобщающей силой, во-вторых, они тавтологически замкнуты сами на себе, то есть объясняют и обосновывают сами себя. Наконец, эти лозунги, смотря по необходимости, служат для борьбы как против православного вероучения, так и против литургического предания. Эти лозунги – своего рода всеполнота, оборачивающаяся абсолютным вакуумом и при этом служащая универсальной отмычкой для незапертых дверей Истины.

Латинской фразе «Lex orandi lex est credendi» у о. Ш. приписывается неслыханный вес, легко перевешивающий авторитет любого православного изложения веры. Легко понять, почему эта фраза так важна для о. Ш. Данный лозунг сплющивает вероучение и богослужение, так что и богослов, и ученый-литургист одинаково вынуждены сдаться на милость победителя, то есть идеолога «литургического обновления». Лозунг также служит отсылкой к холизму, составляющему все содержание мировоззрения о. Ш. Он провозглашает: «Богословское сознание должно восстановить свою былую целостность, нарушенную веками западного плена, вернуться к старому, но верному выражению этой целостности: lex orandi lex est credendi» (Шмеман 1996, 166).

Однако это выражение заимствовано о. Ш. не из «древнего опыта Церкви», а из католического модернизма XIX в. Данная фраза, отмечает католический богослов Daniel G. Van Slyke, не является такой простой или такой древней, как обычно полагают. Предполагается, что выражение принадлежит основателю движения «литургического обновления» Просперу Геранже (1805–1875). Известно также сочинение католического модерниста Джорджа Тайрелла, где с помощью этого лозунга он «расправляется» с церковным Христианством (Tyrrell 1904; и продолжение: Tyrrell 1906). Кодовую фразу использует также и французское доминиканское издательство Cerf, выпускающее с 1925 г. серию Lex Orandi. В XXI в. радикальный православный модернист о. Андрей Дудченко избирает тот же лозунг для серии в своем издательстве «Пролог».

Фраза «Lex orandi lex credendi» может быть переведена как «закон молитвы – это закон веры». Она использовалась и используется в католическом модернизме в подтверждение той ложной мысли, что вероучение зависит от богослужения. После Второго Ватиканского собора эта же фраза послужила оправданием разрушительной литургической реформы в католицизме, поскольку ее легко понять и в противоположном смысле: богослужение должно соответствовать новой изменившейся вере.

Лозунг интересен тем, что в данном случае ложная мысль подтверждается фальсифицированным основанием. Так, о. Ш. утверждает, что «древняя Церковь (то есть католическая Церковь XIX–XX вв. – Р. В.) твердо исповедовала принцип: lex orandi lex est credendi. Поэтому наука о богослужении не может не быть наукой богословской по своему характеру и назначению, а богословие в целом не может обойтись без науки о богослужении» (Шмеман 2003а, 27). Почему «поэтому»? Потому, что так сказал Ив Конгар (1904–1995), как вполне серьезно сообщает о. Ш. в примечании к данному месту.

Однако выражение «Lex orandi lex credendi» не встречается ни у одного из Святых Отцов или церковных писателей. Во всяком случае, исследователи не обнаружили его следов в латинской Патрологии, то есть со II по XII в. (см. Van Slyke 2004).

В форме «ut legem credendi lex statuat supplicandi» эта фраза встречается в кратком анонимном сочинении V в., известном под названием «Indiculus de gratia Dei» (PL 51:201–202). Долгое время его приписывали св. папе Келестину I, а в настоящее время – Просперу Аквитанскому.

Таким образом, речь идет не о единодушном голосе Древней Церкви, как провозглашает о. Ш., а об одном документе относительно небольшого авторитета. Дело однако не только в этом. «Indiculus de gratia Dei» вообще толкует не о богослужении и не предписывает каких-либо методических правил относительно того, как соотносятся вера и молитва. Данный текст принадлежит эпохе антипелагианских споров и трактует о соотношении между благодатью и свободной волей.

Фраза «ut legem credendi lex statuat supplicandi» становится аргументом против пелагиан, поскольку Проспер Аквитанский (будем считать автором его) утверждает, что священнослужители молят об обращении ко Христу неверующих, и Бог в ответ на эти молитвы посылает благодать, которая обращает грешников к Нему. В этом, согласно Просперу, и состоит закон молит-

вы, взятый прямо из повеления апостола: «Прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков» (1 Тим. 2:1). Вот так закон молитвы подтверждает конкретный закон веры, поскольку доказывает, что все благое в человеке происходит только от Бога, а не от человеческой воли.

Итак, мы видим, что данную фразу невозможно без насилия над смыслом истолковать, как некий сверхобобщающий герменевтический принцип применительно к богослужению и вероучению.

Несмотря на это, о. Ш. ни за что не готов отказаться от удобного для него девиза. Он сообщает, что lex orandi – это одновременно источник и объект исследования: «Богословие должно обратиться к lex orandi, увидеть в нем не только источник, но и объект своих поисков и исследований» (Шмеман 1996, 171). Хорошо ли, что закон молитвы является источником и в то же время предметом исследования, сказать трудно. Ясно только то, что о. Ш. видит в этом любезную ему тавтологию (см. выше в главе «Мистика полноты»).

Согласно о. Ш., учение Церкви укоренено в практике («вере-опыте»), а lex credendi раскрывается в ее жизни: «Церковь – не только человеческое установление, хранящее память о богооткровенных событиях прошлого, но и сама эпифания (явление) этих событий, как таковых. И она может учить о них именно потому, что знает их, потому что несет в себе опыт их реальности. ее вера как учение и богословие укоренены в ее вере-опыте, а ее lex credendi раскрывается в ее жизни» (Шмеман 1996, 158–160). Мы видим, насколько удобен этот лозунг для холистического утверждения единства теории и практики.

Когда о. Ш. говорит о «законе молитвы», это отнюдь не значит, что он намерен себя связывать историческими фактами или находить единообразие в богослужебной практике. О. Ш. как раз не считает, что полное единообразие в обрядах и молитвах есть обязательное условие единства Церкви. Больше того, Церковь, утверждает о. Ш., «не отожествляла своей lex orandi до конца ни с одним „историческим“ типом богослужения» (см. Шмеман 2003а, 30).

Но что же тогда исследует новая софистика о. Ш.? В чем ее закон и метод? Закон состоит исключительно в свободе говорить и делать, что угодно. То есть это вовсе не закон, а чистый произвол, который прекрасно вписывается в антиюридическую направленность полемики о. Ш.

О. Ш. говорит: «Конечной задачей остается именно теория церковного богослужения» (Шмеман 2003а, 31). Допустим, что это так, но возможна ли такая теория при отрицании единообразия в обряде? Нужна ли такая новая теория при наличии собственно богословия? Нужна, провозглашает наш автор: «Богословский синтез есть раскрытие закона молитвы, как закона веры, его богословская интерпретация» (Шмеман 2003а, 32), и этот грядущий «синтез» уже сейчас навязывается Церкви как закон.

Что конкретно это значит? То, что о. Ш. опирается на опыт, но опыт внеисторический, опыт своих фантазий, а точнее, не своих, а предшествующих деятелей движения «литургического обновления»: «Порядок Евхаристии, как бы он ни развивался и ни видоизменялся в истории, – изначально определен некоей основной структурой и именно она (shape по выражению G. Dix'a) и является исходной структурой для раскрытия смысла, как Евхаристии, так и ее развития» (Шмеман 2003а, 32).

Итак, порядок есть структура (что бы это ни значило). Но зачем нужно на основании сочиненной Диксом модели заново «раскрывать смысл Евхаристии»? А вот зачем: «Историческая литургика устанавливает структуры и их развитие, литургическое богословие – раскрывает их смысл: таков общий методологический принцип работы. Значение этих основных структур в том как раз и состоит, что только в них выражен полностью общий замысел богослужения, и в целом, и в отдельных его проявлениях. Они устанавливают „литургический коэффициент“ каждого отдельного элемента и указывают на его значение в целом, то есть дают богослужению связную богословскую интерпретацию и освобождают его от произвольных символических интерпретаций» (Шмеман 2003а, 32–33).

Обратим внимание на то, что на глазах у изумленного читателя совершается подлог: чин Евхаристии приравнивается к shape, который синтезировал Грегори Дикс в середине XX в. После чего о. Ш. начинает оперировать в своем тексте не чином Евхаристии, а этим фантомом.

О. Ш. имеет дерзость приписывать свои софистические приемы св. Иринею Лионскому, используя в качестве псевдологии слова Святого о том, что «наше учение согласно с Евхаристиею, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение» (Ириней Лионский св. 1996, 365). Однако св. Ириней, как и Проспер Аквитанский, не устанавливает в данном случае сверхобобщающий герменевтический принцип, а доказывает истинность конкретного догмата о истинном, а не мнимом Боговоплощении.

Св. Ириней опровергает одно из учений гностиков, которые почитали окружающий нас мир произведением недостатка, неведения и страсти: «Каким образом они говорят, что плоть подвергается тлению и не участвует в жизни, – плоть, которая питается от Тела и Крови Господа? Пусть они или переменят мнение свое или перестанут приносить названные (вещи). Наше же учение согласно с Евхаристиею, и Евхаристия в свою очередь подтверждает учение. Ибо мы приносим Ему то, что Его, последовательно возвещая общение и единство плоти и духа. Ибо как хлеб от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей, из земного и небесного; так и тела наши, принимая Евхаристию, не суть уже тленные, имея надежду воскресения» (Ириней Лионский св. 1996, 365).

Иными словами, Евхаристия подтверждает не нерасчлененный холистический lex credendi, а определенное догматическое положение. А это полностью меняет все дело.

Мало того. В отличие от софистов, св. Ириней и в данном случае, и всюду выделяет главное и выделяет априори, почему он и говорит, что неверующие не должны приносить хлеб и вино для Евхаристии и не должны участвовать в Ней, если не веруют в истину Воскресения Христова, в то, что Бог не творец зла.

Считая свою псевдомысль доказанной, о. Ш. делает псевдовывод, не имеющий ничего общего с учением св. Иринея: «Исходя из своих отвлеченных предпосылок, богословие это (охуждаемое о. Ш. православное. – Ред.) a priori решает, что „важно“, а что „второстепенно“, причем „второстепенным“ – не представляющим богословского интереса – оказывается, в конечном ито-

ге, именно само богослужение во всей его сложности и многообразии, то есть как раз то, чем по-настоящему и живет Церковь. Из богослужения искусственно выделяются важные „моменты“, на которых и сосредотачивается все внимание богослова. Так, в Евхаристии – это „момент“ преложения Святых Даров и затем Причащение, в Крещении – это „троекратное погружение“, в браке – „тайносовершительная формула“: „славой и честью венчай я...“ и т. д.» (Шмеман 1988, 16).

Софистика, как власть над Истиной, имеет для о. Ш. принципиальное значение. Как мы указывали выше, он импровизирует в «Историческом пути Православия» на тему св. Иринея: «Канон Писания, преемство епископов, толкование пророчеств: все это только внешние формы того основоположного единства, вне которого они ничего не значат... На попытки подчинения Церкви разным учениям и философиям, он отвечает исповеданием самой Церкви, как носительницы и выразительницы всего учения, как мерила Истины и Лжи» (Шмеман 2003, 72). Здесь мы видим, что о. Ш. относит церковное учение к тем «разным учениям и философиям», от которых необходимо эмансипировать Церковь.

В том же ключе о. Ш. обличает православных христиан за то, что у них «истолкование Евхаристии сводится к вопросу о способе и моменте преложения даров, превращении их в Тело и Кровь Христовы, но почти ничего не говорит о смысле для Церкви, для мира, для каждого из нас – этого преложения. Как это ни звучит парадоксально – но интерес к реальному присутствию Тела и Крови Христовых заменяет собою интерес ко Христу. Причастие воспринимается как один из способов „получения благодати“, как акт личного освящения, но перестает восприниматься как наше участие в Чаше Христовой: „Можете ли пить чашу, которую Я буду пить, или креститься крещением, которым Я крещусь?“» (Шмеман 1988, 83).

Если христиане веруют, что сие есть Само Тело и Кровь Христовы, почему же они обвиняются в отсутствии интереса ко Христу? А дело здесь вот в чем: наш автор принципиально отличает веру во Христа от Самого Христа. О. Ш. утверждает: в Православии «Таинства в каком-то смысле отрываются от Христа. Он остается, конечно, и в богословии и в благочестии их установителем, но перестает быть их содержанием, даром Церкви и верующим прежде всего Его Самого и Его богочеловеческой жизни» (Шмеман 1988, 84).

Как мы видим, универсализм (холизм) Нового времени с помощью софистики оборачивается против Православия то одной, то другой стороной. Пеструю смесь несочетаемых воззрений о. Ш. оформляет в лучших традициях модернистской схоластики, о которой прекрасно сказал о. Михаил Помазанский: «В сущности, вооружаясь против старого, якобы „школьного“ богословия, новое богословие само становится в полном смысле слова „школьным“, так как в своих основах питается из источников метафизики и собственного творческого воображения. Желая быть откровением новой эпохи, оно на деле являет собой схоластику двадцатого века» (Помазанский 1954, 7).

Символизм

С самого начала нашего труда об отце Александре Шмемане мы видели, что он последовательно отрицает все границы между частным и общим, между добром и злом, границы метафизические, нравственные. Нет для него отдельных вещей, фактов, личностей. Нет отдельно истины и лжи, красоты и безобразия. Нет частного знания Истины, нет отдельных даров Духа Святаго.

Так, согласно общемодернистскому учению, которое исповедует и о. Ш., для Богопознания Бог и человек должны совпасть, стать одним и тем же. Разумеется, такого совпадения о. Ш. нигде не обнаруживает в Писании или церковном Предании, что лишает их в глазах о. Ш. всякого значения. Но интеллектуальная расправа над Писанием лишь один из случаев, когда с помощью «ножниц» своей софистики о. Ш. может подтверждать то, что ему угодно, и отвергать то, что ему не угодно.

Холистическое отрицание всех различий неожиданно сочетается у о. Ш. с проведением четкого разграничения между словом и значением, символом и смыслом. Такой прием, хотя он и не вписывается в примиряющую концепцию холизма, является очень полезным в борьбе с Православием.

О. Ш. твердо исповедует два противоречащих принципа: во-первых, неустранимый разрыв между знаком и означаемым и, во-вторых, необходимость их тождества по естеству для какого бы то ни было понимания. Знак и сущность совпадают, как того требуют холизм и магическая сторона учения о. Ш., и они же принципиально не совпадают, как того требуют его скептицизм и романтический символизм.

С одной стороны, такой символизм носит скептический характер применительно к Писанию и Преданию. Для о. Ш., как и для классика протестантского модернизма, символизм религиозного познания «означает, что все образуемые им понятия, начиная от первой метафоры, создавшей религиозное чувство и кончая наиболее отвлеченной идеей теологических рассуждений, необходимо будут неадекватны своему объекту и никогда не будут его эквивалентом, как это происходит в точных науках» (Сабатье 1915, 43–44). Наш автор, в сущности, занимается разоблачением библейского Откровенного учения в духе 84-го афоризма Ницше из его сочинения «Утренняя заря, или мысль о моральных предрассудках», где Ницше отрицает христианское толкование Ветхого Завета.

В то же время учение о символизме у о. Ш. имеет оптимистическую окраску. Мы обнаруживаем у о. Ш. учение об универсальном символизме, когда всё означает всё, всё со всем сливается, всё доступно для овладения, всё становится «понятным», хотя и в особом смысле слова.

Неопределенное учение о. Ш. в этом смысле самое определенное, поскольку он в полном объеме использует софистический потенциал этого учения для управления людьми в своих целях. Символизм о. Ш. становится универсальным орудием для разрушения и созидания, живой или мертвой водой, смотря по необходимости.

В Писании и Предании о. Ш. последовательно различает форму и содержание, проводя границы между 1) реальностью, 2) ее пониманием и 3) ее именованием. Отметим сразу, что такое различение имело бы смысл только в одном случае – тотальной лживости обсуждаемых текстов, поскольку получалось бы, что Дух Святой в Священном Писании хотел сказать одно, а сказал совсем обратное.

О. Ш. утверждает: «Православным и в самом деле зачастую не хватает понимания подлинного смысла православного восприятия Таинства» (Шмеман 1983, 18). Итак, есть Таинство, есть «восприятие Таинства» вместо Приобщения и веры. И это «восприятие» имеет подлинный смысл, который православные не до конца понимают.

Наш автор пишет, что в неопределенной древности Церковь забыла о самой сущности Евхаристии и при этом «в Предании Церкви ничего не переменилось, но переменилось восприятие Евхаристии, самой ее сущности» (Шмеман 1988, 9). Как такое возможно? Неужели Предание, да и вообще всякое слово, есть только звук? Если изменилось понимание слова или выражения, тогда больше нельзя сказать, что в Предании ничего не переменилось. Если верно утверждение о. Ш. (а оно ложно), то изменилась сама суть Предания, безразлично: готов ли он это открыто признать или не готов.

Двумя десятилетиями ранее о. Ш. говорил: «Справедливо говорить о сохранении Православием верности своему богослужению. Но воспринимать его и пользоваться им стали совсем по-другому. Между замыслом богослужения и его восприятием образовалось несоответствие» (Шмеман 2003а, 40). В чем же здесь верность Православия «своему» богослужению, если оно не соответствует замыслу Христа, учредившего Таинства? Причем, заметим, «восприятие» здесь, разумеется, не вера, поскольку не оставляет никакого пути к вечной Истине, к избавлению от своих посюсторонних переживаний. Человек абсолютно замкнут внутри своих мнений, притом социально и исторически обусловленных.

Поразительно, но «лживость» Предания о. Ш. утверждает как вековечную норму. В богослужении он различает совершаемое и восприятие совершаемого. Например, суть литургического кризиса (им же самим и сочиненного) он видит «в несоответствии между совершаемым и восприятием этого совершаемого, его переживанием. До какой-то степени кризис этот всегда существовал в Церкви; жизнь Церкви, вернее, церковного народа, никогда не была совершенной, идеальной, но по мере времени кризис этот превратился в некое хроническое, нормативное состояние, в некую подспудную „шизофрению“. И „шизофрения“ эта отравляет Церковь, подкапывает саму основу церковной жизни» (Шмеман 1988, 10). Чтобы как можно сильнее уязвить Православную Церковь, о. Ш. готов аккумулировать свои упреки: такое критическое несоответствие между Таинством и смыслом Таинства теперь уже «было всегда», а не только возникло со временем.

Софистика о. Ш. устраняет и учение о личности. Здесь наш автор не допускает колебаний: «В храм мы идем не для индивидуальной молитвы, мы идем собраться в Церковь» (Шмеман 1988, 27). Личность для о. Ш. – это «всего лишь» личность, и поэтому вполне последовательно оказывается, что «сам видимый храм есть только образ того нерукотворного храма, который он

знаменует» (Шмеман 1988, 27). Казалось бы, поклонение, воздаваемое образу, восходит к Первообразу, как учит Церковь, и следовательно, нельзя сказать, что храм «всего лишь» образ. Но о. Ш. страдает масс-культурной слепотой сам и властно внушает ее своим читателям. Как только мы устраним религию, как личное предстояние пред Богом, то все священное действительно станет «всего лишь» образом.

О. Ш. разоблачает учение о тайносовершительной формуле за «выделение Евхаристии из Литургии и тем самым отделение ее от Церкви, от ее экклезиологического смысла и сущности. Отделение это, конечно, не внешнее, ибо слишком силен в Православной Церкви дух традиции, чтобы изменить исконные формы богослужения. И, тем не менее, отделение это реально. Реально потому, что Церковь в этом подходе перестает восприниматься как не только „раздаятельница“ Таинств, но сама как их объект – ее самоисполнение в „мире сем“ как Таинство Царства Божия, „приходящего“ в силе» (Шмеман 1988, 34–35). Отделение Евхаристии от Церкви «реально», потому что Церковь понимается в материальном смысле. Но не «внешне», потому что о. Ш. никак и никому не мог бы доказать, что Евхаристия отделена от Церкви.

Для о. Ш. недопустима мысль о каком-либо символизме в богослужении: «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, то есть явления, присутствия, дара Царства Божиего» (Шмеман 1983, 27).

Отсюда ясно, что символ это уже не знак в обычном смысле слова, именно потому что он совсем не похож на обозначаемое: «Первичный смысл слова „символ“ совсем не равнозначен с „изображением“. Символ может и не „изображать“, то есть может быть лишен внешнего „сходства“ с тем, что он символизирует... Таким образом, разница – радикальная – между теперешним и первичным пониманиями символа состоит в том, что теперь символ есть изображение или знак чего-то другого, чего при этом в самом знаке реально нет (как нет реального, настоящего индейца в актере, изображающем его, или реальной воды в химическом ее символе), тогда как в первичном понимании символа он сам есть явление и присутствие другого, но именно как другого, то есть как реальности, которая в данных условиях и не может быть явленной, иначе как в символе» (Шмеман 1988, 46).

Вся эта конструкция не имеет никакого отношения к Христианству. По учению Святых Отцов, символ не может быть лишен внешнего сходства с означаемым. На этом основано и православное учение об иконопочитании,

иначе бы мы почитали Христа в образе Зевса, Аписа, Анубиса и т. п. Несовместимо с Православием и понимание символа как «другой» реальности, хотя, конечно, можно только подивиться, что персоналистское учение об «абсолютно Другом» применяется нашим модернистом к символу.

Согласно Святым Отцам, икона изображает видимое, и образ лишь подобен Первообразу, но подобие это подлинное, а не мнимое. Св. Иоанн Дамаскин приводит слова Святых Отцов: «Иконы же подобны первообразам, ибо они должны быть такими, а не другими... Ибо иконы всегда сохраняют сходство с первообразами» (св. Кирилл Александрийский); «Образ, насколько он есть образ, даже и по нашему мнению, должен быть во всем сходным, как бы отпечатком подобия... Подобно тому, как на изображениях, изображение человека содержит в себе фигуру, а не силу. Таким образом, истина и фигура имеют друг с другом связь; ибо фигура подобна» (св. Иоанн Златоуст) (см. Иоанн Дамаскин св. 1893, 125–126).

Связь между образом и истиной состоит не в силе, а в подобии, и прежде всего в подобии нравственном, поэтому в Христианстве священный смысл прикрывается священными одеждами. В догматах Православной Церкви «и видимое не оскорбляет приличия, и сокровенное достойно удивления и весьма ясно для вводимых в глубину, и, подобно прекрасному и неприкосновенному телу, не худой облекается и одеждой» (Григорий Богослов св. 1994b, 119).

Один из предтеч о. Ш. о. Павел Флоренский учил совершенно иначе: изображение «неминуемо только означает, указует, намекает, наводит на представление подлинника, но ничуть не дает этот образ в какой-то копии или модели. От действительности – к картине, в смысле сходства, нет места: здесь зияние, перескакиваемое первый раз – творящим разумом художника, а потом – разумом, сотворчески воспроизводящим в себе картину» (Флоренский 1985a, 172).

Для о. Ш. в том же ключе есть «объективное содержание религии» (видимо, имеется в виду Сам Бог), а есть религиозное чувство, которое преломляет это содержание: «Одним из главнейших факторов этого развития нужно признать присущую каждой эпохе, но могущую меняться от эпохи к эпохе, религиозность или „религиозное чувство“. Такие историки, как Bremond, Huizinga, Febvre, а у нас Г. П. Федотов, открыли тот простой факт, что объективное содержание религии, то есть то, которое мы находим в ее „официальных“ выражениях: догме, культе, вероопределениях и т. д., может по разному психологически восприниматься и переживаться религиозным обществом каждой данной эпохи в зависимости от различных ее культурных, духовных и социальных особенностей. Этот „коэффициент преломления“ и определяет собой „религиозность“ или религиозное чувство, а это последнее, в свою очередь, влияет на дальнейшее развитие самой „религии“ в ее объективном содержании» (Шмеман 2003a, 130–131).

Если это может быть верно относительно ложных религий, а также модернизма и учения о. Ш., то в Христианстве такое «преломление» будет не иначе как ересью. Ведь Божественное Откровение никак не может страдать от дихотомии формы и содержания, восприятия и смысла, иначе вера и исповедание догматических истин не были бы спасительны. Но «что говорит

Писание? Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоем, то есть слово веры, которое проповедуем. Ибо если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься, потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению» (Рим. 10:8–10).

Святые Отцы не обнаруживают такого разрыва между формой и содержанием. Св. Григорий Нисский учит: «В обыкновенной нашей жизни одним обезумевшим от пьянства или бешенства свойственно ошибаться в рассуждении имен и употреблять о предметах слова несогласно с их значением, но собаку, например, называть человеком» (Григорий Нисский св. 1864, 391).

Св. Афанасий Александрийский говорит об Имени Божием: «Если же Бог есть нечто простое (как это и действительно), то явно, что, произнося слово „Бог“, и именуя Его Отцом, не что-либо окрест Его именуем, но означаем саму Его сущность. Ибо хотя и невозможно постигнуть, что такое сущность Божия, однако при одном представлении, что Бог есть, так как и Писание означает Его этими же наименованиями, и мы, желая означить не кого-либо иного, но Его Самого, именуем Его Богом и Отцом, и Господом. Поэтому, когда говорят: „Аз есмь Сый“ (Исх. 3:14), и: „Аз есмь Господь Бог“ (Исх. 20:2), и как только Писание где-либо говорит „Бог“, разумеем мы не иное что, но означаемую этим саму непостижимую Его сущность, и то, что есть Тот, о Ком говорится» (Афанасий Александрийский св. 1994b, 429).

Данные вопросы были хорошо рассмотрены также в ходе одного малоизвестного спора 1-й половины XIX в. Известные своей благочестивой и подвижнической жизнью братья Алексей и Павел, князья Ширинские-Шихматовы, вступили в богословский спор со своим братом князем Сергием по поводу его следующего оригинального учения, возникшего под влиянием архим. Фотия (Спасского): «Ты отрицаешься по приглашению нашему исповедать все, без изъятия, догматическое церковно-классических книг учение слово в слово и держась того смысла, который очевиден по свойству языка и по разумению всех учащих и учащихся по сим книгам» (Жмакин 1890, 25).

Мы видим, что князь Сергий стоял на почве строгого Православия, однако дополнял исповедание догматических истин особым требованием исповедания их в православном смысле. Для того времени такое учение было необычным, хотя уже существовало у Ф. Шлейермахера и И. Мёлера, а впоследствии стало частью модернистской «ортодоксии».

Братья с удивлением обнаруживают у князя Сергия непреодолимый разрыв между словом и смыслом: «Далее ты говоришь, что мало еще принимать слово в слово заключающееся в церковно-учебных книгах учение о вере, но и с разумением православным. Но таковых необъясненных мест, оставленных читателю самому избирать правое оных разумение, не находятся вовсе в богословских наших книгах. Все в них до того истолковано, что предостаточно будет верой принимать оное слово в слово – все исчезли затруднения, все ложные понятия ниспровергнуты... Смысл церковно-учебных книг так ясен и прост, что еще не приходило никому в голову сказать, что они заключают в себе какое-либо важное непонимание, которое бы до того изменяло смысл, что опасно литерально исповедать оное. Такое представление что бы

иное значило, как не прямую недоверчивость, как не подрывание коренного богословского учения?» (Жмакин 1890, 27).

«С удивлением и страхом повторяем, что (как учил архим. Фотий (Спасский) и подражал ему князь Сергий. – Ред.) сие учение – слово в слово исповедовать – недостаточно, неправославно, без одушевления оного содержимым в уме православным разумением? Стало быть, оно есть, по такому мнению, бездушное мертвое тело, и только оживляется от тех, которые имеют силу сообщать оному душу в православном их разумении, которого, следовательно, не имеется в сем веровании, ибо вербальное оного исповедание, по мнению тому, не живо, не достаточно. Вот, какое новое учение! Где же оно и кем написано? Кем сочинено, кем утверждено?» (Жмакин 1890, 28).

Братья-князья приводят в качестве аргумента слова из чина епископской хиротонии: «Вот тебе слово в слово, что значится в чиноположении архиерейском: „Клянуся и еще Всемогущим Богом, что вся сия (церковное о вере учение. – Ред.), мною ныне обещаваемыя, не инако толкую во уме своем, яко провещаваю устами моими, но в той силе и разуме, яковую силу и разум написанные зде слова чтущим и слышащим являют“» (Жмакин 1890а, 53–54). Братья дают также превосходный анализ интересующего нас явления, когда пишут: «Мы и не смеем думать, чтобы объяснениям богословским давать наше или чье-либо разумение; напротив, богословией церковной поверяем все наши о вере понятия и разумения, веруя несомненно, что они заключают в себе полное и предостаточное, в вербальном их приятии, все апостольское учение» (Жмакин 1890, 29).

В самом деле, если мы с доверием позволяем Писанию и Преданию судить наши мысли, то никакой проблемы с их пониманием возникнуть не может, а смысл Писания и Предания останется в любом случае неповрежденным. Совсем иное отношение мы встречаем в новом русском богословии уже у славянофилов, а затем у позднейших модернистов, включая, разумеется, и о. Ш.: не учиться, а самому учить, не познавать смысл догматов, а учиться придавать словам свой смысл, а не обычный. Мыслители такого типа судят и измеряют Писание и Предание с помощью своей внутренней меры, то есть меры человеческой, несовершенной и изменяющейся от любого внутреннего или постороннего веяния.

С другой стороны, следует признать, что слова самого о. Ш. – это действительно только внешние, бессильные и ничего не значащие звуки. В том-то и состоит сила учения о. Ш., сила, которая оборачивается бессилием: за его софистикой стоит некое достоверное личное переживание – личная неспособность прорваться к истине, к подлинно сущему.

Вот, например, наш автор различает: не «догматически», а «психологически». И он не может не отличать, ведь иначе возникало бы понятие об объективной истине, иначе для него существовал бы Бог, и сам о. Ш. лично должен был бы предстоять пред Богом. О. Ш. пишет: «Не догматически, конечно, а психологически „Царство Божие“, то есть жизнь вечная, ставшая во Христе „жизнью нашей“, побледнела в опыте верующих, осталась не как исполнение всех чаяний, как радостный предел всех желаний и интересов, а именно, как только воздаяние; она лишилась самостоятельного, самодовлеющего, все

обнимающего и все превосходящего содержания, к которому все устремлено: „да приидет Царствие Твое...“» (Шмеман 2003a, 183–184).

Из этой психологии неверия вытекает последовательное символическое или, точнее, мифологическое понимание Писания о. Ш.

Писание для него не история и не факты, а «символ»: «В чем смысл библейского рассказа о человеке, этого символического рассказа о творении человека? Ясно, что это не история, не факты биологические или физические; это именно духовное объяснение человека, основоположное, решающее откровение о нем. И заключается оно в том именно, что он свободен, и призван к свободе, и в этой реализации свободы его функция и призвание в мире, до конца подчиненном природному детерминизму» (Шмеман 2003b, 93).

Как уточняет о. Ш., символ есть миф, а миф есть сказка, и сказка детская: «По мифическому (то есть символическому) рассказу Библии, весь мир был дан Богом в пищу человеку, кроме одного запретного плода. И вот этот плод человек съел, не поверив Богу, не послушавшись Его. Что же значит этот рассказ, который звучит, как детская сказка? Он значит, что плод этого одного дерева, в отличие от всех других, не был даром человеку. На нем не было этого Божественного благословения. И это значит, что если человек съел его, то не для того, чтобы и в нем иметь жизнь с Богом, не для претворения в жизнь, а как самоцель, и поэтому, съев его, человек подчинил себя пище. Не от Бога он захотел иметь жизнь и не для Бога, а для себя» (Шмеман 2003b, 83).

Было ли грехопадение на самом деле? Вопрос для о. Ш. праздный. Об этом он вообще не рассуждает, удовлетворяясь тем, что в библейском рассказе, возможно, есть какое-то зерно правды.

Обратим также внимание на извращенную логику у о. Ш. Если Библия есть миф, то это не обезоруживает о. Ш., а напротив, развязывает ему руки для формирования своей «второй реальности». О. Ш. отвергает рассказ Писания как сказку и вместо него творит свой миф. В самом деле, разве весь мир был дан Богом в пищу человеку? Ничего подобного: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть» (Быт. 2:16). То есть Бог не заповедал человеку поедать «весь мир» ни в раю, ни позднее (см. Быт. 9:3–4).

Из своего небиблейского сказания о. Ш. делает далеко идущие выводы в духе неоязычества, отдавая должное своего рода кулинарной мифологии. Пища, как мы видели в части первой части нашего сочинения (глава «Благодать и природа»), становится у о. Ш. средством Богообщения. При сравнении с библейским рассказом получается, что о. Ш. делает все деревья в раю деревьями познания добра и зла, съев плоды которых, человек становится «богом, знающим добро и зло».

Символ, когда он применяется о. Ш. к Откровению, к святыне, – это «всего лишь» символ, то есть миф. Если же речь заходит о светской мистике времени, мистике воды, мистике «всего мира» и т. д., то символ уже употребляется с большой буквы, поскольку в нем происходит оккультное совпадение означаемого и смысла.

Вода для о. Ш. – это как раз символ с большой буквы. Он излагает по М. Элиаде: «Вода, безусловно, является одним из древнейших и всеобщих религиозных символов... Эта религиозная символика воды – символика, основанная на очевидных и естественных свойствах воды, – пронизывает Библию и, в частности, все библейское повествование о творении, грехопадении и спасении. Мы встречаемся с водой в самом начале, в первой главе книги Бытия, где она знаменует само творение, космос, в котором Творец радуется Своему творению, ибо оно отражает Его славу и поет Ему хвалу. Мы встречаем воду как воплощение гнева, суда и смерти в повествованиях о всемирном потопе и об уничтожении фараона и его колесниц в волнах Красного моря. И мы находим ее, наконец, как средство очищения, покаяния и прощения в крещении св. Иоанна Предтечи, в погружении Христа в воды Иордана, в Его последнем наставлении „идите и крестите...“» (Шмеман 2001, 44–45). Как мы видим, о. Ш. не забывает привязать религиозную символику к естественным свойствам воды.

О. Ш. формулирует: «Сущность богослужения, каждого его обряда и действия состоит в том, что они не только символизируют нечто, но в равной степени являют и сообщают то, символом чего они являются» (Шмеман 2001, 90). Символ и сущность совпадают теперь у о. Ш. по естеству, и с этой точки зрения православное богослужение оказывается имеющим глубокий оккультный смысл. Отметим также, что этот смысл является полностью посюсторонним, естественным, а не сверхъестественным. В таком учении о символе не остается места для благодати Божией, поскольку все сводится к тому, что символ совпадает или не совпадает по естеству с означаемым.

Магическое в своей основе учение о символике для о. Ш. есть лишь способ сказать, что не существует ничего высшего, нежели тот мир, в котором мы живем. Как законопослушный гражданин мира сего, о. Ш. не может существовать в вакууме, в абсолютной релятивности, точно так же, как не хочет он существовать в предстоянии пред Богом. Ему непременно нужна опора в традиции, и, конечно, неправославной. О. Ш. находит такое предание не весьма далеко – в символизме Серебряного века, который является вариантом идеологии светского мистицизма и характеризуется противоречивым и неустойчивым сочетанием идей позитивизма и романтизма.

О. Ш. несколько туманно излагает: «Для православного же мышления „действительность“ института (или „формы“), определяется его онтологической адекватностью той реальности, которая и в самом деле „представляет“, то есть делает присутствующим и, следовательно, может сообщать и исполнять. Институция сакраментальна в силу самого ее назначения постоянно преодолевать свои границы как институции, исполнять и актуализировать себя как Новое Бытие; и она может быть сакраментальной потому, что в качестве институции соответствует той реальности, которая ее исполняет и является ее истинным образом» (Шмеман 1996, 191–192).

В точном соответствии с учением символистов о. Ш. указывает на то, что церковные «формы» должны быть «онтологически адекватны», то есть по естеству совпадать с тем, что они «представляют». Такие формы становятся взаимозаменяемы с реальностью, если это угодно нашему софисту, и эти же

формы, если возникнет нужда, всегда могут быть объявлены оторванными от реальности пустыми формами.

Форма открывает сущность, пишет о. Ш., и в этом его утверждении нет как будто ничего особенного. Но как он понимает это? Для него форма и является сущностью, то есть происходит самое грубое платоническое удвоение сущностей. Таков оккультный символизм, и он же «вещный реализм» о. Ш., родом из о. Павла Флоренского, с прямым тождеством знака и означаемого.

Трудно сразу поверить, что о. Ш. придерживался столь грубых языческих воззрений, но мы читаем у него буквально следующее: «В ранней традиции форма важна, поскольку ее природа и функции имеют эпифанический характер, поскольку она открывает сущность, истинно является ею и исполняет ее. А, будучи явлением сущности, форма есть средство ее познания и объяснения» (Шмеман 2001, 68).

Нетрудно заметить, что о. Ш. критикует здесь свое собственное учение о дихотомии формы и сущности, о котором мы говорили в начале главы. Однако теперь он приписывает эту дихотомию критикуемому им Православию, где «форма уже не является эпифанией, а есть только внешний знак и, таким образом, гарантия того, что определенная сущность сообщена и вложена должным образом. Что же касается этой сущности, то она может и должна познаваться и определяться в отрыве от формы и даже априорно по отношению к ней, ибо в противном случае не будет известно, что обозначается и гарантируется посредством формы. Используя один из ключевых терминов этого нового богословия Таинств, можно сказать, что форма – это то, что делает Таинство действенным, а не явление того, что становится действенным в данном Таинстве» (Шмеман 2001, 68).

Конечно, это не мысль, а беспомощная нелепость: «форма – это то, что делает Таинство действенным, а не явление того, что становится действенным в данном Таинстве». Но о. Ш. своей цели безусловно достигает: он ставит перед своим читателем, как говорится, «экзистенциальный вопрос», и читателю остается либо прекратить чтение его сочинений, либо некритически довериться софисту, который жонглирует понятиями.

О. Ш. не согласен с различием знака от означаемого и его не пугают всевозможные безумные выводы из символистского учения. Под всесильным, как волшебная палочка, пером о. Ш. форма сама становится содержанием. О. Ш. осуждает Православное, и собственно любое здравое учение о знаке: «„Символ“ означает здесь нечто не только отличное от реальности, но, в самой сущности своей, – противоположное ей. Ниже мы увидим, что специфически западное, латинское ударение на реальном присутствии Христа в евхаристических, дарах возникло, прежде всего, из испуга перед низведением этого присутствия в категорию „символического“. Но, чтобы породить этот испуг, нужно было сначала, чтобы слово „символ“ перестало означать нечто реальное, само превратилось бы в антитезу реальности. Иными словами, там, где мы имеем дело с реальностью, не нужен символ, и наоборот, символ там, где нет реальности» (Шмеман 1988, 36).

Как «латинское» наш автор осуждает святоотеческое учение о символе (образе), потому что оно «отрицает и отвергает символизм, присущий хри-

стианскому восприятию мира, человека и всего творения и составляющий онтологическую основу Таинства. В этой перспективе латинское учение есть начало того распада и разложения символа, который, с одной стороны, будучи „сведен“ к „символизму изобразительному“, отрывается от реальности, а с другой – перестает восприниматься как основное откровение о мире и творении» (Шмеман 1988, 39–40).

О. Ш. накрепко присоединяет учение об нерасчлененном опыте к оккультному учению об универсальном символизме. Он учит: «Опыт, в котором институционная структура Церкви – иерархическая, каноническая, литургическая и т. д. – Таинственна, символична по самой своей сущности, ибо существует она для того, чтобы быть постоянно претворяемой в ту самую реальность, которую она являет, исполнением – невидимого в видимом, небесного в земном, духовного в материальном» (Шмеман 1988, 42).

Данное изречение о. Ш. имеет вид какой-то мистики, но мистики особого рода. Каноническая или иерархическая структура таинственна для него не потому, что в нее нужно верить. О. Ш. совсем не хочет сказать, что мы узнаем о существовании епископов, священников и диаконов непременно по Откровению (в Откровение он лично не верует). Он имеет в виду, что иерархия дана нам в опыте, а этот опыт не простой, а цельный, где «структура постоянно претворяется в реальность, которую являет». Это выглядит тавтологией, заклинанием. Ведь в каком смысле структура Церкви «исполняет» духовное в материальном? Ни в каком. Духовное вообще не исполняется в материальном, ведь в противном случае не нужна была бы вера, а только опыт, причем самого низкого – физического – порядка.

В Евхаристии мы веруем и исповедуем, что сие есть Тело и Кровь Христовы. Если бы «сама сущность» Таинства состояла в исполнении духовного в материальном, то зачем нужна вера? Духовное есть материальное – вот и все, что таким образом утверждается. О. Ш. это вполне устраивает: «Литургия всей своей сущностью, всей своей укорененностью в Боговоплощении, и в нем явленного, в силе пришедшего Царства Божия, отвергает и исключает противопоставление символа и реальности» (Шмеман 1988, 131).

Разумеется, такое оккультное учение об универсальном символизме связано с верой в Таинственность «всего» мира: «Христианское богослужение символично потому, во-первых, что символичен, Таинственен сам мир, само творение Божие, и потому, во-вторых, что сущностью Церкви, ее назначением в „мире сем“ является исполнение этого символа, реализация его как „реальнейшей реальности“. Про символ можно, таким образом, сказать, что он являет мир, человека и все творение как материю одного всеобъемлющего Таинства» (Шмеман 1988, 48).

О. Ш. в целом одобряет чисто магическую «приверженность форме», когда формы онтологически адекватны тому, что они представляют. Эту приверженность о. Ш. усматривает не в расколе, сектах или оккультных кружках, где она действительно бытует, а в Православии, где она всячески искореняема. Так, о. Ш. не возражает против «православной приверженности форме, которая ни в коей мере не „случайна“, ибо берет начало в самом глубоком и свойственном именно Православию опыте Церкви как настоящей эпифа-

нии, как откровения и приобщения к той реальности, которая дана нам в символах именно потому, что она „не от мира сего“» (Шмеман 1996, 28–29).

Что для о. Ш. действительно недопустимо, так это символический номинализм, под которым о. Ш. понимает всякое здравое учение об имени. Он осуждает «радикальное искажение символа, прогрессирующее его отделение от этой, равно как, по сути дела, и от всякой иной реальности. И именно потому, что символический реализм занимает такое существенное место в христианской вере, не должно быть места в Церкви никакому символическому номинализму» (Шмеман 1996, 29).

В этом примитивном языческом мировоззрении, присущем как символизму, так и модернизму, формы сообщают то, что обозначают. Отсюда верно и обратное: что не имеет такого видимого, ощутимого, доступного человеческому опыту символа, то и не существует.

С тем же напором, с каким он раньше отстаивал разрыв между формой и содержанием, о. Ш. настаивает на отсутствии различия между формой и сущностью, образом и подобием: «Простейший способ описать раннехристианский подход к Таинствам – это сказать, что Церковь игнорировала различие в них „формы“ и „сущности“, и тем самым игнорировала вопрос, позднее ставший поистине проблемой литургического богословия. В ранней Церкви слова „подобие“ и „образ“, очевидно, относились к форме Крещения, то есть к погружению крещаемого в воду и его выходу из воды. Однако эта форма и есть то, что проявляет, сообщает и исполняет сущность, будучи самим явлением ее, так что слово „подобие“, описывая форму, в то же время выражает сущность» (Шмеман 2001, 66).

Однако, как бы о. Ш. ни оборачивал свою софистику, и в его «символическом номинализме», и в его «символическом реализме» нет места вере, умозрению, понятию, определению и доказательству. Не существует сверхъестественной благодати и для нее (что то же) нет никакого определения: «Формы этого мира могут истинно сообщать и исполнять то, что они „представляют“: явление в этом мире Царства Божия и новой жизни... И поэтому ранняя Церковь, постоянно провозглашая ее и соотнося всю свою жизнь с ней, никогда не испытывала необходимости в объяснении благодати самой по себе, как чего-то, что существует, может быть познано, определено и даже измерено вне этих ее проявлений, единственным значением и целью которых является преодоление и исцеление всякого раздвоения, всякой раздробленности и, следовательно, единение человеческого с Божественным в обновленной жизни» (Шмеман 2001, 69–70).

Итак, для о. Ш. символы – не пустые, поскольку «являют сущность», но зато и необъяснимые. А как же православные верующие? До их ума, провозглашает о. Ш., символы не доходят: «Старые и привычные символы перестали доходить до человеческого ума, сознания, совести. Или, вернее, они стали только символами, лишились способности быть носителями силы, преображающей „реальность“ и как бы естественно, непреодолимо, победоносно подчиняющей ее – эту реальность – Царству Божьему, всеобъемлющей цели, провозглашаемой Евангелием. Не случайно столько православных так любят символическое истолкование богослужения и этим истолкованием так легко удовлетворяются. Здесь, как в фокусе, находит свое выражение тот

почти всеобъемлющий символизм христианского сознания, что пришел на смену исконному его и столь же всеобъемлющему реализму» (Шмеман 2003а, 11–12). За треском антиправославной полемики, которую ведет о. Ш., забывается, что раньше наш автор защищал номинализм, а теперь реализм.

Хотя «символический реализм» о. Ш. ничего не может объяснить, он открывает путь не только к магии, но и к фарисейству. Напомним слова Спасителя: «И, призвав народ, сказал им: слушайте и разумейте! не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф. 15:10–11). С точки зрения «символического реализма» эти слова Спасителя являются необъяснимыми, ведь при магическом совпадении символа и означаемого как раз только и можно оскверниться нечистыми руками и т. п.

Под лозунгом «реализма» успешно ведется борьба с церковным «номинализмом»: «Под номинализмом я понимаю особого рода отрыв форм церковной жизни от их содержания, от той реальности, чье присутствие, силу и значение они должны выражать и, как следствие такого отрыва, превращение форм в самоцель, когда само назначение Церкви видится в сохранении „древних“, „веками освященных и прекрасных“ форм, независимых от реальности, на которую они указывают. Такой отрыв, такой номинализм и в самом деле пронизывает всю церковную жизнь» (Шмеман 1996, 27–28).

Он приводит примеры «номинализма»: «Что означает реальный титул, относящийся к реальному местоположению (например, „епископ Нью-Йоркский“), когда он прилагается к юрисдикции над отдельной этнической группой или, точнее, народом „в изгнании“, то есть людьми, явно не идентифицирующими себя ни с каким местоположением. О подобном и даже еще более откровенном номинализме литургической жизни (номинализме, не допускающем, например, как „неактуальную“, саму мысль об исконной связи вечернего богослужения с реальным вечером и следовательно, всего богослужения времени с реальным временем) я уже писал в другом месте» (Шмеман 1996, 28).

Несмотря на совершенно схоластическую постановку вопроса о «форме – содержании» выводы у нашего автора самые решительные: «Первый аспект этого (церковного. – Ред.) кризиса – прогрессирующий номинализм литургической жизни и практики. Современная литургическая практика, несмотря на очевидный ее консерватизм и даже архаизм, едва ли выражает подлинную lex orandi (закон молитвы) Церкви» (Шмеман 1996, 155).

Советы по выходу из кризиса также отличаются какой-то магической схоластичностью. О. Ш. предлагает наполнить «омертвелые» формы христианским содержанием. Акт этого «наполнения смыслом» – акт тотальный и авторитарный: «Тот же мир – его время и материя, его жизнь и самая смерть – становится „средством“ приобщения к Царству Божию, Таинством, то есть образом его явления и пребывания среди людей. „Все – ваше, а вы Христовы“. И здесь – христианское „да“ миру, ликующее подтверждение того, что „небеса и земля исполнены Славы Божией“» (Шмеман 1996, 35–36).

Идя путем «реализма», о. Ш. достигает того же пункта о всеобщем освящении, к которому он приходил через свой «номинализм»: у него все становится средством Богопознания и Богопочитания.

Оказывается, таковы христианские Таинства в целом. В частности, о Крещении для спасения в жизнь вечную о. Ш. голословно утверждает, что Церковь его «не выдумала», а взяла из «религиозного обихода человечества»: «Христианство восприняло и сделало своими многие „формы“ языческой религии, не только потому, что это вечные формы религии вообще, а потому еще, что весь замысел Христианства в том и состоит, чтобы все „формы“ в этом мире не заменить новыми, а наполнить новым и истинным содержанием. Крещение водою, религиозная трапеза, помазание маслом – все эти основоположные религиозные акты Церковь не выдумала, не создала, все они уже имелись в религиозном обиходе человечества» (Шмеман 2003, 126).

Для о. Ш. почитание святых имеет много общего с языческим культом, жития святых – с языческим восхвалением героев, а Таинства (кто бы мог подумать!) – с языческими мистериями: «Церковный культ „бессребренников“ имеет много общего с языческим культом Диоскуров, форма христианского „жития“ – с образцами языческих „восхвалений героев“, и, наконец, объяснение христианских Таинств оглашенным – с „мистериальной“ терминологией языческих посвящений. Но мы уже говорили, что на деле все эти „заимствования“ были только формальными – привычную для того времени „форму“ Церковь наполняла всей новизной своей Благой Вести, образом Христа и Его последователей, так что сама „форма“ оказалась до конца воцерковленной, проводником света, мудрости и жизненной силы Евангелия» (Шмеман 2003, 216–217).

Тезис о «наполнении всех форм содержанием», хотя и обладает светской мистической аурой, на деле является чисто атеистическим и может использоваться только в антихристианских целях. Атеисты с XVIII в. безосновательно сопоставляли христианские Таинства с обычаями или ритуалами разных народов, предпочтительно как можно более примитивных. Так, любые обычаи с использованием воды здесь проходят как первоисточники Крещения, а любые обычаи, связанные с хлебом и вином, – Причащения. Точно то же самое говорит и о. Ш.: «Вопрос нужно ставить не о том только, откуда и почему восприняла Церковь ту или иную „форму“, а о том – каким содержанием ее наполнила» (Шмеман 2003, 127).

Вся эта конструкция «наполнения формы содержанием» является схоластической и могла возникнуть только в специфической академической атмосфере. В самом деле: если наш читатель станет по своему произволу наполнять смыслом слова, то в Церкви он рискует быть осужденным как еретик, а в мире обыденном быть заключенным в больницу для душевнобольных.

Эту в буквальном смысле ненормальную процедуру о. Ш. горячо рекомендует для христианской жизни: «Христианство требует непрестанного усилия, безостановочного наполнения формы содержанием, самопроверки, „испытания духов“; язычество же и есть отрыв формы от содержания, выделение ее, как самоценности и самоцели. Это – возвращение к естественной религии, к вере в формулу, в обряд, в „святыню“ безотносительно к их содержанию и духовному смыслу. Но тогда и сам христианский обряд и сама христианская Святыня могут легко стать предметом именно языческого поклонения, заслонить собою то, ради чего одного они и существуют: осво-

бождающую силу Истины. Именно эта тенденция начинает чувствоваться в седьмом веке, являясь как бы расплатой за безраздельное торжество Христианства» (Шмеман 2003, 217).

Праздник Рождества Христова также приобретает языческий первоисточник: «Праздник Рождества Христова стал как бы исполнением того, что праздновало язычество: праздником события, завершающего, исполняющего чаяния, ожидания, верования всех людей. Всему тому, что вкладывал человек в свое поклонение солнцу: вере человека в смысл мира, в его светоносность, в его разумность и Божественность – всему этому Христианство как бы дало имя – Христос» (Шмеман 1989, 123). Обратим внимание на дерзкое употребление приема аппроксимации: «как бы исполнение», «как бы дало имя», которое как раз делает невозможным понять, какое содержание вкладывает о. Ш. в свое речение.

В том же безразлично наполняющем смыслом ключе о. Ш. утверждает, что Христианство заимствовало Литургию из синагоги и иудейского храма, но при этом не имеет с ними ничего по существу общего опять же за счет этого «наполнения»: «Первые христиане резко противополагали свое понимание религии тому, которое, с одной стороны, воплощалось в иудейском отношении к иерусалимскому храму, с другой же – в языческом восприятии храма» (Шмеман 2003, 127).

Здесь возникает вопрос: стоило ли Церкви что-либо заимствовать, чтобы придать противоположный смысл? Если относительно Церкви ответ будет отрицательным, то сам о. Ш. делает то же самое всюду в своих сочинениях, придавая свой смысл христианским терминам и догматам. При таком подходе не остается никакого Православия, поскольку получается, что при сохранении формы содержание может быть любым, и от формы мы никогда не выясним, каким именно содержанием данный человек его наполняет.

Соответственно у о. Ш. жизнь в Церкви представляется в виде общекосмической драмы, разыгрываемой в обрядах, аллегориях и баснях. В этом о. Ш. не оригинален. Как и в масонской общине, в модернистской приходской общине ученик постигает истину сам собой, через участие в обрядах, самой жизнью внутри общины, через жизнь в общении с «живыми» символами.

Совпадение богословского символизма и символизма масонского совершенно не случайно, потому что они имеют общие идеологические корни. Из того же корня, кстати, выросла как либеральная толерантность, так и марксистская или национал-социалистическая ортодоксия.

Католический исследователь масонства пишет: «Главная польза для масонства от этого символизма... состоит в следующем.

1) Поскольку символика масонства приспособлена ко всем возможным мнениям, учениям и вкусам, она привлекает кандидата и занимает ум и воображение посвященного.

2) Символизм сохраняет масонство в его целостности как несектантское объединение, несмотря на все различия религий, национальностей, народного самосознания и индивидуальных устремлений.

3) Символика соединяет умозрительную и практическую мудрость всех веков и народов в один всеобщий понятный язык.

4) Символика учит масона считать существующие установления: религиозные, политические и общественные, – переходными стадиями развития человечества, и учит его находить самостоятельно то, что можно изменить в мире во имя масонского прогресса, и находить средства для достижения этого.

5) Символика учит масона смотреть на учения и догмы, даже и общепринятые, как на всего лишь субъективные концепции или преходящие знаки более глубокой вселенской истины в духе масонских идеалов.

6) Наконец, символизм позволяет масонству скрывать свои действительные цели от непосвященных и даже от тех из посвященных, которые неспособны усвоить себе эти цели так, как того требует масонство» (Gruber 1910).

Нас не удивит, наверное, сходство между перечислением «выгод» от масонского символизма и поводов для неопределенности у Джуссани, на которые указывает Ди Педе в своем сочинении.

Модернистский и масонский символизм, как мы видим, отвлечен от содержания, и поэтому для ученика открывается только один путь – к свободе понимания слов. Уже становится несущественным, насколько глубоко человек проникся идеями масонства, важно, что неподвижная догма заменена в его голове подвижным символизмом.

За таким подходом к символу стоит вполне определенное представление о человеке.

О. Ш. рассуждает так: человек есть существо цельное, и христианин – христианин во всем, что бы он ни делал: молится ли он или работает, верует или учится в университете, постится или смотрит телевизор: «Пускай внешне все оставалось по-прежнему, пускай делами и заботами была, как и раньше, наполнена жизнь. В опыте Крещения и Евхаристии все теперь освещено было новым светом, наполнено новым смыслом, преображено любовью» (Шмеман 2003, 43–44). При этом о. Ш. дает вздорное определение того, каковы основные стороны человеческого существования: для него это «семья, работа, образование, наука, искусство и т. п.» (Шмеман 2003с, 8). Все эти стороны жизни, якобы, должны быть связаны с верой и укоренены в ней.

В результате, для о. Ш. все в Церкви становится только средством, но никогда целью, поскольку в мире софистики нет места ничему существующему подлинно.

Например, о. Ш. сообщает, что идол – это самоцель: «Грехопадение означает разрыв „мира сего“ с Богом и обретение им того псевдосмысла и той псевдоценности, которые по сути своей являются бесовскими, ибо диавол есть „лжец и отец лжи“. Искупить мир и то, что в мире, – значит включить их в перспективу Царства Божия, как главной их цели, и сделать проницаемыми для этого Царства, как Его знак, средство и орудие. Эсхатологическое мировоззрение древней Церкви никогда не было „статичным“. Оно никогда не знало разделения вещей на благие и злые от природы. Все сущее есть благо по самой своей сути – как Божие творение; злым и бесовским делает его лишь удаление от Бога и превращение в идола, то есть в самоцель» (Шмеман 1996, 37).

Разумеется, плохо, если для человека самоцелью является идол. Но у о. Ш. беда другая: для него ничто не самоцель, а только средство, включая и идола.

Тем самым язычество оказывается полностью оправданным от обвинения в безбожии.

Крещение для нашего автора – «не самоцель» (Шмеман 2001, 52). Как мы уже имели случай показать в нашем сочинении (глава «Соотношение религии и холизма»), для о. Ш. Евхаристия есть лишь средство: «Культ осуществляет реальность Церкви, цель его не в индивидуальном освящении членов, а в созидании народа Божьего, как Тела Христова, в явлении Церкви, как новой жизни в новом эоне... Он есть не цель, а средство» (Шмеман 2003а, 144).

В связи с этим необходимо отметить, что тезис: «Мы ничего не отвергаем, но все освящаем», является проявлением не только неверия, но и масскультурной слепоты о. Ш., которая отчасти и объясняет масштаб его влияния на постсоветском пространстве.

На самом деле надо помнить, что в мире нет пустых форм, и поэтому даже средства массовой информации или коммуникации несут свое содержание, или как утверждал известный американский культуролог Маршалл Мак-Люэн: «Средство коммуникации само есть сообщение» (Мак-Люэн 2003, 16).

М. Мак-Люэн едко комментирует слова одного американского генерала: «Продукты современной науки сами по себе ни хороши, ни плохи; их ценность определяется тем, как они используются». Мак-Люэн пишет: «Это глас современного сомнамбулизма. Представьте, что мы сказали бы: „Яблочный пирог сам по себе не хорош и не плох; его ценность определяется тем, как его используют“» (см. Мак-Люэн 2003, 13–14). Сказать, что телевидение всего лишь средство, значит сказать, что танк – всего лишь средство передвижения. Нет! Средства массовой информации – не только средства, но еще и форма организации. Они меняют не только степень нашей осведомленности – они меняют нас самих.

Отсюда характерная реакция массового человека на всякое сообщение, а о. Ш., надо отдать ему должное, в герметическом смысле воспринимает весь мир как огромное и бесконечное сообщение. Мак-Люэн пишет: «Наша обычная реакция на все средства коммуникации, состоящая в том, что якобы значение имеет только то, как они используются, – это оцепенелая позиция технологического идиота. Ибо „содержание“ средства коммуникации подобно сочному куску мяса, который приносит с собою вор, чтобы усыпить бдительность сторожевого пса нашего разума. Воздействие средства коммуникации оказывается сильным и интенсивным именно благодаря тому, что ему дается в качестве „содержания“ какое-то другое средство коммуникации. Содержанием кино является роман, пьеса или опера. Воздействие кинематографической формы никак не связано с тем содержанием, которое ее наполняет. „Содержанием“ письма или печати служит речь, однако ни печать, ни речь читатель почти совсем не сознает» (Мак-Люэн 2003, 22).

С этой стороны, собственно, в чем состоит символизм о. Ш.? В отрицании свободы, потому что в «реальном символе» о. Ш. мы имеем идола, настоятельно требующего поклонения себе. С другой стороны, то, что с точки зрения о. Ш. не совпадает с реальностью, это вообще ничто, «всего лишь» слова. Он слепотствует и поэтому не понимает, что надо искать смысл слов, а не поверх слов или за словами, потому что за словами ничего нет, а вернее – есть «информационный нуль»: «Если я даю команду кому-то, мне вполне достаточно

подать ему знак. Я бы никогда при этом не сказал: да это всего лишь слова, а мне нужно проникнуть за них» (Витгенштейн 1994, 224). Еще Гварино Гварини учил своих учеников: «Выражай между тем не слова словами, а смысл» (Гарэн 1986, 101).

Самоочевидное и без объяснений попечение Церкви о народе получает у о. Ш. такое слепотствующее истолкование: «Нация, народ есть такой же „природный“ факт, как общество, и поэтому в Церкви мог и должен был раскрыться положительный образ его христианского бытия» (Шмеман 2003, 309).

Итак, по мысли о. Ш., христианское освящение народной жизни необходимо, потому что народ есть часть природы, мироздания. Уже одно это в корне неверно. Однако проблема лежит гораздо глубже, потому что ни общество, ни народ не являются ни в каком смысле природными фактами. Это в лучшем случае факты исторические, но даже это определение попадает мимо цели, если задача состоит в том, чтобы дать христианскую оценку этим «фактам». Мало того, что у общества есть нравственное и культурное измерение, которое не укладывается в природу, история народов и обществ разворачивается пред Лицем Божиим, под Его судом во времени и в вечности. Таким образом, только крайней слепотой можно объяснить то, что о. Ш. считает народ и общество частью вселенского монолита и объясняет христианское отношение через этот монолит.

У этой масс-культурной слепоты есть свои громадные выгоды, отчасти указанные выше Ди Педе и Грубером. Благодаря своей и чужой слепоте идеолог способен придать любой смысл даже добру и злу, и наполнить, например, зло любым содержанием: «Даже „естественная“ религия, даже само язычество есть только извращение чего-то по природе истинного и благого. Принимая любую „форму“, Церковь – в своем сознании – возвращала Богу то, что Ему по праву принадлежит, всегда и во всем восстанавливая „падший образ“» (Шмеман 2003, 126–127).

Проникнув за слово, о. Ш. обнаруживает там не осмысленное содержание, а нулевую информацию, выражаемую на антитеоретическом нулевом языке. Теперь основным методом доказательства становится тавтология, когда мысль не сдвигается ни на йоту, уравниваясь сама с собой.

Тавтология становится всепобедительной, как мы уже писали в первой части, в главе «Отсутствие границ в Церкви». Например, о. Ш. пишет, и это вполне типичное его высказывание: «В том и реальность этих праздников, что вспоминая их, входит Церковь в ту реальность, которая уже исполнена, есть то самое, о чем совершается воспоминание» (Шмеман 1983, 51). Здесь, как мы видим, самотождество воспринимается как мистика, а точнее магия, поскольку позволяет человеку осваивать все вокруг и над собой.

О. Ш. делает последовательный вывод из самотождества: он приходит к полной обратимости суждений. Церковь совершает Евхаристию, но и Евхаристия претворяет Церковь в «то, что она есть» (Шмеман 1996, 252). Церковь, принимая новых членов, крестит сама себя: «Готовившиеся к принятию Крещения, так называемые катехумены, или оглашенные, постепенно вводились в жизнь Церкви посредством специальных обрядов, таких как экзорцизм (изгнание нечистых духов), участия в молитвах, обучения их Священному

Писанию и т. п. В этом приготовлении участвовала вся община, которая таким образом сама готовилась к принятию новых членов» (Шмеман 2001, 14).

«Приготовление является существенной, постоянной составной частью всякого богослужения, а также служения Церкви в целом» (Шмеман 2001, 15). Но что это значит? То, что «Сама Церковь есть приготовление: она приготовляет нас к жизни вечной. ее назначение – преобразовать всю нашу жизнь так, чтобы она сама стала таким приготовлением» (Шмеман 2001, 15). Нетрудно увидеть, что о. Ш. нам ничего не сообщает, но зато вовлекает в свой мир, дарует нам причастность к «полноте», даже если это полнота совершенно пустая.

О. Ш. предлагает такую тавтологию: Литургия – это вся жизнь, и вся жизнь – Литургия. «Священническая» природа Церкви, соответственно, проявляется в отношении к самой себе (см. Шмеман 2001, 126–127). Божественное Откровение о. Ш. также систематически толкует через тавтологию: эпифания состоит в том, что она «делает Церковь тем, что она есть» (Шмеман 1996, 168).

Информационный вакуум в учении о. Ш. с избытком искупается железной последовательностью. В самом деле, если богословие, как учит о. Ш., возникло из опыта, то и приводить оно должно к «церковному» опыту, то есть выход к вере в Бога становится невозможен: «Если богословие возникло из Церкви и ее опыта, то и приводить оно должно к Церкви и ее опыту. В этом смысле оно никогда не может быть автономным и самодостаточным. Его вероятность заключается не в состоятельности, опирающейся на ratio, но в нацеленности выше себя – на тот опыт и ту реальность, которые только и дают жизнь его словам, делая их „аутентичными“» (Шмеман 1996, 168).

Церковь является Таинством Царства, учит о. Ш. (Шмеман 1996, 179–180). А Евхаристия? На следующей странице поясняется: она является соборным шествием Церкви как Таинства Царства к ее исполнению, Таинству Царства: «Leitourgia – соборное шествие Церкви к ее исполнению, Таинству Царства Божия – свелась к культовым измерениям и категориям, среди которых центральное, если не исключительное, место приобрели категории „действенности“, необходимости и действительности» (Шмеман 1996, 181).

Самотождество систематически используется для прикрытия «нулевой информации». Например, о. Ш. пишет: «Евхаристия есть Таинство Церкви: то есть вечная актуализация ее, как Тела Христова, соединенного Духом Святым во Христе. И поэтому Евхаристия есть не только „самая важная“ из всех служб, но одновременно и источник всей литургической жизни Церкви и ее цель» (Шмеман 2003а, 35). По видимости выглядит так, что есть Евхаристия, есть представление о Таинстве, есть Церковь, есть Христос и Святой Дух. Есть также литургическая жизнь Церкви (то есть Евхаристия). И вот по отношению к этой литургической жизни Евхаристия является источником (самой себя) и целью (для самой себя).

Итак, перед нами своеобразное «автоматическое письмо», а не изложение какой-либо мысли. Но, конечно, и в этом ступоре о. Ш. не забывает, что для него источником жизни Церкви является не Христос.

Так же абсурдно и его учение о Крещении. Он пишет, например: «Если в Евхаристии актуализируется сущность Церкви, если она есть Таинство жизни Церкви, то в эту жизнь вводят и к этой сущности приобщают Таинства

вступления в Церковь: Крещение и Миропомазание. Они вводят в Церковь, вводят в Евхаристию и их богословски-литургическое изъяснение уместно предпослать изучению самого евхаристического священнодействия» (Шмеман 2003а, 36–37).

Итак, он учит, что Церковь это есть само Таинство Причащения, что не соответствует учению Церкви. Но с другой стороны, у о. Ш. Евхаристия «актуализирует сущность Церкви», хотя это также не находит соответствия в Писании или Предании. Наконец, то, что Евхаристия есть Таинство жизни Церкви, не равнозначно тому, что Евхаристия актуализирует сущность Церкви или что Евхаристия и есть Сама Церковь. Для чего вся эта вереница псевдологий? Только для того, чтобы сказать, что первым Таинством является Крещение.

Или, допустим, такой софистический опыт толкования: «Апостол Павел, призывая верующих „прежде всего совершать молитвы, прошения, благодарения за всех человеков“, прибавляет: „ибо один Бог, един и посредник между Богом и людьми, человек Иисус Христос“ (1 Тим. 2:1,5). И потому молитва Церкви есть молитва богочеловеческая, ибо Церковь есть человечество Христово, Им возглавленное» (Шмеман 1988, 67).

Итак, апостол говорит, что Христос – Единый Посредник. О. Ш. с этим не согласен и учит, что Церковь – тоже Посредник, но обосновывает этот ложный тезис словами апостола. Как обосновывает? Просто приведением цитаты, смысл которой он игнорирует. Больше того, он прямо диктует читателю такое же прочтение «мимо текста».

В том же ключе о. Ш. пишет: «Церковь тоже Жертва: Церковь, Тело Его, участница плоти и крови Его, участвует в Его священстве и ходатайствует Его ходатайством. Она не приносит новых жертв, ибо вся полнота спасения дарована миру „единократным принесением Тела Иисуса Христа“ (Евр. 10:10), но, будучи Телом Его, она сама есть священство, приношение и жертва» (Шмеман 1988, 114). Как мы видим, приводя слова апостола о Единой Жертве Христовой, о. Ш. использует их для доказательства прямо противоположного тезиса: о том, что Жертва не едина.

Патологическая речь

Речь иррационалиста, речь модерниста, речь холиста может быть только софистикой, то есть управлением другими с помощью лжи. Это ясно уже из того, что софистика никогда не говорит о сути вещей, о том, каковы вещи на самом деле, а только о том, какими вещи кажутся.

Следовательно, правда может лишь случайно оказаться в потоке иррациональной речи. Так и рассматриваемое нами учение о. Ш. – это болтовня, и причем такая, которая заменяет собой понимание сути вещей.

Об этом явлении рассуждает Мартин Хайдеггер, который и сам не гнушался приемами патологической речи: «Поскольку говорение утратило первичную связь с обсуждаемым сущим, либо же никогда не обретало ее, то оно сообщает себя не по способу изначального усвоения этого сущего, а путем пересказывания и перебалтывания чужих речей» (Хайдеггер 1993, 32).

Хайдеггер продолжает: «В таком пересказе-перебалтывании, когда в результате уже и поначалу отсутствовавшая самобытная почва доходит до полной беспочвенности, конституируется болтовня. К тому же болтовня не ограничивается устным разбалтыванием, но распространяется и на письме – как писанина...

По-средственное уразумение читателя никогда не сможет решить, что почерпнуто изначально и выработано трудом, а что просто наболтано. И более того, по-средственное уразумение и не пожелает проводить такого различения и не почувствует в нем потребности, поскольку ведь оно все понимает... Болтовня есть возможность понимать все без предварительного усвоения сути...

Болтовня, которую всякий может подхватить, не только освобождает от обязанности подлинным образом понимать, но и образует некоторую безразличную понятность, от которой ничто не закрыто» (Хайдеггер 1993, 32).

Пример М. Хайдеггера должен быть для нас поучительным, и при разговоре о болтовне и писанине мы не должны сами поддаваться чарам этого бесконечного говорения. Нам следует перейти сразу к другой, и более существенной, проблеме: как такая иррациональная речь может существовать пред Лицем Божиим, как она сочетается с Богом устроенным миропорядком и насколько соответствует природе человеческой речи.

Мы можем начать с того, что язык является фундаментальной степенью культуры, то есть присущим только человеку видом опоры на реальность и на догматическое знание о реальности.

С другой стороны, патологичность языка – вполне реальная вещь. Она состоит в том, что язык как бы не нужен. Все и так понятно, и жизнь человека, если она ограничена бытом, вовсе не нуждается в слове, хотя и нуждается в знаках. С этой болезненностью языка можно бороться – тогда рождается мысль, облеченная в слово, но можно и не бороться, а отдаться этой болезни – тогда перед нами будет патологическая речь, существующая независимо от человека и вопреки его назначению быть рабом Божиим.

Попробуем подойти к вопросу о языке еще с одной стороны. Чтобы речь была вообще возможной, каждое слово в высказывании должно иметь свое определенное значение, и это значение не должно быть произвольным или частным (индивидуальным). Об этом ясно говорит апостол: «Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения. Но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор. 14:10–11).

Чуть выше апостол считает нужным доказывать, что слова должны иметь определенное значение, а не неопределенное: «И бездушные вещи, издающие звук, свирель или гусли, если не производят раздельных тонов, как распознать то, что играют на свирели или на гуслях? И если труба будет издавать неопределенный звук, кто станет готовиться к сражению? Так если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер» (1 Кор. 14:7–9).

Таким образом, речь должна иметь свой определенный смысл, чтобы человек был понят другими людьми. Однако еще важнее речь для того, чтобы

человек понял сам себя, чтобы он мог задавать себе верные вопросы и, не получив на них ответы, обращаться к Источнику Истины.

Патологическая речь угрожает как контакту человека с реальностью и другими людьми, так и ему самому как личности, как человеку пред Богом. Апостол Павел говорит о здравой христианской речи и указывает на ее антипода – «пустословие» или «многословие», которое в области речи является аналогом обсуждавшихся нами выше «многознания» и «многоделания».

Апостол указывает, что это пустословие вызвано властолюбием: «Цель же увещания есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры, от чего отступив, некоторые уклонились в пустословие, желая быть законоучителями, но не разумея ни того, о чем говорят, ни того, что утверждают» (1 Тим. 1:5–7).

Во втором послании к Тимофею апостол приводит пример такого негодного пустословия, которое распространяется как рак: «Непотребного пустословия удаляйся; ибо они еще более будут преуспевать в нечестии, и слово их, как рак, будет распространяться. Таковы Именей и Филит, которые отступили от истины, говоря, что воскресение уже было, и разрушают в некоторых веру» (2 Тим. 2:16–18).

Апостол явно говорит о софистах и в другом послании: «Есть много и непокорных, пустословов и обманщиков, особенно из обрезанных, каковым должно заграждать уста: они развращают целые домы, уча, чему не должно, из постыдной корысти» (Тит. 1:10–11). Здесь мы видим указание на выгоду, которую софисты получают от своего пустословия, и о единственно возможном способе борьбы с софистами – заграждать им уста. Св. Иоанн Златоуст прибавляет также: «Видишь ли, как апостол объясняет, от чего бывают такие люди? От желания не повиноваться, а господствовать» (Иоанн Златоуст св. 1905, 849).

Патологическая речь сообщает либо слишком мало, либо слишком много, потому что стремится обозначить сразу «всё», превзойти границы личностей и понятий.

Можно перечислить следующие виды патологической речи:

- речь не несет никакой информации. Нуль информации, нулевая речь. К этому виду патологической речи относится, в частности, апофатика, глоссолалия у харизматиков и т. д.;
- речь несет избыточную информацию, так что речь можно понимать как угодно. В качестве примеров можно привести антиномизм как учение о совпадении противоположностей, а также двоемыслие – способность придерживаться двух противоположных убеждений одновременно;
- неопределенная речь с основным приемом аппроксимации;
- демоническая ложь и извращение понятий, которые отделяют человека от Истины.

Указанные виды патологической речи существуют обычно в связи друг с другом, опираются друг на друга. Поэтому демонизм неизменно присутствует в такой речи.

Патологическое моторное говорение (пустословие) служит безошибочным симптомом духовной – или же не интересующей нас в данном случае ду-

шевной – болезни, поскольку делает очевидным разрыв между внутренним и внешним словом (см. Иоанн Дамаскин св. 1894, 40–41, 93). Если внешнее слово происходит из внутреннего (см. Иоанн Дамаскин св. 1894, 96), то патологическая, то есть пустая, речь свидетельствует об отсутствии внутреннего содержания, о степени духовного разрушения личности.

Человек, говорящий на патологическом языке, транслирует вовне свою внутреннюю пустоту и свою одержимость. Нужда говорить понятно, давая вещам определения по их сути, нужда, которую испытывает сознательный человек, неразрывно связана с различением добра и зла. Напротив, от пустослова и многослова можно ждать всего, поскольку его речь указывает на его безнравственность, на его намерение игнорировать различие между добром и злом.

Мы здесь считаем нужным привести слова Эриха Фогелена, который указывал: «Нравственность неотделима от разумности рассуждения – „разумности“ в ее исходном смысле „правдивости“. Если язык, используемый в общении, является иррациональным, то от этого страдает и нравственность такого общения, и точно в ту меру, в какую язык является иррациональным» (Voegelin 2000, 55).

Именно такова описываемая нами и наблюдаемая всюду у идеологов патологическая речь, где новояз совпадает с приемами чисто моторного говорения. В частности, пропаганда и масс-культура – это тоже общение с помощью патологической речи, общение не на человеческом языке, а на принятом в обществе новоязе.

Как описывал действие «новояза» изобретатель этого понятия Джордж Оруэлл: «Словно какая-то исполинская сила давила на тебя – проникала в череп, трамбовала мозг, страхом вышибала из тебя твои убеждения, принуждала не верить собственным органам чувств. В конце концов партия объявит, что дважды два – пять, и придется в это верить. Рано или поздно она издаст такой указ, к этому неизбежно ведет логика ее власти. ее философия молчаливо отрицает не только верность твоих восприятий, но и само существование внешнего мира. Ересь из ересей – здравый смысл. И ужасно не то, что тебя убьют за противоположное мнение, а то, что они, может быть, правы. В самом деле, откуда мы знаем, что дважды два – четыре? Или что существует сила тяжести? Или что прошлое нельзя изменить? Если и прошлое и внешний мир существуют только в сознании, а сознанием можно управлять – тогда что?» (Оруэлл 1989, 68).

Новояз, как пример патологической речи, абсолютно свободен, и в этом смысле является частью сверхмифа Нового времени о прогрессе к абсолютной свободе. Новояз может считаться свободным, поскольку представляет собой отдельный от нашего мира речевой космос. Здесь речь произносит сама себя, абсолютно совпадая сама с собой в отличие от «несовершенного» и больного человеческого языка. По этим двум причинам патологическая речь начинает восприниматься как своего рода «божественная», сверхчеловеческая речь, которую мы с полным, думается, правом можем называть речью демонической. В самом деле, цель патологической речи – не описать или отобразить реальность, а околдовать ее, овладеть ею в той мере, в какой сам человек ею одержим.

Э. Фогелен анализирует эту духовную болезнь и духовное преступление: «Если „мнение“ рождается из онтологического искажения учения о природе человека и о порядке в обществе, то знание о сути бытия будет грубо искаженным. И если такие повреждения определяют интеллектуальный климат в обществе, как это происходит в нашем плюралистическом обществе, то мнения, которыми люди обмениваются, становятся иррациональными, а акты общения между людьми – морально ущербными в меру своей иррациональности. Такое общение будет не формировать, а разрушать личность. Более того, прагматическая коммуникация приобретает тоталитарный смысл, поскольку протекает в области ложных сущностей. Общение уже никого не убеждает в платоновском смысле, но только рождает конформные состояния разума и поведения.

Коммуникация, если она стала чисто прагматической, не может более полагаться на доводы разума, поскольку разум обезглавлен. Чтобы достичь своих целей, прагматик вынужден полагаться на арсенал психологических трюков: suppressio veri и suggestio falsi, повторение одного и того же, „большая ложь“ и т. д. – чтобы эмоционально отвлечь человека, чтобы тот не мог подвергнуть сомнению внушаемые ему мнения. По этой причине прагматическая коммуникация всегда тяготеет к духовному опьянению» (Voegelin 2000, 57–58).

Так и получается, что потребитель идеологических сочинений воспринимает свои мнения как частные, а мнения идеолога как коллективные, или даже «церковные» в случае богословского модернизма. На самом же деле идеологическая речь не есть «метанаррация», то есть явление более высокого и общего порядка, а всего лишь манипулируемый хаос, о котором писал исследователь национал-социализма Й. Фест (Фест 1993а, 340).

Выше мы говорили о холизме, как мифе единства, лежащем в основе светского мистицизма. Хотя это учение является несостоятельным и прямо бессодержательным, оно действенно в том отношении, что разрушает все понятийные перегородки. Так разрушают человеческое сознание, чтобы его поработить. Правда, управление сознанием в этом смысле – это не руководство в каком-то направлении или во имя какой-то осознанной цели, а внутренне праздное суждение.

Когда таким образом разрушены перегородки в сознании, человек становится в одно и то же время неуправляем и управляем. Он неуправляем с помощью понятного, но очень легко управляем с помощью непонятного, и даже полностью бессмысленного. Например, он начинает тонко улавливать тон речей, но не их смысл или бессмыслицу.

Тем самым патологическая речь открывает возможность управлять людьми с помощью лжи или истины, в которую сам идеолог не верит. Хотя для нашего времени такая ситуация является нормой, это на самом деле совершенно противоестественное положение вещей, возможное только внутри общественно индуцированного демонизма. Блж. Августин указывает на общественный характер такого обмана: «Как демоны могут обладать только теми, кого прельщают обманом, так точно и люди-правители – конечно, не справедливые, а подобные демонам – то, что знали за ложное, выдавали народу от лица религии за истинное, связывая его через это как бы более тес-

ным гражданским союзом, чтобы подобно демонам повелевать покорными» (Августин Иппонийский блж. 1906, 229).

Использование новояза и пропаганды – симптом демонизма, то есть сатанинской «воли к власти», неосуществимого желания изменить мир, разрушить Божественный порядок в мироздании. А поскольку действительность неизменна и упряма и находится не в человеческой власти, а во власти Бога, то такое овладение становится магическим околдовыванием мира через видимость, ложь и обман. Патологическая речь, если посмотреть на нее с этой стороны, есть не только больная речь, но прежде всего речь человека больного духовно.

После предварительных замечаний мы можем приглядеться с данной стороны к нашему автору – отцу Александру Шмеману.

О. Ш., как и всякий идеолог, создает свой абсурдный язык и абсурдный способ его употребления. У него мы встречаем как беспредельную «полноту» смысла, так и нулевую информацию, которые в одномерном космосе о. Ш. переходят друг в друга.

Мы отчетливо видели, что о. Ш. устраняет веру в невидимое и вечное и запрещает суждения о сути бытия. Следовательно, идеология о. Ш. делает невозможным общение между людьми, оставляя в качестве средства коммуникации одну только пропаганду, то есть односторонний приказ. В его текстах поэтому не только содержится некоторая (и довольно скудная) информация, но и навязывается метод ее прочтения. Это и есть пропаганда.

Во-вторых, мы отмечали, как о. Ш. предлагает разнообразные ложные сведения, связывая их друг с другом и с истинными суждениями с помощью псевдологии.

Наконец, общий мировоззренческий контекст его сочинений – атеистический монизм – также является демоническим обманом. О. Ш. считает себя вправе манипулировать людьми, навязывая им свой холизм, который абсурден и по его собственному утверждению. Такой порыв к овладению людьми мы и характеризуем как демонический.

Представление о. Ш. о Христианстве как опыте указывает нам на пропагандистскую сущность его трудов. Ведь если Христианство не учение, а только опыт жизни, то и все тексты о. Ш. – это уже не проповедь и не научные труды, а чистейшая пропаганда, которая диктует человеку: «Живи!» – и не сообщает ничего более.

Для описания своего целостного опыта о. Ш. вводит целые «кусты» новых терминов. Эти новые термины не описывают никакую конкретную реальность и ничем не могут быть проверены, что собственно и нужно о. Ш., ведь идеолог должен быть иммунен к доводам разума и к внешним авторитетам, чтобы обеспечить строго одностороннюю коммуникацию.

Новая терминология о. Ш. заменяет собой строго определенные и традиционные термины, которые используются в православном богословии и в здравой философии, и прежде всего заменяет собой определения. Такой отрыв от определений возникает вполне закономерно, поскольку наши идеологи отказываются от поиска сути вещи, от различения преходящего и пре-

бывающего, отказываются различать добро от зла и добро «для нас» от Блага Самого по Себе.

Неопределенные термины властно вырывают человека из сетки координат «добро – зло», «истина – ложь» и помещают его внутрь нерасчлененного бытийного монолита по образцу даосизма, где о Чжуан-цзы говорится: «В невнятных речах, сумасбродных словах, дерзновенных и непостижимых выражениях он давал себе волю, ничем себя не ограничивая, и не держался определенного взгляда на вещи. Он считал, что мир погряз в скверне и ему с ним не о чем говорить. Посредством слов, „подобных перевертывающемуся кубку“, он следовал превращениям мира. Посредством слов „от лица почтенных людей“ он возвещал о подлинном. Посредством слов „от лица других людей“ он выражал свои взгляды. В одиночестве скитался он с духовными силами Неба и Земли, но не взирал свысока на тьму вещей. Он не рассуждал о том, что есть истина, а что – ложь, и потому был в ладах с миром. Хотя писания его вычурны, дерзновенность их безобидна. Хотя речи его сумбурны, беспорядочность их доставляет удовольствие. В них таится неизбывная полнота смысла» (Малявин 2004, 311–312).

Новые термины у о. Ш. не могут получить никакого точного определения, поскольку определения изгоняются. Зато эти новые термины сами становятся фактами жизни, непосредственно участвуют в «перековке» читателя. Точно тот же механизм мы можем увидеть в любой тоталитарной пропаганде.

Новая терминология не вводится у о. Ш. сколько-нибудь честным образом, а приписывается, скажем, ранней Церкви, «всей Церкви», или «нам»: «Время, говорим мы, стало ожиданием и исполнением» (Шмеман 1983, 52). Кто так говорит? Кто «мы»? Такое речение есть типичное проявление власти идеолога над массами.

Приведем еще несколько примеров неопределенных терминов, невнятных речей, сумасбродных слов, дерзновенных и непостижимых выражений о. Ш.

Согласно о. Ш., «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» (Шмеман 1983, 24).

Такая терминология «шествия», «странствия» употребляется хотя и хаотически, но с общей антицерковной тенденцией. В других местах о. Ш. учит о «восхождении Церкви к Трапезе Господней, в Его Царствие» (Шмеман 1988, 11), о «постоянном восхождении (Церкви. – *Ред.*) к трапезе Царства» (Шмеман 1989, 98). Евхаристия также именуется о. Ш. «Таинством восхождения» (Шмеман 1983, 46).

Мы видим, что сама Литургия есть восхождение, а есть также восхождение к Литургии как восхождению. Объясняется ли таким образом что-либо в Литургии? Совершенно нет, но это же и не нужно, ведь о. Ш. ничем себя не ограничивает и не придерживается определенного взгляда на вещи.

О. Ш. разнообразит свою необычную и новую терминологию: «В евхаристическом богослужении есть два взаимоисполняющих движения: восхождения и возвращения. Евхаристия начинается как восхождение к престолу Божию, к Царству» (Шмеман 1996, 251).

О. Ш. не чурается давать мнимые определения, как например в этом случае: «Какой бы аспект христианского культа мы ни изучали сегодня – чин посвящения, Евхаристию или богослужение времени, – для нас все очевиднее будет, что основной строй, или ordo, каждого из них, принцип, объясняющий их происхождение и развитие, заложен в самой их природе как актов перехода, как Таинств Царства Божия» (Шмеман 1996, 183). Итак, богослужение есть акты перехода, что, с одной стороны, вроде бы вписывается в понимание Евхаристии как восхождения, а с другой стороны, опять же ничего определенного читателю не сообщает.

Возникает и такой многозначительный для о. Ш. термин как «приготовление»: «Приготовление является существенной, постоянной составной частью всякого богослужения, а также служения Церкви в целом» (Шмеман 2001, 15). Литургия «вся построена, в основном, на двойном ритме приготовления и исполнения и этот ритм соответствует двойственной природе самой Церкви» (Шмеман 2001, 15). В этом патологическом тексте, претендующим заменить собой православную «схоластику», привлекает внимание слово «соответствует». Оно также принадлежит к словарю патологической речи о. Ш., поскольку на самом деле ничего не обозначает кроме того, что Сама Церковь есть приготовление: «Сама Церковь есть приготовление: она приготовляет нас к жизни вечной. ее назначение – преобразовать всю нашу жизнь так, чтобы она сама стала таким приготовлением» (Шмеман 2001, 15).

«Отдав себя Ему, получают они от Него Его жизнь, Его самоотдачу нам. И эта самоотдача Христа нам – есть Крещение» (Шмеман 1989, 96). При всем высоком пафосе этих слов, в них, однако, не сообщается ничего определенного ни о Христе, ни о благодати, ни о Таинстве.

Пустословие о. Ш. – это своего рода вечность: бесконечное «обговаривание», если воспользоваться удачным термином одного известного последователя о. Ш. (Кочетков 1998, 101).

Мы видим, как термины объясняют сами себя, входят друг в друга как безразмерные матрешки, а мысль при этом топчется на одном месте. Ясно только то, что слово «приготовление» наполнено для о. Ш. частным светским мистическим смыслом, который непередаваем. Этот смысл не вмещается в речь, потому что речь стала патологической.

Творчество о. Ш. в целом можно охарактеризовать как своего рода гностическую поэзию в прозе. О. Ш. декламирует: «Вера – это прикосновение к тайне, узрение другого измерения, присущего всему (? – *Ред.*) в мире. В вере оживает тайный смысл жизни. За гладкой, объяснимой, однозначной поверхностью вещей начинает светить их подлинное содержание. Сама природа начинает говорить и свидетельствовать о том, что над нею, внутри нее, но отлично от нее. Говоря самыми простыми словами – вера видит, знает, ощущает в мире – присутствие Бога. Она, по утверждению апостола Павла, есть „обличение вещей невидимых“, и действительно – для верующего все в жизни и сама жизнь начинает ощущаться как явление» (Шмеман 1989, 41).

И, как мы видим, это весьма посредственная и невыразимо занудная поэзия, где Таинственность описывается в светских терминах. Подразумевается, видимо, что читатель должен трепетать при звуке таких слов и выражений, как «прикосновение», «актуализация», «содержание», «отношение»,

«отнесенность», «включение», «единство», «целостность», «всё», «раскрывать смысл», «включать в перспективу» («Искупить мир и то, что в мире, – значит включить их в перспективу Царства Божия». – Шмеман 1996, 37).

О. Ш. сообщает: «Дело священника – приносить жертву, то есть быть посредником между Богом и творением, „освятителем“ жизни посредством ее включения в Божественную волю и порядок. Это двойная функция была свойственна человеку с самого начала, но в качестве единой функции, в которой естественная царственность человека находит свое исполнение в священстве, а его естественное священство делает его царем творения. Он имеет власть и господство над миром, но осуществляет эту власть посредством освящения мира, приводя его к соединению с Богом. Не только его власть от Бога и под Богом, но ее целью и содержанием является Бог как конечное благо, составляющее, как мы уже видели, внутренний закон всей власти» (Шмеман 2001, 123–124).

О. Ш. предлагает и такой многозначительный (для него) термин, как «измерение»: «Небо здесь – это утерянное „измерение“ мира и жизни, восстановленное Христом» (Шмеман 1983, 33). «Мария исполняет женственное „измерение“ творения Божьего, спасаемого в Церкви и Церковью» (Шмеман 1983, 80). Здесь любопытно, что у гностической «полноты» обнаруживается отдельное женственное измерение. Это «измерение» может быть «исполнено» и так далее, по всей бедной палитре терминов, так что о. Ш. никогда не пробивается ни к какой твердой почве.

Новая терминология о. Ш. имеет внутри себя некоторые центры тяжести. В этой галактике есть термины, которые организуют понятийные вихри вокруг себя. Мы уже говорили о «жизни», из которой происходят беспомощные повторения, что Церковь есть жизнь, без уточнения того, что о. Ш. понимает под Церковью и что он понимает под Жизнью. Больше того, он гневно отвергает эти вопросы, отделяющие Церковь от мира, потому что понимает Жизнь холистически, а не духовно.

Такое псевдомистическое выражение, как «уже и еще не», также приобретает в системе о. Ш. некоторую устойчивость. О. Ш. пишет о «двойной реальности» богослужения, «которая осуществляет связь между „уже“ и „еще не“. Мы не смогли бы приготовить себя к Царству Божию, которое „еще только“ грядет, если бы это Царство „уже“ не было дано нам. Мы никогда не смогли бы сделать конец объектом любви, надежд и чаяний, если бы он не был явлен нам как славное и лучезарное начало» (Шмеман 2001, 16–17).

О. Ш. наделяет своим собственным смыслом и существующие термины. В частности, он предлагает назвать «отношение между Церковью-институтом и Церковью – реальностью Тела Христова и Духа Святого сакраментальным. „Сакраментальное“ в данном контексте есть прежде всего связанное с переходом от ветхого к новому, ибо в этом переходе сущность церковной жизни» (Шмеман 1996, 190–191). Допустим, что о.Ш. прав, но это его утверждение не укладывается ни в какое понятие о Таинстве. И выражение «переход от ветхого к новому» описывает сущность церковной жизни в самом поверхностном смысле, и жизнь не обязательно Православной Церкви, а например, анархической общины харизматиков.

Новая терминология прикрывает собой неслыханную банальность соображений о. Ш. Он говорит, например, о некоем «триединстве» – Собрания, Евхаристии, Церкви, где «триединство» – это все то же совпадение (Шмеман 1988, 13). Непрестанно употребляемое им слово «исполнение» значит лишь «коллективное», «общее» в отличие от личного (Шмеман 1983, 37).

Еще одно излюбленное о. Ш. выражение «собраться в Церковь» почерпнуто им из англиканского модерниста Дикса, как он сам признается: «Само слово „Церковь"... означает, как известно, „собрание". „Собраться в Церковь", в понятиях раннего Христианства, значит составить такое собрание, цель которого – выявить, осуществить Церковь» (Шмеман 1988, 13). Здесь мы видим, насколько грубо о. Ш. приписывает словам Дикса (1901–1952) раннехристианский авторитет.

О. Ш. обеими руками черпает из модернистского предания. Так, он, ничуть не смущаясь, противопоставляет православному Преданию «живой опыт» искусственных концепций Дикса. Он пишет: «„Редукции" Евхаристии – и в богословии, и в благочестии – находятся в открытом противоречии с самим чином Евхаристии, как его с самого начала хранит Церковь. Под „чином" мы разумеем здесь не те или иные подробности обрядов и Таинств, которые очевидно развивались, менялись и усложнялись, а ту основную структуру Евхаристии, ту ее shape, по выражению Dom Gregory Dix, которая восходит к апостольской первооснове христианского богослужения» (Шмеман 1988, 15). Иными словами, для о. Ш. структуралистское понятие пустой формы (shape) – это живой опыт, а учение Церкви – «редукция».

Всепоборающая софистика о. Ш. заключается в чистой логомахии – борьбе против слов и с помощью только слов. В том отношении весьма характерна судьба слова «секуляризация», «секуляризм» в сочинениях о. Ш.

О. Ш. учит о секуляризации, что она порождена не атеизмом, не идеологией просвещенцев, не либеральным государством, а церковным Христианством: «„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» (Шмеман 1983, 43). То есть как раз светский мистицизм массовых идеологий, получается, не имеет отношения к секуляризации, а только церковное Христианство.

Дубина «секуляризации» другим концом ударяет и по католическому и протестантскому Западу, который в отличие от православного Востока «допустил „секуляризацию" мира во имя абсолютной трансцендентности Бога» (Шмеман 1996, 77).

По ходу дела выясняется, что «секуляризмом» о. Ш. считает разделение между мирским и священным, земным и церковным. Поскольку такой «секуляризм» встречается всюду в Священном Писании и у Святых Отцов, то о. Ш. объявляет «секуляризм» внутренней проблемой Церкви, ее, можно сказать, грехом.

О. Ш. дает свое собственное определение «секуляризма» (обмирщения): это когда «мирская сфера жизни мыслится как автономная, руководимая своими собственными ценностями и принципами, отличными от религиоз-

ных» (Шмеман 2003с, 8). Против такого «секуляризма» он и борется, попутно сокрушая и христианскую веру: «Литургический пиетизм, вскормленный сентиментальными и псевдосимволическими объяснениями чинопоследования Литургии, ведет к победе всепроникающего секуляризма. Став в сознании верующих чем-то „священным“ per se, богослужение делает реальную жизнь, начинающуюся за дверями храма, как бы еще более „профанной“» (Шмеман 1996, 156).

Поэтому получается, что учение о. Ш. отвергает отделение Церкви от государства по холистическим оккультным соображениям: «В подлинно глубоком смысле оно отвергало „отделение“ Церкви от государства – не в „институтивном“, или „юридическом“, плане (каковой в конечном счете только и признается на Западе), но в плане утверждения их общей перспективы, соотнесенности с одной и той же целью» (Шмеман 1996, 38–39).

Поскольку все это не покрывается фактами церковной истории, то о. Ш. оговаривается: «Все сказанное выше относится, конечно, к области общего видения и теории. В реальной жизни теория не раз терпела неудачу и столь же часто предавалась» (Шмеман 1996, 51).

О. Ш. судит о Христианстве со стороны, хотя вроде бы стремился судить в полноте и из полноты. Он стремится прорваться к самой реальности сквозь лес понятий, слов и учений, но это обреченная попытка. Таков парадокс Нового времени, в универсализм которого не вмешается идеальное учение, не вмещается христианское слово о Боге.

Выше мы говорили, что отрицание различий сочетается у о. Ш. с проведением четкого различия между словом и смыслом, символом и смыслом. Это замечательное в своем роде противоречие приводит к уничтожению предмета рассуждения, сущности и ее отдельности от окружающего мира.

Следовательно, богословие у о. Ш. невыразимо человеческими словами, и оно в самом фундаментальном смысле непереводимо. На последнем о. Ш. особенно настаивает, отрезая тем самым всякий путь к общению. Язык как средство общения должен быть фальсифицирован и заменен односторонней коммуникацией. Это существенно важно, поскольку только так идеолог может сохранить в неприкосновенности пестуемую им «вторую реальность».

Вот о. Ш. пишет: «С православной же точки зрения именно разрыв в богословском понимании, именно богословское отчуждение Запада от Востока сделало „схизму“ безнадежно глубокой, а все попытки уврачевать ее (с 1054 г. до Флорентийского собора 1438–1439 гг. включительно) – удручающе неадекватными. И потому в экуменической встрече Православная Церковь оказалась лицом к лицу с Западом, имеющим за плечами уже несколько веков „автономного“ богословского и духовного развития, с Западом, чье сознание и формы мышления существенно отличались от восточных. Вопросы, которые он предложил православным, были сформулированы в западных терминах и отражали специфически западный опыт и путь развития. Ответы же православных строились по западным образцам, „подгонялись“ к категориям, понятным Западу, но едва ли адекватным Православию» (Шмеман 1996, 247).

Что такое в данном случае «западные категории»? Метафизика Аристотеля или, может быть, Гегеля? О. Ш. настаивает: «Неспособность Запада постичь что бы то ни было „православное“, не сводя его к своим, то есть западным, категориям, не выражая его в своих понятиях и (что бывает всего чаще) не искажая его внутреннего смысла, является для нас, православных христиан, одним из самых болезненных аспектов экуменических встреч» (Шмеман 1996, 30–31).

Этого мало. Не только Запад не понимает «православное», но и Православная Церковь также, поскольку в период несуществующего «западного пленения» усвоила себе западные формы и категории мышления, западное понимание самой природы, структуры и метода богословия.

О. Ш. со сверхчеловеческой уверенностью учит: «Если сегодня как богословие, так и богослужение перестали – по крайней мере, в значительной мере – соответствовать своему назначению в Церкви (откуда и нынешний кризис), то произошло это потому, что они расторгли свой союз; потому, что lex credendi стала чужой для lex orandi. Когда это случилось? В период так называемого „западного плена“ православного богословия, который является, на мой взгляд, главной трагедией исторического пути Восточной Церкви. Этот „западный плен“ выразился прежде всего в явлении, которое о. Г. Флоровский чрезвычайно метко определил как „псевдоморфозу“ восточного богословского сознания – усвоение им западных форм и категорий мышления, западного понимания самой природы, структуры и метода богословия. А первым и поистине роковым следствием этой псевдоморфозы стало взаимное отчуждение lex credendi и lex orandi» (Шмеман 1996, 157–158).

С исторической точки зрения сказанное и о. Флоровским, и о. Ш. неверно, но для нас важно показать то, как о. Ш. загоняет себя и своего читателя в полный тупик, из которого предлагает выход не в какие-то доктрины – учение Православной Церкви, согласно оо. Флоровскому и Шмеману, тотально фальсифицировано, а в саму жизнь, где человек уже подпадает под реальную власть идеолога.

Интересно, однако, что указанная о. Ш. проблема существует на самом деле. Рассмотрим этот вопрос подробнее, так как нам это пригодится впоследствии.

Эрих Фогелен рассматривает эту проблему на примере немецкой классической философии, которая, как считает Фогелен, фальсифицировала понятия и отрезала путь к предстоянию пред Богом.

Фогелен пишет: «Естественно мы можем расчистить идеологический мусор только через присутствие (то есть предстояние пред Богом. – Ред.) и с помощью выражений, адекватно доносящих это присутствие до нашего сознания. Разумеется, такие адекватные выражения обнаруживаются в классической философии, во всей истории Христианства, в схоластике и т. п., в гуманистической философии вплоть до XVIII в. Здесь они абсолютно доминируют. Однако под влиянием развития идеологий, которые присваивают себе классический и христианский словарь, предназначенный для понимания присутствия, и перетолковывают эти термины так, что они становятся средством для препятствия пониманию присутствия пред Богом, слова просто меняют свое значение. После этого становится трудно говорить об ис-

тине существования или о свободе существования под Богом, о разуме как органе, способном воспринимать трансцендентное, или о духе и т. д., потому что все эти слова и выражения были идеологизированы. И это проблема не чисто немецкая, а универсальная. Однако западные (по отношению к Германии. – Ред.) народы находятся в предпочтительном положении, хотя идеологический мусор там также накапливается...

Немецкий философский язык возникает впервые в XVIII в. Его создал Христиан Вольф, и за ним – Кант. Итак, наш философский словарь возник только в эпоху идеологий, и он с самого начала заражен значениями, почерпнутыми из просвещенческого и романтического гнозиса. В результате, мы не можем, в отличие от Англии, Америки и Франции, по-прежнему использовать такие термины, как „интеллект“, „дух“, „разум“ и предполагать, что их понимают так, как понимал их Платон... В немецком языке оказался насильственно подавлен целый пласт значений, связанных именно с предстоянием пред Богом. Поэтому, если вы говорите о „разуме“, то вам будет необычайно трудно объяснить слушателям, что вы говорите о нем совсем не в том смысле, в каком о разуме говорится, например, в „Критике чистого разума“. Или если вы говорите о „духе“, то вам будет трудно доказать, что вы понимаете под „духом“ нечто иное, нежели Гегель и его эпигоны» (Voegelin 1999, 72–74).

Теперь мы начинаем несколько яснее понимать проблему, с которой сталкивается о. Ш. Христианское слово о Боге кажется о. Ш. мертвым, но только потому, что он сам мертв для потусторонней реальности и принадлежит веку сему. Лично о. Ш. в этом не совсем виноват, поскольку это общая проблема Нового времени, когда слова о Боге и слова о трансцендентном вдруг стали мертвы.

Новояз о. Ш. является символом его закрытости от благодати, поскольку перед нами не осмысленная речь, а магия слова, стремление некой неведомой силой, помимо закона истины, овладеть умом слушателя.

Преследование и уход от преследования

Выше мы описали принципиальную недосказанность и неясность, типичную для сочинений протоиерея Александра Шмемана и других модернистов, православных и католических. Теперь пришло время изучить причины этой недосказанности в свете так называемого «ухода от преследования», или иначе «кетмана».

В качестве предварительного замечания скажем, что богословский модернизм высоко ценит искренность исповедуемых человеком убеждений: настолько высоко, насколько низко он ценит истинность этих убеждений.

Искренность, открытость и даже как бы прямота модернистов в немалой степени объясняет их привлекательность для внешних по отношению к Церкви лиц. Чтобы испытать и под достоинству оценить эту искренность, нам необходимо ответить на два вопроса:

- как модернисты могут говорить ужасные безверные вещи;
- зачем они именуют «христианством» то, что к Христианству не имеет отношения.

Эти два вопроса являются разнонаправленными, но, несмотря на это, должны привести к одному вразумительному ответу.

Начнем мы с ответа на второй вопрос, как очевидного: модернисты приписывают себе верность Христианству, потому что так они избегают разоблачения и изгнания из Христианской Церкви. Такой прием использовался задолго до возникновения модернизма, в частности, в шиизме, где такой прием называется «кетман».

Термин «кетман» (или, более правильно, «китман») означает «благородное искусство лжи», то есть того, как скрыть свои еретические или атеистические убеждения, исповедуя для вида ортодоксию. Кетман впервые описан для европейцев Шарлем Артюром де Гобино в XIX в. в книге «Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale ». Вторую жизнь этот термин получил благодаря польскому поэту Чеславу Милошу и его книге «Порабощенный разум» (1953 г.), где Милош приложил «кетман» к двоемыслию массовых идеологий, прежде всего к «Новой Вере» – марксизму.

Милош рассказывает, приводя обширные цитаты из Гобино: «По мнению людей на мусульманском Востоке, „обладатель истины не должен подвергать свою личность, свое имущество и свое достоинство опасности со стороны ослепленных, безумных и злобных, которых Богу было угодно ввести в заблуждение и в заблуждении оставить". Нужно, стало быть, молчать о своих подлинных убеждениях, если это возможно.

„Однако, – говорит Гобино, – бывают случаи, когда молчать недостаточно, когда молчание выглядит признанием. Тогда не следует колебаться. Нужно не только публично отречься от своих взглядов, но рекомендуется использовать любые хитрости, лишь бы обмануть противника. Исповедовать любую веру, какая может ему понравиться, совершать любые обряды, которые считаешь нелепейшими, фальсифицировать собственные книги, применять любые средства, чтобы обмануть, таким образом ты получаешь большое удовлетворение, и твоя заслуга в том, что ты сохранил и себя и своих, что не подверг драгоценную веру омерзительному контакту с неверным и, наконец, что, обманывая этого неверного и утверждая его в его заблуждении, ты вовлек его в позор и в духовную нищету, которых он заслуживает"...

Как далеко может заходить кетман, показывает пример создателя одной из сект, Хаджи-Шейха-Ахмеда. „Хотя он оставил после себя множество богословских книг, – рассказывает Гобино, – он ни разу, как признают даже самые ревностные его ученики, не открыл явно в своих книгах ничего, что могло бы навести на след тех идей, какие ныне ему приписываются. Но все утверждают, что он практиковал кетман и что втайне он отличался большой смелостью, тщательно упорядочивая доктрины, носящие ныне его имя". Не приходится, стало быть, удивляться, если, как признал в беседе с Гобино некий перс, „в Персии нет ни одного совершенного мусульманина".

Не все, однако, были так осторожны, как Хаджи-Шейх-Ахмед. Некоторые обращались к кетману в подготовительный период, когда же они чувствовали себя достаточно сильными, они открыто прокламировали свое еретичество. Вот описание проповеднической деятельности Садры, который был последователем Авиценны.

„...Он тоже боялся мулл. Невозможно было совсем избежать их подозрений, но давать им солидные основания, давать доказательства для обвинений значило бы подвергать себя бесконечным преследованиям и рисковать будущим того философского возрождения, которого он был зачинателем. Поэтому он приспособился к требованиям времени и прибегнул к такому великолепному средству, как кетман. Когда он прибывал в какой-нибудь город, то обязательно почтительно представлялся всем местным муджтахедам или докторам. Он садился в углу их салона, их талара, по преимуществу молчал, говорил скромно, соглашался с каждым словом, какое слетало с почтенных уст. Спрашивали его о его знании; он высказывал только идеи, заимствованные из наиболее правоверной шиитской теологии, и ничем не выдавал, что занимается философией. По прошествии нескольких дней муджтахеды, видя, что он такой кроткий, сами предлагали ему выступить публично. Он брался за дело тотчас же, выбирал в качестве текста доктрину омовения или что-нибудь в этом роде и распространялся о правилах и о сомнениях совести самых тонких теоретиков. Такое его поведение приводило мулл в восторг. Они возносили его под небеса, забывали следить за ним. Сами просили, чтобы он вел их воображение к вопросам менее бесспорным. Он не отказывался. От доктрины омовения переходил к молитве, от молитвы к откровению, от откровения к Божественному единству и так, совершая чудеса ловкости, пользуясь умолчаниями, приоткрываясь более продвинувшимся ученикам, противореча сам себе, предлагая фразы с двойным смыслом, ложные силлогизмы, из которых только посвященные могли найти выход, перемежая все это декларациями о своей безупречной вере, он достигал своей цели и распространял учение Авиценны во всем образованном слое, а когда, наконец, считал, что может выступить открыто, приподымал завесы, отбрасывал ислам и являлся единственно как логик, метафизик, философ“» (Милош 2011, 100–102).

При всей внешней оригинальности описания кетмана у Милоша-Гобино положение, когда мыслитель не может изложить свои мысли прямо, редким не назовешь. На примере средневековой магометанской и иудейской философии это убедительно продемонстрировал и глубоко проанализировал Лео Штраусс в своем сборнике статей «Преследование и искусство письменной речи», опубликованном по некоторому совпадению в 1952 г., то есть за год до книги Милоша.

Штраусс, философ, специалист по античной и средневековой философии, приводит утверждение Готхольда Лессинга о том, что все древние философы считали: есть такие истины, которые следует скрывать от непосвященных. Лессинг на этом основании считал, что у всех философов есть одно – эзотерическое и другое – экзотерическое учение (Strauss 1980, 28). Лессинг, сам будучи атеистом, подразумевал, что все истинные философы были атеистами, но учили о Боге и душе из соображений общественной и своей личной пользы. Из этого вывода следует признание особого места религии в новом либеральном обществе, поскольку религию можно использовать для завоевания и удержания власти, но при этом лично ее не исповедовать.

Всю свою работу Штраусс посвящает опровержению этого тезиса Лессинга, показывая, что Лессинг прав, когда говорит о философах в иудаист-

ской и магометанской среде, но не прав относительно философов Античности и христианского Средневековья.

В Античности атеист непременно был бы разоблачен методами философского анализа (диалектики), чему служили определения сущности вещей у Сократа, Платона, Аристотеля. Разумеется, и в христианском государстве атеист и еретик не могли уйти от разоблачения и преследования за неверие. Совсем иначе дело обстоит с правомыслием в современном нам обществе, которое является в этом отношении преемником средневекового иудаизма и магометанства.

Штраусс пишет, и с ним невозможно не согласиться: «Для христианина священная доктрина – это Богооткровенное богословие. Для иудея и магометанина священная доктрина есть, прежде всего, юридическая интерпретация Божественного Закона (Талмуд или Фикх). В этом втором смысле Священная доктрина имеет меньше общего с философией, нежели в Христианстве. В сущности по этой причине положение философии в иудаизме и исламе гораздо менее устойчиво, нежели в Христианстве, где философия стала неотъемлемой частью официально признаваемого, и даже обязательного, обучения богословов. Такое различие отчасти объясняет коллапс философских исследований в исламском и иудейском мире, коллапс, который не имеет параллелей в Западном христианском мире» (Strauss 1980, 19).

Действительно, метафизическими вопросами о сущности занимались Святые Отцы Церкви, когда опровергали ереси, боролись с язычеством и атеизмом. Учение о сущности и ипостаси входит в сам Символ веры и является существенно необходимым для изложения православного учения Церкви о Троице, о Боговоплощении, о Таинствах. Неслучайно же св. Иоанн Дамаскин начинает свое сочинение «Источник знания» с «Диалектических и философских глав», за которыми следуют «О ста ересях вкратце» и «Точное изложение православной веры».

И в Античности, и в Христианстве для выяснения того, совпадают ли друг с другом форма и содержание воззрений того или иного человека, применяются в корне античные приемы. В результате ересь, иноверие и неверие не могут пройти незамеченными, и становится возможным доказать, что они отступают от Православия. Также надо отметить, что эта ортодоксия распространяется не только на область собственно богословия, но и на философию, как видно, например, из сочинений св. Василия Великого, св. Григория Нисского, св. Иоанна Дамаскина.

Как же обстояло дело в средневековом иудаизме? Оказывается, примерно так, как в современном нам обществе. Штраусс излагает: «Типичный философ, как он представлен в сочинении „Кузари“ Иегуды Галеви, считал вполне законным для философа придерживаться в своих словах и делах религии, которой он не придерживался в своей мысли. Такой философ принимал как должное то, что собственно философское учение непременно сопровождается экзотерическим учением для внешних. Фараби, которого Маймонид считал величайшим философским авторитетом своего времени, отрицал всякую познавательную ценность религии, и в то же время считал необходимым свойством философа то, что он придерживается законов и догматов

того религиозного сообщества, в котором он воспитан», придерживается, естественно, только на словах (Strauss 1980, 182).

Штраусс подробно излагает воззрения представителей иудаизма: «Иудеи, столь философски компетентные как Галеви и Маймонид, считали, что быть одновременно философом и иудаистом невозможно. На первый взгляд „Путеводитель растерянных“ Маймонида является иудаистским аналогом „Суммы теологии“ Фомы Аквинского, но „Путеводитель“ никогда не обладал таким авторитетом внутри иудаизма, который был хоть в какой-то мере сопоставим с авторитетом „Суммы“ в католицизме. Аналогом „Суммы“ является не „Путеводитель“ Маймонида, а его же „Мишне Тора“, то есть кодификация иудейского закона... Маймонид, как и Аверроэс, считал необходимым оправдать философию с точки зрения закона, а не предложить философское оправдание Божественного Закона. Маймонид доказывал, что некоторые истины разума относительно Божественных вещей должны сохраняться в тайне, причем доказывал с помощью тех же аргументов, которые Фома использовал для доказательства того, что истины разума относительно вещей Божественных должны быть открыты через Божественное Откровение» (Strauss 1980, 19–20).

Мы, разумеется, не разделяем высокой оценки «Суммы», каковая предполагается у Штраусса, но здравое зерно в этом сопоставлении несомненно есть. Действительно, в иудаизме есть Талмуд, который представляет самую суть иудаизма и есть отдельно «богословие» каббалы, которое противоречит Талмуду и вообще находится всегда на грани официального иудаизма. Таким образом, оказывается, что в иудаизме, как и магометанстве, нет ничего похожего на христианское богословие ни по содержанию (что понятно само собой), ни по типу.

Иудаизм и магометанство обходятся без богословия, и это дарует возможность философам-атеистам благополучно существовать внутри этих сообществ, при том условии, что атеист грамотно уходит от преследования. К краткому обзору этих приемов мы сейчас и перейдем.

Штраусс перечисляет разного рода способы ухода от преследования, и нас не удивит, что они в основном совпадают с тем, что мы видели выше в этой части нашей работы: это все та же неопределенность, расплывчатость, изобретение новых терминов, употребление привычных терминов в новых значениях (без предупреждения об этом), противоречивость, двусмысленность, лакуны, умолчания, вопросы, которые остаются без ответов и др.

Например, Штраусс отмечает характерное для Маймонида умолчание о бессмертии души и о воскресении тел, и именно в том месте его «Путеводителя», где Маймонид обсуждает вопрос о Божественном Промысле. Маймонид начинает свое рассуждение с философского аргумента против Промысла Божия об отдельных вещах, аргумента, основанного на том наблюдении, что праведники страдают от несчастий, а грешники наслаждаются кажущимся счастьем. Поразительно, но он умалчивает о всем известном ответе на это затруднение – о воздаянии в загробной жизни. Более того, Маймонид не говорит о воздаянии за гробом даже тогда, когда он кратко излагает библейское учение о Промысле, хотя в Писании есть прямое указание на такое воздая-

ние (см. Strauss 1980, 76–77). Естественно, Штраусс приходит к выводу, что такое умолчание о воздаянии за гробом равносильно его отрицанию.

Стратегию магометанского философа Аль-Фараби по уходу от преследования Штраусс описывает следующим образом: «В начале своего сочинения „Указание путей счастья“, которое является введением в изложение философии Платона и Аристотеля, Аль-Фараби проводит различие между „счастьем в этом мире и в этой жизни“ и „окончательным счастьем в иной жизни“ как будто это для него является само собой разумеющимся. Однако в третьей, то есть наименее заметной, части сочинения – „Платон“ – Аль-Фараби совершенно упраздняет это различие. Мы поймем, что означает это умолчание, убедившись, что в этой части сочинения, посвященной Платону (его диалогам „Горгий“, „Федр“, „Федон“ и „Государство“), Аль-Фараби не упоминает о бессмертии души. „Платон“ Аль-Фараби молча отвергает собственно платоновское учение о жизни после смерти» (см. Strauss 1980, 13).

Далее Штраусс указывает на то, что в одних сочинениях Аль-Фараби излагает достаточно ортодоксальные мнения о жизни после смерти, причем именно в тех, где он говорит как бы от себя. Там же, где он якобы излагает учение Платона или Аристотеля, например, в комментарии к «Никомаховой этике», Аль-Фараби прямо провозглашает, что счастье есть только в этой жизни и все противоположные мнения – о счастии за гробом – являются бреднями и «сказками старых баб» (см. Strauss 1980, 14).

Разбор, проведенный Штрауссом, позволяет нам различить в учениях философов и богословов эзотерическое и экзотерическое, отделить то, во что современные нам модернисты веруют на самом деле, от того, что они исповедуют по мотивам социального конформизма.

Что касается «ухода от преследования» в конкретном случае о. Ш. и других родственных ему представителей богословского модернизма, достаточно сказать, что мы наблюдаем здесь совершенно те же приемы. Трудно, например, не заметить, что митр. Антоний Сурожский в докладе 1971 г. о вере и Крещении для студентов Московской Духовной Академии ни разу не упоминает слово «благодать» (см. Антоний (Блум) 1991, 83–97).

У о. Ш. мы видели и другой прием, когда о. Ш. говорит о Царствии Божием и даже изредка о Царствии Небесном, но в других своих заявлениях категорически отрицает возможность мира иного.

О. Ш. принципиальным образом – и это очень хорошо укладывается в его холистическую систему – обессмысливает христианские понятия не через прямое отрицание (хотя и это он делает нередко), а через отнесение, например, благодати одновременно к естественному и сверхъестественному. Получается, что благодать относится уже ко всему миру сразу, но только не к личности (вспомним умолчание Маймонида о Промысле в отношении единичных вещей). О. Ш. в даже большей степени нежели другие использует прием многословия. Он уходит от преследования через чисто словесные конструкции, типа разобранного нами «не только, но и» (см. главу «Отрицание всего отдельного»).

Мы отметим еще одну важную мысль Штраусса. Он делает общее замечание относительно религиозной ортодоксии и атеистических приемов ухода от преследования, рассматривая весьма распространенный и в право-

славном модернизме случай, когда автор делает атеистическое заявление в одном месте, а в другом или во многих других случаях предлагает хотя и искаженное, но вроде бы православное учение.

Штраусс проницательно отмечает, что здесь мы определенно можем установить подлинные убеждения автора. В самом деле, где о. Ш. искренен? Там, где говорит, что мир иной (вроде бы) есть, или где сообщает, что мира иного нет? Штраусс рассуждает: если ортодоксальные утверждения могут быть истолкованы как уступка общественному, или, в нашем случае, церковному, мнению, то объяснить атеистические заявления можно только тем, что о. Ш. именно так и думал на самом деле.

То есть речь идет даже не о требовании во всем строго придерживаться учения Православной Церкви – до этого модернисту далеко, как до Луны. Однако доказанным фактом является то, что одно-единственное атеистическое утверждение перевешивает все верные теистические слова. Невозможно отвести даже одно атеистическое заявление модерниста на том основании, что в других местах он учит православно. Напротив, именно сочетание Православия и неправославия и осуждает его совершенно однозначно.

И «кетман», и вся совокупность модернистских приемов по уходу от преследования указывает на то, что сочинения о. Ш. и других модернистов представляют собой тексты, в которых есть эзотерические моменты, которые понятны только избранным, а непосвященных вводят в заблуждение. И есть момент экзотерический, где наши «богословы»-атеисты приспосабливаются к общепринятым в Церкви учениям.

Вслед за Штрауссом мы отметим и определенную сигнальную функцию бессмыслицы и антиномичности утверждений модернистов. Эта абсурдность служит опознавательным знаком того, что перед нами не прямая речь, а иносказательная. Сталкиваясь с очевидной бессмыслицей, противоречием, слишком общим суждением, читатель и слушатель не может остаться безучастным. Он либо воспринимает внушаемую ему бессмысленность Христианства как должное, и это становится первым шагом проникновения в «тайну» неверия. Модернист может считать свою работу выполненной, если он внушил слушателю, что истины Христианства абсурдны, хотя бы при этом у слушателя сохранялась убежденность в том, что в эти истины следует верить.

Отсюда проистекает как конформизм, так и эпатаж в сочинениях модернистов. Конформизм должен подчеркнуть, что бессмыслица в Православии терпима или даже желательна. И это прекрасно ложится на распространенный в модернистской и гностически зараженной среде иррационализм. Эпатаж, в свою очередь, должен побудить читателей увидеть эти тексты как эзотерические, «пробудиться» и вникнуть в их скрытое учение.

Этому своеобразному «пробуждению» служит и еще один метод. Поскольку, как известно, лучшая защита – это нападение, то о. Ш., как и другие модернисты, непрестанно возводит на Церковь тяжкие и неосновательные обвинения. Конечно, с одной стороны, они отражают антицерковную настроенность самого о. Ш., но также служат и для отвода глаз, отвлечения внимания от воззрений самого о. Ш.

Такого рода поклеп возведен о. Ш. в систему и с подобными атаками о. Ш. на Православие мы сталкивались на протяжении всего нашего сочинения. Приведем лишь его дерзкие и тривиальные обвинения Церкви в «цезаропапизме»: «Трагедия самой Византийской Церкви в том как раз и состоит, что она стала только Византийской Церковью, слила себя с Империей не столько „административно“, сколько, прежде всего, психологически, – в собственном самоощущении. Для нее самой Империя стала абсолютной и высшей ценностью, бесспорной, неприкосновенной, самоочевидной. Византийские иерархи (как позднее и русские) просто неспособны уже выйти из этих категорий священного царства, оценить его из животворящей свободы Евангелия. Все стало священно и этой священностью все оправдано. На грехи и зло надо закрыть глаза – это ведь от „человеческой слабости“» (Шмеман 2003, 250–251).

О ком это говорится? О св. Григории Паламе? о св. Марке Эфесском? Если о. Ш. прав, то почему же не удались все унии с папством, которые поддерживали византийские императоры? Кто закрывал глаза на слабости царей? Кто говорил, что их грехи стали священными? Святитель Филипп? Св. Сергий Радонежский? Преподобный Серафим Саровский? Св. Иоанн Кронштадтский?

О. Ш. повторяет измышления Г. Федотова: «„Не извне, а изнутри татарская стихия овладевала душой Руси, проникая в плоть и кровь. Это духовное монгольское завоевание шло параллельно с политическим падением орды. В XV веке тысячи крещеных и некрещеных татар шли на службу к Московскому князю, вливаясь в ряды служилых людей, будущего дворянства, заражая его восточными понятиями и степным бытом... Двухвековое татарское иго еще не было концом русской свободы. Свобода погибла лишь после освобождения от татар“... (Федотов). И вот гибель свободы видим мы, прежде всего, в Церкви. Теократическое Царство знает уже только одну неограниченную власть – власть Царя, рядом с нею меркнет образ митрополита или патриарха, все слабее голос Церкви» (Шмеман 2003, 340). Там же излагается даже более наглый навет «западного пленения» русского богословия (Шмеман 2003, 353). Можно найти и еще более абсурдные и дерзкие обвинения в адрес Православия, но эти также исчерпывающе показательны.

Зачем нашему автору нужны систематические нападки на Церковь со всех сторон? Зачем нужно это беспрестанное обличение православного читателя в тупости и ханжестве? Данный прием атеистической и модернистской антиправославной пропаганды нуждается в отдельном глубоком исследовании. Мы же можем предложить несколько самых общих наблюдений.

Такого рода незаслуженные обвинения вызывают или пробуждают в читателе чувство вины, а чувство самоосуждения и без того присуще православным христианам. Уже одним этим о. Ш. резко ограничивает свободу читателя, его способность холодно оценить сказанное нашим автором. Более того, о. Ш. сразу ставит читателя на место и устанавливает односторонний контакт от «учителя» к ученику, или, скорее, от следователя – к обвиняемому.

Читатель вынужден непрерывно защищаться, и у него не возникает и мысли о том, чтобы обвинить своего обвинителя. Этим же объясняется и чувство зависимости, которое возникает у адептов о. Ш. при чтении его сочинений, хотя сочинения о. Ш. не обладают ни авторитетом, ни внешней

убедительностью, ни внутренней связностью. Усвоив себе право и инициативу задавать вопросы и предъявлять обвинения, о. Ш. одним этим заставляет видеть в себе фигуру, облеченную властью.

Здесь очень пригождается и холистическая абсолютная замкнутость «всего мира», из которого, по учению о. Ш., некуда бежать. Будучи заключен внутри холистической вселенной, читатель ощущает безвыходность своего положения и вынужден обратиться к самозваному носителю власти в этом замкнутом мире, то есть нашему идеологу. В душе читателя возникает закрытость, аналогичная демонической закрытости самого идеолога. Человек отсечен от подлинных источников учения Истины, от подлинных авторитетов, и оказывается, что «мяч на его стороне», все зависит от него самого: он сам свой источник спасения, причем спасения, которого нет.

Особую роль в этой стратегии о. Ш. играют противоречия, и прежде всего противоречивы сами его упреки в адрес читателя, как мы отмечали на протяжении работы. Они служат для дезориентации читателя, который мог бы оправдаться в своем «цезаропапизме», но в сочетании с «западным пленением» и т. п. человеку остается только умолкнуть под грузом несправедливых обвинений.

Противоречия со стороны «следователя» оказывают на допрашиваемого читателя давление и в то же время не позволяют ему адаптироваться к этому давлению, выбрать какую-либо понятную линию поведения. Беспомощность тем больше заставляет его отдаться на милость идеолога и следовать за ним, куда бы тот ни пошел.

Этой же дезориентации служит и непрестанное обращение к более раннему и уязвимому внешнему положению Церкви: к эпохе гонений, к эпохе до-догматической, когда будущее могло развиваться не так, а как-то иначе, то есть идеологически абсолютно свободно. В то же время, делая такое указание на авторитет не существующей и никогда не существовавшей «ранней Церкви» о. Ш. предлагает читателю иллюзорный выход из неприятной ситуации, когда его непрестанно громят обвинениями.

Светский мистицизм о. Ш. служит необходимым идеологическим средством дезориентации читателя, для последующего помещения читателя во замкнутую «вторую реальность», где властвует идеолог.

Так, светская мистика времени и пространства дезориентируют человека, а мистика целого и мистика коллектива погружают его в гипнотический сон.

Отмеченные нами приемы преследования и ухода от преследования глубоко укоренены в идеологиях. Чтобы показать это, давайте обратимся к такому известному источнику, как KUBARK Counterintelligence Interrogation (Пособие ЦРУ по проведению допросов. Июль 1963 г.), в котором суммированы достижения СССР, КНР и США (см. CIA 2013). В пособии содержится много интересного и полезного для разоблачения методов модернистской обработки сознания. Мы рассмотрим лишь некоторые.

Например, KUBARK для дезориентации допрашиваемого рекомендует метод по под названием «Алиса в стране чудес». Обычно человек полагает, что мир вокруг него имеет смысл, что мир является связным и объяснимым. Чтобы выбить из подозреваемого признание, его следует, согласно KUBARK, не

только лишить контактов с привычным миром, но и целенаправленно и тотально заменить привычный мир миром странным, фантастическим. Этому может служить, например, допрос, в ходе которого человеку задают исключительно бессмысленные вопросы (рекомендуется задавать их на протяжении нескольких дней и с участием одновременно нескольких следователей).

Также в рамках этого метода предлагается осуществлять манипуляцию временем: часы, которые отстают или, наоборот, спешат. Заключенному подают пищу в самое необычное время: ужин через 10 минут после обеда, или через 10 часов. Кормят то слишком скудно, то слишком обильно. Его принудительно укладывают спать днем. Ночью поднимают через 10 минут после отбоя и т. д. и т. п. С помощью манипуляций с искусственным освещением в камере разрушают границы между днем и ночью, сном и бодрствованием. Заметим, что этих же целей превосходно достигает посюсторонняя эсхатология о. Ш. и его мистика времени вообще.

Подозреваемого вовсе не погружают в апатию этими приемами. Напротив, этим достигается пробуждение к новой «второй реальности», обеспечивается непрестанное бодрствование читателя, которому не дают никакой точки опоры в текучем фантастическом мире учения о. Ш.

Таким, несколько кружным, путем мы подходим к ответу на первый из заданных нами выше вопросов: почему модернисты делают разнообразные атеистические заявления?

Дело в том, что по сравнению с проповедниками Христианства модернисты находятся в весьма затруднительном положении: они чувствуют одновременно необходимость скрыть и обязанность раскрыть свое учение. Модернисты должны его скрывать, чтобы не быть изгнанными из общества христиан. Но они чувствуют и непреодолимое побуждение поделиться своими соображениями с этим обществом. То есть, с одной стороны, модернисты предстают как обманщики, выдающие себя не за тех, кем они есть на самом деле, а с другой – они выступают как люди, которые учат лжи.

Как мы уже неоднократно констатировали, модернизм возникает в ходе революции Нового времени, когда на идеологических принципах утверждается новое государство, новая религия, новая культура, новая наука.

Отсюда ясно, что в модернизме, как в любой идеологии, есть две стороны. Он, с одной стороны, предлагает развернутое обоснование того, почему не верит в ту или иную истину Откровения. С другой – модернизм пытается скрыть свое неверие от верующих. Эти две цели противоречат друг другу: модернизм должен пропагандировать неверие и одновременно скрывать его. Модернизм стремится сказать мирскому человеку то, что он хочет услышать. И в то же время в задачу модернизма входит скрыть от православных то, чего они не хотят услышать.

О. Ш. блуждает внутри идеологических мифов, обосновывая одну идеологему другой. Он не только не верит в Откровение, не только отвергает всякую здравую философию, но ставит на их место свои квазирелигиозные ценности. О. Ш. правильно полагает, что в обществе, зараженном гностицизмом, эти квазирелигиозные ценности являются общими и для многих христиан.

Такая двойственность, или точнее разнонаправленность, стратегий модернистов и атеистов ставит перед ними сложные технические проблемы, создает личные затруднения. Однако мы не станем особенно сожалеть о неудобствах, которые создают себе модернисты, и обратимся к стратегии по их разоблачению.

Надо признать, что антимодернист, то есть разоблачитель модернизма, сталкивается с теми же трудностями, что и модернист, но, конечно, в зеркальном отражении.

Затруднительным является уже одно то, что мы, православные христиане, вынуждены обвинять в неверии людей, которые, судя по внешности, принадлежат к Церкви, носят, как герой нашего сочинения, священный сан, и выступают с именем Божиим на устах. Разоблачение неверия у о. Ш., следовательно, служит соблазном для нас самих: перед нами столь злостное притворство, о каком мы и не подозревали.

Во-вторых, нелегко отвергнуть как неискренние все христианские слова и выражения о. Ш., ведь это ставит тяжелый вопрос и о нашей собственной искренности.

В-третьих, сам текст о. Ш. внедряется в Церкви с такой идеологической властью, что критик мировоззрения о. Ш. чувствует себя непрестанно в уязвимом положении, главным образом за счет сомнения в том, будет ли наше опровержение о. Ш. более сильным, нежели само это учение, с которым мы так или иначе вынуждены знакомить читателей.

Главным же аргументом в пользу модернистов является, как это ни странно, именно то, что они по видимости являются православными христианами и фарисейски, для вида соблюдают все или некоторые религиозные установления и используют религиозную терминологию. Чтобы быть православным христианином, этого категорически недостаточно, но зато этого достаточно с точки зрения иудаизма, магометанства, а также современных идеологий, которые господствуют в обществе и отчасти даже в Церкви. Это, так сказать, аргумент от физической реальности модерниста, действенный только при всеобщем ослаблении веры, только в эпоху Апостасии.

Модернизм властно требует себе места в Церкви не как учение, а как часть реальности, и это составляет наибольшую трудность для того, кто ставит своей задачей борьбу с модернизмом.

Раскрыть истинные воззрения модернистов – значит обнаружить перед всеми их неверие со всеми вытекающими отсюда последствиями: соблазном, сомнением, смущением. Если же скрыть смысл учения модернистов, тогда их тексты окажутся бессмысленными, неполными, внутренне противоречивыми. Не приходится сомневаться, что православные люди выбирают в подавляющем числе случаев второй путь. Так они оказываются против своей воли в парадоксальной ситуации: мы не миримся с ложью и поэтому не хотим ее видеть и не разоблачаем ее перед всеми.

Так давление проблемы искренности модернизма искажает нас самих (прямо по Шекспиру: «Thus conscience does make cowards of us all» – Shakespeare 2002, 87), и в этом отношении никто не свободен от влияния модернизма, как никто не свободен от идеологического диктата.

Из этого ненормального положения невозможно удалиться через недеяние и отказ от суждения. Проблему следует решить, сознавая, чего тебе это будет стоить.

Итак, прежде всего, модернистам не следует верить.

Мы не должны вступать в диалог с безумием, потому что, по выражению Роберта Музиля, «глупо идти по пути глупости» (Музиль 1999, 425).

Мы не должны принимать объяснений, которые нам предлагают идеологи. Мы не должны им верить ни в чем, не должны вступать с ними ни в какие реальные или ментальные соглашения, обманывая себя иллюзией мира.

Мы не должны принимать их объяснений и самооценок. Мы не должны верить тому, что модернисты рассказывают нам о себе. На практическом уровне наш вывод сводится к тому, что учение модернистов следует отвергать с порога, не допуская превращения Христианства в абсурд.

Но всего этого мало: это все только отрицательные действия. Мы должны бороться с модернизмом в лице конкретных модернистов.

Да, в нормальном христианском обществе, в Церкви, не зараженной модернизмом, догматические нормы распространяются и на форму, и на содержание исповедания. Революция Нового времени, начиная с протестантизма и кончая новой наукой и новым унитарным государством, служила тому, чтобы разрушить эту стройную систему. В результате к XX в. модернизм получает возможность навязать Церкви свою «большую ложь».

Ложь становится такой большой, что она незаметна, а если удается заметить частное отступление от Истины, то в новых условиях его уже нельзя доказать или с властью осудить. Модернизм как составляющая часть правящих идеологий обладает своеобразной монополией на истину, нивелируя все проявления Истины в рамках своей «большой лжи».

Однако, если уж о. Ш. ставит себя по ту сторону истины и лжи, добра и зла, то он должен понести и всю тяжесть выводов из этого положения. Как мы указали, идеология есть часть реальности, но не истина и даже не ошибка. Модернизм, либерализм или марксизм невозможно опровергнуть, поскольку они не принадлежат к интеллектуальной сфере, а только к действительности. На поле человеческого сознания такого рода учения неуязвимы, поскольку существуют не как нечто имеющее отношение к Истине, а как предметы в мире вещей.

Следовательно, единственным достаточным ответом на гностическое безумие мог бы быть запрет на трансляцию этого безумия. Этого можно было бы достичь через изоляцию носителей гностицизма, через запрет на издание их сочинений и т. д. Но ситуация в современном массовом гностическом обществе такова, что христианское государство отсутствует, а Христианская Церковь действует внутри либерального континуума и не обладает фактической властью над отступниками.

В результате мы имеем безбрежную свободу исповедовать любые (ложные) убеждения, находясь фактически внутри Церкви. Излишне и говорить, что такая свобода исключает возможность в Православной Церкви новой Реформации, Второго Ватиканского собора или чего-нибудь подобного.

У Церкви нет точки опоры в политической реальности, а только в подлинной реальности веры. Модернистская проповедь внутри Церкви и иде-

ологическая пропаганда вне ее всячески подрывают опору на подлинную реальность, на Истину.

У модернистов сегодня слишком много возможностей скрыть свое неверие и его пропагандировать. В наших условиях, условиях массового общества, в условиях господства массовых идеологий и массовой религии, невозможно осуществить эффективное преследование неверующих и инаковерующих внутри Православной Церкви.

Это новое положение, к которому мы должны быть готовы, готовы духовно.

Победа над «большой ложью» возможна только в области веры и только силой веры.

Возможно, этот ответ покажется нам недостаточным или не отвечающим на поставленные вопросы. Если так, то это значит только то, что и мы также заражены гностическим неверием.

Вооружившись этими соображениями, мы предлагаем рассмотреть одно рассуждение и одну проповедь о. Ш., а затем после этих двух кратких интермедий перейти к рассмотрению идеологии о. Ш.

Пример одного рассуждения отца Александра Шмемана

Мы уже рассматривали по частям соображения, которые встретятся в приводимом чуть ниже рассуждении протоиерея Александра Шмемана. Теперь мы предлагаем читателям вникнуть в сам ход изложения, поскольку это наложит некоторые новые мазки на интеллектуальный портрет нашего героя.

Сначала познакомимся с избранной нами цитатой, представляющей собой целую главу «Подобием смерти и воскресения Христа» из, вероятно, наиболее зараженной софизмами книги о. Ш. «Водою и Духом».

План рассуждения

- Православные придерживаются ереси в вопросе о смерти.
- Ересь состоит в том, что православные учат о смерти только тела
- Причины ереси
- Ничего не изменилось
- Смерть тела – не полная смерть
- О первородном грехе мы знаем не из Библии
- Христос пришел разрушить и уничтожить именно духовную смерть
- Смерть Христова как пример полной смерти
- Крещение как подобие смерти Христовой
- Вера не только приводит нас к желанию умереть со Христом, но есть само это желание

Итак, мы читаем:

«Ранняя Церковь знала, что в Крещении мы истинно умираем и истинно воскресаем со Христом, потому что она испытывала это каждый раз, совершая это Таинство. Если мы хотим, чтобы Крещение восстановило свое перво-

начальное место и значение, мы должны вновь обратиться к тому знанию, что освещало всю жизнь ранней Церкви невыразимой радостью, делало ее поистине пасхальной. Итак, что означают слова апостола Павла: „Если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения“ (Рим. 6:5)? Как мы умираем подобием Христовой смерти? И как мы воскресаем подобием Его воскресения? И почему это – и только это – является условием вступления в новую жизнь в Нем и с Ним?

Ответ на эти вопросы содержится в утверждении Самого Христа, что смерть Его – это смерть добровольная. „...Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее. Никто не отнимет ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее“ (Ин. 10:17–18). Церковь учит нас, что, как безгрешный, Христос не был естественным образом подвержен смерти, что Он был полностью свободен от человеческой смертности, которая есть наша общая неизбежная судьба. Его смерть не была вынужденной. Следовательно, если Он все же умер, то только потому, что Он пожелал умереть, потому что таковы были Его выбор и решение. И именно добровольность Его смерти, смерти Бессмертного, превращает ее в смерть спасительную, наполняет ее спасительной силой, делает ее нашим спасением. Но тут, прежде чем мы станем отвечать на вопрос о связи между смертью Христа и нашей собственной смертью в Крещении, мы должны восстановить истинное значение Христова желания умереть.

Я говорю „восстановить“, потому что, хотя это и может показаться странным, величайшая „ересь“ нашего времени касается именно смерти. Именно в этом вопросе, который столь важен как для веры, так и для благочестия, по-видимому, произошла парадоксальная, хотя и бессознательная, метаморфоза, полностью устранившая из нашего мировоззрения христианское видение и опыт смерти. Говоря простыми, может быть даже несколько упрощенными словами, эта ересь состоит в утрате самими христианами понимания духовного значения и содержания смерти – смерти как события прежде всего духовного, а не только физиологического. Для подавляющего большинства христиан смерть представляется как только физическое явление, как конец этой жизни. За ее пределами вера полагает и утверждает другую, чисто духовную и нескончаемую жизнь – жизнь бессмертной души, так что смерть оказывается естественным переходом из одной жизни в другую. При таком подходе, который фактически не выходит за рамки всей платонической, идеалистической и спиритуалистической традиции, становится все менее и менее понятной, все менее и менее „экзистенциальной“, все менее проникающей в веру, благочестие и жизнь первоначальная христианская концепция, делавшая упор на разрушении смерти Христом („смертию смерть поправ“), сугубо христианская радость об уничтожении смерти, столь явная в ранней Церкви („...Поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?“ (1 Кор. 15:54–55)) и все еще столь очевидная в наших богослужебных текстах („Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе...“). Мы живем так, как будто смерть и Воскресение Христа были „событиями в себе“, которые мы должны вспоминать, праздновать, сопереживать, особенно в Страстную Пятницу и в Пасхальное Воскресение, но которые не имеют реальной, экзистенциальной связи с нашей собственной смертью и нашей загробной

участью. Последние воспринимаются и трактуются с точки зрения совсем иной перспективы: перспективы „естественной“, или биологической смерти и равно „естественного“, хотя и „духовного“, бессмертия. Смерть относится к телу, бессмертие – к душе. И христианин, не отвергая явно первоначальной веры и должным образом отмечая ее праздники, в действительности не знает, что делать с „разрушением смерти“ и „воскресением тела“; он не знает, как соотнести эти понятия со своим жизненным опытом и интеллектуальными воззрениями, в которых легко сочетаются (что характерно для псевдодуховного религиозного возрождения нашего времени) позитивизм и спиритуализм, но почти полностью игнорируется космологический и эсхатологический опыт ранней Церкви.

Причины такого расхождения, этой всепроникающей, хотя и почти неосознаваемой ереси довольно очевидны. Они, если воспользоваться современной терминологией, семантические, хотя и на очень глубоком психологическом и духовном уровне. Современный человек, даже если он христианин, рассматривает смерть как явление полностью биологическое; он не слышит христианского Благовестия о разрушении и уничтожении смерти, потому что на биологическом уровне после смерти Христа со смертью действительно ничего не произошло. Смерть не была ни разрушена, ни уничтожена. Она остается все тем же непреложным естественным законом, одинаковым как для святых, так и для грешников, как для верующих, так и для неверующих, – одним и тем же органическим принципом самого существования мира. Христианское Евангелие кажется несогласующимся со смертью, как ее понимает современный человек, и он спокойно отказывается от Евангелия и возвращается к старому и гораздо более приемлемому дуализму: смертности тела, бессмертию души.

Но современный человек не понимает, что то, к чему он стал слеп и глух, является фундаментальным христианским видением смерти, при котором биологическая или физическая смерть не есть полная смерть, ни даже ее основная сущность. Ибо в христианском понимании смерть есть, прежде всего, духовная реальность, к которой можно быть причастным и будучи живым и от которой можно быть свободным даже лежа в могиле. Смерть – это отделенность человека от жизни, то есть от Бога, Который есть единственный податель Жизни, Который Сам есть Жизнь. Смерть противоположна не бессмертию – ибо как человек не создал себя сам, так он не имеет власти и уничтожить себя, вернуться в то ничто, из которого он был вызван к существованию Богом, и в этом смысле он бессмертен, – а истинной Жизни, которая была „свет человеков“ (Ин. 1:4). Вот от этой истинной жизни человек волен отказаться и, таким образом, умереть, так что самое его „бессмертие“ станет вечной смертью. Эту жизнь он отверг. Это и есть первородный грех, первоначальная вселенская катастрофа, о которой мы знаем не из истории, не разумом, а посредством того религиозного чувства, той таинственной внутренней веры, присущей человеку, которую не может разрушить никакой грех, которая всегда и везде вызывает в нем жажду спасения.

Таким образом, полная смерть представляет собой не биологический феномен, а духовную реальность, чье „жало... есть грех“ (1 Кор. 15:56), – отвержение человеком единственно истинной жизни, данной ему Богом. „Грех

вошел в мир, и грехом смерть“ (Рим. 5:12): нет другой жизни, кроме жизни в Боге; тот, кто отвергает ее, умирает, потому что жизнь без Бога и есть смерть. Это духовная смерть, которая наполняет всю человеческую жизнь умиранием и, будучи отделенностью от Бога, превращает ее в одиночество и страдание, наполняет страхом и иллюзиями, отдает человека в рабство греху и злобе, похоти и пустоте. Именно духовная смерть делает физическую смерть человека истинной смертью, конечным плодом его наполненной смертью жизни, ужасом библейского „шеола“, где само выживание, само „бессмертие“ есть не что иное как „присутствие отсутствия“, полная отделенность, полное одиночество, полная тьма. И до тех пор, пока мы не восстановим христианское видение и „чувство“ смерти, смерти как ужасного и греховного закона и содержания нашей жизни (а не только нашей „смерти“), смерти „царствующей“ в мире сем (Рим. 5:14), мы будем не в состоянии понять значение Христовой смерти для нас и для мира. Ибо Христос пришел разрушить и уничтожить именно духовную смерть; Он пришел спасти нас от нее.

Только теперь, когда все это сказано, мы можем постигнуть решающее значение добровольной смерти Христа, Его желания умереть. Человек умер, потому что он возжелал жизни для себя и в себе, потому что, другими словами, он возлюбил себя и свою жизнь больше, чем Бога, потому что он предпочел Богу нечто иное. Его желание есть истинное содержание греха, и поэтому – действительный корень его духовной смерти, ее „жало“. Но жизнь Христа целиком и полностью соткана из Его желания спасти человека, освободить его от смерти, в которую он сам превратил свою жизнь, вернуть его к той жизни, которую он утратил в грехе. Его желание спасти – это проявление той совершенной любви к Богу и человеку, того полного послушания Божией воле, отказ от которых привел человека к греху и смерти. И, таким образом, вся жизнь Христа истинно бессмертна. В ней нет смерти, потому что в ней нет желания иметь что-либо, кроме Бога, потому что вся Его жизнь – в Боге и в любви к Нему. И поскольку Его желание умереть есть не что иное, как конечное выражение и исполнение Его любви и послушания, а Его смерть есть не что иное, как любовь и желание разрушить одиночество человека, его отделенность от жизни, тьму и отчаяние смерти, поскольку она есть любовь к тем, кто смертен, – в Его смерти „смерти“ нет. Его смерть, будучи высшим проявлением любви как жизни и жизни как любви, отнимает у смерти ее жало греха и поистине разрушает смерть как воплощение власти сатаны и греха над миром.

Он не уничтожает и не разрушает физическую смерть, поскольку Он не уничтожает этот мир, частью которого она является и в котором выступает принципом жизни и даже роста. Но Он делает несравненно больше. Отняв жало греха у смерти, уничтожив смерть как духовную реальность, наполнив ее Собою, Своей любовью и жизнью, Он превращает ее, бывшую самой реальностью отчуждения и извращения жизни, в сияющий и радостный „переход“ – Пасху – в более насыщенную жизнь, в более крепкое единение, в более сильную любовь. „Ибо для меня жизнь – Христос, – говорит апостол Павел, – и смерть – приобретение“ (Фил. 1:21). Он говорит здесь не о бессмертии своей души, но о совершенно новом значении и силе смерти – смерти как сопребывании со Христом, смерти, ставшей – в этом смертном мире –

знаком и силой победы Христа. Для тех, кто верует во Христа и живет в Нем, „смерти больше нет“, „поглощена смерть победою“ (1 Кор. 15:54) и в каждом гробе заключена ныне не смерть, а жизнь.

Теперь мы можем вернуться к Крещению и поставленному нами вопросу: почему Крещение совершается в подобие смерти и Воскресения Христа и каково истинное значение этого подобия? Ибо только теперь мы можем понять, что подобие – прежде чем оно исполнится в обряде – в нас самих: в нашей вере во Христа, в нашей любви к Нему и поэтому в нашем желании того же, чего желал Он. Веровать во Христа означает и всегда означало не только признавать Его, не только получать от Него, но, прежде всего, отдаться Ему. Невозможно веровать в Него и не принять Его веру как свою веру, Его любовь как свою любовь, Его волю как свою волю. Ибо нет Христа вне этой веры, любви и воли; только через них мы можем познать Его, ибо Он и есть эта вера и послушание, любовь и воля. Веровать в Него и не веровать в то, во что веровал Он, не любить того, что любил Он, не желать того, чего желал Он, – значит не веровать в Него. Отделять Его от содержания Его жизни, ожидать чудес и помощи от Него, не делая того, что делал Он, называть Его Господом и преклоняться перед Ним, не выполняя воли Его Отца, – значит не веровать в Него. Мы спасены не потому, что веруем в Его сверхъестественную власть – не такой веры хочет Он от нас, – а потому, что мы принимаем всем нашим существом и делаем своей ту волю, которая наполняет Его жизнь, которая и есть Его жизнь и которая, в конечном счете, заставляет Его погрузиться в смерть, чтобы уничтожить ее.

Желание такого исполнения и осуществления нашей веры, которое поистине может быть названо и испытано как смерть и воскресение, и есть, таким образом, самый первый плод веры и ее „действия“, ее подобия вере Христовой. Действительно, невозможно знать Христа, не желая радикального освобождения от этого мира, о котором Христос сказал, что он в рабстве у греха и смерти, по отношению к которому, живя в нем, Он Сам был мертв: мертв по отношению к его самодостаточности, к „похоти плоти, похоти очей и гордости житейской“ (1 Ин. 2:16), заполняющей и определяющей его; мертв по отношению к духовной смерти, царящей в нем. Невозможно знать Христа, не желая быть с Ним. Но Он находится не в мире сем, образ которого проходит. Он не является его частью. Он взошел на небеса, а не в какой-либо „иной мир“, ибо небеса – в христианской вере – это не нечто внешне, а сама реальность жизни в Боге, жизни, полностью свободной от смертной греховности и греховной смертности, от той отделенности от Бога, которая есть грех мира сего и обрекает его на смерть. Быть со Христом – значит иметь эту новую жизнь – с Богом и в Боге, – которая „не от мира сего“. Но это невозможно, если к нам неприменимы слова апостола Павла, слова столь простые и в то же время столь непостижимые для современного христианина: „Вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге“ (Кол. 3:3). Наконец, невозможно знать Христа и не желать испить ту чашу, которую испил Он, и креститься тем Крещением, которым крещен Он (Мф. 20:22): другими словами, не желать той последней встречи и сражения с грехом и смертью, которые побудили Его „положить свою жизнь“ за спасение мира.

Таким образом, вера сама не только приводит нас к желанию умереть со Христом, но, в действительности, есть само это желание. А без этого вера – всего лишь „идеология“, столь же сомнительная и столь же условная, как и любая другая идеология. Именно вера внутри нас желает Крещения. Именно вера знает, что оно есть истинное умирание и истинное воскресение со Христом» (Шмеман 2001, 73–80).

Сначала бросим взгляд на открывшийся мысленный пейзаж. Перед нами значительный отрывок патологической речи, демонстрирующий своеобразное литературное мастерство о. Ш.

Как истинный графоман, о. Ш. садится писать, явно не заботясь о том, что будет говорить, на какие догматические основы опираться, к каким выводам он должен придти и как все это будет выглядеть на фоне православного учения.

По этой причине рассуждение в своем целом производит на читателя оглушающее впечатление. Автор бросается в поток речи и понуждает сделать читателя то же самое. В таком случае это уже не текст, не рассуждение или доказательство, а бесформенный кусок жизни. В результате мысль самым катастрофическим образом ускользает от понимания и автора, и читателя, чем достигается внушительное впечатление, как если бы целое было огромным, «всецелым» и поэтому недоступным простому слушателю.

Читателю остается заучить этот фрагмент наизусть и декламировать вслух друзьям. Есть, правда, и другой вариант, как показывают сеансы глоссолалии у пятидесятников, когда моторное говорение индуцирует такое же бессмысленное говорение у других. Читатель о. Ш. также может не останавливаться на смысле текста, а сам продолжить «говорение языками» вслед за нашим автором.

После этих предварительных замечаний перейдем к анализу текста о. Ш.

«Православные придерживаются ереси в вопросе о смерти»

После небольшого вступления, где он обещает объяснить, какова связь между смертью Христовой и подобием смерти в Таинстве Крещения, о. Ш. начинает собственно свою тираду.

О. Ш. начинает с сильного хода, выдвигая следующее обвинение: «Величайшая „ересь“ нашего времени касается именно смерти. Именно в этом вопросе, который столь важен как для веры, так и для благочестия, по-видимому, произошла парадоксальная, хотя и бессознательная, метаморфоза, полностью устранившая из нашего мировоззрения христианское видение и опыт смерти».

Задавая сразу тон всему своему высказыванию, о. Ш. употребляет точный богословский термин «ересь» как простое ругательство, да еще в адрес «подавляющего большинства христиан». В этом мы уже можем видеть претензию на то, что рассуждение пойдет в глобальных сверхтерминах и будет достигать сверхобобщений.

О. Ш. использует упомянутый нами прием аппроксимации: он намеренно выражается лишь приблизительно верно, употребляя слово «ересь» в кавычках. Но это еще не все. О. Ш. до предела усиливает свое неопределенное

обвинение: «ересь» не только «величайшая», но и «полностью устраняет христианское видение и опыт смерти». В данном случае он использует прием революционного новояза, постоянно встречающийся в речи В. И. Ленина, как отмечал А. М. Селищев еще в 1928 г. Селищев приводит пример из «Правды» за 1925 г., в точности подтверждающий наши наблюдения над текстом о. Ш.: «Пусть будет признана ошибка, которая выражается в том, что товарищи, мягко выражаясь, проявили величайшую нелойяльность по отношению к высочайшему учреждению нашей партии, к ЦК нашей партии» (Селищев 2003, 163). Выше мы приводили столь же замечательный оборот: «как бы исключительно» (Шмеман 2003а, 9).

Еще одно любопытное выражение о. Ш., когда метаморфоза Православия оказывается «парадоксальной, хотя и бессознательной», направлено на то, чтобы отрезать возможность обвиняемым в ереси оправдаться перед о. Ш.. В самом деле, как оправдаться в том, чего ты не сознаешь? А сознать – значит присоединиться к идеологу, встать по его сторону баррикад. Но, как показывает быт гностических режимов, это не значит очиститься от вины (см. напр. главу «Как создавали врагов: уголовное дело троцкистско-зиновьевского террористического центра (19–24 августа 1936 г.)» в Шлегель 2011, 88–104).

Встречаемся мы здесь также и с мистификацией, в частности, когда о. Ш. говорит об «опыте смерти». Не говорит же о. Ш. о видении блж. Феодоры, которому он как раз не верит ни на йоту?

«Еретики» учат о смерти только тела

«Величайшая ересь», по мысли о. Ш., состоит в том, что православные учат о смерти только тела, поскольку душа и так бессмертна.

О. Ш. объясняет: «ересь» состоит «в утрате самими христианами понимания духовного значения и содержания смерти – смерти как события прежде всего духовного, а не только физиологического».

Характерно, что о. Ш. тут же оговаривается, что это обвинение против православных христиан изложено им «простыми, может быть даже несколько упрощенными словами». Он, правда, не объясняет, почему он не говорит подходящими – сложными – словами. О. Ш. вообще не оправдывается в том, что и как он говорит, по умолчанию усваивая себе роль учителя. Такого рода заявления являются как бы звуком камертона, который настраивает понимание (непонимание) читателей. Профан, услышав объяснение о. Ш. про «упрощенные слова», останется по эту сторону слов, и только тот, кто согласился с властью над собой словесной магии о. Ш., сможет заглянуть «за» простые слова лжеучителя.

Итак, вернемся к изложению того, что такое «ересь», согласно о. Ш. Она состоит в христианской вере в том, что «смерть представляется как только физическое явление, как конец этой жизни. За ее пределами вера полагает и утверждает другую, чисто духовную и нескончаемую жизнь – жизнь бессмертной души, так что смерть оказывается естественным переходом из одной жизни в другую».

Что еще неверного в Православии обнаруживает о. Ш.? То, что «наша собственная смерть и наша загробная участь воспринимаются и трактуют-

ся с точки зрения перспективы „естественной“, или биологической смерти и равно „естественного“, хотя и „духовного“, бессмертия. Смерть относится к телу, бессмертие – к душе». О. Ш. прямо противопоставляет Евангелие и – дуализм: смертность тела, бессмертие души. Это, понятно, является частью идеологической полемики против дуализма.

Насколько справедливо обвинение, которое выдвигает о. Ш.?

Насколько справедливо обвинение, которое выдвигает о. Ш.? Совершенно не справедливо. У Церкви есть учение о смерти, но не видно, чтобы от него кто-нибудь отступал, кроме модернистов конкретных школ: «парижской», «нравственного монизма» и др.

Св. Ириней Лионский учит точно в духе осуждаемой о. Ш. «ереси»: «Умирать значит терять жизненную силу и потом сделаться бездыханным, безжизненным и неподвижным и разлагаться на [составные части], из которых что-либо получило начало своего бытия. А этого не бывает ни с душой, ибо она есть дыхание жизни, ни с духом, ибо дух несложен, прост, не может разлагаться и сам есть жизнь для получающих его. Отсюда выходит, что смерть относится к плоти, которая по исшествии из нее души, делается без дыхания и жизни и мало-помалу обращается в землю, из которой взята. Итак, она смертна, и о ней [апостол] говорит: „Оживит и ваши смертные тела“ (Рим. 8:11)» (Ириней Лионский св. 1996, 458).

Св. Григорий Нисский, в свою очередь, объясняет, в чем состоит смерть: «Относительно плоти, жизнью называется деятельность и движение телесных чувств; и наоборот, прекращение их и разрушение именуется смертью. В умопостигаемом же естестве истинную жизнь составляет общение с Богом; а отпадению от него название: „смерть“. Посему и родоначальное зло – диавол – называется и смертью, и изобретателем смерти; апостол же говорит, что он имеет и державу смерти (Евр. 2:14)» (Григорий Нисский св. 1864, 135–136).

В словах св. Анастасия Синаита также звучит осуждаемое о. Ш. различие между участью души и тела: «Не всецело извращен по естеству, то есть изменился из нетления в тление Адам; только тело, как происшедшее и образованное из земли и превратной природы, потерпело это превращение из нетления и бессмертия, сделавшись через преступление тленным и смертным... Ибо душа, как созданная из бессмертного и непреложного существа Бога через вдуновение, хотя и преступила заповедь древа, однако осталась в своем нетлении и бессмертии по образу и подобию Божию, не имея нужды в существенном преобразовании, как тело, но в одном только мысленном исправлении и согласовании, не в отнятии воли, дабы она не сделалась бессловесной, и не в уничтожении энергии [действования], дабы она не сделалась мертвой и недеятельной, как существа неодушевленные» (Анастасий Синаит св. 1915, 396–397).

По учению Церкви, человек сотворен из ничего, и поэтому по природе смертен: «Человек, как сотворенный из ничего, по природе смертен, но по причине подобия Сущему, если бы сохранил его устремлением к Нему ума своего, мог замедлять в себе естественное тление и пребыл бы нетленным» (Афанасий Александрийский св. 1994, 196–197). Св. Григорий Нисский поясняет, что человек произошел из небытия, и, следовательно, его природа из-

меняема, «а чему сродно изменение, то удерживается от участия в противоположном благодатью Укрепляющего, и уже не силой собственного естества пребывает в добре; что же таково, то не вечно» (Григорий Нисский св. 1864, 136).

Из этого ясно видно, что в смерти нет ничего злого по существу. Св. Златоуст пишет: «Есть смерть телесная, и есть смерть духовная. Подвергнуться первой – не грешно и не страшно, потому что это (теперь) естественно; явившись вследствие грехопадения, смерть телесная потом соделалась как бы необходимою для нашей природы, хотя и она скоро упразднится. Другая же смерть, душевная, – так как происходит от нашего произволения, – подвергает нас ответственности и не имеет никакого извинения» (цит по: Феофан Затворник св. 1893а, 131).

Св. Амвросий убеждает: «Не обязательно соболезновать о смерти, ибо причиной есть общее спасение, не надо убегать ее, ибо Сам Сын Божий не погнушался ею. Порядок природы ненарушим, и что есть общее всем, то не может быть исключено в каждом» (Амвросий Медиоланский св. 1997, 124).

Смерть побеждена Спасителем. Св. Златоуст говорит: «Сила ее и теперь упразднена, но действие прекратится тогда» (цит. по Феофан Затворник св. 1893, 557). Сила смерти упразднена, и поэтому умерших во Христе мы не называем мертвыми (Иоанн Дамаскин св. 1894, 233). «Души благочестивых умерших, – учит блж. Августин, – не отделяются от Церкви, которая и в настоящее время представляет собой царствие Христово... Хотя они еще не с своими телами, однако души их царствуют уже с Ним» (Августин Иппонийский блж. 1910, 188).

Итак, о. Ш. обвиняет в ереси не только подавляющее число современных ему христиан, но все Христианство во всей его истории, бросая обвинение в том, что христианское верование «фактически не выходит за рамки всей платонической, идеалистической и спиритуалистической традиции». О. Ш. явно причисляет себя к противоположной: материалистической и холистической традиции, более всего обнаруживающейся в язычестве, где в загробном мире действует «весь человек» с его страстями и желаниями.

Но почему этот вопрос так важен для нашего автора, что он готов обратить течение христианской истории вспять к язычеству и вывернуть христианское учение о человеке наизнанку? Потому что душа бессмертна, а тело смертно, и это не устраивает о. Ш., ведь при таком дуализме исчезает холистическая полнота человечества. Весь человек должен быть смертен и бессмертен, из каковой мысли родилась, между прочим, и атеистическая антропология, и оккультные учения типа спиритизма.

О. Ш. идет дальше в своих обвинениях, обнаруживая, что «ересь» православного Христианства повреждает веру в Воскресение Христово, а впрочем, не совсем веру и не совсем в Воскресение.

Вчитаемся в невнятные рассуждения о. Ш. Все менее проникает, сокрушается он, «в веру, благочестие и жизнь первоначальная христианская концепция, делавшая упор на разрушении смерти Христом („смертию смерть поправ“), сугубо христианская радость об уничтожении смерти, столь явная в ранней Церкви („...Поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?“ (1 Кор. 15:54–55)) и все еще столь очевидная в наших бо-

гослужебных текстах („Воскресе Христос, и мертвый ни един во гробе...“). Мы живем так, как будто смерть и Воскресение Христа были „событиями в себе“, которые мы должны вспоминать, праздновать, сопереживать, особенно в Страстную Пятницу и в Пасхальное Воскресение, но которые не имеют реальной, экзистенциальной связи с нашей собственной смертью и нашей загробной участью».

О. Ш. избирает в качестве орудия против православных своего рода сумасшедшее кантианство, идет на прямой подлог, порождая такие новообразования, как «события в себе», видимо, отличающиеся от «событий для нас».

Но, с другой стороны, неужели конкретные христиане, празднуя Пасху, отрицают реальную или экзистенциальную (для о. Ш. это одно и то же) связь Пасхи с самими собой? Если это даже так в отдельных случаях, то как это увидеть? Посредством чтения в сердцах? Как это доказать? Как доказать, что это общая, а не частная проблема отдельных лиц? Как, наконец, это положение исправить?

Дойдя до этого места в рассуждениях о. Ш., мы недоумеваем, как будет дальше поступать автор? Ведь пропасть между холизмом и Православием раздвигается чем дальше, тем больше.

О. Ш., как бы услышав наши вопросы, переходит к

причинам «ереси»:

«Причины такого расхождения, этой всепроникающей, хотя и почти неосознаваемой, ереси довольно очевидны. Они, если воспользоваться современной терминологией, – семантические, хотя и на очень глубоком психологическом и духовном уровне».

Как выше о. Ш. говорил о «парадоксальной, хотя и бессознательной» метаморфозе Православия, так здесь ересь объявлена «всепроникающей, хотя и почти неосознаваемой». Возможно ли в Православии такое положение, чтобы какая-либо ересь была всепроникающей? Приходится в этом усомниться. Не менее сомнительно, хотя и в другом смысле, утверждение о бессознательности ереси. Прием аппроксимации: ересь «почти неосознаваемая», – также не придает вероятия этому выпаду о. Ш. в адрес Православия.

В самом деле, всепроникающая ересь сделала бы Православную Церковь лжецерковью, чего о. Ш. однако не говорит. Но и неосознаваемой ересь быть не может, разве только в психоаналитическом учении о «бессознательном» и производных от психоанализа учениях. Конечно, возможен обман, возможно заблуждение, но это совсем не то, что обличает о. Ш.

Рассуждение о. Ш., как мы можем заметить, идет сразу и вперемешку с двух сторон: психологической и онтологической. Сначала речь идет о чисто метафизическом измерении, где выясняется, что душа бессмертна, а тело смертно, без какого-либо разговора о суде и о благой или неблагой вечности. Одновременно это учение лишается реального смысла (то есть, по о. Ш., это нет так в действительности) и экзистенциального, то есть в данном случае психологического личного значения.

Впрочем, все вместе удачно укладывается в стратегию автора по дезориентации читателя.

«Ничего не изменилось»

Поскольку о. Ш. выбрал точку зрения внедогматическую и внеморальную, то получается, что со смертью и Воскресением Христовым ничего не изменилось: «Современный человек, даже если он христианин, рассматривает смерть как явление полностью биологическое; он не слышит христианского Благовестия о разрушении и уничтожении смерти, потому что на биологическом уровне после смерти Христа со смертью действительно ничего не произошло. Смерть не была ни разрушена, ни уничтожена. Она остается все тем же непреложным естественным законом, одинаковым как для святых, так и для грешников, как для верующих, так и для неверующих, – одним и тем же органическим принципом самого существования мира». Здесь можно отметить, что о. Ш. сам впадает в сочиненную им ересь, говоря только о физической смерти, на что, вроде бы, им полагался запрет.

Употребляется это (ложное) утверждение, что «физическая» смерть не побеждена Христом, опять же в пику православным: Евангелие кажется «несогласующимся со смертью, как ее понимает современный человек, и он спокойно отказывается от Евангелия и возвращается к старому и гораздо более приемлемому дуализму: смертности тела, бессмертию души».

«Смерть тела не полная смерть»

В этом месте своей тирады о. Ш. доказал принципиальное противоречие между взглядом Христианства и своим монизмом. Учение о спасении души, о бессмертии души настолько глубоко заложено в христианском учении о человеке, что примирить эти взгляды с атеистическим монизмом не удастся.

Что же дальше? Как о. Ш. будет выпутываться из сетей, в которые сам себя поймал? Очень просто: для массированного обстрела читателя о. Ш. пускает в ход всю свою софистическую артиллерию.

Прежде всего он вводит такое оригинальное понятие как «полная смерть». О. Ш. сообщает: «В христианском понимании смерть есть, прежде всего, духовная реальность, к которой можно быть причастным и будучи живым и от которой можно быть свободным, даже лежа в могиле».

Наконец-то, радуемся мы, верное и совпадающее с Православием утверждение! С этого надо было начать и этим кончить, и поскольку именно так и считают христиане, то падает и обвинение их в ереси, выдвинутое о. Ш. Христиане не боятся смерти именно потому, что можно умереть при жизни и можно жить по смерти, а совсем не потому, что «душа и так бессмертна». Христиане боятся не смерти телесной, а смерти духовной, о которой теперь вдруг заговорил о. Ш.

Правда, нашу радость несколько омрачает мысль о том, что если бы о. Ш. на самом деле признавал эту истину Христианства, то все его рассуждение было бы не нужно и он бы не стал пускаться в столь долгий путь по страницам, чтобы придти к такой очевидной истине.

В лучших традициях софистики верный тезис в данном случае используется для доказательства ложного холистического мнения о «полной смерти», и для необоснованного обвинения в ереси всего Православия. Лучше

всего это видно из изложения о. Ш. учения о причинах, по которым смерть вошла в мир, то есть первородного греха.

«О первородном грехе мы знаем не из Библии»

О. Ш. утверждает, что о первородном грехе мы знаем не из Писания, не из библейского рассказа: «Первородный грех, первоначальная вселенская катастрофа, о которой мы знаем не из истории, не разумом, а посредством того религиозного чувства, той таинственной внутренней веры, присущей человеку, которую не может разрушить никакой грех, которая всегда и везде вызывает в нем жажду спасения». Весьма сомнительно, что о первородном грехе можно знать за счет естественного религиозного чувства. Это область Домостроительства нашего спасения, и она может быть известна только по сверхъестественному Откровению.

Далее о. Ш. излагает приблизительно верно: «Таким образом, полная смерть представляет собой не биологический феномен, а духовную реальность, чье „жало... есть грех“ (1 Кор. 15:56), – отвержение человеком единственно истинной жизни, данной ему Богом. „Грех вошел в мир, и грехом смерть“ (Рим. 5:12): нет другой жизни, кроме жизни в Боге; тот, кто отвергает ее, умирает, потому что жизнь без Бога и есть смерть. Это духовная смерть, которая наполняет всю человеческую жизнь умиранием и, будучи отделенностью от Бога, превращает ее в одиночество и страдание, наполняет страхом и иллюзиями, отдает человека в рабство греху и злобе, похоти и пустоте».

Хорошо, но как это совместить со всем ходом рассуждения о. Ш.? Это весьма затруднительно. О. Ш. далее приходится говорить, что духовная смерть, то есть грех, делает разлучение души и тела «истинной смертью»: «Именно духовная смерть делает физическую смерть человека истинной смертью, конечным плодом его наполненной смертью жизни, ужасом библейского „шеола“, где само выживание, само „бессмертие“ есть не что иное как „присутствие отсутствия“, полная отделенность, полное одиночество, полная тьма».

Как мы видим, понятие смерти умножается в софистических зеркалах, и у истинной духовной смерти возникает двойник – еще одна истинная смерть, в которую истинная смерть (духовная) превращает смерть физическую. Вся эта псевдология совершенно абсурдна и не нужна, хотя и необходима для продолжения речи о. Ш. Ведь он не может умолкнуть и вынужден продолжать говорить несмотря на то, что мысли явно иссякли.

Но это удвоение смерти скоро покажется мелочью, потому что все рассуждение окончательно дает сбой, когда о. Ш. возвращается к теме своей работы – Таинству Крещения.

Ему необходимо как-то связать свои рассуждения с Крестной смертью Спасителя. А это невозможно, поскольку вся догматическая система была разбита на части: нет верного учения о человеке, о грехе, о первородном грехе, о наказании за грех (проклятии и смерти), нет понятия о спасении от греха, проклятия и смерти, нет понятия о Жертве Христовой и нет понятия о Таинстве Крещения и о том, как оно связано с Жертвой Христовой, потому что нет учения о благодати.

Христос пришел разрушить и уничтожить именно духовную смерть

Духовная смерть – это «отвержение человеком единственно истинной жизни, данной ему Богом», дает определение о. Ш. Именно от этой духовной смерти Христос пришел спасти человека, «разрушить и уничтожить именно духовную смерть».

О спасении в системе о. Ш. можно говорить только условно, поскольку не говорится, о от чего спасает Господь. В самом деле: если грех определяется столь неопределенно как жизнь без Бога, то спасение от греха состоит в восстановлении Богообщения. От этого невозможно никаким образом перейти к учению Церкви о Домостроительстве Христовом и к учению о Таинствах.

Разумеется, у о. Ш. нет речи о заповеди, о преступлении прародителей. Нет речи и о проклятии и смерти в наказание за этот грех: «Сего ради якоже единем человеком грех в мир вниде, и грехом смерть, и тако смерть во вся человеки вниде, в немже все согрешиша» (Рим. 5:12). О. Ш. намеренно усеченно цитирует эти ключевые слова апостола: вместо этого законченного апостольского суждения мы читаем у о. Ш. лишь то, что «грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5:12), с присоединением такого толкования: «Нет другой жизни, кроме жизни в Боге; тот, кто отвергает ее, умирает, потому что жизнь без Бога и есть смерть».

Эта мысль о. Ш. не имеет ровно никакого отношения к апостольским словам. Ведь у апостола речь идет не о «полной смерти» (неизвестной до о. Ш. никому в Православной Церкви), а о смерти в прямом смысле слова, как разлучении души и тела.

В данном месте своего Послания к Римлянам апостол говорит о смерти ветхозаветных праведников и грешников безразлично. Св. Феофан Затворник излагает мысль апостола: «Грех чрез одного вошел в мир и грехом смерть, и таким образом смерть во всех вошла. Грех отворяет врата смерти. Если она вошла во всех, то во всех предшествовал ей грех. Но во всех грех предшествовать смерти не мог иначе, как тем, что все согрешили в том, чрез кого грех вошел, то есть в первом человеке Адаме. Таким образом, читая: „смерть вошла во всех людей, потому что все согрешили“, не можем иначе понимать... как – согрешили в нем.

Но хотя это „в нем“ само собой должно было приходить на ум по ходу речи, тем не менее однакоже св. апостол остановился на этом, и следующие два стиха употребил на укрепление этой мысли в уме читающих, чтобы они, читая: „все согрешили“, и не могли иное разуметь, как „согрешили в нем“. Так важно это „в нем“!

Для подтверждения этого апостол не вступает в глубокие рассуждения, а только наглядно представляет ход смерти. Все умирали, говорит, после Адама, но не грешили подобно ему. Хотя и грешили они, но не грешили подобно ему, потому что не имели закона, а где нет закона, там нет преступления, там грех не вменяется. Если не вменяется, то не влечет и наказания, то есть смерти. Если так, то откуда же смерть умиравших после Адама? – Ни откуда, как от греха самого Адама, ни откуда как из того бедственного события, что во Адаме уже все согрешили. Такова мысль апостола в 5:13 и 14 стихах» (Феофан Затворник св. 1890, 310–311).

Как мы видим, здесь нет речи о «полной смерти», нет речи о том, что «нет другой жизни, кроме жизни в Боге; тот, кто отвергает ее, умирает, потому что жизнь без Бога и есть смерть». Речь идет о прямо противоположном: «Все умирали, говорит, после Адама, но не грешили подобно ему».

После этого о. Ш. безуспешно пытается постичь «решающее значение добровольной смерти Христа, Его желания умереть». Намеренно не упоминается о том, что по человечеству Христос отвращался смерти. Это тем более странно, что о. Ш. во всем приведенном нами фрагменте говорит о Христе только как о Человеке: «Жизнь Христа целиком и полностью соткана из Его желания спасти человека, освободить его от смерти, в которую он сам превратил свою жизнь, вернуть его к той жизни, которую он утратил в грехе. Его желание спасти – это проявление той совершенной любви к Богу и человеку, того полного послушания Божией воле, отказ от которых привел человека к греху и смерти».

В целом учение о Христе выглядит вполне докетическим, поскольку о Христе говорится как о Человеке и в то же время утверждается, что «жизнь Христа истинно бессмертна». Так какой же Смертью умер наш Спаситель? О. Ш. полагает, что если он наплодил множество определений смерти, то он всегда может уйти от ответа. Но в том-то и беда, что о. Ш. не дает новых определений, а лишь удваивает им уже данные.

Ни одно из определений, данных о. Ш., не подходит к Смерти Христовой. К Крестной смерти Спасителя не приложима «полная смерть», то есть грех, и это в системе о. Ш. не может быть «смерть физическая», поскольку, согласно о. Ш., ее делает «истинной» тоже только грех.

Однако св. Иоанн Дамаскин ясно учит, что «Христос умер как человек и святая Его душа была разделена от непорочного тела» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 195). Но Христос – Богочеловек, а не просто человек и Его «Божество осталось неотделенным от той и другого, то есть души и тела» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 195). Св. Иоанн добавляет: «Ипостась Христа всегда была едина. Ибо, хотя в отношении к месту душа была отделена от тела, но в отношении к Ипостаси она была соединена с ним чрез Слово» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 195).

Видно, что мысль о. Ш. идет даже не вразрез с учением св. Иоанна, а мчится в космос по параболе, без всякого контакта с духовной святоотеческой реальностью.

«Смерть Христова – пример полной смерти»

О. Ш. (о чем читатель уже начинает несколько забывать) намеревался показать еретичность разделения души и тела, о котором учит Православие. Поскольку такое разделение и составляет суть смерти, то о. Ш. идет на крайние ухищрения, чтобы ввести новое понятие «полной смерти» и приложить его к Христу. И что же? Неужели этой полной смертью для Бога желал умереть Спаситель? Неужели Он умер на Кресте этой «полной смертью»? Ни в коем случае.

Чтобы уйти от объяснений с читателем, о. Ш. говорит дальше не о полной смерти Спасителя, а о Его полном и всецелом желании смерти, что явно не одно и то же.

О. Ш. излагает: «И, таким образом, вся жизнь Христа истинно бессмертна. В ней нет смерти, потому что в ней нет желания иметь что-либо, кроме Бога, потому что вся Его жизнь – в Боге и в любви к Нему. И поскольку Его желание умереть есть не что иное, как конечное выражение и исполнение Его любви и послушания, а Его смерть есть не что иное, как любовь и желание разрушить одиночество человека, его отделенность от жизни, тьму и отчаяние смерти, поскольку она есть любовь к тем, кто смертен, – в Его смерти „смерти“ нет. Его смерть, будучи высшим проявлением любви как жизни и жизни как любви, отнимает у смерти ее жало греха и поистине разрушает смерть как воплощение власти сатаны и греха над миром».

О. Ш. не объясняет, в каком смысле в данном месте он говорит о смерти: в одном (и каком), или разных (каких?). Можно понять, что о. Ш. сообщает о том, что в смерти (видимо, физической) Христа «смерти» (видимо, «полной») нет.

Но как бы ни изощрялся о. Ш. в своей риторике, смерть Христова должна им толковаться как смерть полная, иначе между смертью Христовой и человечеством нет совершенно никакой связи. Иначе непонятно, как мы можем усваивать плоды спасения, которое нам даровано смертью и Воскресением Христа.

О Христе как Боге у о. Ш. речь не идет, поэтому непонятно, почему смерть, в которой нет греха, уничтожает смерть. О. Ш. говорит о Христе, по сути, как о святом: «нет желания иметь что-либо, кроме Бога, потому что вся Его жизнь – в Боге и в любви к Нему».

Крещение – подобие смерти

О. Ш. переходит к выводам. Зная холистическую механику его мысли, легко предвидеть, что образная смерть крещаемого в купели будет отождествляться со смертью Христовой. В Крещении, следовательно, происходит не спасение человека, а его самоспасение.

Наши предсказания оправдываются. О. Ш. учит: «Подобие – прежде чем оно исполнится в обряде – в нас самих: в нашей вере во Христа, в нашей любви к Нему и поэтому в нашем желании того же, чего желал Он. Веровать во Христа означает и всегда означало не только признавать Его, не только получать от Него, но, прежде всего, отдаться Ему. Невозможно веровать в Него и не принять Его веру как свою веру, Его любовь как свою любовь, Его волю как свою волю. Ибо нет Христа вне этой веры, любви и воли; только через них мы можем познать Его, ибо Он и есть эта вера и послушание, любовь и воля. Веровать в Него и не веровать в то, во что веровал Он, не любить того, что любил Он, не желать того, чего желал Он, – значит не веровать в Него. Отделять Его от содержания Его жизни, ожидать чудес и помощи от Него, не делая того, что делал Он, называть Его Господом и преклоняться перед Ним, не выполняя воли Его Отца, – значит не веровать в Него. Мы спасены не потому, что веруем в Его сверхъестественную власть – не такой веры хочет Он от нас, – а потому,

что мы принимаем всем нашим существом и делаем своей ту волю, которая наполняет Его жизнь, которая и есть Его жизнь и которая, в конечном счете, заставляет Его погрузиться в смерть, чтобы уничтожить ее».

Согласно о. Ш., спасает отнюдь не вера во Христа как Бога. Нет, учит о. Ш., «мы спасены не потому, что веруем в Его сверхъестественную власть – не такой веры хочет Он от нас». Мы спасены, потому что «принимаем всем нашим существом и делаем своей ту волю, которая наполняет Его жизнь, которая и есть Его жизнь».

В таком случае Крещение даже и не нужно. Тогда человек имеет спасение в самом себе, в своей «вере», то есть в своем желании: «Желание такого исполнения и осуществления нашей веры... поистине может быть названо и испытано как смерть и воскресение».

С другой стороны, в словах о. Ш. опять мелькает нечто достоверное: «Невозможно знать Христа, не желая радикального освобождения от этого мира, о котором Христос сказал, что он в рабстве у греха и смерти, по отношению к которому, живя в нем, Он Сам был мертв: мертв по отношению к его самодостаточности, к „похоти плоти, похоти очей и гордости житейской“ (1 Ин. 2:16), заполняющей и определяющей его; мертв по отношению к духовной смерти, царящей в нем. Невозможно знать Христа, не желая быть с Ним. Но Он находится не в мире сем, образ которого проходит. Он не является его частью».

Но какой из этого делается вывод! «Он взошел на небеса, а не в какой-либо „иной мир“, ибо небеса – в христианской вере – это не нечто внешнее». Что же! Это, можно сказать, последовательно: начав с отрицания различия души и тела, о. Ш. заканчивает отрицанием Царствия Небесного, мира иного...

«Вера есть само желание умереть»

Каково же заключение, к которому приходит наш автор? «Вера сама не только приводит нас к желанию умереть со Христом, но, в действительности, есть само это желание. А без этого вера – всего лишь „идеология“, столь же сомнительная и столь же условная, как и любая другая идеология. Именно вера внутри нас желает Крещения. Именно вера знает, что оно есть истинное умирание и истинное воскресение со Христом».

Мысли, заметим, присоединяются друг к другу чисто механически: полная смерть – полное желание смерти во Христе – и полное желание умереть со Христом в крещаемом. В чем здесь догматическое содержание? Где в этом рассуждении связь? Где, наконец, определения смерти (их может быть несколько, как убеждает сам о. Ш.) и желания?

О. Ш. верно учит о совпадении в Боге желания и действия, но это не служит объяснению ни учения об Искуплении, ни учения о Таинстве Крещения. К тому же в человеке такого совпадения полного желания и действия нет и быть не может, и следовательно, о. Ш. не может показать, как Крестная смерть Христова связана с нашей смертью в Крещении.

Нет речи о суде, о спасении от греха и смерти, нет речи об Искуплении, нет речи о спасении в точном христианском смысле. Всю эту многоразличную премудрость Божию, содержащуюся в православном вероучении, о. Ш.

заменяет своим холистическим учением о прямом совпадении смерти Христовой и смерти человека в Крещении, как мы видели выше в главе «Переживание, ощущение, жизнь». Там мы отмечали, что по учению Святых Отцов такая связь возникает не через тождество, а через подобие и благодать. Здесь же вера приводит к желанию умереть со Христом (бессмысленно спрашивать о. Ш., о смерти в каком смысле он говорит), и вера же тождественна с желанием умереть: вера «есть само это желание».

Вывод

Итак, рассуждение о. Ш. прошло через сочленения псевдологий и пришло к тому же, с чего началось, но на новом уровне неясности.

Цель акта пустого говорения – усвоить себе эту мысль практическим образом и попутно разрушить всякое доказательство и рассуждение. Таким способом о. Ш. обескураживает читателя и погружает его в поток своего патологического безличного говорения.

Его рассуждение изложено на новоязе, направленном на овладение читателем, и с эстетической стороны оно максимально уродливо, алогично, вывернуто навыворот. Мы видим как бы изнанку рассуждения, где видны лишь серая канва и белые нитки.

Напомним, что сначала предлагается обвинение в ереси, максимально резкое и максимально расплывчатое, направленное к тому же не против конкретных лиц, сочинений или утверждений, а приблизительно туда, где должно находиться Православие.

О. Ш. приблизительно неверно излагает учение об Искуплении, говоря только о полноте любви во Христе и не упоминая о Его Божестве, а затем приблизительно неверно излагает учение о Таинстве Крещения, но уже в противоположном смысле: здесь акцент делается на полноте желаний человека.

За этим, видимо, стоит та мысль в духе толкования Халкидонского догмата школой В. С. Соловьева, что унижение Бога и возвышение человека приведут к Богообщению, сблизят Бога и человека. Поэтому две приблизительности направлены к одному центру – к единому учению о спасении Христом и учению о спасении человека через полное желание. Но о спасении от греха, проклятия и смерти речь тоже напрямую не идет.

Заметно также, что обнаруживаемое общее между Христом и крещаемым – это как раз общее, всецелое, полнота, причем полнота, если вдуматься, метафорическая. То есть о. Ш. достигает самотождественности не в мысли, не на деле, а в своем тексте.

В общем можно уверенно сказать, что о. Ш. не удалось на христианском материале провести свой холистический взгляд на «всего человека». Но, с другой стороны, это было легко предвидеть с самого начала.

Что же остается в этом рассуждении? Желание во что бы то ни стало провести свой монизм и уязвить христиан непонятно чем. Если говорить о единственной осмысленной цели этой тирады, то она состоит в подрыве православного учения.

Анализ одной проповеди

Примерно к середине 60–х гг. отец Александр Шмеман получил широкую известность как проповедник. Его выступления воспринимались с большим энтузиазмом в среде Американской автокефальной церкви, которую он основал, а также в кругу парижской школы православного модернизма.

Несколько менее понятно, почему и в России о. Ш. еще в советское время приобрел славу проповедника. Наряду с другим крайним модернистом и революционером в области проповеди, митр. Антонием Сурожским, о. Ш. стал основателем целой школы гомилетики, процветающей сегодня в Русской Православной Церкви.

Последний факт тем более загадочен, что, помимо ярко модернистского или даже нехристианского содержания, литературная продукция о. Ш. не обладает ни единым художественным достоинством. Не считать же, в самом деле, положительным качеством то прилежание, с каким о. Ш. сочинял свои дисгармоничные атеистические проповеди, или дерзость, с какой он осмеливался выступать со своими посторонними вере размышлениями.

Проповедь о. Ш. нетрадиционна по форме и по содержанию. Мало того, она написана на им сочиненном новоязе, и о. Ш. не соблюдает ни порядок мысли, ни порядок изложения.

Главная мысль в проповеди о. Ш. как правило оформлена в виде псевдологии. Соответственно, выступления о. Ш. уродливы с точки зрения композиции, поскольку композиционное совершенство немыслимо без ясного изложения ясной мысли. А между тем, пользуясь словами Владимира Фаворского, можно сказать, что «всякое представление автора о Боге есть композиционное начало» (Фаворский 1991, 51).

В глазах почитателей эти недостатки о. Ш. как проповедника с избытком искупаются неритмичной целостностью потока его речи, примерно как у Луи-Фердинанда Селина. Свойственная церковной проповеди торжественность заменяется здесь напыщенностью, концентрированным потоком сознания, где слова входят одно в другое, так что возникает впечатление не эвфонии, а безобразной монолитности речи. Такая проповедь, если выразиться несколько грубовато, падает на голову слушателя, как кирпич, и этим достигает своей цели.

Сходство с модернистской литературой, прежде всего французской, не является случайным. Мы уже отмечали, что труды о. Ш. являются прямой трансляцией воззрений западных модернистов, также по большей части французских. В области художественной в круг чтения о. Ш. входили Леон Блуа, Жорж Бернанос, Андре Жид, Марсель Пруст, Жюльен Грин, Франсуа Мориак, упомянутый Селин и др.

В «Дневниках» о. Ш. перечисляет содержание своего багажа: «В русской литературе: 1) Толстой, причем читал и перечитывал всегда с наслаждением, во-первых, „Анну Каренину“ и, во-вторых, „Войну и мир“. Остальное не перечитывал. 2) Достоевского прочел, но за исключением „Братьев Карамазовых“ не перечитывал, не тянуло никогда. 3) Чехова могу и хочется перечитывать почти всегда. 4) Тургенева – кое-что перечитал, но с ленцой и случайно. 5) Пушкина – перечитывал, особенно „Капитанскую дочку“ и „Повести Бел-

кина“. 6) Гоголя – перечитываю всегда с новым наслаждением. 7) Набокова тоже (ради именно почти физического наслаждения). 8) Бунина и т. д. Лермонтов, Розанов, поэты – почти все (не люблю Гумилева и всех „народников“, все отдающее „люли, люли...“).

Во французской литературе: Мориак, Жюльен Грин, Жид, Пруст.

Английскую и немецкую не знаю совсем.

Ужасно люблю биографии, дневники (Paul Leautaud).

Вот и весь мой „багаж“, в сущности» (Шмеман 2005, 189). И это багаж весьма скудный, надо признать.

Для такой нарочитой примитивизации у о. Ш. были свои причины. В духе реализма Писарева его интересуют не тексты, а вещи. Размышляя над самим собой, о. Ш. приходит к таким выводам: «Я не люблю „идейной“ литературы: философии, богословия и т. д. Не люблю потому, думаю, что ощущаю ее ненужной мне, моему видению жизни и религиозному опыту. Идеям и идеологиям предпочитаю конкретное, живое, единичное. Так, всю жизнь читал о французских модернистах, но интересуют меня они как люди, а не их идеи...Убеждение, что никакие „общие идеи“ не объясняют реальности и потому, в сущности, не нужны...» (Шмеман 2005, 189).

Поскольку идеи и бывают только общие, то в данном случае о. Ш. сообщает нам о своем резком феноменализме, допустимом и поощряемом в современной науке, но, если вдуматься, несовместимом с художественной литературой, поскольку, как верно отметил еще Х. Вольф: «Понимание мыслей автора не есть воспроизведение его „представлений“, а есть познание самой истины» (цит. по Шпет 2005, 295).

Мы в данной главе также перейдем от общих суждений к анализу конкретной проповеди о. Ш., и нас будет занимать один, но зато очень важный вопрос: верует ли сам о. Ш. в Благовещение, а также попытаемся изложить то, как его вера или неверие отразились в его проповеди на

Благовещение Пресвятой Богородицы

«„Благовествуй, земля, радость великую, пойте, небеса, Божию славу!“

Мало в христианской Церкви, в религиозной традиции, в религиозной памяти христианских народов столь радостных и светлых праздников, как весенний праздник Благовещения. А вместе с тем, кажется, ни одно из событий, описанных в Евангелии, не вызывает у неверующего, у скептика, у рационалиста столько недоверия и скептицизма, как именно это странное событие. Этот ангел, посылаемый с неба к юной женщине, это странное обещание, этот непонятный разговор... Нет, даже если и готов скептик, как он говорит, признать некую историческую основу у Христианства, если готов не все скопом отрицать, то не здесь, не в этой детской сказке. И выходит, что вся наша радость, весь этот взрыв ликования: „Благовествуй, земля, радость великую, пойте, небеса, Божию славу!“ – что все это, так сказать, – ни о чем, о легенде, о мифе, или даже еще страшнее... об обмане.

Но пройдите по музеям всех стран, и со всех стен будут сиять на вас эта лазурь неба, этот радостный и трепетный лик ангела, обращенного к Деве, ее смирение, ее неземная красота. Войдите в храм в вечер под Благовещение и

дождитесь этого торжественного момента, когда в наступившей тишине раздастся эта сладостная песнь, которой мы ждем целый год: „Архангельский глас вопием Ти, Чистая: радуйся!“ Что это?

Обман, самообман, длящийся почти две тысячи лет? И если обман, то как же ему радоваться и о чем эта особенная благовещенская радость?

Вот тут, в такие минуты так ясно становится то трагическое, слепое, тупое и злобное непонимание, которым обращено к религии неверие. Это какой-то вечный, неистребимый Смердяков, с прихихикиванием развенчивающий стихи. Действительно, кто же это говорит в „стихах-с“ – глупо и ненужно. И торжествует Смердяков свою вечную победу, и кажется ему, что со стихами покончено, ибо как можно серьезно защищать их – глупость, и дело с концом. Но вот и после Смердякова люди не только пишут стихи, но и зачитываются ими, и они нужны им неизмеримо больше, чем та плоская и утилитарная премудрость, о которой возвещают, что она приведет человечество к полному и окончательному счастью. Но вот и после всех развенчаний религии приходится собирать совещания по вопросу, „что делать с ростом религиозности у молодежи“. Слышите? – У молодежи, а не у уходящих и обреченных поколений. Ибо ведь вот оно, то, чего никогда, никогда не поймет Смердяков. Не поймет, что есть другая правда, высшая правда, та, к которой неприменима таблица умножения и химический опыт, неприменима даже наша обычная, рассудочная, рациональная речь. Эту правду нам дает, сообщает, раскрывает поэзия. И эту же правду, на неизмеримо большей глубине, дает, сообщает нам религия.

Да, это, конечно, детские слова, да, это своего рода сказка: „Послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве Мария“. И потом: „Радуйся!“ (Лк. 1:26–28), и это обещание, и это сомнение, и эта самоотдача... И, конечно, неприменимы к этому таинственному рассказу наши обычные категории – как, когда, каким образом, – как неприменимы они и к торжественному утверждению Библии: „В начале сотворил Бог небо и землю“ (Быт. 1:1). Ибо и речь идет тут не о событиях в нашем понимании этого слова, а о событии духовного порядка, об откровении душе и сердцу. На этой плоскости это именно правда, и правда более глубокая, чем все наши земные и ограниченные правды; и доказательством тому эта радость, что вот уже две тысячи лет ключом бьет и разражается светлым ливнем хвалы: „Благовествуй, земля, радость великую, пойте, небеса, Божию славу!“.

Ведь вот, даже пословица говорит – нет дыма без огня. Но какой же тогда должен быть этот огонь, что и горит, и светит, и греет, и побеждает в нашем темном, холодном и таком плоском, смердяковском мире? Благовещение, благая весть – новость, никогда не переставшая быть новостью – новой, неслыханной и ослепительной. Ведь вот – вчерашние новости истлевают в желтеющих ворохах газетной бумаги. Но вечно новой остается эта весть о спасении, о радости, о пришествии к нам Бога. И вечно трепетным остается это смиренное принятие: „Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему“ (Лк. 1:38). И вечно новым остается это сочетание неба и земли, красоты небесной и красоты земной, Божественного голоса и человеческого приятия. А все это и есть праздник Благовещения.

И в Церкви в этот вечер мы не рассказываем о прошлом и не вспоминаем того, чего не можем помнить. Все это как будто на наших глазах, на этой земле случается с нами. Мы – свидетели и участники не события и не факта, а таинственной глубины того, что за всеми событиями и за всеми фактами, той глубины, которая находит наконец в жизни свой последний смысл, свою высшую цель, свою внутреннюю ценность.

Христианство начинается с благовещения, начинается со слышания нами небесного голоса. И с нашего принятия этой вести. Благовещение – это действительно и в полноте своей праздник Божественной любви и человеческой свободы. Свободы, свободно принимающей любовь. Именно поэтому: „Благовествуй, земля, радость великую, пойте, небеса, Божию славу!".

Вот скоро соберемся мы снова и услышим эти слова, услышим: „Архангельский глас вопием Ти, Чистая: радуйся!" И то, что произойдет с нами, – это чудо прикосновения к неземному, к такой чистоте, к такой любви, к такому послушанию, которых мы не знаем в этом мире и в наших грешных отношениях. Все это будет снова дано нам как некий небесный дар, а получение этого дара, слышание этого голоса и принятие и есть сущность праздника, сущность веры, сущность христианской жизни» (Шмеман 2003b, 39–42).

Начав с темы праздника: «Мало в христианской Церкви, в религиозной традиции, в религиозной памяти христианских народов столь радостных и светлых праздников, как весенний праздник Благовещения», – о. Ш. сразу вслед за этим переходит к полемике с атеизмом: «А вместе с тем, кажется, ни одно из событий, описанных в Евангелии, не вызывает у неверующего, у скептика, у рационалиста столько недоверия и скептицизма, как именно это странное событие».

Гиперболы, которые использует в данном случае о. Ш., сигнализируют читателю, что автор намерен сегодня говорить на особом – поэтическом – языке.

Как мы выяснили раньше, для о. Ш. не является авторитетным ни догмат, ни чудо. Христианство для него не доктрина, а чудо ничего не доказывает. Христианство не имеет никаких оснований хотя бы и в непрестанно упоминаемом о. Ш. опыте. Здесь нелишне напомнить, что о. Ш. и сам не прочь считать мифом и легендой, например, рассказ Библии о грехопадении (Шмеман 2003b, 83). «Символом-мифом-сказкой» он считает и рассказ о сотворении человека Богом (Шмеман 2003b, 93). Так как же о. Ш. будет опровергать атеистов? Собственно, никак.

О. Ш. выдвигает против атеизма следующее возражение: неужели, говорит он, «вся наша радость, весь этот взрыв ликования: „Благовествуй, земля, радость великую, пойте, небеса, Божию славу!"... все это, так сказать, – ни о чем, о легенде, о мифе, или даже еще страшнее... об обмане».

Обратим внимание, что связь между фразами в данном случае – чисто механическая, через «а вместе с тем»: «Мало в христианской Церкви, в религиозной традиции, в религиозной памяти христианских народов столь радостных и светлых праздников, как весенний праздник Благовещения. А вместе с тем, кажется, ни одно из событий, описанных в Евангелии, не вызывает у неверующего, у скептика, у рационалиста столько недоверия и скеп-

тицизма, как именно это странное событие». В чем здесь «а вместе с тем»? Почему он поражает атеистов с помощью «кажется»?

Дальше о. Ш. тонет в известной романтической псевдологии, которая гласит, что любое празднование и радость сами по себе опровергают неверие и апатию (см. выше в главе «Против доказательств» на материале книги М. Абрамса: Abrams 1971). Надо также отметить, что за этой псевдологией стоит не ясная мысль, а нерасчлененное смешение предрассудков, мысли, чувства. О. Ш. опирается на это общее место, рассчитывая, что его слушатели уловят этот романтический мотив без дополнительных объяснений.

О. Ш. сообщает: «Но пройдите по музеям всех стран, и со всех стен будут сиять на вас эта лазурь неба, этот радостный и трепетный лик ангела, обращенного к Деве, ее смирение, ее неземная красота. Войдите в храм в вечер под Благовещение и дождитесь этого торжественного момента, когда в наступившей тишине раздастся эта сладостная песнь, которой мы ждем целый год: „Архангельский глас вопием Ти, Чистая: радуйся!“ Что это? Обман, самообман, длящийся почти две тысячи лет? И если обман, то как же ему радоваться и о чем эта особенная благовещенская радость?»

Как мы уже говорили выше, сила у этого аргумента отсутствует совершенно, поскольку от человеческой радости невозможно заключать к истинности Благовещения. Наоборот: пожалуйста.

Сила у этого аргумента отсутствует, поскольку индуисты или буддисты тоже по-своему радуются и празднуют, и также на протяжении тысячелетий. Собственно, и атеисты, и грубые язычники празднуют Новый год, или, скажем, китайский Новый год. Сходство на этом кончается, поскольку дело не в людях, но для о. Ш. сходство только начинается. Разница, разумеется, в том, что язычники и буддисты празднуют события вымышленные или наполненные вымышленным смыслом, типа «просветления Будды». Итак, этот аргумент падает, даже не возникнув.

С другой стороны, риторические вопросы, задаваемые о. Ш., имеют самое прямое разрешение в словах ангела Деве Марии: «И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1:30–33).

Почему радость Девы Марии о том, что Она родит Спасителя, должна быть нашим самообманом или, наоборот, правильным нашим чувством? Потому что о. Ш. не верит рассказу Библии, а относит слова Ангела к нам, соответственно редактируя слова величания, обращенные к Богородице, которые приводятся в характерном сокращении: «Архангельский глас вопием Ти, Чистая: радуйся, Благодатная, Господь с Тобою». О. Ш. совершает насилие, разрывая слова: «радуйся, Благодатная, Господь с Тобою», и так выходит, что это величание и призыв радоваться относится и к православным христианам. Это тупое и мутное невнимание к слову Писания и такое же мутное внимание человека к самому себе, которое в данном случае авторитарно навязывается о. Ш. слушателям.

Далее о. Ш. продолжает диалог с атеизмом, противопоставляя стихи и – «плоскую и утилитарную премудрость, о которой возвещают, что она при-

ведет человечество к полному и окончательному счастью». При этом о. Ш. соглашается с атеистами, что к правде религии «неприменима таблица умножения и химический опыт, неприменима даже наша обычная, рассудочная, рациональная речь. Эту правду нам дает, сообщает, раскрывает поэзия. И эту же правду, на неизмеримо большей глубине, дает, сообщает нам религия». Точно тот же аргумент выдвигал против Христианства Людвиг Фейербах.

О. Ш. считает нужным еще раз подчеркнуть, что о Христианстве он намерен говорить не на обычной, рассудочной, рациональной речи, а на патологическом языке. И это действительно так. Для прикрытия своего неверия он использует разнообразные приемы ухода от преследования: неопределенность, пустословие и многословие, напыщенность, фальсифицированный «церковный» стиль речи.

К церковному стилю относятся, например, «ибо», употребление анафоры: «Но вот и после Смердякова... Но вот и после всех развенчаний религии». Еще анафора: «Но вечно новой остается эта весть о спасении, о радости, о пришествии к нам Бога. И вечно трепетным остается это смиренное принятие: „Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему“ (Лк. 1:38). И вечно новым остается это сочетание неба и земли».

Нельзя сказать, чтобы этот торжественный стиль был о. Ш. последовательно выдержан. Нет, он перемежается дискредитирующими веру аргументами, выраженными вполне по хулигански. Причем тут, скажем, Смердяков, который вносит в проповедь на Благовещение культурный диссонанс?

О. Ш. даже прямо декларирует торжественность – «торжественное утверждение Библии», но в самом его тексте никакой торжественности нет, а скорее, суетливость, мельтешение. Равным образом и радость в проповеди им декларируется, а сам тон и текст проповеди отнюдь не радостно возвышенный, а банальный и приземленный, замкнутый на земное, на «наше», человеческое.

От повторения слова «радость» радостно не становится: это все равно чужая радость, даже если она наша, но наблюдаемая со стороны. Трудно сказать, знал ли об этом о. Ш., но в романтическое понятие о радости и праздновании заложена неизбежная романтическая неуспокоенность, раздвоенность между тем, что есть, и недостижимым идеалом.

Не опровергнув ни в чем атеизм, о. Ш. с ним соглашается: «Да, это, конечно, детские слова, да, это своего рода сказка: „Послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве Мария“. И потом: „Радуйся!“».

Заметим, что выше о. Ш. «возражал» атеистам: «неужели это сказка?». Теперь о. Ш. согласен: «Да, сказка».

Почему слова Писания объявляются «детскими», почему Благовещение ему кажется «сказкой», о. Ш. не объясняет. Зато далее признание о. Ш. в неверии в Благовещение приобретает достаточно развернутый вид. Он сообщает: «И, конечно, неприменимы к этому таинственному рассказу наши обычные категории – как, когда, каким образом, – как неприменимы они и к торжественному утверждению Библии: „В начале сотворил Бог небо и землю“ (Быт. 1:1)».

Итак, о. Ш. говорит строго о «рассказе», но не о факте или событии, потому что за событием Благовещения он отрицает всякую истинность: к нему, будто бы, неприменимы категории: «как, когда, каким образом», а также «обычная, рассудочная, рациональная речь». Здесь мы имеем прямую полемику со Священным Писанием, которое, как всем известно, подробно рассказывает, «как, когда, каким образом», и рассказывает не на языке поэзии, а простым и прямым повествованием.

Евангелист говорит о «когда»: «Во дни Ирода, царя Иудейского» (Лк. 1:5); «в шестой месяц» (Лк. 1:26).

Как, кто: «В шестой же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу, именем Иосифу, из дома Давидова; имя же Деве: Мария. Ангел, войдя к Ней, сказал: радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь Бог престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова во веки, и Царству Его не будет конца» (Лк. 1:26–33).

Каким образом: «Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святый найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1:35).

Где в этом повествовании о. Ш. обнаружил хотя бы намек на метафору, иносказание?

Благовещение перестает для о. Ш. быть даже событием вообще: «Речь идет тут не о событиях в нашем понимании этого слова, а о событии духовного порядка, об откровении душе и сердцу».

Излишне напоминать, что Евангелие учит именно событиях, и событиях истинных, вплоть до пасхального: «Воистину воскресе Христос!». «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях» (Лк. 1:1), – начинает свое Евангелие евангелист Лука и переходит к повествованию о рождении Иоанна Предтечи, о Благовещении, о Рождестве.

Что же взамен обычной человеческой речи и рассказа об истинно бывших событиях может предложить о. Ш.? Вроде бы он собирался раскрыть духовный смысл событий, но это ведь по определению невозможно для холиста, которые отрицает всякий дуализм духовного и физического.

Так и получается, что о. Ш. предлагает увидеть Благовещение как «правду, и правду более глубокую, чем все наши земные и ограниченные правды», но далее оказывается совершенно неспособен показать, в чем же состоит эта более глубокая правда Благовещения. И по очень понятной причине: весьма затруднительно было бы найти более глубокий смысл, если не веровать в истинность Писания, в то, что Благовещение действительно было.

Вместо еще более глубокой правды, о. Ш. неожиданно возвращается к романтической аргументации от человеческой радости и праздника: «Доказательством тому эта радость, что вот уже две тысячи лет ключом бьет и разражается светлым ливнем хвалы: „Благовествуй, земля, радость великую,

пойте, небеса, Божию славу!“». Указав, что «даже пословица говорит – нет дыма без огня», о. Ш. переходит к мистике времени.

Он говорит о новизне Благовещения, как если бы все новое было непременно чем-либо хорошим: «Благовещение, благая весть – новость, никогда не переставшая быть новостью – новой, неслыханной и ослепительной. Ведь вот – вчерашние новости истлевают в желтеющих ворохах газетной бумаги. Но вечно новой остается эта весть о спасении, о радости, о пришествии к нам Бога».

Это своеобразная новизна и не менее своеобразная идеологическая свобода, гимном которой и завершает о. Ш. свою проповедь. При этом о. Ш. не забывает сделать выпад против истинности Благовещения, когда говорит: «В Церкви в этот вечер мы не рассказываем о прошлом и не вспоминаем того, чего не можем помнить».

С другой стороны, о. Ш. «актуализирует» (выражаясь на его новоязе) сиюминутное и преходящее значение праздника (человеческую радость собравшихся на празднование), тем самым лишая его вечного и исторического содержания. В споре с атеистами это громадный провал, полная капитуляция, но ведь о. Ш. с атеистами на самом деле и не спорит.

Мы не совсем справедливы к о. Ш., когда говорим, что он не раскрывает более глубокую правду. Почему же! Раскрывает, только правда эта оказывается вполне «нашей», то есть человеческой: «Христианство начинается с благовещения, начинается со слышания нами небесного голоса. И с нашего принятия этой вести».

Ясно, что этим пассажем унижается Благовещение Деве Марии, оно переносится в наш внутренний духовный мир, где также происходит «благовещение».

Что мы можем заключить из разбора проповеди о. Ш.? Что он не верует в Благовещение, именно не верует сам лично, а не только по каким-то соображениям не исповедует церковную веру.

Согласно о. Ш., Благовещение следует «понимать в стихах»: это сказка, литературное сочинение, однако очень важное для нас независимо от достоверности или недостоверности Писания.

О. Ш. обольщает читателя. Он предоставляет слушателю свободно верить или не верить в Благовещение, настаивая лишь на том, что поэтическое сказание о Благовещении имеет для нас очень важное значение. Он обращает внимание на чисто человеческое содержание Христианства. Собственно, это вполне атеистический ход мысли, лежащий в основе, например, «Сущности Христианства» Людвига Фейербаха.

Разумеется, если о. Ш. не верит в событие Благовещения, если Евангелие для него не содержит повествования об истинных событиях, что остается в нем от христианина? Только то бесстыдное признание, что ему лично нужно именоваться христианином для неизвестных целей.

Идеология отца Александра Шмемана

Мы завершаем исследование мировоззрения о. Александра Шмемана синтетическим портретом его как идеолога и описанием некоторых попутных проблем, с этим связанных.

Анализируя идеологию о. Ш., мы должны учитывать тот факт, что он вырос, воспитывался и начал действовать в крайне идеологизированной среде парижской русской эмиграции 20–40-х гг.

Разумеется, сравнительно с СССР атмосфера во Франции 20–40-х гг. была не столь однородной. Здесь одновременно существовали и мощные правые движения, и социалистические партии, и анархизм, и фашизм, и идеологизированная философия витализма, экзистенциализма, персонализма и постмодернизма.

Непосредственные источники мировоззрения о. Ш. уже содержали в себе противоречивый набор идеологем. В частности, социалистическая, марксистская струя в русской парижской эмиграции сочеталась с идеями анархизма и «правого модернизма». Достаточно вспомнить непрекращавшиеся споры вокруг фигуры Н. А. Бердяева, который, например, подвергся остракизму со стороны классического либерала П. Б. Струве за оправдание революции октября 1917 г. Такие мыслители, как Эммануэль Мунье, Морис Бланшо, Поль де Ман, а также румын Мирча Элиаде, были заражены профашистскими идеями и даже активно участвовали в правой политической деятельности. Сюда же относится безрелигиозный героизм Муссолини и Сартра, которые были властителями дум своего времени. Все они прямо (Элиаде, Бланшо, Мунье) или косвенно повлияли на складывавшееся в предвоенные и военные годы миросозерцание о. Ш.

Поэтому не следует думать, что великие войны идеологий происходили где-то далеко от о. Ш., в другом мире, так сказать. Нет, он был их современником, непосредственным свидетелем и участником. В частности, на его глазах разворачивалась трагедия оккупированной Франции, в которой целый ряд ведущих интеллектуалов пошли на сотрудничество с национал-социалистами, а другие оказались надолго или даже навсегда связаны с советским режимом.

Сам о. Ш. во время оккупации обучался в Парижском богословском институте. Один из его преподавателей (история новой философии и нравственное богословие), Борис Вышеславцев во время оккупации «сотрудничал с немцами; ездил по странам русского рассеяния и что-то проповедовал относительно „нового порядка“. Умер этот „рыцарь без страха и упрека“ в Швейцарии, не решаясь вернуться в Париж и предстать перед французским судом» (Яновский 1993, 167–168).

Национал-социалистов поддержали и Мережковские, и архиеп. Иоанн (Шаховской), который в статье «Близок час» в парижской газете «Новое Слово» от 29 июня 1941 г. приветствовал вторжение Гитлера в СССР. После войны архиеп. Иоанн (Шаховской), как и о. Ш., эмигрирует в США, где вместе с о. Ш. создает так называемую «Православную Церковь в Америке». К кругу знакомств о. Ш. принадлежал и известный коллаборационист Борис Филиппов (настоящее имя: Борис Андреевич Филистинский).

О. Ш. был свидетелем освобождения Парижа американскими войсками в 1944 г. На глазах юного о. Ш. сразу после окончании войны в среде «Русского» экзархата шла борьба за и против получения советского гражданства. Советский паспорт, в частности, принимает в 1945 г. глава экзархата митр. Евлогий (Георгиевский), чьим иподьяконом был о. Ш.

Переехав в 50-е гг. в США, о. Ш. к 70-м гг. превращается в американского патриота и либерала, испытывавшего восторг от инаугурации президента Картера. Это не помешало о. Ш. быть одновременно коллективистом в фашистском и анархистском ключе, а также поддержать «беспочвенного почвенника» А. И. Солженицына.

Таким образом, идеология о. Ш. не поддается простому и однозначному определению, что следует помнить, рассматривая его идеологию в свете Православия.

Мы готовы с уверенностью утверждать, что мировоззрение о. Ш. является не богословием, а вариантом массовой идеологии. Как и другие массовые идеологии, модернизм о. Ш. является чисто разрушительным, революционным по своему существу и находится в оппозиции любому порядку.

О. Ш., несомненно, является продуктом своего духовно и интеллектуально больного времени, времени социальных и культурных революций на Востоке и Западе. Он воплощает в себе внецерковную мечту о свободе и дает внимающим ему членам Церкви вкусить этой свободы уже сейчас. Таким образом, он не просто противоречит учению Церкви или проповедует ересь. Это было бы слишком слабым обвинением. О. Ш. ставит все Христианство на совершенно новую основу, создавая даже не новую религию, а новый светский тип религии.

Тотальное противостояние Православию носит у о. Ш. идеологический, то есть обобщающий, характер. Это уже не его личное неверие в догматическое учение Церкви, а общее, коллективное, которое абсолютно скрывает личность нашего автора от критики. По крайней мере, так воспринимает и оформляет свою личную утрату веры о. Ш.

Попробуем описать положение, в котором оказался о. Ш., несколько с иной стороны. Если мы сравним учение о. Ш., допустим, с сочинениями Ф. Ницше, то найдем между ними много точек соприкосновения, как и вообще между Ницше и идеями русского модернизма (см. работу Grillaert 2008).

Нас, однако, занимает не влияние Ницше на русский православный модернизм, хотя эта тема очень интересна и важна. В глаза бросается другое: Ницше дает подробное и точное описание своей духовной болезни и смерти своей души, которая выразилась в приходе к антихристианству. Мы отчетливо видим, что Ницше – ближайший предтеча Антихриста, и в его сочинениях мы имеем возможность, так сказать, заглянуть в душу Антихристу.

Ницше описывает свое состояние объективно и со всех доступных ему сторон. Он не стремится ввести читателя в заблуждение, выдавая себя не за того, кто он есть на самом деле. Конечно, свою духовную болезнь и смерть сам Ницше определял как высшую степень здоровья и полноты жизни. Но за этим исключением, которое легко учесть читателю, сочинения Ницше представляют собой ценнейший источник для исследования духовной болезни

нашего времени, точно той же болезни, которая поразила и православный модернизм.

Иную картину мы видим при обращении к сочинениям о. Ш. Мы не сравниваем ни ум, ни талант, ни философскую чуткость этих двух авторов. Но даже и с этой оговоркой различие обнаруживается поразительное и многозначительное.

О. Ш., несомненно, страдает чуть ли не всеми болезнями нашего века: атеизмом, презрением к чудесному и духовному, коллективизмом, индивидуализмом, антитеоретизмом и т. д. Перечислению этих болезней и симптомов мы посвятили свою работу, и пора сказать, что о. Ш. нам в этой работе совершенно не помогал.

О. Ш. оказывается не способен ни сам уяснить себе то катастрофическое духовное положение, в котором он находится, ни рассказать о своем состоянии другим. О. Ш. не может этого сделать из-за масс-культурной слепоты, лености, а главным образом, внутренней нечестности перед Богом и самим собой. Еще немаловажно, что перед о. Ш., как и перед другими модернистами, то есть атеистами, принадлежащими к Церкви, остро стоит вопрос об уходе от преследования (см. главу «Преследование и уход от преследования»).

Все это делает сочинения о. Ш. негодными даже для описания гностической духовной болезни и духовной смерти автора, к которой эта болезнь привела. Для анализа его воззрений нам все время приходится привлекать внешние первоисточники его убеждений, где симптомы болезни выражены более ясно и точно.

С теми же затруднениями мы сталкиваемся и тогда, когда пытаемся ответить еще на один вопрос. Как мы стремились показать в ходе нашего исследования, значение о. Ш. несоизмеримо с духовной и интеллектуальной ценностью его трудов. Почему же в таком случае его читают? Почему, в конце концов, мы сами посвятили разбору его абсурдных заявлений и мысленных конструкций столько времени и места?

Особый род душевного равновесия, заразительной цельности натуры о. Ш. состоит в том, что он не может, не хочет изложить свои мысли ясно и прямо и к тому же сознает всю невыгодность такого прямого изложения. Эта цельность человека, не отдающего себе и другим отчета в своем состоянии, симпатична и типична примерно как фигура Ильи Ильича Обломова.

О. Ш. – зрелый плод, законченный продукт нашего духовно и интеллектуально больного времени. Он воплощает в себе мечту мнимых христиан о свободе, и поэтому его значение мы должны определить не как интеллектуальное, а как вещественное, реальное. Труды о. Ш. имеют вес в мире вещей, но не идей, а именно к вещественному миру «реальной жизни» и принадлежат почитатели о. Ш.

Благодаря этим обстоятельствам о. Ш. становится превосходным объектом антимодернистского анализа, поскольку в нем модернизм разоблачается как массовое идеологическое явление. Именно его слепота, его принадлежность только к миру явлений, его выход по ту сторону добра и зла и делают о. Ш. образцовым примером выпадения человека из своего человечества в мир текучей и суетной жизни. Еще для нас важно, что, разбирая о. Ш., мы одновременно исследуем и всех его поклонников: точно так же, как исследование

Ленина или Сталина – это в большей мере исследование поклонников этих деятелей, нежели самих этих фигур, отличавшихся как известно весьма бедным содержанием.

Конкретные утверждения о. Ш., догматические, канонические, историософские, нравственные, в массе своей не выдерживают никакой критики. И о. Ш. это отчасти сознавал, но не имел достаточно честности, чтобы исправить свои взгляды в соответствии с Истиной. Вместо этого в духе абсолютной свободы он предпочитает избрать такую точку зрения, когда ошибки и ереси теряют свое значение. Этот более широкий план – абсолютная ложь, и в ней тонут как отдельные истины, так и отдельные ереси.

Так возникает новый соблазнительный способ «понимать непонятное» и «не понимать понятное», прямо противостоящий библейскому: «Сокрытое принадлежит Господу Богу нашему, а открытое – нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего» (Втор. 29:29), и: «Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай. Что заповедано тебе, о том размышляй; ибо не нужно тебе, что сокрыто» (Сир. 3:21–22).

Хотя «понимание непонятного» и «непонимание понятного» является основной характеристикой анархического строя массового общества, но существовало это явление гораздо раньше, с грехопадения и познания добра и зла через преступление заповеди. В Писании, прежде всего в книге Притчей, это состояние описывается как глупость, а человек, преданный страсти не понимать истину, – как глупец.

В начале нашего труда мы охарактеризовали сочинения о. Ш. как дерзкое и пространное пустословие и отметили, что это пустословие до сих пор ограждает его сочинения от анализа. Место исповедания веры, и через веру опоры на вечную и неизменную реальность здесь прочно заняла болтовня, тотально подменяющая суть вещей мерцанием явлений, реальных и мнимых.

О. Ш. ощущает моральный императив продолжать пустословить, поступать и говорить без отсылки к основаниям, творить только свою волю, никому и ничему не подчиняться, но быть добровольным рабом своих мечтаний и видений. Поэтому пустословие играет в учении о. Ш. не какую-либо прикладную роль, а является «мотором» всего механизма.

Посюсторонняя мистика целого, которую мы описывали в 1-й и 2-й частях нашего сочинения, сводится у о. Ш. к тому, что полнота коллектива познает свою полноту. По умолчанию принимается, что для личности в этом мире нет места. Принадлежность к Церкви, понимаемой как гностический коллектив, освобождает личность от труда понимания смысла вещей. Это бессилие, масс-культурное расслабление, весьма комфортное для человека, не имеющего достаточно смелости взглянуть правде в глаза.

Но в чем тогда состоит роль самого о. Ш.? Где мы найдем место лично для него? Ответом на эти вопросы является своеволие, с каким о. Ш. садится на Моисеево седалище.

Если нет познания в понятиях, а есть только один предмет познания – «полнота» и один путь к ее познанию – через холизм, то, с одной стороны, можно уже говорить что угодно. Все сказанное будет истиной, поскольку выпало как факт в мир реальности. Но, с другой, говорить позволено не каж-

дому, чтобы не создавать полный хаос в обыденной жизни. Поэтому, когда говорит о. Ш., то Писанию и Преданию, а также современным критикам повелевается умолкнуть.

Таким образом, проблема с определением значения личности о. Ш. состоит в том, что он не теоретик и не практик. Практик не создает проблем ни себе, ни другим, поскольку не вторгается в несвойственную ему сферу вероучения. Теоретик же подлежит суду вечных истин, о которых он размышляет.

Трудности возникают, когда человек начинает орудовать в области созерцания, прилагая к ней критерии и приемы из своей обыденной жизни. Тогда этот человек не мыслитель или работник, а глупец, идеолог и софист. Идеолог же отличается тем, что он разрушает порядок в реальности, поскольку применяет к ней свои «идеалы», как это делали такие гении разрушения, как Лев Толстой или Ганди. С другой стороны, идеолог, как мы видим на примере о. Ш., стремится практически, то есть насилием, овладеть областью истины. Наконец, идеолог со всех сторон защищен от разоблачения, он неуязвим для критики, поскольку иммунен к истине.

С довольно юного возраста о. Ш. был заметным и далеко не рядовым членом Церкви. Это лишь помогало ему действовать в сфере теории как будто на практике и, наоборот, на практике с властью теоретика, что вместе является категориальным признаком настоящего идеолога.

Подлинная философия говорит о сути бытия, и это позволяет ей давать определения и нравственную оценку людям и обществам. Афинский законодатель Солон говорил: «Труднее всего помыслить умом невидимую меру, которая одна содержит пределы всего» (цит. по Климент Александрийский 2003, 192). Гераклит учил: «Все человеческие законы зависят от одного, Божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и все превосходит» (Лебедев 1989, 197).

Бог «все расположил мерою, числом и весом», гласит и Священное Писание (Прем. Сол. 11:21), и прежде всего это относится к внутреннему порядку в душе человека, поскольку мерой для души является воля Божия. В этом же ключе Платон и Аристотель указывают, что мерилом общественного порядка может быть только тот человек, для души которого Мерой является Бог. Именно этот смысл несет в себе изречение Гераклита о том, что «здравый рассудок – у всех общий» (Лебедев 1989, 198). Человеческое общество должно быть проявлением этого Богоустановленного порядка в душе человека.

И уже в Античности было известно, какой вред наносит ложная философия. Тот же Гераклит указывает, что, «хотя разум общ, большинство живет так, как если бы у них был особенный рассудок» (Лебедев 1989, 198). Соответственно ложная анархическая философия софистов воспринималась как порожденная беспорядком в душе человека, и этот беспорядок состоит в забвении о Боге. В свою очередь, ложная философия порождает тоталитарный или либеральный беспорядок в обществе.

О. Ш. отрезает себе возможность постичь искомое им единство мира, поскольку не усматривает порядка души, мира и общества. Для о. Ш. мир – это не порядок, а душа в его системе вообще не существует отдельно от переменчивого потока жизни. Для него мир – это только внешний тотальный монолит бытия, не имеющий «красивого» устройства, как в античном космосе.

Это мир тотальной и беспринципной борьбы за власть, и в этом идеологическом смысле мир «свободы и чудес», мир оккультизма, мир возрожденного язычества.

В области умозрения о. Ш. искал не познания истины, а такого познания, такой философии, которая бы сама спасала. Это является наследием экзистенциализма, о котором Юзеф-Мария Бохенский писал: «Экзистенциализм часто заходит так далеко в своем подчеркивании тихического элемента, что он кажется скорее индийской, чем европейской философией, то есть таким типом мысли, который целиком, даже в своей логике, кажется чем-то вроде терапевтического рецепта» (Бохенский 1959, 183).

Надежды на такую спасительную философию обманчивы. Само по себе не спасает никакое знание: ни знание метафизических истин, ни даже самих догматов, в которые нужно веровать. И в то же время без знания Богооткровенных истин, без знания истин разума человек становится беспомощной песчинкой в потоке бытия, человек становится иррационалистом, свободно лавирующим между «да» и «нет». Иными словами, если человек признает, что «дважды два – четыре», это еще ни о чем не говорит. Но если он говорит, что одинаково верно, одинаково неверно или безразлично: 2x2=4 или 2x2=5, то это повод для серьезных подозрений в том, что данное лицо неправильно мыслит о сущности, а значит, о Боге и о человеке.

Если Спаситель учит: «Да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого» (Мф. 5:37), то посюсторонняя мистика идеологий учит иначе: «Да будет ваше слово: да – нет и нет – да».

Это хорошо видно на примере того, как первый русский марксист Георгий Плеханов вел полемику против формальной логики (то есть против логики вообще). Плеханов рассуждает: «Юноша, на подбородке которого начинает пробиваться „пушок“, несомненно уже приобретает бороду, но это еще не дает нам права называть его бородатым. Пушок на подбородке не борода, хотя он и превращается в бороду. Чтобы стать качественным, изменение должно достигнуть известного количественного предела. Кто забывает об этом, тот именно лишается возможности высказывать определенные суждения о свойствах предметов.

„Все течет, все изменяется“, – говорит древний эфесский мыслитель. Сочетания, называемые нами предметами, находятся в состоянии постоянного – более или менее быстрого изменения. Поскольку данные сочетания остаются данными сочетаниями, мы обязаны судить о них по формуле „да – да и нет – нет“. А поскольку они изменяются и перестают существовать, как таковые, мы обязаны апеллировать к логике противоречия; мы должны говорить... „и да, и нет; и существуют, и не существуют“» (Плеханов 1957, 81).

Подобная же умопомрачительная «логика противоречия» присуща и богословскому модернизму. Однако отрешиться от богословия и философии как речи о сути вещей – значит совершить интеллектуальное самоубийство, а после этого самоубийства в виде зомби преследовать и порабощать людей. Ведь воля к власти, то есть стремление властвовать без всяких на то оснований, разумных и правовых, – это единственная из страстей такого живого трупа.

Светский мистицизм идеологий пробуждает к реальной жизни соблазнительные фантомы «абсолютной свободы», «сверхчеловека», масскультурные мифы типа «мира без трения», «универсального растворителя», одной универсальной теории, которая дает ответы на все вопросы. Анархическая и активистская идеология о. Ш., которую непреодолимо хочется охарактеризовать как одностороннюю поверхность Мёбиуса, и все безумные следствия из этой идеологии заранее были заданы его учением об абсолютной свободе человека, то есть его полной независимости от Бога (см. ниже в главе «Миф об абсолютной свободе и бесконечной ценности человека»).

В основе всех идеологий лежит анархическое желание невозможного, нереализуемая похоть власти. Страстное желание идеолога не имеет границ, не имеет никакой формы, и оно ничем не может быть остановлено, кроме столкновения с твердой реальностью. Эта мысль заставляет нас увидеть, что все учение о. Ш. имеет политическую, а конкретнее общественно-коллективистскую подоплеку.

Свою революционную тактику по переустройству государства и Церкви о. Ш. перенял у своих непосредственных учителей и предшественников: представителей «Серебряного века». Различие здесь в том, что о. Булгаков, Бердяев и о. Флоренский боролись с миропорядком во имя тоталитарной красной утопии, а о. Ш. жил в осуществленной либеральной утопии, то есть в США.

О. Ш. развивает свое оригинальное и противоположное Православию учение под именем Православия и как бы даже изнутри Православия, не оглашая свои планы церковных реформ. Ведь о. Ш. претендует не на частные реформы, а на овладение Православием сразу как целым.

Отмеченное нами желание о. Ш. говорить не о сущности вещей, а только об их кажимости дополняется тем, что он выступает в роли законодателя. Но законодательство должно быть основано не на опыте, а на понятии о неизменном добре и справедливости. Уже в Античности было осознано, что и сам законодатель должен быть укоренен в вечном и неподвижном. Следовательно, тот, кто основывается не на теории, не на Истине, а, как о. Ш., на опыте и ощущении, не должен претендовать на исправление Церкви. Идеолог должен оставаться в области фрагментарной текучей действительности без надежды на обобщение или осмысленное действие.

Но не таков о. Ш., который, как и другие идеологи, предполагает исправлять действительность, исходя из собственной безосновности. Больше того: как и все подобные ему реформаторы, о. Ш. еще и снимает с себя ответственность за предлагаемые и проводимые им реформы.

Новые заповеди о. Ш. – это именно «заповедь на заповедь, заповедь на заповедь, правило на правило, правило на правило, тут немного, там немного» (Ис. 28:13). Если говорить о других аналогиях, то ведь и современный либерализм действует строго в рамках закона, при том что в рамки закона уже произвольно вписаны и некоторые преступления. В этом состоит беззаконие в рамках закона, известное каждому гностическому режиму (см. печально известную статью Карла Шмитта «Der F hrer sch tzt das Recht» 1 августа 1934 г. См. Шмитт 2010, 264–271).

В случае о. Ш. речь, действительно, идет об ином типе веры – вере в обряд, в правила, по аналогии с Талмудом в иудаизме и Фикхом в магометанстве. К чисто посюстороннему фарисейскому обрядоверию, в частности, сводится о. Ш. учение о символизме и его борьба с «номинализмом» в церковной жизни. При этом догматические, канонические и нравственные правила, устанавливаемые о. Ш., свободны, то есть аморальны и абсурдны, и уже неотличимы от потока звуков природы, как шелест листьев в роще.

Согласно утверждению о. Ш., Церковь (то есть сам о. Ш.) не отвечает ни на какие вопросы, а устраняет проблемы, не решая их: «Поставить эти вопросы – значит обратиться к прошлому, подвергнуть его анализу и переоценке и в первую очередь выяснить, не взошли ли семена порчи, упадка и поистине трагического предательства по отношению к чему-то важнейшему в Православии, – не взошли ли они в „православных мирах“ еще раньше, так что их последующая, явная для всех и в своем роде образцовая гибель стала неизбежной?» (Шмеман 1996, 15).

Как мы видим, ответ – что Православная Церковь якобы поражена порчей, упадком и предательством – содержится в самом этом вопросе. О. Ш. не может положиться на своего читателя: кто знает, возможно, перед ним человек, подлинно верующий в Христа. Нет, такие вещи нельзя предоставлять воле случая. О. Ш. сам задает вопрос и сам на него отвечает, но при этом еще и снимает с себя ответственность за свой дерзкий вывод, чтобы читателю казалось, что он сам по себе пришел к такому заключению.

Итак, о. Ш. наконец предстает перед нами в своем подлинном обличии самозваного «руководителя человечества». О. Ш. равнодушен ко всем вопросам по существу. Он не знает «что» и не знает «каков» и даже не интересуется этими схоластическими вопросами, но знает «как». А это как раз главный признак безумца у власти.

Здесь же мы сталкиваемся с известной слепотой всякого идеолога, патологическим отсутствием рефлексии. То есть идеолог, конечно, рефлектирует, но не над тем, над чем нужно. Ему бы надо осознать, что так мыслить о Церкви, как он, значит признаваться в утрате веры. Нет, о. Ш. осознает другое: он ощущает себя песчинкой в историческом потоке, жертвой церковной политики, которую он непрерывно преодолевает усилием воли.

Абсурдные действия гностиков, а в нашем случае деятельность о. Ш. по разрушению Церкви, разворачиваются в сфере реальной жизни, но подлинная жизнь (по их ощущениям) укоренена в несуществующем мире ином, в утопии. В этой «второй реальности» идеолог считает себя полным хозяином своей судьбы, новым творцом, который творит из ничто свои творения, уродливые, как он сам.

«Вторая реальность», к которой полностью принадлежит о. Ш., есть мечта об освящении всего мира, мечта нереализуемая, но которая служит тем лучшим основанием для разрушения Поместной Церкви. И это же мечта о «раннем Христианстве» монистического толка, где не было различия между священным и несвященным, духовенством и мирянами, где нет тайных молитв, где нет отдельных Таинств, а все является нерасчлененным естественным «Таинством» самоспасения мира.

Рассмотрим это на одном небольшом примере. Необходимость Таинства Покаяния о. Ш. отменяет такими словами: «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» (Шмеман 1983, 75).

И здесь, как и всюду, Писание не подтверждает о. Ш., поскольку в Таинстве Исповеди священник отпускает грехи по слову Самого Спасителя: «Примите Духа Святаго. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:22–23). Достаточно вспомнить слова апостола о коринфском блуднике: «Сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во изможденіе плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:3–5). И также: «А кого вы в чем прощаете, того и я; ибо и я, если в чем простил кого, простил для вас от лица Христова» (2 Кор. 2:10).

«Ранняя Церковь», к которой в мечтах причисляет себя о. Ш., не нашла отражения ни в Евангелии, ни в апостольских посланиях. Но мечта оказывается более жизненной и неопровержимой, если она не связана ни с какой реальностью, кроме психической активности идеолога. Такая мечта с тем большей легкостью играет роль «живой жизни» вместо мнимой схоластической сухости православного богословия.

О. Ш., с усвоенной им себе властью, погружает слушателя в поток говорения, поток ощущений, и погружается туда сам. Это на время его утешает, как он регулярно описывает в «Дневниках» и обосновывает теоретически своим переживанием парусии во время Литургии. Однако эти ощущения не могут дать никакой опоры в обычной дневной, не сумеречной, жизни сознания. У о. Ш. не хватает смелости проснуться к подлинной жизни, поскольку это можно сделать, лишь обратившись к Богу. А это – табу для либерализма, где человек и коллектив достигает полноты только через самотождество.

Новый мир о. Ш. самодостаточен, потому что замкнут сам на себя: « „Собраться в Церковь“, в понятиях раннего Христианства, значит составить такое собрание, цель которого – выявить, осуществить Церковь» (Шмеман 1988, 13). Казалось бы, такое утверждение самотождества и самосозидания Церкви заведомо ложно? Но это не должно смущать нашего автора, защищенного от ответственности анонимностью «раннего Христианства».

О. Ш. безусловно понимает, что его идеология есть явление чисто современное и эфемерное, и у него можно заметить сомнение, недоверие и даже ненависть и к прошлому, и к будущему. Как бы он ни изображал свое равнодушие к Православию Святых Отцов и Соборов и сколько бы он ни уверял, что ему все равно, когда придет Христос, остается стойкое ощущение, что о. Ш. не знает, что делать с прошлым и будущим. У него нет никаких ключей для их понимания.

Вот о. Ш. пытается постичь прошлое и настоящее через коллективную вину Христианства: «Христианская вера, влившая в ум и сердце человека мечту – видение Царства Божия, сделала возможным и фундаментальный утопизм „современного сознания“, и его обожествление истории, и его чуть ли не параноидную веру в грядущее царство свободы и справедливости»

(Шмеман 1996, 97–98). Наверно, за Пол Пота или Мао ответственно тоже Христианство. В таком случае, все одинаково виноваты во всем, и это как раз укладывается в модернистскую идею коллективного греха и коллективного искупления.

О. Ш. недостаточно того, что он учит не Православию, а модернизму вслед за католическими, протестантскими и псевдоправославными авторами. В своих мечтах он овладевает и Православием, утверждая, например: «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» (Шмеман 1983, 29). Для каких православных Литургия оглашенных столь же Таинственна (в кавычках!) и сакраментальна (в кавычках!), как Литургия верных? Ни для каких, разумеется. Так как же нам расценить эту мысль нашего автора? Только как желание нахрапом завладеть самим именем Православия. О. Ш. не только сам не верит в Православие, но и пытается отрезать путь к Православию всем остальным.

Здесь мы видим, что «вторая реальность» выступает как способ овладения прошлым. В самом деле, непрерывные отсылки нашего автора к «раннему Христианству» и «ранней Церкви» подрывают авторитет Писания и Предания и устанавливают в качестве вневременного авторитета адогматическую фантазию самого о. Ш.

Разумеется, вся эта операция по овладению временем действенна только для о. Ш. и всех тех, кто добровольно погрузился в его гностический сон. Наркоз действует крайне непродолжительно, и человек непременно выпадает во враждебную ему реальность Православной Церкви, но таким образом наш автор и его почитатели хотя бы на время уходят от своего острого ощущения беспочвенности. Это эскапизм, бегство в миф от печальной личной реальности, неприкаянности самого о. Ш. в настоящем.

Но задамся вопросом: а почему у о. Ш. возникают проблемы с овладением настоящим? В самом деле, эта проблема не необходимо вытекает даже из самых тяжелых личных обстоятельств, а в случае о. Ш. мы имеем дело с жизнью внешне вполне благополучной.

Поскольку о. Ш. отрицает сверхъестественное как отличное от естественного и душу как отличную от тела, то для него не остается и точки опоры в настоящем. Время проходит, проходит и жизнь, и человек каждый раз выходит из Церкви в мир, «как всегда», не изменившимся. Все, что человек переживает в храме, будучи лишь естественным и преходящим, остается внешним по отношению к бессмертной душе человека.

В самом деле, в гностических идеологиях настоящее воспринимается как точка между прошлым и будущим. Таков светский исторический взгляд, и в соответствии с ним тот, кто силой овладевает настоящим, владеет прошлым и будущим. История предстает как поток действительности, и тот, кто захватил «командные высоты», становится своего рода сверхчеловеком, засунувшим весь мир к себе в карман.

О. Ш. последовательно овладевает прошлым – при помощи сочиненного им «раннего Христианства»; настоящим – через свою антицерковную деятельность и будущим – через свое равнодушие и готовность к чему угодно.

Другое – и подлинное – настоящее открывается тому, кто предстоит пред Богом, подчиняется Богу и исполняет Его волю. В этом случае, очевидно, не может возникнуть проблемы с овладением временем, с его освящением, поскольку человек не властвует, а подчиняется, и предоставляет суд над собой и своими делами Богу.

Вечность и неподвижность можно обрести только в предстоянии пред Богом, то есть не своими усилиями по самоспасению, а принятием воли Божией о себе. Такое «пассивное» принятие Христа как Творца и Спасителя отрицается о. Ш. в принципе. В его мироздании нет суда: он не судит сам себя, да и от чужого суда он надежно защищен.

Под действием антиюридической пропаганды не сразу осознается тот коренной факт, что отсутствие суда равнозначно отсутствию сознания, а именно освобождение от сознания о. Ш. и пропагандирует. Как идеолог, о. Ш. не может не разрушать веру в других: это его единственная точка опоры внутри потока времени, единственное, что надежно придает смысл его существованию.

Плодами псевдомистики (светского мистицизма, рассмотренного нами во 2-й части нашего труда) является всесилие о. Ш. как идеолога, конечно, не в реальной жизни, не перед лицом Бога-Истины, а внутри «второй реальности».

Отсюда – от этой беспомощности перед лицом подлинной, первой реальности – у о. Ш. возникают не одиночные идеологемы, а целые букеты идеологем, таких как националистический космополитизм, коллективистский индивидуализм и т. п. (см. напр. Шмеман 2003, 309).

О. Ш. творит чудеса, то есть идеологические химеры, когда он, например, выступает одновременно в качестве индивидуалиста и коллективиста. Мы уже показали, что это очень своеобразный индивидуализм, поскольку в нем попирается личность, и своеобразный коллективизм, поскольку о. Ш. призывает не подчиняться Церкви, не идти на поводу у традиционных представлений, а свободно изменять церковную действительность в соответствии со своими предрассудками.

Но главным достижением о. Ш. следует считать создание действительно полной и целостной идеологии, которая абсолютно закрывает путь к Истине. Это такой экран, сквозь который не проникает ни один луч света.

Новая массовая наука

По образцу многих модернистов «парижской школы» о. Александр Шмеман преследовал цель сделать научную карьеру, и это ему удалось, хотя и с меньшим блеском, нежели его «альтер эго» – о. Иоанну Мейендорфу.

Мы подробно рассмотрели риторическую сторону сочинений о. Ш. и отметили, что благодаря своей софистике он приобрел ту популярность, которой он пользуется в определенных кругах. Здесь мы отметим его выдающиеся способности организовать свою карьеру в среде, где царит жестокая борьба за существование.

Напомним вкратце, что о. Ш. в 1940–1945 гг., то есть во время оккупации Франции нацистами, одновременно окончил Парижский богословский ин-

ститут и Сорбонну. Далеко не все источники подтверждают последний факт, зато не подлежит сомнению быстрый карьерный рост о. Ш. в узкой академической эмигрантской среде.

О. Ш. проявил способности массового ученого в довольно юном возрасте. Как сообщается, в 1945–1951 гг. он был преподавателем церковной истории в Парижском богословском институте. О его фрагментарных и устаревших уже на тот момент познаниях в этой области можно судить по книге «Исторический путь Православия» (1954 г.), которую уничтожающе разбирал о. Флоровский (Florovsky 1966, 363–365). Нам не удалось обнаружить какую-либо реакцию о. Ш. на эту критику своего коллеги.

Из профессоров Парижского института о. Ш. был близок к архим. Киприану (Керну), который может считаться одним из предшественников движения «литургического обновления» в Православной Церкви и который, видимо, и познакомил о. Ш. с главными источниками вдохновения о. Ш.: Грегори Диксом и Одо Казелем.

В конце 40-х гг. в рамках интернационального «литургического обновления» о. Ш. начинает развивать невиданную прежде в Православной Церкви богословскую дисциплину – «литургическое богословие» (см. его цикл статей в «Вестнике РСХД» в 1949–1953 гг.: «О литургии», «Литургия», «Таинство Пасхи», «Литургия верных», «Литургия (Евхаристия)», «Суточный круг»).

В 1951 г. по приглашению Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке о. Ш. переехал в США, где стал доцентом по кафедре церковной истории и литургики. Еще раз заметим, что никакого серьезного образования у о. Ш. по этим дисциплинам не было.

В результате интриг о. Ш. в 1955 г. был со скандалом отстранен от должности тогдашний декан Свято-Владимирской семинарии о. Георгий Флоровский, который был вынужден перейти из Американской (русской) митрополии в Греческую архиепископию в США. Не исключено, что о. Флоровский протестовал против популистского научного стиля о. Ш. В самом деле, работы о. Ш. 40–50-х гг. представляются крайне поверхностными, особенно конъюнктурные экуменические и «литургические» заметки или упомянутый «Исторический путь Православия».

В 1959 г. о. Ш. защитил в своей alma mater, в Парижском богословском институте, докторскую диссертацию по теме «Введение в литургическое богословие» и опубликовал ее в 1961 г. в родном для него издательстве «YMCA-Press» (Шмеман 1961). Вскоре появляется рецензия о. Михаила Помазанского (Помазанский 1962, 117–135). Критические замечания этого известного богослова также остаются без ответа со стороны о. Ш.

С 1960 г. о. Ш. является профессором по кафедре литургического богословия, а с 1962 по 1983 г. – деканом Свято-Владимирской семинарии.

На этом этапе своей карьеры о. Ш. бессистемно издает несколько книг в русле «литургического обновления»: сборник статей «For the life of the world» («За жизнь мира», 1963 г.), брошюру «The world as sacrament» («Мир как Таинство», 1965 г.), книги «Great Lent» («Великий Пост», 1969 г.), «Liturgy and life» («Литургия и жизнь», 1974) и «Of water and the spirit. A liturgical study of baptism» («Водою и Духом. О Таинстве Крещения», 1974 г.).

В 1972 г. о. Ш. предпринимает попытку перейти от «теории» к практике литургических реформ: см. его доклад Синоду Американской автокефальной церкви об Исповеди и Причащении. Сумбурные поиски о. Ш. своего места в движении «литургического обновления» завершаются откровенно гностической книгой «Евхаристия: Таинство Царства» (1984).

Чтобы точнее поместить мысль о. Ш. в контекст гностической духовной болезни Нового времени, мы предложим некоторые общие замечания относительно проблем массовой науки.

Одним из порождений Нового времени стала массовая наука, а также лженаука, как одна из ее разновидностей. В общем плане можно сказать, что о. Ш. предстает перед нами в качестве представителя науки Нового времени. При этом слабые стороны этой науки, и прежде всего ее идеологическая составляющая, довольно полно отразились в сочинениях о. Ш., в отличие, заметим, от сильных.

Если прежде, в Античности и Средних веках, центральным в науке было познание истины, то в эпоху массовых гностических идеологий во главу угла ставится проблема метода познания и задача организации науки. Раз поиск абсолютной истины отменяется, то животрепещущей задачей становится установление правил борьбы и примирения различных мнений об истине.

Этот переворот вызван также пробуждением к жизни совершенно иных задач, которые ставит перед собой общество гностиков. Теперь наука становится одной из движущих сил общества. Она служит для воспитания послушных граждан нового либерального «Левиафана» с той попутной целью, чтобы поступательное развитие наук как можно меньше зависело от отдельной личности.

Революция в области научного метода и организации науки затронула не собственно ученых, но все человечество без изъятия. Впервые в истории человечества ученые XVII в. поставили вопрос о науке как общем социальном предприятии, в котором могут принять участие все граждане. И советское общество, и развитое западное по возможности вовлекают все население в работу по экспериментальному открытию истины. Это достигается уже не по желанию особо одаренных лиц, а через государственное принуждение к образованию и научной деятельности.

В новом обществе наука и культ науки (сциентизм) не просто подменяют религию в ее всеобщности и охвате всего человека: всего сердца, души и разумения (Мф. 22:37) – наука становится коллективным покушением на практическое овладение истиной.

Бескорыстный и личный поиск Истины отменяется, и наука все более тяготеет не к пониманию, а к изобретению и, следовательно, превращается из науки в технику, начинает играть роль средства, а не достойной цели личного познания и воспитания. Соответственно, умозрительные науки уступают первенство естественнонаучным знаниям, а метод дедукции (анализа) – методу экспериментальному и синтетическому (индуктивному) (см. Вершилло 1999).

Этот переворот в науке пытается описать крупнейший лингвист нашего времени Ноам Хомский. Он пишет, что «галилеевский стиль» в науке – «это

признание того, что в действительности истина – это как раз и есть те абстрактные системы, что вы конструируете; а всевозможные феномены – это некое искажение истины из-за чрезмерного числа привходящих факторов, самых разных. И потому часто имеет смысл пренебречь феноменами и искать принципы, которые, похоже, действительно дают возможность глубоко постичь, почему некоторые феномены именно такие, при этом признавая, что есть и другие феномены, которым вы не можете уделить внимание» (Хомский 2005, 146).

Хомский продолжает: «Целью стала понимаемость теорий, а не мира – разница значительная, она вполне может приводить в действие совсем другие способности разума, это еще, возможно, когда-нибудь будет темой для когнитивной науки. Как сформулировал вопрос ведущий специалист по Ньютону И. Бернард Коэн, эти перемены „явились изложением нового понимания науки“, при котором целью становится – „не искать конечных объяснений“, укорененных в принципах, которые нам представляются самоочевидными, но найти самое лучшее теоретическое объяснение, какое только сможем, для экспериментальных и опытных феноменов. Вообще же, соответствие пониманию, которое подсказывает здравый смысл, не есть критерий для рационального исследования» (Хомский 2005, 103).

Из этого проницательного описания необходимо следует, что «не искать конечных объяснений, укорененных в принципах, которые нам представляются самоочевидными», может каждый человек: и тот, кто хочет познать истину, и тот, кто только отсиживает служебные часы в лаборатории. Такая наука «работает» независимо от человека, и поскольку она более не опирается на абсолютные принципы, то человек участвует в ней как винтик в огромной машине. Все человечество шагает в ногу к прогрессу независимо от личного желания человека знать истину. Однако именно этим путем невозможно придти к истинам соизмеримым с человеком, и более всего это заметно в области гуманитарных наук, которые человека и изучают.

Во главу угла ставится не умозрение, не постижение истины, а научная практика и составление мнений о предмете, доступные любому человеку с любыми духовными, нравственными и интеллектуальными качествами. И если бы наука только вырождалась в бесконечное приятное или, напротив, полемически заостренное говорение! Но наука занимает место Богопознания и познания истины, вытесняя полностью такое познание из общественной сферы.

Наряду и в связи с культом инструментальной науки, в современном научном сообществе более не может идти речи о приобретении мудрости в библейском смысле: «Только тот, кто посвящает свою душу размышлению о законе Всевышнего, будет искать мудрости всех древних и упражняться в пророчествах: он будет замечать сказания мужей именитых и углубляться в тонкие обороты притчей; будет исследовать сокровенный смысл изречений и заниматься загадками притчей» (Сир. 39:1–3).

О мудреце в нашу эпоху невозможно более сказать: «Народы будут прославлять его мудрость, и общество будет возвещать хвалу его; доколе будет жить, он приобретет бо льшую славу, нежели тысячи; а когда почиет, увели-

чит ее» (Сир. 39:13–14), потому что место мудреца занято софистами и технологами, в том числе «технологами спасения» типа о. Александра Шмемана.

Сегодня уже непонятно утверждение древних о том, что истинная мудрость несовместима с многознанием и многоделанием: «Мудрость книжная приобретается в благоприятное время досуга, и кто мало имеет своих занятий, может приобрести мудрость. Как может сделаться мудрым тот, кто правит плугом и хвалится бичом, гоняет волов и занят работами их, и которого разговор только о молодых волах?» (Сир. 38:24–25).

Вопреки тому, что Библия говорит о плотнике и горшечнике (Сир. 38:36–38), в новой науке, напротив, практическая польза усматривается не только в естественных и гуманитарных науках, но и в модернистском богословии, когда речь о Боге оправдывается «ее возможной пригодностью, полезностью для жизни человека» (Виктор (Островидов) св. 1912, 382).

В новой науке не может быть и речи о скепсисе Премудрого: «И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость: узнал, что и это – томление духа; потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь» (Еккл. 1:17–18) – или о призывах К. Н. Леонтьева отречься «от утилитарно-эвдемонического, всеполезного, благоденственного направления реальной науки, и заменить его честно-скептическим и во многих случаях даже пессимистическим направлением этой науки» (Леонтьев 2007а, 104).

Практический уклон науки означает, что в науке, как и в идеологии, действует запрет на вопросы о сути бытия (Frageverbot). Действительно, о каких метафизических вопросах можно говорить в марксизме, если марксизм – это ни в каком смысле не теория, а одна лишь революционная тактика плюс ее идеологическое оправдание, то есть пропаганда? Да и все идеологии праздным и риторическим образом обобщают пустоту в поиске единства как такового, единства не в том или другом, а единства вообще. В соответствии с этим идеологии видят в науке как можно большую рамку, желательно совпадающую со «всем миром», чтобы «поймать» этот весь мир.

Новая экспериментальная наука – по-своему эстетический, творческий феномен: она стремится изменить мир, и познает мир лишь в той мере, в какой она в состоянии его изменить. Знание в новом смысле – это исключительно знание ранее не известного. Нетрудно представить себе, каковы последствия этого нового направления, например, для филологии, которая как раз и занимается «познанием уже познанного» (согласно Августу Бёку, см. Винокур 2000, 41–47).

Наконец, и сам ученый становится «новым человеком», и в качестве цели науки в модернистском богословии, евгенике, биотехнологиях, психоанализе и т. п. ставится создание «нового человека».

С этой точки зрения, современную науку следует рассматривать как институт, стремящийся преодолеть последствия грехопадения, как несомненный способ создать Царствие Божие на земле или усилием прорваться в него. Наука, какой мы ее знаем и до сего дня, была задумана в качестве орудия для достижения «золотого века», и ее цели были религиозными, хилиастическими, а не только светскими и земными. Уже Френсис Бэкон видел в научном сообществе параллельную Христианству «систему священства, которая до-

стигает возрождения поврежденных Адамовых способностей... „Я исполняю должность истинного священника здравого смысла“, – писал Бэкон» (Harrison 2007, 171).

Потеряв свою зависимость от неизменной истины, зависимость, которая отвергается как «схоластическая», и от реальных истин факта, которые теперь безраздельно подчинены экспериментальному методу, новая наука начинает страдать всеми теми же болезнями, какими больно и идеологизированное общество: иррационализмом, антитеоретизмом, скептицизмом, коллективизмом, холизмом, посюсторонней мистикой. Массовая наука, и лженаука в особенности, берет на вооружение патологическую идеологическую речь с ее неопределенностью, постоянным изменением теории в зависимости от нужд текущего момента.

В особенности сильно наука оказывается зараженной светским мистицизмом, то есть вариантом магического мировоззрения. Согласно классической книге Френсис Йейтс «Розенкрейцерское просвещение», «современные исследования доказали с полной ясностью, что прежний взгляд на Френсиса Бэкона как на современного ученого и исследователя, выделившегося из суеверного Средневековья, должен быть пересмотрен. Паоло Росси в своей книге о Бэконе показал, что Бэкон на самом деле вышел из герметической традиции, из возрожденческой магии и каббалы, которые он воспринял через мастеров естественной магии. Бэкон не рассматривал будущее науки как непрерывный прогресс. Его „Великое восстановление наук“ было направлено на возвращение к состоянию Адама до его грехопадения, к чистому и не зараженному грехом контакту с природой и познанию ее сил. Такого представления о научном прогрессе, как о прогрессе обратно к Адаму до падения, придерживался и Корнелий Агриппа, автор влиятельного в эпоху Возрождения учебника по оккультной философии. Наука самого Бэкона – это все еще оккультная наука, по крайней мере отчасти. Среди предметов, которые он обозревает в своем очерке знаний, находится место для естественной магии, для астрологии, которую он намеревался реформировать, алхимии, которая оказала на него глубокое влияние, для магического „искусства заговоров“ и других тем» (Yates 2002, 157–158).

Йейтс продолжает свою мысль на примере Джордано Бруно, который неслучайно считается одним из «мучеников» новой науки: «В своих странствованиях по Европе Джордано Бруно проповедовал приближающуюся всеобщую реформацию мира, которая должна была свершиться через возврат к „египетской“ религии герметических трактатов, религии, которая должна превзойти все религиозные различия посредством любви, а также магии, основанной на новом видении природы, достигнутом посредством герметического созерцания. Он проповедовал эту религию в мифологических формах во Франции, Англии и Германии. По его словам, в Германии он основал секту джорданистов, пользовавшуюся большим влиянием среди лютеран» (Yates 2002, 177).

Новая массовая наука во всех своих отделах тесно связана с мифами Нового времени. Так, например, светская мистика времени проявляется как в преданности мифу прогресса (овладение будущим), так и в овладении прошлым (архаизирующая тенденция). Светская мистика пространства опреде-

лила гностическую окраску как географии, так и политологии и их гибридов типа геополитики. Светская мистика целого проявляется в холистическом, иррациональном подходе к явлениям, в стремлении заглянуть «за» явления, магически претворить явления в сущности.

Эрих Фогелен отмечает родство между новой наукой и религией самоспасения и самоисследования, то есть новым язычеством: «Распространение воли к власти с области явлений на область сущностей, или попытка прагматически действовать в области сущностей так же, как в области феноменов – таково определение магии. Слияние власти и науки и, как следствие этого, распространяющаяся как раковая опухоль утилитарная сторона жизни, стали мощным элементом магической культуры в современной цивилизации. Стремление сузить поле человеческого опыта до области рассудка, науки и прагматического действия, возвышение этой области над жизнью умозрения и духа, стремление сделать эту область исключительным занятием человека, сделать ее преобладающей в обществе путем экономического давления в так называемых свободных обществах и путем насилия – в тоталитарных – все это тенденции культурного процесса, в котором главенствует мысль об управлении сущностью человека с помощью прагматически планирующей воли. Вершиной этого процесса явилась магическая мечта о сверхчеловеке, этом созданном человеком существе, которое должно заменить несчастное творение Божие» (Voegelin 1975, 301–302).

Холистическому мифу служит и распространенный в массовой науке прием сверхупрощения и сверхобобщения (overgeneralization).

В самом деле, умозрение в новой науке носит сверхобобщающий характер, и это необходимо помнить при проводимом нами анализе воззрений о. Ш. Идеологизированная наука широко употребляет рассуждение в отрыве от конкретных фактов, применяя закономерности из одной области к другой. А между тем, как верно отметил Г. О. Винокур, «текстуальные сопоставления, не опирающиеся на широкий фон исторически засвидетельствованных, конкретных литературных взаимодействий, вообще редко бывают убедительны и как метод – бесплодны» (Винокур 1999, 114). В. В. Виноградов говорит о том же, но на примере этимологии: «Этимология, оторванная от реальной истории слова-вещи, теряет под собой твердую социально-бытовую почву и превращается в пустую игру воображения» (Виноградов 1999, 8).

Как представитель идеологической науки, о. Ш. не заменяет Православие каким-либо определенным учением, поскольку в этом о. Ш. препятствует как его холизм, так и его иррационализм. Он лишь предлагает революционную тактику, целью которой является помещение Православия в универсальный «светско-духовный» контекст, в котором Православие успешно исчезает. Это Христианство как «дело» (Tatchristentum), Христианство как политика, как нерасчлененная жизнь в ее гармонии и антагонизме с мирозданием, но не как та или иная доктрина. В этом ключе, как мы показали выше, о. Ш. отказывался давать определение Церкви на том основании, что «Церковь для Отцов никогда не „объект“, но всегда „субъект“ богословия, та реальность, которая позволяет ему познать Бога и в Нем – человека и мир, познать Путь, Истину и Жизнь, а значит, истину обо всем» (Шмеман 1996, 25).

Мы также видели, что рассуждение о. Ш. как правило идет в отрыве от доказанных и доказуемых исторических и генетических связей, например, когда он излагает историю догматических споров в Православной Церкви в терминах «тезис-антитезис-синтез» (Шмеман 2003, 153, 158).

Нет буквально ни одной научной области, которая бы к концу XX в. не была затронута идеологической фальсификацией, когда марксизм, национал-социализм, фашизм, либерализм оказали воздействие на массовую науку своего времени, воздействие, исказившее поиск истины, в некоторых случаях безвозвратно.

Марксизм, за счет обстоятельств своего происхождения, оказал мощное влияние на социологию, политэкономию, политологию. Сегодня марксизм продолжает оказывать воздействие на историю, как науку, а через посредство постмодернизма – на культурологию, литературоведение и другие гуманитарные науки.

Национал-социализм породил целый «куст» теорий в области антропологии, археологии, исторической географии, не все из которых, к сожалению, отмерли после 1945 г.

Либерализм приспособил под свои нужды экономическую теорию об отмирании государства (свободного рынка). Либерализм стал одним из источников вдохновения для теории эволюции Чарльза Дарвина. Для науки в либеральном контексте главным становится разыскание, сравнение и любовь к различным мнениям (см. выше о «филодоксии» у Э. Фогелена). Благодаря этому либерализм как идеология, лишенная определенного содержания, предоставляет наилучшие условия для расцвета массовой науки и лженауки.

Внутри монолитной вселенной гностических идеологий наука влияет на идеологию, а идеология – на науку. Так, согласно Гитлеру, идеология национал-социализма была построена на «научной» основе, в частности на дарвинизме, расологии и т. п. (см. Mees 2008, 113). Для Альфреда Розенберга, напротив, идеология руководит научным пониманием, что также имеет место, в частности, в области религиоведения, исследования мифов.

Лженаука становится почвой и для марксизма. Маркс пишет Ф. Энгельсу сразу по прочтении «Происхождения видов путем естественного отбора» Дарвина: «Хотя изложено грубо, по-английски, но эта книга дает естественноисторическую основу для наших взглядов» (Маркс 1963а, 102). Лассалю же Маркс сообщает: «Работа Дарвина... годится мне как естественнонаучная основа понимания исторической борьбы классов» (Маркс 1963, 475).

Нельзя сказать, чтобы проблема идеологического заражения науки прошла мимо внимания ученых, социологов и философов.

Попытки противостоять идеологической науке на ее же почве в основном принадлежат к области метода: строго выработанный метод должен обезопасить науку от гностического безумия. Сюда относятся усилия неокантианцев, из которых мы отметим Вильгельма Виндельбанда и в особенности Генриха Риккерта, посвятившего разбору «философии жизни» весьма ценное исследование: «Die Philosophie des Lebens» (1920).

Однако данные способы были обречены на неудачу, поскольку при таком подходе идеологемы в науке воспринимаются как посторонние и враждебные, а не как элементы, органически присущие новой массовой науке.

Пожалуй, самая благородная попытка спасти науку была предпринята Максом Вебером.

Тезис Вебера сводится к тому, что идеологическая речь – это не наука, а покушение на изменение мира с заведомо негодными средствами. Наука, согласно Веберу, должна отделиться от техники и строго отличать на уровне метода «сущее» от «долженствующего быть сущим».

Вебер считал, что следует различать научные суждения и ценностные. Это, в частности, означало, что наука не может давать практические рекомендации, иначе она превращается в пропаганду. Вебер пишет в 1904 г.: «Задачей эмпирической науки не может быть создание обязательных норм и идеалов, из которых потом будут выведены рецепты для практической деятельности» (Вебер 1990, 347).

Макс Вебер видит роль науки в «охлаждении» гностического пыла исследователей. Одно из фундаментальных требований научной объективности заключается для Вебера «в том, чтобы отчетливо пояснить читателям (и... прежде всего самим себе), что (и где) мыслящий исследователь умолкает, уступая место волящему человеку, где аргументы обращены к рассудку и где к чувству». «В противном случае это уже не наука», – констатирует Вебер (Вебер 1990, 356).

Далее мы приведем весьма пространную цитату из Вебера, чтобы показать, насколько твердо наука должна отсекать идеологический демонизм, непосредственно и инстинктивно переходящий от мысли к действию: «Размышление о последних элементах осмысленных человеческих действий всегда связано с категориями „цели“ и „средства“. Мы in concreto стремимся к чему-нибудь либо „из-за его собственной ценности“, либо рассматривая его как средство к достижению некоей цели. Научному исследованию прежде всего и безусловно доступна проблема соответствия средств поставленной цели. Поскольку мы (в границах нашего знания) способны установить, какие средства соответствуют (и какие не соответствуют) данной цели, мы можем тем самым взвесить шансы на то, в какой мере с помощью определенных средств, имеющихся в нашем распоряжении, вообще возможно достигнуть определенной цели и одновременно косвенным образом подвергнуть критике, исходя из исторической ситуации, саму постановку цели, охарактеризовав ее как практически осмысленную или лишенную смысла в данных условиях. Мы можем также установить, если осуществление намеченной цели представляется нам возможным – конечно, только в рамках нашего знания на каждом данном этапе, – какие следствия будет иметь применение требуемых средств наряду с эвентуальным достижением поставленной цели, поскольку все происходящее в мире взаимосвязано. Затем мы предоставляем действующему лицу возможность взвесить, каково будет соотношение этих непредусмотренных следствий с предусмотренными им следствиями своего поведения, то есть даем ответ на вопрос, какой „ценой“ будет достигнута поставленная цель, какой удар предположительно может быть нанесен другим ценностям. Поскольку в подавляющем большинстве случаев каждая

цель достигается такого рода ценой или может быть достигнута такой ценой, то все люди, обладающие чувством ответственности, не могут игнорировать необходимость взвесить, каково будет соотношение цели и следствий определенных действий, а сделать это возможным – одна из важнейших функций критики посредством той техники, которую мы здесь рассматриваем. Что же касается решения, принятого на основе такого взвешивания, то это уже составляет задачу не науки, а самого человека, действующего в силу своих желаний; он взвешивает и совершает выбор между ценностями, о которых идет речь, так, как ему велят его совесть и его мировоззрение. Наука может лишь довести до его сознания, что всякое действие и, конечно, в определенных обстоятельствах также и бездействие сводятся в итоге к решению занять определенную ценностную позицию, а тем самым (что в наши дни особенно охотно не замечают), как правило, противостоять другим ценностям. Сделать выбор – личное дело каждого» (Вебер 1990, 347–349).

В работе 1919 г. «Политика как призвание» Макс Вебер предлагает различать «этику убеждения» (Gesinnungsethik) от «этики ответственности» (Verantwortungsethik). В частности, согласно Веберу, «глубиннейшая противоположность существует между тем, действуют ли по максиме этики убеждения... или же действуют по максиме этики ответственности: надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий. Как бы убедительно ни доказывали вы действующему по этике убеждения синдикалисту, что вследствие его поступков возрастут шансы на успех реакции, усилится угнетение его класса, замедлится дальнейшее восхождение этого класса, на него это не произведет никакого впечатления. Если последствия действия, вытекающего из чистого убеждения, окажутся скверными, то действующий считает ответственным за них не себя, а мир, глупость других людей или волю Бога, который создал их такими» (Вебер 1990, 697).

Между тем, любой действующий в мире должен понимать, что следствия вменяются его деятельности: «Кто хочет заниматься политикой вообще и сделать ее своей единственной профессией, должен осознавать данные этические парадоксы и свою ответственность за то, что под их влиянием получится из него самого. Он... спутывается с дьявольскими силами. которые подкарауливают его при каждом действии насилия» (Вебер 1990, 703).

В отличие от деятеля, исповедующего «этику ответственности», идеолог (то есть представитель «этики убеждения») «чувствует себя „ответственным“ лишь за то, чтобы не гасло пламя чистого убеждения, например. пламя протеста против несправедливости социального порядка. Разжигать его снова и снова – вот цель его совершенно иррациональных с точки зрения возможного успеха поступков, которые могут и должны иметь ценность только как пример» (Вебер 1990, 697).

Наконец, Макс Вебер исходил из того, что практик и деятель науки будут нравственными людьми, а не идеологами, то есть Вебер опирался на чувство стыда в самом человеке. Но здесь он переходит в такую область, где никакая наука помочь уже не в состоянии: если человек (практик или теоретик) утратил чувство стыда, то рекомендации Вебера к нему не приложимы. Такой человек, как, например, отец Александр Шмеман, неудержимо устремляется к

иррациональной деятельности в мире сем, прикрывая свои идеологические мотивы наукообразной терминологией.

Эрих Фогелен подытоживает соображения Вебера: «Вебер, как воспитатель, мог опираться только на стыд (аристотелевский αἰδώς), присутствующий в студенте как чувство, которое побуждает человека к размышлению. А что если студент утратил стыд? Что если обращение к его чувству ответственности принесет ему лишь чувство неудобства, но никак не изменит его воззрения? Или, скорее, это обращение к его чувству стыда не причинит ему даже неудобства, а только заставит его опереться на то, что Вебер называл „этикой убеждения“, то есть на то, что его убеждения уже содержат в себе их оправдание, так что последствия не имеют значения, если намерения верны?» (Voegelin 1974, 16–17).

Мы не зря потратили время на изложение соображений Макса Вебера. Веберовский анализ проливает ясный свет на идеологическую сущность убеждений нашего автора – о. Александра Шмемана. Ведь это именно он предлагает свою холистическую теорию как программу реформирующей деятельности в Церкви и мире. В то же время как деятель о. Ш. опирается исключительно на «этику убеждения», то есть для него не стоит вопрос о его собственной ответственности за возвращение к «ранней Церкви» и за разрушительные последствия такой архаизирующей революции.

О. Ш. нигде не задается вопросом о том: какой ценой будет достигнуто «возрождение Церкви». Он логически пришел к необходимости такой реформы, и все, что он может сделать – это выдвигать свои претензии к существующей Православной Церкви. «Карфаген должен быть разрушен», и этим все сказано. Если же эта мечта о восстановлении «ранней Церкви» окажется неосуществимой в реальном мире, то виноват будет кто угодно, но не автор этих замечательных идей. Перед нами, таким образом, типичная «этика убеждения», которая говорит: «Мир глуп и подл, но не я; ответственность за последствия касается не меня, но других, которым я служу и чью глупость или подлость я выкорчую» (Вебер 1990, 704).

Помимо прочего, о. Ш. исходит из того, что «старая», то есть существующая ныне, Церковь настолько разрушена, что вопрос о цене ее сноса не стоит. Логика, прямо скажем, революционная: о. Ш. агитирует за церковную реформу и снимает с себя ответственность за ее результат.

Лженаука

После обзора проблем массовой науки и ее гностических корней мы можем более уверенно рассмотреть такое неустойчивое и переливчатое явление, как лженаука.

Лженаука, с какой стороны на нее ни посмотри, принадлежит к области мнимого. Более того, лженаука в своем подлинном виде возникает только тогда, когда становится возможна тотальная фальсификация сознания, когда человек добровольно выбирает в качестве своей духовной родины мир мнимости, «вторую реальность», а не мир, созданный и управляемый Богом. По этой причине мы предлагаем искать связи лженауки не с античной

и средневековой магией, а с магией, идеологически преломленной, возникшей не в далекой древности, а во времена, гораздо более близкие к нам.

Не углубляясь в историю науки, можно отметить, что корни современной лженауки непосредственно восходят к эпохе романтизма с натурфилософией, месмеризмом и т. п. и современны возникновению массовой религии в виде богословского модернизма и «оккультного возрождения», а также массовой культуры на рубеже XVIII–XIX вв.

Романтическая натурфилософия выступает в роли прототипа всех лженаук, поскольку была вызвана к жизни стремлением найти единое объяснение фактам природы и сознания. Это не дуалистическое, а монистическое объяснение должно было превзойти своей универсальностью и динамизмом предшествующие философские и научные теории. Натурфилософия примыкает, таким образом, к одному из главных мифов Нового времени – светской мистике целого, холизму. Отсюда уже легко проследить влияние лженауки на «новый оккультизм» (например, дарвинизма – на теософию Блаватской), а во 2-й половине XX в. – взаимосвязи лженауки с движением Нью-Эйдж, массовой культурой и коммерциализацией.

Начиная с 60-х гг. XX в. на науку, и прежде всего на гуманитарную, начинает оказывать фальсифицирующее воздействие философия постмодернизма. Постмодернизм подменяет истину «моделями истины», которые являются не проникновением в суть вещей, а лишь масками, прикрывающими собой стремление людей к власти. В постмодернизме получает псевдофилософское обоснование иррационализм массовой науки и лженауки, поскольку поиск истины заменяется борьбой людей между собой и разоблачением всех истин, как всего лишь человеческих конструктов.

Лженаука затронула достаточно равномерно все отрасли современной науки, от антропологии до электротехники, и в частности больше интересующие нас в связи с темой нашего исследования богословие, библеистику, историю, религиоведение.

В области богословия действуют такие модернистские разновидности лженауки, как «богословие иконы», «богословие миссии» или «литургическое богословие», о котором мы поговорим ниже весьма подробно, поскольку оно теснее всего связано с мировоззрением о. Александра Шмемана.

Следует также упомянуть такое направление немецкого католического богословия, как рейхстеология (Reichstheologie, теология Священной Римской империи), которая возникла в тех же кругах, которые развивали «литургическое богословие». В основе рейхстеологии лежала вера в то, что Священная Римская империя германской нации может быть возрождена и восстановит свое былое величие. В духе «правого модернизма» данное консервативное движение в католицизме 20–30-х гг. XX в. поддерживало фон Папена, «Стальной шлем» и под лозунгом «соединения Креста и Орла» приветствовало Гитлера как воплощение союза между Церковью и империей.

Библеистика в XIX–XX вв. не только подвергалась модернистской и атеистической фальсификации, но и стала объектом расистских спекуляций об «арийском Иисусе» прежде всего со стороны Хьюстона Стюарта Чемберлена, а также протестантов Йоханнеса Мюллера, Вальтера Грундманна, католика Карла Адама, представителя «Немецкой веры» Эрнста Бергманна и др.

В последнее время началось интенсивное изучение связей между религиоведением как наукой и массовыми гностическими идеологиями и идеологическими движениями, главным образом, правыми, а также Нью-Эйдж. Здесь в поле зрения ученых попали в особенности Мирча Элиаде, а также Жорж Дюмезиль, Джозеф Кэмпбелл, Якоб Вильгельм Хауэр и др. (см. напр. Arvidsson 2006, а также Junginger 2008 и Ленель-Лавастин 2007).

В последнее время была довольно хорошо исследована профашистская основа воззрений Мирчи Элиаде, а Элиаде между тем – один из первостепенных источников для обобщений о. Александра Шмемана в области архетипов религиозного сознания.

В лингвистике типичным примером лженауки является «новое учение о языке» Николая Марра. В фольклористике – Volkskunde (изучение фольклора немецкого народа), каковая дисциплина со времени своего основания, XVIII в., оказалась под влиянием немецкого национализма. Следует особо упомянуть «Учебно-исследовательский отдел германской культуры и местного фольклора» в Аненербе под руководством Йозефа Плассманна.

В археологии можно указать на столь же идеологически зараженное направление – «изучение германских древностей» (ltere Germanistik, или germanische Altertumskunde), которое и до прихода национал-социалистов находилось под сильным влиянием националистической мифологии.

Культурология также не осталась в стороне от инфицирования идеологиями. Здесь следует отметить «исследование древнегерманской символики» (Sinnbildforschung или Sinnbildkunde), которое возникает и исчезает вместе с национал-социализмом (20-е – середина 40-х гг. XX в.). Данная наука особенно интересна в контексте нашего исследования, поскольку можно проследить явные параллели Sinnbildforschung и символизма, «богословия иконы», и в частности, учения о символе о. Павла Флоренского.

При национал-социалистах аналогичным образом оказалась фальсифицирована и рунология (Runenforschung, Runenkunde), особенно оккультистом Карлом Марией Вилигутом, приближенным Генриха Гиммлера. Впрочем, основная деятельность по фальсификации в националистическом духе была проделана в рунологии еще XIX в., в частности Людвигом Вильзером. В национал-социалистической Германии рунология получила свой аналог в духе Нью-Эйдж в виде «рунической йоги», которая была, кстати, вскоре запрещена и возродилась лишь после Второй мировой войны.

Еще одна область, которая эксплуатирует прежде всего светскую мистику пространства, – это историческая география, где печальную известность получило «евразийство» в варианте Л. Н. Гумилева с его антинаучной «теорией пассионарности». К этой же области можно отнести геополитику, возникшую под именем «биогеографии» у Фридриха Ратцеля. В трудах Ратцеля, Хэлфорда Маккиндера, Альфреда Тайера Мэхэна, Карла Хаусхофера возникают популярные мифы о «жизненном пространстве», о борьбе за существование в виде борьбы за пространство, о «мире как шахматной доске» и тому подобные сверхупрощения. В наше время эти же мифологические концепции развивает оккультный геополитик Александр Дугин.

Мистика пространства особенно ярко выявилась в мифе об арктической прародине ариев (Герман Вирт) и в «доктрине вечного льда» – лженаучной

концепции, развивавшейся Гансом Хёрбигером в начале XX в. и позднее воспринятой национал-социалистической наукой. «Доктрина вечного льда», наряду с другими лженаучными мифами, проникла в глобальную масскультуру благодаря книге Жака Бержье и Луи Повеля «Утро магов» (1960). В свою очередь, «Утро магов» выступает в качестве предшественника литературы Нью-Эйдж 60–80-х гг. XX в.

Лженаучные искажения можно наблюдать в социологии (например, социал-дарвинизм), юриспруденции (Карл Шмитт); антропологии (френология, антропосоциология, расология Ганса Гюнтера).

На рубеже XIX–XX вв. психология оказалась заражена лженаучными идеями Зигмунда Фрейда и К. Г. Юнга и не оправилась от этого до сего дня. Психоанализ и аналитическая психология оказали свое тотально фальсифицирующее воздействие буквально на все сферы гуманитарных наук, на социологию науки, политологию и т. п. Здесь следует указать на контакты с Юнгом Джозефа Кэмпбелла, Мигеля Серрано, Якоба Вильгельма Хауэра и других носителей «правой» мифологии.

В биологии стали знаменитыми такие лженаучные концепции, как теория эволюции Чарльза Дарвина, советская «мичуринская генетика» Трофима Лысенко, «живое вещество» Ольги Лепешинской.

Почвоведение в СССР оказалось поражено холистической теорией «единого биологического почвообразовательного процесса» Василия Вильямса.

Наконец, мы должны упомянуть о фальсификациях типа «Песен Оссиана», рукописи «Ура-Линда», Краледворской и Зеленогорской рукописей, «Велесовой книги». К области научных подделок следует отнести лозунг о. Ш. lex orandi, якобы существовавший в качестве общепринятой формулы в древней Церкви.

Научные фальсификации обслуживают идеологические задачи, они связаны с массовой культурой, с новой организацией музейного дела, а также обеспечивают «научный» базис для оккультных движений.

Целая группа фальшивок связана с пропагандой дарвинизма. Сюда можно отнести «биогенетический закон» Геккеля, Пилтдаунского человека, аферу «Археораптора» (1999 г.). Следует отметить, что научные фальсификации Трофима Лысенко, Геворга Бошьяна, Ольги Лепешинской и др. «мичуринских генетиков» происходили не только от фундаментальной нечестности, но и от низкой образованности и плохого лабораторного оборудования. Фальсифицированный «биогенетический закон» Геккеля послужил, в свою очередь, опорой для фантазий Зигмунда Фрейда на темы подсознания и детской сексуальности.

К числу антропологических фальшивок можно отнести сочинение Маргарет Мид «Coming of Age in Samoa» (1928 г.), сенсацию 1958 г. со «снежным человеком», новейшую историю с племенем Tasaday и т. п.

Великолепным примером соединения массовой науки, массовой культуры, лженауки и оккультизма являются сочинения Карлоса Кастанеды, чье первое сочинение «Учение дона Хуана: Путь знания индейцев яки» было опубликовано издательством Калифорнийского университета (1968 г.).

В качестве обратного факта приведем известное дело Алана Сокаля, который направил статью с заведомо фальсифицированными данными и

абсурдными тезисами в постмодернистский научный журнал «Social Text». Сокаль намеревался показать отсутствие каких-либо научных критериев в постмодернистской науке, что ему и удалось: практически безумная статья «Преступая границы: К вопросу о трансформативной герменевтике квантовой гравитации» успешно прошла через редактора «Social Text» и была опубликована в 1996 г.

Лженаука естественно воплощается в лжечеловеке, «новом человеке». В последние века неоднократно встречаются разносторонние личности, сочленяющие в своем мировоззрении мнимую религиозность, научный экспериментальный метод и архаические оккультные суеверия. Фигуры Джордано Бруно, Гёте или о. Павла Флоренского приобретают ключевое значение в оккультно-научном мировоззрении Нового времени, внушая мнимую надежду на будущее преображение вселенной.

«Новый человек» стремится использовать лженауку для уничтожения, овладения или перековки «старого человека». Здесь приходит на память идеологический отсев через психотехнические сита, предлагавшийся о. Флоренским в его курсе «Электротехническое материаловедение» (1931–1932 гг.), а также магическая лаборатория московских розенкрейцеров, устроенная рядом с расстрельными подвалами Лубянки для восстановления «древнего посвящения» путем овладения «астральными планами» и подчинением себе «элементалей» (Никитин 2000, 186, 188). Отсюда уже совсем недалеко до самого бесчеловечного проявления лженауки и массовой науки – опытов на людях в концлагерях, лоботомии, испытаний ЛСД на не подозревающих об этом людях.

Обзор можно продолжать и далее, но для нас достаточно констатировать мощный охват лженауки, которая представляет собой подлинно всеобщую «вторую» науку. Более того, наряду с откровенной лженаукой типа «мичуринской генетики», которая не имела под собой твердого научного фундамента, лженаука может быть почти неотличимой от науки подлинной. Так, опыты над людьми в «Институте научных исследований целевого военного значения» Аненербе были вполне научными по своей методике и целям.

Из нашего краткого обзора видно, что лженаука – это не антинаука, не контр-наука, а частный случай массовой науки, поставленной на службу гностическим идеологиям. В этом смысле лженаука, скорее, паразитирует на массовой науке, нежели ее отрицает или борется с ней.

Конкретная лженаука может иметь, а может не иметь научную основу. Но непременным ее свойством является то, что она существует в рамках того или иного идеологического мифа: мифа о прогрессе, развитии, единстве, равенстве, о борьбе за существование, о выживании сильнейшего и т. п.

Полезно будет указать общие места массовой науки и лженауки, во-первых, чтобы провести параллели с учением о. Ш., а во-вторых, чтобы указать, что эти общие места присущи одновременно и массовой науке, и лженауке.

Для о. Ш. характерно обращение к доистории, предыстории Христианства, причем к предыстории, принадлежащей не к области фактов, а к области архетипов. Как типичному лжеученому, о. Ш. свойственна сверхчело-

веческая дальнозоркость, которая прозревает быт «ранней Церкви», более древней и авторитетной, нежели само Церковь Нового Завета.

В попытке овладеть прошлым лженаука также обращается к доисторическому и надисторическому: к мифологии, исследованию древних или/и «инопланетных» цивилизаций. Сюда же относятся и приемы исследования бессознательного и подсознательного у Фрейда и архетипы К. Г. Юнга.

К революционным и одновременно архаизирующим проектам принадлежала национал-социалистическая и вообще немецкая националистическая наука. В частности, следует вспомнить первого руководителя Аненербе Германа Вирта с его нордической «прарелигией» (Urreligion), «духом прарелигии» (Geistesurreligion), «пра-Европой» (Ur-Europa), «пра-символикой» (Ursymbolik),«пра-смыслом» (Ursinn). Достаточно перечислить названия его работ, вышедших после (!) падения национал-социалистического режима: «Um den Ursinn des Menschseins. Die Werdung einer neuen Geisteswissenschaft» (1960); «Führer durch das Ur-Europa-Museum mit Einführung in die Ursymbolik und Urreligion» (1975); «Europäische Urreligion und die Externsteine» (1980).

Такого рода архаизирующие проекты носят довольно отчетливый антихристианский характер, поскольку в них смыкается понимание Христианства в языческом смысле, а язычества – в христианском. Так, Герман Вирт «исследовал» пракультуру Туле и обнаруживал в культуре мегалитов языческого «Спасителя» (Heilbringer), сына неба и матери-земли.

При всей кощунственности и нелепости такого обращения с Христианством это далеко не единичный случай. Совершенно то же мы наблюдаем у влиятельного русского символиста Вячеслава Иванова, который описывает дионисические оргии, подчеркивая их якобы христианское содержание, а говоря о христианском культе, указывает на дионисические, то есть неоницшеанские в случае Вяч. Иванова, мотивы.

Антихристианская механика мысли Вяч. Иванова оказала огромное влияние на православный богословский модернизм и продолжает оказывать до сего дня. Так, например, о. Павел Флоренский в своем курсе лекций «Очерки по философии культа» (1918) «по сути дела стирает всякое различие между религиозным сознанием язычества и религией Божественного Откровения. Из некоторых общетеоретических посылок выстраивается философия (всякого!) культа, в том числе и христианского, а само Евангелие выступает в качестве подтверждения истинности платонизма» (Гаврюшин 2011, 474). Аналогичным образом «литургическое богословие» Одо Казеля усматривало истоки Евхаристии в языческих мистериях, о чем мы поговорим несколько позже.

Как указывал один из критиков марризма, «яфетидология» Н. Я. Марра «в своих целеустановках подобна фантастическому сводчатому мосту, который одним концом упирается в прошлое (главным образом в отдаленное прошлое), а другим – в отдаленное будущее, причем высшая точка этого моста каждый раз приходится над современностью... Причина в конечном счете в том, что яфетидология страдает органическим пороком – неестественной дальнозоркостью. Она смотрит или в палеонтологические сумерки прошлого или в манящие дали будущего» (Алавердов 1931, 54; цит. по Алпатов 2004, 43).

Историк филологии В. М. Алпатов справедливо усматривает, что такая опора на «пра-историю» делала утверждения Н. Я. Марра неуязвимыми. Никто из критиков не мог опровергнуть идей Марра, но «не всегда при этом замечалось, что и доказать эти умозрительные построения нельзя. Для построения таких теорий были нужны лишь фантазия и умение высказываться категорично, а в этом Марру не было равных. Рассуждая о языке доисторических эпох, Марр объяснял неизвестное через другое неизвестное» (Алпатов 2004, 43).

Абсолютно то же самое делают и лжеученые типа о. Ш., успешно скрывающиеся «в сумерках доистории» (по удачному выражению А. С. Чикобавы. См. Алпатов 2004, 55). Если фантазией о. Ш., видимо, не отличался, то мало кто мог бы с ним сравниться в умении выражаться категорично и внушительно. И хотя о. Ш. трудно опровергнуть, но только за счет того, что и доказать его утверждения оказывается невозможно.

Мы уже много говорили о холизме о. Ш., и его лжеучение далеко не уникально с этой своей стороны. Мистический глобализм «всего мира» является одной из идеологических основ Нового времени, когда эпоха Великих географических открытий показала одновременно бесконечность и замкнутость мира, дав тем самым ход посюсторонним мистическим спекуляциям относительно «всего» чудесного мира, «живой планеты», «всего» мира насилья, «всего» мира свободы и т. д. Такая наука за счет своих гностических корней плавно переходит от обожания космоса к его разрушению, от овладения природой к ее новотворению и обратно.

Холистический миф в гуманитарных и социальных науках и лженауках выражается прежде всего в представлении об органическом единстве народа, каковое единство служит всеобъясняющим и утвержденным на себе самом принципом. В социальных науках, начиная с Тюрго, мы встречаем «массу», народ, коллектив, «дух народа» без необходимого уточнения, что непосредственное исследование такого общего духа народа совершенно невозможно.

Примерами холизма является не только «дух народа» (Volksgeist), но и социал-дарвинизм и национал-социалистическая расология Ганса Гюнтера, и «единый биологический почвообразовательный процесс» Василия Вильямса, и учение Мирчи Элиаде, не отделявшего миф от исследования мифа, и наконец это Фрейд, не проводящий принципиальной границы между мыслями пациента и теми идеями, которые ему внушает психотерапевт.

Собственно тот же миф отразился и в принципах организации советской массовой науки, когда дело науки становится «посильным для любого человека, в лучшем случае проявляющего любознательность и смекалку, а в худшем просто командированного „грызть гранит науки“. „Творчество масс“, „Инициатива миллионов“ – эти и подобные им лозунги стали знамением времени. Особенно активно пропаганда привлечения в науку лиц с недостаточным образованием, с отсутствием данных к продуктивному творчеству, но подходящих с точки зрения классового происхождения и лояльного поведения, развернулась при Сталине» (Сойфер 1989, 239).

Еще одним общим местом для науки и лженауки является антитеоретизм. Как идеологическое явление, массовая наука с ее магическими корня-

ми дала человеку свободу в теории, а также свободу от теории. Здесь практика становится критерием истины, но, с другой стороны, истина определяет то, какова должна быть практика. Новая массовая наука, как и массовая политика, попадает в тот же самый методологический уроборос: истина – это иное название той же практики, а практика – синоним истины, так что становится окончательно непонятно, что, чем и как поверяется и проверяется.

И. К. Кусикьян верно отмечал практическую, антитеоретическую направленность марризма: «Вся теоретическая работа Н. Я. Марра направлена в одну точку: она хочет дать новую базу для практики» (Кусикьян, 1933, 12). Трофим Лысенко заявлял в 1934 г.: «Я за генетику и селекцию, я за теорию, но за такую теорию, которая, по выражению товарища Сталина, „должна давать практическую силу ориентировки, ясность перспектив, уверенность в работе, веру в победу“... Вот почему я был против, а в настоящее время еще в большей мере против той генетики, которая безжизненна, которая не указывает практической селекции ясной и определенной дороги» (Сойфер 1989, 75).

Необходимо отметить характерное для новой науки сочетание скептицизма с мистицизмом. Ведь, например, М. Элиаде, а вслед за ним и о. Ш., не веруют в подлинное сверхъестественное и духовное, но они симулируют таковую веру, «придавая смысл» обрядам, и смысл чисто посюсторонний. Для такого рода исследователей миф, как и религия, – это ложь, но ложь полезная, имеющая значение для нас. Так проявляется в науке и лженауке свойственный идеологиям искусственный оптимизм, «воля к вере». Вера же, а не воля к вере присутствует всегда рядом с идеологом, но никогда в его душе.

Как и Элиаде, о. Ш. «наполняет христианским смыслом» любую ересь и магическую нелепость: «С незапамятных времен люди чувствовали в волосах наличие „маны“, сосредоточение в них силы и энергии человека... Поэтому христианский обряд пострижения волос (который, помимо чинопоследования Крещения, встречается в пострижении в монашеский чин и в посвящении в чтецы, то есть в члены клира) не должен рассматриваться как один из многих других „освященных древностью“ обрядов, совершаемых неизвестно почему и принимаемых в качестве неотъемлемой части нашего „наследия“. В Церкви все всегда действительное, настоящее. Каждый символический акт символичен именно потому, что он являет саму Реальность, те глубочайшие и „неизреченные“ ее пласты, с которыми мы общаемся посредством символов и обрядов» (Шмеман 2001, 167–168).

Верит ли сам о. Ш. в существование «маны»? Верит ли Элиаде в «совпадение противоположностей»? Верит ли Элиаде в созданную им концепцию «вечного возвращения»? Ответом будет: и да, и нет. Лжеученый симулирует веру, пытается представить себя самого верующим в миф и признается себе в этом самообмане.

В данном случае мы наблюдаем у о. Ш. характерный лжемиссионерский прием «включенного наблюдения», когда антрополог принимает обычаи и верования исследуемого им племени. Основателями метода «включенного наблюдения» сегодня со всем основанием считают не непосредственных изобретателей – Фрэнка Кашинга и Бронислава Малиновского – но католического лжемиссионера в Китае иезуита Маттео Риччи (1552–1610) и христианских пиетистов XVII в. (см. Poewe 1994, 10).

Такая неверующая активистская вера присуща не только христианским конфессиям, не только «левому» и «правому» модернизму, но и нехристианским религиям и даже гностическим идеологиям (см. Ustorf 2000). Аналогию с массовыми гностическими движениями подчеркивают и представители лжемиссионерства: «Если рассмотрим историю, увидим, что некоторые идеологии делали ставку на молодежь и быстро достигали своей цели. Например, национал-социалисты Европы и коммунисты Юго-Восточной Азии. В очень короткое время эти идеологии, сумев найти путь к сердцам молодых, не только достигли своей цели, но и совершили в своих странах по сути революционные преобразования. Если подобные режимы выполнили свои меркантильные задачи, почему же Церковь Христова не может сделать то же самое во имя Добра?» (Сергий (Рыбко) 2007).

И новая наука, и лженаука, хотя, возможно, и не в равной мере, отдают должное неопределенности и патологической речи. О примерах неопределенной и патологической речи у о. Ш. мы говорили подробно выше в главах «Неопределенное учение» и «Патологическая речь». Эти приемы находят прямые аналогии в лженауке. Так, например, отмечается, что Н. Я. Марр «не оставил и, вероятно, не мог оставить сколько-нибудь связного и последовательного изложения своей теории, хотя количество его сочинений в последнее десятилетие жизни очень велико. Идеи яфетической теории с бесконечными вариациями разбросаны по текстам пяти томов его трудов. Единственная попытка изложить „новое учение“ студентам, так называемый бакинский курс (1926), открывающий второй том трудов Марра, был забракован самим автором, не позволявшим печатать его при жизни» (Алпатов 2004, 34–35).

У главного представителя движения «литургического обновления» Одо Казеля идея Таинства представляется не только ложной и кощунственной из-за сравнения с языческими мистериями, но еще и настолько расплывчатой, что может служить субстратом для любых идеологем: от национал-социалистических до либеральных. Такая расплывчатость служит развязыванию рук для деятельности в мире сем и поэтому считается проявлением «живой веры».

В. Р. Вильямс, метко прозванный современниками «коммуноидом», прямо выдвигает идеологическую патологическую речь как основу науки: «Стахановцы доказали не „торжество агрохимии“, а силу диалектики, утверждающей необходимость комплексного воздействия на все факторы жизни растений (в том числе и на элементы минеральной и азотной пищи), воздействия, устойчиво достигаемого в широких масштабах только в травопольной системе земледелия» (Писаржевский 1963, 217).

Алпатов анализирует патологическую речь лингвиста (!) Марра: «Чем дальше, тем все более непредсказуемыми становятся фантазии Марра. Длиннейшие фразы со многими придаточными, где одна мысль беспорядочно сменяется другой, отсутствие элементарной логики – это все меньше похоже на нормальное научное творчество. См., например, такой вполне обычный для Марра пассаж (1927 г.): „Часть речи, ныне самая отвлеченная и самая практическая, в начале самая вещественная и самая научно-философская, – числительные связаны со всеми сторонами созданной трудовым процессом «человечности», или подлинного мирового, а не классового, да еще школьно

надуманного гуманизма, со всеми творческими начинаниями человечества как в области материально-жизненных потребностей, так не менее непреоборимых ныне в их самодовлеющем устремлении умозрительных исканий правды. Числительные переживали ударные моменты своего развития от общественности эпох с великими достижениями. Прежде всего сознание этапов последовательной связанности не одной смены дня днем, получившего свое округление с течением времени сначала в пяти, затем в семи днях, не одного года, с последовательностью месяцев, в его круговращении по сезонам, а вообще непрерывно и бесконечно текущего или двигающегося времени, как двигается по двух- или четырех-сезонным делениям года также бесконечно видимое пространственное небо со всеми его неразлучными спутниками, светилами дня и ночи, это в целом мерило одинаково и времени, и пространства, так же как по палеонтологии речи «небо» оказалось означающим в первобытной речи «время» и «пространство»“.

Рассказ о числительных вдруг превращается в рассуждения о членении времени, а затем о небе; все это перебивается политическими рассуждениями. Скорее мы имеем дело с камланием шамана, чем с научной статьей» (Алпатов 2004, 75).

Нелепое патологическое говорение имеет идеологическую тенденцию, как указывает В. М. Алпатов: «При всей бессистемности высказываний позднего Марра в них есть несомненная последовательность. О чем бы ни говорил Марр, он постоянно проводил некоторые идеи. Одни из них имели квазинаучный характер: постоянное выискивание во всем яфетических истоков, связей с тотемами, с первобытными представлениями о космосе и т. д. Другие выходили за пределы науки: апелляции к народным массам, к угнетенным народам (то и другое связывалось с яфетическим элементом), клеймение старой науки и старого мышления, требование революционного взрыва во всех областях жизни и пр. Цитатничество и призывание на помощь высших авторитетов, упоминание текущих политических событий, постоянное использование актуальной для своего времени лексики вроде „нацмены“, „выдвиженцы“, „культработа“, особенно изощренное при оценке противников: „потуги“, „рабы“, „рынок с тухлым товаром“, „пророческие каркания и шипения“, „злостные предрассудки“, „абсолютно ненужный, вредный багаж“, „преступное действие оппортуниста“, „раболепие мысли“, „расовое ожесточение“, „буржуазно-классовая лазейка“, „миазмы застоя“, „спертый воздух“, „наследственная косность“, „паскуднейший нигилизм“, „маги хулений“, „вредоносность“, „идеологическое убожество“, „идеологическая реставрация прошлого“, „покаянные декларации загнанных в тупик“, „борющиеся вредительские разновидности капиталистического идеализма и национализма“ и т. д. и т. п. – все это, обильно представленное в поздних сочинениях Марра, имеет четкую и конкретную направленность. Марр, по-видимому, не только верил в создаваемый им миф, но и вполне целенаправленно добивался его господства в науке» (Алпатов 2004, 77–78).

И в науке, и в лженауке постоянно возникает мотив власти, преследования и ухода от преследования, которые применительно к о. Ш. мы рассмотрели в главе «Преследование и уход от преследования». Здесь же приведем один, но показательный пример, когда в 1928 г. в связи с сорокалетием науч-

ной деятельности Марра марксистский идеолог и лжеученый М. Н. Покровский заключал: «Теория Марра еще далека от господства, но она уже известна всюду. Уже всюду ее ненавидят. Это очень хороший признак. Марксизм всюду ненавидят уже три четверти столетия, и под знаком этой ненависти он все более и более завоевывает мир. Новая лингвистическая теория идет под этим почетным знаком, и это обещает ей, на ее месте, в ее научном кругу, такое же славное будущее» (Алпатов 2004, 83).

Движение «литургического обновления»

При рассмотрении лженаучной основы мировоззрения о. Александра Шмемана – так называемого «литургического богословия», развивавшегося им в рамках международного движения «литургического обновления», – необходимо учитывать непосредственно идеологический характер этого псевдобогословского явления.

В случае «литургического богословия» о. Ш. является, как для него обычно, не оригинальным мыслителем, а переводчиком, или, точнее, ретранслятором идей католического и англиканского движения «литургического обновления». Следовательно, все идеологические дефекты этого движения наблюдаются и в учении о. Ш., и в его революционной тактике по реформированию Церкви.

С одной стороны, может показаться, что о. Ш. лишь симулирует научную речь. Такая стилизация «под науку» особенно заметна в его диссертации «Введение в литургическое богословие», тем более что академические требования в Парижском богословском институте никогда не были высоки. Однако перед нами не случайная риторическая удача нашего автора. Мы отметили в учении о. Ш. те стороны, которые сближают его с массовой наукой и в особенности со лженаукой: холизм (атеистический монизм), иррационализм, антитеоретизм, скептицизм в сочетании со светским мистицизмом.

С массовой наукой и лженаукой учение о. Ш. роднит прежде всего активизм, своего рода шаманство, практический, инструментальный настрой. Новая «наука» – «литургическое богословие» – для нашего автора не самоцель, поскольку она, очевидно, не служит целям постижения чего-либо. «Литургическое богословие» о. Ш. – это орудие, заточенное специально для изменения мира, для реформирования Церкви, а также для борьбы с идеологическими противниками.

Поэтому вообще невозможно вести речь об искренности о. Ш. или о том, каковы были его «подлинные» воззрения и верования. Как истинный идеолог, о. Ш. – весь одна лишь внешность, и его идеи имеют единственное назначение: он стремится управлять людьми, сохраняя свою абсолютную свободу.

«Наука» в арсенале о. Ш. – это только практика, целостное проявление целостной жизни. И теория о. Ш. – это не теория, а своего рода «сверхпрактика», «практика второго уровня», всегда стремящаяся воплотиться в демоническом овладении миром и Церковью и никогда в серьезной объективной оценке теорий и фактов.

В более конкретном пропагандистском смысле «литургическое богословие» выступает в качестве средства для пробуждения масс, и здесь о. Ш. идет

опытным инстинктивным путем, постоянно меняя приемы «расширения сознания». Из-за демонической закрытости, свойственной всем идеологам, о. Ш. не может испытывать сочувствие к простым людям, и поэтому инстинкт его неизменно обманывает, что выражается в гневе на неподатливых православных, не желающих пробуждаться к жизни в «новом смелом мире».

Первая статья о. Ш. на тему «литургического обновления» – «О Литургии» в «Вестнике РСХД» 1949 г. – начинается со слов: «В наше время почти повсюду в инославном мире – и католическом и протестантском – пробуждается интерес к богослужению, стремление вернуться к литургической полноте древней Церкви. Это стремление воплощается в так называемом „литургическом движении“, с каждым годом проникающем все глубже в религиозную жизнь Запада. С особенным вниманием творцы и сторонники этого литургического возрождения относятся к богослужению Православной Церкви, которая, по словам одного из них, – „сохранила литургический дух древней Церкви и продолжает жить и питаться им, как своим самым чистым источником... Ей нет нужды в литургическом движении, ибо она никогда не удалялась в своем благочестии от своего богослужения, всегда оставалась ему равно верной“ (O. Rousseau OSB. Histoire du Mouvement Liturgique. Paris, 1945, p. 188)» (Шмеман 1949, 20).

Здесь характерно признание о. Ш. своей рабской зависимости от католического модернизма, которая подается им еще и как признак «благородного» происхождения его теории. Уже на этом начальном этапе заметно и то, как несамостоятельность, откровенная вторичность воззрений о. Ш. сочетается у него с неспособностью воспринять даже то истинное, что есть в его католических источниках. По-своему поразительно, что о. Ш. ни в тот момент, ни позднее не разделял приводимого им же взгляда О. Руссо: что Православная Церковь не нуждается в литургическом движении. О. Ш. буквально выворачивает навыворот мысль своего мэтра и утверждает, напротив, что православная Литургия как раз нуждается в возрождении и радикальном переосмыслении, и не как-нибудь, а именно в духе западного движения «литургического обновления».

Таким образом, о. Ш. сразу заявляет о своем намерении дерзко перетолковывать свои собственные первоисточники, не говоря уже о православном вероучении и литургическом Предании. Так же он обращается с учением Одо Казеля о мистериальной первооснове Евхаристии, поскольку для о. Ш. вся его «наука» – лишь средство личного освобождения от всех принципов.

Что же такое движение «литургического обновления»?

Движение «литургического обновления» – это реформистское массовое движение в католицизме XIX–XX вв., идеологически мотивированное в духе посюсторонней мистики коллектива. Это движение с самого своего возникновения было заражено гностическими мифами и устремлениями. За счет этого оно внутренне связано и исторически переплетено с аналогичными движениями в модернизированном Христианстве, такими как «социальное христианство», экуменизм, лжемиссионерство. По всем этим направлениям и проходит реформа Христианства в сторону религии самоспасения.

У «литургического обновления» есть богатая предыстория, история, а также параллельная история.

В качестве предыстории и параллельной истории движения «литургического обновления» выступает мобилизация граждан для самоспасения в рамках новых национальных государств XVIII–XXI вв. Сплочение нации достигается на этом этапе через посредство политических религий, то есть массовых гностических идеологий, которые порождают свои «священнодействия», свою «литургию» и своих «священнодействователей» – вождей и идеологов.

Романтическое представление о расколотом мире и трагическом одиночестве в нем человека порождает мечты о новом духовно-светском единении, каковое единение достигается в духе свободы и с помощью нового тотального искусства с особо подчеркнутой центральной ролью «человека-творца». В качестве характерного представления о сочетании религии, литургической жизни и искусства укажем на идеальный монастырь из «Кота Мурра» (Гофман 1967, 261–269).

Еще одной параллелью к «литургическому обновлению» является Рихард Вагнер – с его оперой как синтезом всех искусств, которая служит самоискуплению человека («Спаситель, днесь спасенный!» из «Парсифаля»: Вагнер 1914, 63) и в этом смысле – заменой революционному апокалипсису (см. Vondung 2000, 277–279)

Наконец следует указать на идеологию возрождения общинной жизни на новом уровне слияния личностей, которой отдали должное и немецкие националисты XIX–XX вв., и русские славянофилы, а также европейские и русские символисты с их «новым народничеством» и черными мессами.

Пионером движения «литургического обновления» в собственном смысле обычно считается Солемский аббат Проспер Геранже (1805–1875), который не был модернистом в современном смысле слова. Богослужебные реформы Геранже имели своей целью оживить ревность священнослужителей к совершению мессы, а также побудить мирян к более частому Причащению.

К концу XIX – началу XX в. наряду с параллельно развивавшимся «социальным христианством» (энциклика Льва XIII «Rerum Novarum», 1891 г.) «литургическое обновление» становится основным ответом католицизма на вызовы времени, как это видно, например, из рескрипта Пия X «Tra le sollecitudini» (1903 г.).

Можно заметить, что эти католические реакции являются насквозь идеологизированными, поскольку были вызваны желанием Ватикана найти себе место среди победивших массовых идеологий. Католицизм выстраивает такую систему идеологем, которая бы, с одной стороны, не полностью совпадала с господствующими либерализмом, марксизмом и фашизмом, но одновременно состояла из общеупотребительных идейных штампов: коллективизма, активизма, иррационализма и т. д.

В первой половине XX в. основными представителями «литургического обновления» являются Ильдефонс Гервеген и Одо Казель из немецкого аббатства Мария Лаах (иначе – Лах), которое стало общепризнанным центром движения. Гервеген – аббат Марии Лаах – в 1914 г. учреждает «литургические недели» для мобилизации сторонников «литургического обновления», созда-

ет для тех же целей периодические издания «Jahrbuch f r Liturgiewissenschaft» и «Ecclesia Orans».

Монах из монастыря Мария Лаах Одо Казель (1886–1948) стал основателем целого направления, иногда именуемого «казелизмом». Его воззрения нашли свое отражение в католической и православной литургике, в основополагающих католических документах, реформирующих богослужение: в конституции Второго Ватиканского собора «Sacrosanctum Concilium» (1963 г.), в новом чине мессы «Novus Ordo Missae» и в новом католическом Катехизисе (окончательное и исправленное издание 1997 г.). Можно сказать, что и учение о. Ш. едва ли не во всех своих отделах непосредственно происходит из «казелизма».

Новаторство Казеля в области Литургии включает в себя мистифицированное понятие о Таинстве, коллективистскую реформу Богопочитания в духе языческих мистерий. Согласно учению Казеля, Таинство – это священное ритуальное действие общины, в котором здесь и сейчас «актуализируется» спасительное действие Иисуса Христа. Иначе говоря, совершая священнодействие, община участвует в совершении своего спасения, а не только усваивает по вере благодатные плоды спасения, совершенного Христом. В «казелизме» Таинство – это более не действие, в котором нет ничего человеческого, а только Божественное (см. Николай Кавасила блж. 1874, 114, 116). Теперь «Таинство» – это общее действие Бога и человека.

В целом для учения Казеля характерны антиюридизм, борьба со схоластикой, гнозис, служащий заменой христианской мудрости, деятельная, а не созерцательная любовь, а также отход от традиционного христианского благочестия как «индивидуалистического и пиетистического».

Одновременно с монахами из аббатства Мария Лаах выступает на поприще еще один крупный деятель «литургического обновления» Ламбер Бодуэн (1873–1960). Вместе с ним в «литургическом обновлении» появляется такая существенная струя, как экуменизм, хотя неангажированному наблюдателю и трудно понять, как могут быть связаны ревность к совершению Евхаристии и равнодушие к различиям между Христианством и ересями и другими религиями.

С 1925 по 1932 г. Бодуэн возглавлял известный униатский бенедиктинский монастырь в бельгийском Аме-сюр-Мёз (в 1939 г. монастырь переехал в Шевтонь). Он основал такие органы франкоязычного «литургического обновления», как «La vie liturgique», «Questions liturgiques et paroissiales», известный экуменический журнал «Irénikon». Бодуэн искал пути соединения с модернистским православием и англиканством через посредство реформированного богослужения. С Бодуэном был, в частности, близко связан такой деятель «парижского богословия», как о. Лев (Жилле), и вообще Бодуэн оказал довольно существенное влияние на «парижскую школу» православного модернизма.

Среди довоенных деятелей «обновления» следует непременно указать Романо Гвардини и Пия Парша, а также Оливье Руссо, Бернара Ботта и др.

В пропаганде «обновления» большую роль сыграло французское доминиканское издательство Cerf (с 1929 г.), и в частности, книжная серия под кодовым названием «Lex Orandi» (с 1945 г.). В 1943 г. создается французский

«Centre de Pastorale Liturgique», действующий до сего дня, а в 1945 г. – журнал «La Maison-Dieu».

К середине XX в. на поприще реформы выходит следующее поколение. Такие деятели, как Луи Буйе, Аннибале Бугнини, Йозеф Юнгманн, Адриан Носен, Э.-Ж. Мартимор и др., смогли победно завершить пересмотр смысла и разрушение чина католического богослужения. Такая всеобъемлющая реформа была осуществлена на Втором Ватиканском соборе и в ходе работы постсоборного Consilium (1964–1970) и Международной богословской комиссии.

Немаловажную роль в католической реформе богослужения сыграла экуменическая община Тезе (иначе Тэзе), представители которой присутствовали на Втором Ватиканском соборе и непосредственно участвовали в работе Consilium. Между прочим, одним из образцов для реформы послужил чин «литургии» Тезе в варианте 1959 г. (см. Bonneterre 2002a, 102–119).

Если католическое «литургическое обновление» прошло замкнутый и по-своему логичный путь, то не так дело обстояло в Православии.

Западное движение «литургического обновления» начала XX в. находит себе замечательное соответствие в русском православном обновленчестве, где реформы православного богослужения начали разрабатываться за десятилетия до переворота 1917 г. В частности, в ходе Архиерейского опроса в 1906 г. митр. Сергий (Страгородский) заявил, что считает необходимым на предстоящем Соборе «обсудить вопрос об упрощении богослужебного славянского языка и о предоставлении права, где того пожелает приход, совершать богослужение на родном языке» (Отзывы 1906, 443).

В 1907 г. Святейший Синод учреждает Комиссию по исправлению богослужебных книг во главе с тем же митр. Сергием (Страгородским), которая до 1917 г. успела «исправить» постную и цветную Триоди, Октоих, Праздничную и сентябрьскую минеи.

Сразу после Февральской революции 1917 г. «Союз демократического духовенства и мирян» провозглашает программу реформ, которая стала энергично осуществляться, в особенности после организационного оформления обновленчества в 1922 г. Тем самым, «литургическое обновление» в Русской Церкви откровенно разоблачило свою революционную разрушительную сущность.

Благодаря указам св. Патриарха Тихона между церковниками и обновленцами была проведена твердая разграничительная линия, прежде всего в области богослужебных новшеств, против которых Патриарх выпускает несколько обращений в 1921 г.: в частности, от 4/17 ноября 1921 г. о недопустимости нововведений в церковно-богослужебной практике. Св. Патриарх прямо относит все эти нововведения к лжемиссионерским попыткам «приспособить богослужебный строй к новым требованиям времени, внести в богослужение требуемое временем оживление и таким путем более привлекать верующих в храм» (Тихон св. 1921).

Тогда же, в 1921 г., Патриарх выпускает указ Антонину Грановскому в связи с вводимыми им новшествами в богослужебной практике (Губонин 1994, 182). Известно также письмо Патриарха Тихона к сщмч. Виктору (Островидову) о недопущении новшеств в церковно-богослужебной практике (Губо-

нин 1994, 182). 14/27 сентября 1926 г. Патриарший Местоблюститель сщмч. Петр (Полянский) выпускает указ о недопустимости богослужебных нововведений (см. Голубцов 1999, 95).

На этом фоне характерным актом митр. Сергия (Страгородского) выглядит принятие им из обновленчества известного реформатора православного богослужения о. Феофана (Адаменко) и его общины с благословением «на богослужение на русском языке» и «на некоторые ставшие для них привычными особенности богослужения, как-то: отверстие царских врат, чтение Священного Писания лицом к народу» и, «в виде исключения, чтение тайных молитв во всеуслышание» (цит. по Кравецкий 1994, 82).

В довоенной русской эмиграции реформы богослужения главным образом сводились к модернистскому переосмыслению Евхаристии о. Сергием Булгаковым, о. Киприаном (Керном), о. Николаем Афанасьевым, а также к использованию Евхаристии как средства для достижения экуменических целей, в частности в рамках православно-англиканского Содружества св. Албания и прп. Сергия. По изложению митр. Евлогия (Георгиевского), в 30-е гг. в Содружестве «был поднят горячими головами вопрос об „интеркоммюнион“, то есть о возможности общения членов Братства в Таинстве святой Евхаристии. Горячим сторонником этой смелой мысли был протоиерей С. Булгаков; он находил возможным совместное Причащение для членов Братства; но лишь во время съездов» (Евлогий 1947, 598).

На всех этапах литургической реформы западные «обновители» непосредственно влияли на воззрения православных модернистов. Достаточно ознакомиться с библиографическими указателями к сочинениям о. Киприана (Керна) и о. Александра Шмемана, румынского модерниста о. Думитру Станилоэ, с отзывами о. Александра Меня, чтобы это стало очевидно.

Местом непосредственного соединения православных, англиканских и католических реформаторов богослужения стали известные «Литургические недели» Парижского богословского института, организованные в 1953 г. по образцу католических «Semaines liturgiques» о. Киприаном (Керном), о. Николаем Афанасьевым с участием Ламбера Бодуэна, Оливье Руссо и Бернара Ботта. В «Литургических неделях» участвовал и о. Ш., который также в 50-е гг. имел личные контакты с крупным деятелем «литургического обновления» Луи Буйе.

В своей заметке 1957 г. о. Ш. характеризует парижские «Литургические недели» как «важное ежегодное событие для литургистов разных стран и деноминаций. „Неделя“ – это уникальная возможность для специалистов, работающих в одной области, но разделенных конфессиональными барьерами, встречаться и обсуждать свои проблемы, достижения и планы в восхитительном духе академического единства и христианской любви. Бенедиктинцы из Марии Лаах, Бёрона, Мон Сезара и Шевтони, профессора папского Восточного института в Риме и доминиканцы из Сольшуара и Монреаля, члены Англиканской Церкви, богословы из Реформатской Церкви Франции и Германии, лютеране из Швеции – все они собрались в одном помещении в своих разнообразных облачениях и участвуют в единой братской дискуссии, которая имеет только один предмет: понимание lex orandi – закона богослужения Церкви» (Schmemann 1957, 46).

Мы видим, на что о. Ш. обращает внимание, – на видимое различие одежд и на внутреннее единство в обсуждении одного-единственного вопроса. Сам же он явно опьянен одним только видимым «равенством и братством». Ведь если он способен различить друг от друга облачения православных, католиков, англикан, лютеран и реформатов, то что, как не своего рода опьянение мешает ему увидеть еще более отчетливые и непримиримые расхождения в учении о богослужении и Таинствах?

В том же отчете о. Ш. отмечает, что описываемая им «дискуссия не является „экуменической“ ни в каком определенном смысле слова. Не принимается общих заявлений, нет ни согласия, ни разногласия, а идет скорее техническая и чисто академическая дискуссия. И все-таки из этих собраний проистекает чудесное ощущение братства, настоящей принадлежность друг другу, как если бы общий интерес к таинственной реальности Ecclesia Orans, Церкви в богослужении и молитве служил уже залогом единства и понимания» (Schmemann 1957, 46–47). О. Ш., как мы видим, завораживает чисто человеческое единство собравшихся и происходящая при этом коллективная профанация богослужения и Таинств, «мирно» обсуждаемых людьми, придерживающимися воззрений, которые несовместимы ни с Истиной, ни друг с другом.

Среди участников о. Ш. особо отмечает одного из вождей литургической реформы Э.-Ж. Мартимора, Э. Ланна из униатского монастыря в Шевтони, К. Ж. Дюмона от униатского общества «Istina», будущего кардинала Даниэлу.

Литургические опыты экуменических общин в Шевтони и Тезе привлекали к себе ведущих православных модернистов 50–70-х гг.: архиеп. Василия (Кривошеина) и о. Всеволода Шпиллера. Здесь сотрудничество распространялось вплоть до сослужений (Шпиллер 2004, 193–194).

Наконец, 70–80-е гг. XX в. ознаменовались крупными экуменическими прорывами в области подмены христианского богослужения «новым чином». В частности, под руководством крупного православного экумениста Никоса Ниссиотиса и с участием представителя общины Тезе Макса Туриана был составлен и принят меморандум комиссии Всемирного совета церквей (ВСЦ) «Вера и церковное устройство» под названием «Крещение, Евхаристия и Служение» («Лимский документ») (World council of churches 1982).

«Лимский документ» излагает учение о Таинствах, общее, как предполагается, для православных, католиков и для всех 300 членов ВСЦ. Документ написан в духе «экклезиологии общения», согласно которой Таинства служат средством для достижения большего экуменического единства. Это не удивительно, поскольку в работе комиссии принимал участие будущий митр. Иоанн Пергамский, на «богословие общения» которого, в свою очередь, повлиял о. Ш.

Документ послужил основанием для совместного служения Евхаристии различными христианскими конфессиями («Лимская литургия») (World council of churches 2014). Впервые «Лимская литургия» была отслужена на пленарной сессии «Веры и церковного устройства» в Лиме 15 января 1982 г. епископалом Робертом Райтом с участием католиков и православных, которые, однако, не причащались. Затем – в Женеве в том же году и наконец во время Генеральной ассамблеи ВСЦ в Ванкувере (31 августа 1983 г.). В последнем

случае служение возглавил англиканский «архиепископ» Кентерберийский Роберт Ранси в сослужении архиеп. Кирилла (Гундяева). В 1985 г. представители Православных Поместных Церквей на межправославном совещании в Бостоне в основном одобрили «Лимский документ».

Среди экуменических достижений в области разрушения богослужения следует указать на православно-католический документ «Таинство Церкви и Евхаристии в Свете Святой Троицы», принятый Смешанной международной комиссией по богословскому диалогу между католической церковью и Православной Церковью (Мюнхен, 30 июня – 6 июля 1982 г.).

На обрисованном нами фоне в Русской Православной Церкви в начале 90-х гг. возобновились литургические реформы. Их репетицией стали радикальные преобразования благочестия, проведенные во 2-й половине XX в. в эмиграции, и прежде всего в Американской автокефальной церкви (ПЦА). Эти реформы в ПЦА непосредственно связаны с именем о. Ш., который не только в идеологическом плане поставил богослужение на светскую основу, но и провел целый ряд реформ, изложенных им, например, в докладе 1972 г. Синоду ПЦА об Исповеди и Причащении.

Литургические реформы в Московской Патриархии в 90-х – 2000-х гг. не проходили под отчетливым модернистским и иерархическим руководством и носили стихийно-революционный характер. Но за счет общей идеологической системы штампов, присущих всему Новому времени, даже хаотическая реформа проходила точно в тех же в формах и направлениях, что в католицизме, англиканстве и в русской модернистской эмиграции.

Желание перемен в приходской жизни гораздо точнее объясняется через утопический дух эпохи «Перестройки» с ее неосуществимой коллективистской мечтой о новой общности, о возвращении в «Россию, которую мы потеряли». Революционно-архаическая тенденция звала вернуться в место и время, которых никогда не было в Русской истории. Поэтому на первое место выходит миф о возрождении приходской общины в том виде, какого община никогда в России не имела.

За счет своей связи с эпохой «бархатных революций» литургическое обновление приобрело общественное звучание и значение, где символической фигурой становится о. Зинон (Теодор) – модернист-архаист, представитель «богословия иконы», радикальный экуменист, участвовавший в совместном Причащении с католиками в 1996 г. (см. Вершилло 2014, 170–171).

Преобразования в области благочестия в Русской Церкви проводили главным образом приходские священники, которые чаще всего лишь кое-что слышали об о. Ш. и ни в коем случае не подозревали об идеологических и католических истоках литургического обновления. Церковные деятели лишь неотчетливо ощущали необходимость исправить «недостатки» богослужебного уклада, сложившегося в советские годы, а на самом деле – уклада XIX в., ради «возвращения» к сверхчастому Причащению и другим нормам международного движения «литургического обновления».

Здесь своими достижениями выделяются отчетливо модернистская секта о. Александра Меня, а также группа учеников о. Всеволода Шпиллера. Наконец, возникает движение «евхаристических общин», которые должны были подорвать традиционную иерархическую структуру Церкви. Образцами

таких общин являются секта о. Георгия Кочеткова, приходская деятельность о. Виктора (Мамонтова), эксперименты о. Димитрия Карпенко, о. Алексия Уминского и многих других.

Помимо проникновения в Россию книг самого о. Ш. и модернистской пропаганды связанного с ним «Вестника РХД», следует указать на возрождение обновленческой повестки дня в книге о. Николая Балашова «На пути к литургическому возрождению» (Балашов 2001), который уже в 1991 г. выступал с аналогичной программой в статье «Что скрывается под „священными одеждами“?» (Балашов 1991, 10–11). Книга о. Балашова подытоживает деятельность по реформе богослужения в кругу откровенных обновленцев из движения «Церковь и перестройка» (о. Александр Борисов, Глеб Якунин и др.).

Англиканство, в особенности «англокатолики», то есть «Высокая церковь», было затронуто литургическими реформами, хотя и несколько позже по сравнению с католицизмом и православным обновленчеством. Здесь выделяются три основные фигуры: Грегори Дикс, Гэбриел Хеберт и Генри де Кэндол. В 1927 г. было инициировано движение «Причащение всем приходом» («Parish Communion» или «Parish and People movement»), а также «Причащение всей семьей». В 1938 и 1945 гг. выходят нашумевшие в то время книги Грегори Дикса, соответственно: «The Idea of the Church in the Primitive Liturgies» и «The shape of the liturgy». О. Ш. демонстрирует в своих сочинениях и своем направлении мысли фактически рабскую зависимость от «The shape of the liturgy» Дикса.

В англиканстве судьба этих преобразований и новаторских идей оказалась недолговечной, поскольку модернизация богослужения в конце концов пошла другим путем, более свойственным истории протестантизма.

Теперь, когда мы отметили главные моменты истории «литургического обновления», мы можем бегло описать и практические изменения, которые проводятся международным и межконфессиональным движением обновления богослужения. Никаких существенных отличий между католическим, православным и протестантским планом реформ, естественно, не существует, поскольку реформаторы всех конфессий существуют внутри одной и той же идеологической схемы. Можно было бы привести параллели к этим реформам и в нехристианских религиях.

Программа изменений в богослужении, предлагаемая международным движением «литургического обновления», может быть названа обширной, но однообразной, поскольку все клонится к устранению «препятствий» для участия в богослужении. За счет этой, прямо скажем, нездоровой логики, знаком более полного участия в богослужении неожиданным образом становится более частое Причащение. К этому добавляется еще ряд мер по укреплению коллективной спайки верующих, поскольку только такая спайка обеспечивает достаточную степень гностического опьянения, чтобы человек мог перейти от служения Богу к служению человеку. В частности, акцент делается не на Причащении Тела и Крови Христовых, но на Причащении всей Церковью, всем приходом, всей семьей.

Важным направлением литургической реформы является осуществление равенства «всех» в Церкви. Всеобщее священство верующих более не носит духовного характера, а обусловлено идеологическими принципами равенства и братства. Участие мирян в богослужении объявляется родом священнодействия и священнослужения. Миряне в таком случае понимаются как агенты приветствуемого реформаторами обмирщения.

Проводятся разнообразные эксперименты по большему вовлечению мирян в богослужение. Сюда могут быть отнесены: служение лицом к народу, чтение Евангелия лицом к народу, всеобщее пение, всеобщая молитва вслух, тайные молитвы вслух, уменьшение высоты или полное упразднение иконостаса, служение всегда с открытыми вратами и т. д.

У равенства появляются также и гностические обертона, потому что в фантастической «ранней Церкви», возрождаемой сегодня реформаторами, они обнаруживают новое светское мистическое единство Литургии и обыденной жизни. Например, в случае о. Ш. Крещение делает человека в прямом смысле священником – священником мировой Литургии.

В программу реформ входит: сокращение богослужения, перевод на понятные языки (какие языки считать понятными, на каком основании и в каком смысле, при этом не уточняется), упрощение церковных обрядов, облачений и украшений. В частности, католическая реформа предполагает сокращение числа крестных знамений во время богослужения и числа коленопреклонений перед Святыми Дарами. В мессе сокращено поминовение святых. Облачение с престола снимается, когда на нем не совершают мессу. Отменены вечерня и утреня, а также упразднен (сокращен до одного часа) пост перед Причастием.

К числу «препятствий» оказывается отнесенной Исповедь, в том числе и потому, что учение Церкви о грехе объявляется «схоластическим» и недостаточно «полезным» для душепопечения. Для участия в Таинстве теперь нужно не покаяние, а перемена сердца, причем непременно опосредованная коллективом. Чтобы устранить различие между Литургией оглашенных и Литургией верных (это различие разрушает гностическое единство «церковного» коллектива), моления об оглашенных предлагается упразднить.

Преодолевается и наскучившая реформаторам неизменность чина богослужения: вводятся новые чины Литургии, в частности апостола Иакова, апостола Марка, миссионерская Литургия (с объяснениями), молодежная Литургия, детская Литургия, Литургия с использованием мультимедиа, служение Преждеосвященной Литургии вечером. Божественная Литургия служится ночью не только на Пасху и Рождество, а просто по выбору настоятеля. Сюда же относятся опыты с «западным» обрядом в Православии и с «восточным» – у католиков. «Возрождаются» и квазилитургические чины типа агап, которые принимают произвольные формы: от обычного обеда после праздничной Литургии до псевдомистического «таинства».

В духе масс-культурного сочетания несочетаемого реформаторы совмещают стилизацию под «раннюю Церковь» с энергичным включением элементов масс-культуры (месса под гитару и т. п.).

Движение за литургические реформы не только стало орудием для секулярных реформ во всех христианских деноминациях, но и оказало гораздо более широкое воздействие, став явлением надконфессиональной массовой религии Нового времени. Это объясняется тем, что «литургическое обновление» – это чисто идеологическое течение, которое лежит в русле возрождения язычества, каковое происходит как в светской, так и в религиозной сферах.

За счет этого «литургическое обновление» понимается реформаторами максимально широко, и его цели охватывают все стороны жизни человека: политику, общество, культуру, быт, «весь мир» и «всю жизнь». Отсюда вытекает, в частности, такое неожиданное положение, что обновлением Литургии занимаются люди даже и не особенно религиозные, а зачастую вовсе неверующие. В качестве параллели можно указать на оккультизм, в возрождении которого в середине XIX в. участвовали люди совершенно мистически не настроенные, а часто и прямо атеисты.

Идеологическая реформа богослужения проходила двумя путями: во-первых, через внешнее изменения чина и обычаев, а главным образом – за счет внутреннего адогматического переосмысления. Если первую сторону мы вкратце уже обрисовали, то относительно внутреннего пересмотра надо поговорить подробно.

Уже в конце XVIII – начале XIX в. русские масоны определили свое отношение к православному богослужению и тем самым заложили основы для позднейшего пересмотра смысла богослужения. Как известно, масоны различали «внешнее» и «внутреннее богослужение», и у них выходило, что православные христиане участвуют только во «внешнем богослужении», а православные масоны – еще и во «внутреннем».

Один из наиболее влиятельных русских масонов Иван Лопухин объясняет: «Отправления внешней религии есть средство ко внутреннему истинному Христианству. И несмотря на то, что отторглась она от своего источника, и правление света, учредившего ее, сокрылось от нее, всегда однако весьма нужна оная религия, как средство; и ныне много ею пользоваться могут благонамеренные, утверждаясь на Откровении Евангельском» (Лопухин 1997, 89). В этих словах мы имеем фактически модернистское отношение к богослужению как средству: его нужно исправить, очистить, переосмыслить, обнаружив в нем «внутреннюю суть».

Хотя такая реформа в адогматическом ключе пока еще не совершилась, богослужение уже может служить средством ко внутреннему истинному Христианству. Отсюда проистекает глубокое (на словах) уважение масонов к православному богослужению: «Многие уставы и формы религии, наипаче Греческой, которая более сохранила почтенное установление свое, принося пользу наблюдающим их, могут и должны приготовлять к правильнейшему и действительнейшему устроению духовных упражнений внутреннего богослужения» (Лопухин 1997, 88–89).

На следующем этапе – ко 2-й половине XIX в. – цели богослужебной реформы определенно оформились как светские, псевдомистические и гно-

стические, и не удивительно, что создание нового «богослужения» происходит не только в реформированном Христианстве, но и в массовой политике с ее светской «литургией» массовых действ, и в реформированном буддизме и индуизме, в «новом оккультизме», а также в массовой культуре.

Приспособление к массовому обществу, где безраздельно господствуют гностические идеологии, пробудило к жизни такой вариант возрождения язычества, который позволяет сплачивать верующих на новом уровне спайки и воспитывать нового «массового человека», конформного с тоталитаризмом и либерализмом нашего времени.

В конкретном случае о. Александра Шмемана волна богослужебных реформ в Православии возникает в том месте, где сталкиваются два противоположно направленных течения: 1) обмирщение религии, и 2) мистификация общественной и частной обыденной жизни. Благодаря этим двум процессам одновременно возникает политическая религия, которая оформляет собой весь комплекс идеологических мифов в квазирелигиозное мировоззрение, со своей ортодоксией, ересями, «священными текстами», догматами и светским культом. И тут же возникает феномен обмирщенной религии, когда модернизм движется к тому, чтобы стать светской религией нового массового общества. По замыслу реформаторов христианское богослужение должно стать «литургией» атеистического и постатеистического общества, в чем о. Ш. откровенно видит гностическую победу над христианским «секуляризмом», который, в отличие от новой религии, отделяет священное от несвященного.

Проектируемое светское «богослужение» должно иметь своим священнодействователем обожествленного человека, который вместе со «всем миром» совершает космическую литургию, то есть, по сути, акт самопоклонения. Отрицание Таинств, с которым мы столкнулись у о. Ш. (см. выше главе «Таинства»), возникает не от чего иного, как от растворения христианских Таинств в Таинстве «всего мира».

В целом, реформаторы христианского богослужения намерены обновить отношение человека к Богу и миру, гностически слив его с Тем и другим. Таким образом и возникает то удивительное явление, что, обращаясь к высочайшему и священнейшему Таинству Евхаристии, реформаторы усматривают в нем светское и посюстороннее значение, так что результат литургической реформы ничем не выделяется на общем идеологическом фоне Нового времени, массовой политики и массовой культуры. Гностический подход полностью упраздняет уникальность Евхаристии, делает ее излишней.

«Литургическое обновление» – это громадный секулярный переворот, который уравнивает христианские Таинства с мирскими «таинствами» и «священнодействиями» политических религий. Это хорошо заметно не только на примере обновленчества, которое сочетало свои богослужебные реформы с сотрудничеством с советской властью и ее репрессивными органами. Точно такая же работа по составлению новой светской концепции происходит в те же самые годы в католицизме.

Начиная с Пия IX (1846–1878) и до Пия XII (1939–1958) шла энергичная работа по превращению католицизма в единую тоталитарную структуру во главе с единым монархом-первосвященником. Легко убедиться, что в эпоху

христианских государств в Европе такого «монархического» католицизма не существовало, поскольку папы были вынуждены считаться с правами христианских монархов и христианскими традициями католических государств Европы, и прежде всего Франции с ее галликанизмом. Работа по созданию католицизма как вселенской «монархии» успешно завершается благодаря падению царской России и других христианских монархий, а также благодаря двум конкордатам – с Муссолини (1929 г.) и Гитлером (1933 г.) (подробное изложение см. Cornwell 2002). Аналогичный конкордат подготавливался католиками в 20-е гг. и с СССР.

Новый реформированный католицизм находит общий язык не с христианскими правителями, а, напротив, с диктаторами-атеистами (неоязычниками). То же самое относится и к православному либерализму, который воспринимает эпоху после падения христианских империй, как время наивысшей свободы для Церкви в ее истории: «Когда еще в истории России государство давало такую свободу и самоопределение Церкви? Скажем честно: никогда. Даже в лучшие годы власти православного царя Церковь не была так свободна» (Тихон (Шевкунов) 2012. См. также Кирилл Патриарх Московский 2012).

Идеологизация литургической реформы наблюдается в особенности в том, что она нацелена на создание «нового человека». Ближайшие аналогии к целям и методам «литургического обновления» мы находим в массовых молодежных организациях типа скаутов, пионеров, гитлерюгенд. Уже с 20-х гг. XX в. для продвижения литургической реформы используются, в частности, католические скауты во Франции, молодежные организации в Веймарской и национал-социалистической Германии.

Идеологическая, а не собственно религиозная, сущность движения «литургического обновления» станет непосредственно понятна, если мы рассмотрим такое значительное явление, как группа католических богословов и церковных деятелей из упомянутого аббатства Мария Лаах, которое заслуженно считается важнейшим центром движения «литургического обновления» 1-й пол XX в.

Уже в 20-е гг. XX в. монастырь становится центром «правого», а затем и откровенно пронацистского католицизма. Руководство монастыря, и в частности Гервеген и Казель, приветствовало приход национал-социалистов к власти в 1933 г. Сам настоятель Ильдефонс Гервеген оказывал поддержку национал-социалистам, которая в сатирическом ключе отражена в повести Генриха Бёлля «Бильярд в половине десятого», а в последнее время нашла свое подтверждение в капитальном исследовании Марцеля Альберта (Albert 2004).

К середине 30-х гг. Мария Лаах становится образцовым монастырем национал-социалистической Германии, а Одо Казель – «любимым священником Гитлера» (Serrano 2011). В так называемых «Социологических специальных сессиях» (Soziologischen Sondertagungen) в аббатстве Мария Лаах в 1931, 1932 и 1933 гг. участвовали такие представители «правого» католицизма, как фон Папен, Карл Шмитт и др., и именно в то время, когда фон Папен и Шмитт вступили на путь сотрудничества с Гитлером.

В июле 1933 г. Гервеген во вступительном слове перед «Социологической сессией» заявил: «Литургическое движение является в религиозной сфере тем же самым, чем фашизм – в политике. Немец подчиняется и действует под руководством власти, под водительством фюрера. Тот, кто этого не делает, представляет угрозу для общества. Скажем безоговорочное „да“ новой структуре тоталитарного государства, что вполне созвучно планам воссоздания Церкви. Церковь занимает то же место в мире, какое Германия сегодня занимает в политике» (цит. по Carroll 2001, 520). В этих своих словах Гервеген отсылает слушателей к планам по переформатированию католицизма в единую структуру с помощью тоталитарных режимов.

Не забудем и про то, что еще один крупный деятель «литургического обновления» – австриец Пий Парш – был членом пронацистской «Ассоциации за религиозный мир» еще до оккупации Австрии Гитлером.

Такая близость ядра «литургического обновления» к национал-социализму не помешала католикам ссылаться на модернистское православное богословие в качестве обоснования, а православным модернистам типа о. Киприана (Керна) или о. Шмемана – на католиков-пронацистов. В «литургическом обновлении» православные модернистские идеи переходят в католицизм и возвращаются освященные их мнимой древностью. В модернизированном православии лозунги обновленного католицизма выдаются за неизменный голос «ранней Церкви», а католические модернисты, в свою очередь, ссылаются на православных модернистов XX в. как на носителей христианского Предания (см. де Любак 1997, 30 об архиеп. Василии (Кривошеине); де Любак 1997, 46 о православных вообще; об Оливье Клемане: де Любак 1997, 46; там же о Владимире Лосском: де Любак 1997, 71).

Происходит свободное перекрестное опыление разного рода нехристианских течений. В такого рода связях – национал-социализм, либерализм. католицизм, модернистское православие, экуменизм, национализм, расовая доктрина – есть своя закономерность: в идеологической сфере идет беспорядочная война и столь же беспорядочная «дружба» всех со всеми.

Уже в 1925 г. известный православный модернист Н. С. Арсеньев восхищался новой мирской идеологией католицизма и, в частности, группы богословов из аббатства Мария Лаах. Арсеньев вязко и пространно излагал свои соображения в журнале Н. А. Бердяева «Путь»:

«После веков крайнего развития религиозного индивидуализма все сильнее и сильнее пробуждается и в Западно-европейском человечестве сознание с одной стороны космичности Христианства, а с другой важность великого общения, великого союза любви, важность Церкви. Это соответствует как раз и стремлению нового времени воспринять и осмыслить все богатство мира, вырваться из оков однобокого, абстрактного спиритуализма или сухого кантовского идеализма, раздвинуть рамки бедного человеческого „я“, не игнорировать высокомерно мир, тело и материю (а антиподом этой отвлеченности является безудержный материализм масс), но и их осмыслить, обосновать религиозно. Эта тенденция нового времени – стремление к живому, конкретному, объективному, к живой великой органической жизни целого, сознание метафизической ценности мира и красоты мира, восторг перед просторами великой жизни мировой, в которой укоренено и

наше „я“, пафос космического, конкретного, органического живого, пафос реабилитации материи и природы – эти тенденции нового времени, глубоко законные и неискоренимые из глубин человеческого духа, но проснувшиеся теперь с особой силой, находят себе выражение и в новой виталистической окраске естествознания, и в органической философии Driesch'a и в учениях различных последователей Bergson'a, и в ярко-космическом чувстве новой поэзии и – с особенной силой в так называемой Jugendbewegung (Немецкое молодежное движение. – Ред.) с ее стремлением реабилитировать и идейно, нравственно освятить значение тела и видимой природы. Эти естественные тенденции человеческого духа идут навстречу тому, что можно назвать „христианским реализмом“ и что есть исконная черта Христианства. Господь есть Спаситель всего естества нашего, Он не возгнушался приять плоть нашу: „Слово плоть бысть“, Он воскрес Своим прославленным телом, „первенец мертвых бысть“, Он есть „Спаситель и тела“. Не однобокого, урезанного человека спасает Он, а всего человека, весь мир, всю тварь, которая до ныне стенает и томится, ожидая грядущего откровения, „свободы славы сынов Божиих“. Этот дух христианского реализма, почти отлетевший совершенно от протестантства, еще живет не только в (модернистском. – Ред.) православии, но и в католицизме. Отсюда... наконец, в связи с мощно нарастающими потребностями времени, понятен и сильный подъем религиозной жизни и усиленное пробуждение „реалистической“, космической, вселенской идеологии в недрах и самого католичества» (Арсеньев 1925, 162–163).

Со своеобразной тупой чувствительностью Арсеньев затронул в этом пассаже все основные темы идеологического гностического заражения: гностическое опьянение миром, космическое прельщение, которое мы находим у о. Флоренского, и акосмическое прельщение Н. А. Бердяева (который обвинял в космическом прельщении о. Флоренского), молодежные массовые движения и особо отмеченное Немецкое молодежное движение – Jugendbewegung, членом которого был, например, Адольф Эйхман. Нелишними оказываются в перечислении витализм Ганса Дриша и «философия жизни» в лице Анри Бергсона. И общим знаменателем всех этих светских мистических усилий по самоспасению становится именно модернизм, и именно направление «литургического богословия» и «литургического обновления».

Арсеньеву, как и спустя четверть века о. Ш., оказывается близок католический холизм, в особенности отрицание различия души и тела: «Идея церковного освящения жизни во всех ее отдельных проявлениях является вообще вдохновляющей струей всего этого „литургического“ движения» (Арсеньев 1925, 167)

Наконец, Арсеньев прямо перечисляет упомянутых нами Гервегена, Гвардини, Казеля, которые, по выражению Арсеньева, принадлежат к «школе просветленной телесности», когда «все тело человека воспитывается таким образом к одухотворенности, к истинному благообразию» (Арсеньев 1925, 164). Если относительно воспитания тела это наблюдение может считаться верным, то «литургическое обновление» явно не смогло научить своих адептов различить хотя бы столь немыслимо нечеловеческое зло, как национал-социализм, к которому спустя 5 лет этот «телесно просветленный» католицизм с готовностью примкнет.

Монастырь Мария Лаах кажется Арсеньеву привлекательнейшим центром религиозного подъема, а вернее было бы сказать – глубочайшего инфернального падения Христианства в темный гностицизм Третьего Рейха.

К концу 30-х аббатство Мария Лаах остается единственным монастырем в Рейнской области не экспроприированным национал-социалистами, которые в это время развязывают антикатолическую кампанию. В послевоенные годы при аббате Базилиусе Эбеле Мария Лаах становится, в связи с изменившейся конъюнктурой, важным экуменическим центром, в частности, местом диалога христиан и иудаистов.

Ближайший ученик Гервегена Дамас Винцен в 1938 г. эмигрировал в США, где создал известный католический монастырь Mount Saviour в Эльмайре, штат Нью-Йорк. В 1965 г. Mount Saviour Newsletter публикует восторженный отзыв на книгу о. Ш. «За жизнь мира» (Winzen 1965, 4). К этому времени как-то позабылось, что в национал-социалистической Германии Винцен разрабатывал «рейхстеологию» как мост между католицизмом и национал-социализмом.

В общем, надо заключить, что мотивы богослужебной реформы, предлагавшейся группой аббатства Мария Лаах, были неоязыческими, стремящимися создать новое единство народа, расы и Рейха через участие в Таинствах, соответственным образом переосмысленных. Участие в Таинствах в учении Гервегена и Казеля, как и у о. Ш. (см. главу «Отрицание всего отдельного»), более не является личным предстоянием пред Богом, а коллективным действием, маршем масс в Царствие Небесное.

Как поясняет Джеймс Керролл, «мы более не посещаем мессу как собрание отдельных людей, каждый на коленях, с лицом закрытым руками с розарием. Мы более не приходим к Богу поодиночке, но как члены молящейся общины, члены народа (Volk)» (Carroll 2001, 515). Точно так же о. Ш. категорически осуждает Православие за то, что, в отличие от политических религий XX в., «литургическое благочестие стало предельно индивидуалистическим, о чем красноречивее всего свидетельствует современная практика Причащения, подчиненная до конца „духовным нуждам“ отдельных верующих» (Шмеман 1988, 14).

В идеологии «литургического обновления» Евхаристия перестает быть духовным предстоянием пред Богом, самоценным и апрактическим. Высочайшее Таинство становится лишь средством для достижения человеком и коллективом своих задач.

Вопреки названию, в центре «литургического обновления» находится не Евхаристия, как богослужение (служба Богу), а идеологические, «пастырские», лжемиссионерские, экуменические практические цели, и эти задачи по определению являются чисто человеческими, мирскими и посюсторонними, хотя и с конечной целью «возрождения» Церкви.

За этим гностическим переворотом в области ценностей, когда Цель становится средством, а средства – Целью, немедленно следует то удивительное открытие, что Евхаристия весьма несовершенна, если смотреть на богослужение как на способ для гностического преображения человека и мира. В

Таинстве как будто «ничего не происходит» и «ничего не меняется», обнаруживает для себя о. Ш.

Идеологические методы являются куда более действенными для достижения опьянения масс, нежели все средства, которыми располагает Церковь. Поэтому, начав с мысли о возрождении Литургии, реформаторы очень скоро приходят к почти полному ее искажению в мирском духе.

Уже для В. С. Соловьева («Духовные основы жизни») и о. Сергия Булгакова («Свет Невечерний. Созерцания и умозрения») характерно принижение роли богослужения, когда Божественная Литургия получает обоснование только в качестве «духовных» основ мирского счастья, примирения, общения, коллективной спайки. То же самое мы наблюдаем в учении католических, православных и протестантских идеологов «возрождения».

Первейшей задачей «возродителей» Литургии становится не изменение себя в молитве и предстоянии пред Богом, а изменение самой Евхаристии, ее смысла и чина. Этот переворот мы наблюдаем на самом начальном этапе, когда, например, разговоры Ламбера Бодуэна о центральной роли Евхаристии тут же саморазоблачаются как всего лишь риторика. Уже в 1910-х гг., то есть в начале своей деятельности, Бодуэн делает акцент на Литургии не как на самодостаточной цели, а как на средстве пастырского попечения (Bonneterre 2002, 10).

Евхаристия является «не самоцелью» (по выражению о. Ш.), а средством сплачивания, актом посюсторонней солидарности. Такое чудовищное извращение сути Христианства неизбежно вытекает из модернистского пересмотра основ веры, и в частности, веры в Искупление Христово и в усвоение плодов Искупления в Таинствах. В православном и католическом модернизме Евхаристия более не воспринимается как причастие плодам Искупительной Жертвы, а прежде всего как деятельное участие в общинной трапезе, иудейской по своей сути, то есть совершаемой всего лишь в ожидании Спасителя. От инструментального отношения к Литургии происходила и упомянутая нами выше идея о. Сергия Булгакова использовать интеркоммюнион в целях явления экуменического единства.

В центре богослужения не само Таинство Пресуществления, а новосочиненное «Таинство собрания», «Таинство слова» (то есть чтение Писания, проповедь), а также Причащение, понимаемое как род обычной трапезы. Богослужение оказывается не служением Богу, а коллективным действием, обращенным на самое себя. Тем самым радикально устраняется отделенность Таинства от мирской жизни, но зато теперь на повседневную жизнь прихода распространяются идеи мистического коллективизма, вплоть до таких радикально светских концепций, как «Литургия после Литургии» (румынский православный модернист о. Ион Бриа) или «Литургия ближнего» (французский католик Луи-Мари Шове).

В мире идеологий, то есть мире релятивных ценностей и абсолютизированных практических задач, самоценным и самодостаточным становится только достижение человеком его мирских целей. Поэтому все «литургическое обновление», столь восхищавшее поколения модернистов от Арсеньева до наших дней, основывается на зыбучем песке средств и временных целей, но никогда не абсолютных истин. Если посмотреть на ситуацию с этой сто-

роны, то и православные обновленцы, и католики-пронацисты были обречены на сползание в беспорядок мирской текучей жизни, на растворение в идеологическом море.

Но это еще не все. Нам предстоит сделать важный вывод о том, что в «литургическом обновлении», которому служил о. Ш., главное даже не предлагаемые внешние изменения, а внутреннее переосмысление Литургии, переосмысление в качестве дела человеческого, или, как зачастую подчеркивается, Богочеловеческого, в духе лжеучения Мёлера и Соловьева о «продолжающемся Боговоплощении».

Богослужение становится не только коллективистским «общим делом», но и прямым служением человеку, а это уже не внешняя реформа, а пересмотр самой духовной сути человека и его предстояния пред Богом, даже если при этом «внешнее» богослужение остается неизменным. Богослужение отныне состоит в том, что не люди возносят Богу службу хвалы, а «ровно наоборот: богослужение – это когда Бог служит человеку» (Уминский 2013).

После свершившегося переворота, Литургия превращается в более или менее полезное средство для воспитания и сплачивания общины, но в то же самое время Литургия начинает осмысливаться как нечто радикально несерьезное.

Так, например, католической молодежи уже в 1930 г. предлагалась игра в Литургию: «Игра может быть также прекрасной подготовкой к богослужению, поскольку для самых маленьких богослужение и так немногим отличается от игры. Этим не следует смущаться. На языке детей, и особенно скаутов, слово „игра“ не однозначно развлечению. Игра это такое действие, которое захватывает тебя лишь до тех пор, пока ты веришь в нее как в происходящее на самом деле, в Истину. Так вот, христианское богослужение истинно по своему существу. И ребенок это чувствует. Ему легко в этой атмосфере истины. Он воспринимает это торжественное действо, которое включает в себя все: душу и тело, и коллективное и упорядоченное действие. Он воспринимает это как один из современных видов спорта, в величии которых молодежь находит дисциплину и иногда мистику. Но верующее маленькое сердце знает, что богослужение это больше чем спорт. Богослужение – это Великая Игра, Священная Игра, в которой нам предводительствует Капитан всех Капитанов» (Aigrain 1930, цит. по Bonneterre 2002, 35).

В наши дни отношение к Литургии как к своего рода игре нашло свое отражение и в Православии: в разного рода литургических опытах «молодежных» и «детских» Литургий, а также новых чинов, призванных «развлечь» молящихся.

Одним из центральных мифов, одушевляющих международное и межконфессиональное «литургическое обновление», является миф о «палингенесии», то есть возрождении или возвращении в прошлое. Этот же миф упраздняет уникальность Евхаристии, поскольку побуждает к «консервативной революции», то есть очищению богослужения от всего «наносного».

В этом отношении «литургическое богословие» как направление принадлежит не к какой-либо даже и еретической христианской традиции, а к традиции «правого модернизма». Романтический «правый модернизм» носит

отчетливо посюсторонний апокалиптический характер, поскольку жаждет откровения финальной правды в жизни общины, народа и государства. Принятие этой традиции русскими православными модернистами было подготовлено уже любомудрами и славянофилами, которые синхронно восприняли немецкий консервативный романтизм Новалиса, Мёлера, Баадера.

Мы видим, что даже в названиях: литургическое обновление, литургическое возрождение (revival) – присутствует та же «правая» мифология «палингенесии», рождения заново. Упомянутое «возрождение» не имеет ничего общего в духовным возрождением в Таинстве Крещения под действием благодати, поскольку это не возрождение для жизни вечной, а посюстороннее замыкание круга времен и событий в духе языческого и романтического «вечного возвращения».

Ведущий специалист в области идеологии фашизма Роджер Гриффин вводит понятие «палингенесии» в свое одностороннее, но улавливающее суть дела определение фашизма с «центральным мифом о близком возрождении национального государства, находящегося в состоянии упадка и распада, возрождении к пост-либеральному и определенно антимарксистскому новому порядку. Такая концепция может быть кратко выражена словосочетанием „возрожденческий супернационализм“» (palingenetic ultranationalism) (Griffin 2008, 26).

Миф «возрождения» конкурирует со спасением и по существу своему несовместим с ним. Как писал один из вождей неоязыческой и пронацистской «Немецкой веры» Эрнст Бергманн, «христианские чувства греха, вины и покаяния не принадлежат к религиозным чувствам нашей немецкой натуры». «Народ, который хочет обновиться, не может сделать это с помощью идеи спасения, а должен, скорее, осознать это обновление как растущее из психологического центра его собственной народной религии». Бергманн находит основание для своих идей в «христианстве дела» (Tatchristentum), когда пишет, например, что «религия есть труд, а не капитуляция, не пассивное предание себя тому, что происходит с нами под действием благодати, которую преподатели благодати приносят нам из мира иного. Германец, божественно свободный и божественно счастливый, хочет сам воевать за свое благополучие. Нас возвышает борьба, а не благодать» (цит. по Poewe 2006, 66).

С «консервативными революционерами» о. Ш. сближает общее критическое и оппортунистическое отношение к Христианству. И отвергая, и принимая Христианство, правые модернисты считают его слабым и неэнергичным вариантом правого «положительного христианства».

В среде правых модернистов Христианство осуждается как слишком буквалистское, фарисейское, которое боится запачкать руки участием в гностическом изменении мира. Вместо «фарисейства» Церковного Христианства «правый модернизм» и в своей православной, и в своей атеистической версии предлагает «положительное христианство» в духе программы НСДАП, которое очищено от понятия «греха» и ставит в центр обыденную жизнь и «простую, радостную миссию Царства Небесного внутри нас, Сына Божиего, службы добру и пламенной защиты от зла» (Розенберг 1998, 443).

Понятно, что такое «положительное христианство» ничем не отличается от атеизма. В брошюре «Тебя зовут СС» указывается: «Мы верим в Божествен-

ное Провидение, вдохнувшее осмысленность в каждую жизнь, избравшее нас орудием Божественной Воли... Вы сами вольны решать, каким путем пойдете в этой жизни. Вами не управляет слепой рок. Вы выбираете по собственной воле – следуйте наставлению совести, ибо это путь к Богу. Это путь из вечности в вечность» (цит. по Пономаренко 2009, 42).

С фактической стороны «возрождение» такого «положительного христианства», каковое осуществляет и богословский модернизм – это возрождение фантома, никогда в истории не существовавшего даже в виде древнего язычества.

Изучение воззрений модернистов ясно показывает, что ариизированное «положительное христианство» не является каким-либо изолированным явлением, а принадлежит к целому кластеру идеологизированных вариантов Христианства, таких как Tatchristentum (христианство дела), Muscular Christianity («мускулистое христианство») и прежде всего процветающее ныне «социальное христианство», то есть приспособление веры и жизни Православной Церкви к идеологическим мироулучшительным проектам. Такое «положительное христианство» в разных вариантах сегодня является массовым явлением и служит в качестве оправдания политического и нравственного компромисса, а также социального экуменизма (социального синкретизма).

Многие «правые» модернисты предлагают свои варианты «положительного христианства», в частности В. В. Розанов, о. Павел Флоренский и, наконец, исследуемый нами о. Александр Шмеман. Сюда же – к мифу о возрождении и служению человека самому себе – относятся тавтологические призывы модернистов типа Грегори Дикса или о. Ш. к становлению Церкви «тем, что она есть».

Эта новая религия не является специфически православной или христианской. В ней человек становится тем, что он есть, и единственное, что в таком случае остается не совсем понятным, революционное или консервативное перед нами мировоззрение. С одной стороны, это призыв к сохранению, к возвращению и возрождению, а с другой – как и в случае с национал-социализмом и фашизмом, призыв к возвращению туда, где ты никогда не был, и к тому, чего никогда не было.

В преднацистской и национал-социалистической Германии Одо Казель и другие немецкие реформаторы были не одиноки в своей архаизации и ариизации богослужения, поскольку к таким революционным и одновременно архаизирующим проектам принадлежал и сам национал-социализм. Архаическая ересь открывает буквально все двери для слияния Христианства с неоязычеством, как это отчетливо видно на примере «казелизма». Учение Одо Казеля не только послужило основой для конструкций о. Ш. и современных реформаторов, но и представляет собой «архаическую ересь» в чистом виде, каковая использует исследование христианских древностей для критики Христианства как такового.

Согласно Казелю, в христианские Средние века был утрачен подлинный смысл Литургии. Признаком такого отхода он считал то, что в центре Евхаристии находится Таинство, освящение и Пресуществление. В «положительном христианстве» Казеля Евхаристия – это, напротив, повторение самой

Жертвы Христовой собранием верующих. Для Казеля Таинство не есть нечто отдельное от человека и мира, священное, святое, а целостный коллективистский акт, в котором здесь и сейчас совершается тайна человеческого спасения. Казель думал, что тем самым он достигает слияния человеческого и Божественного на новом уровне единства. Отсюда в его учении такой акцент на мистике коллектива и на мистике возвращения, языческой по своему происхождению.

Но о возвращении куда идет речь? И вот тут читателя ожидает некоторая неожиданность. Обнаруживается, что, согласно Казелю, Евхаристия имеет такого «достойного» предшественника, как языческие мистерии, которые якобы дали Христианству модель Таинств. Аналогичным образом рассуждает и другой источник идеологии о. Ш., англиканин Грегори Дикс, обращаясь к архетипическим «ритуальным клише» (ritual patterns) (Dix 1949, ix).

Идея Казеля о языческих корнях Литургии как две капли воды совпадает с учением о дионисийстве как предтече Христианства у православного символиста Вячеслава Иванова («Эллинская религия страдающего Бога» (1904); «Религия Диониса. Ее происхождение и влияние» (1905); «Дионис и прадионисийство» (1921) и др.). К архаической ереси сводилось и обоснование мифа и священнодействия у Мирчи Элиаде.

Казель, как до него Вяч. Иванов, совершал свое возвращение к язычеству вполне сознательно, поскольку считал, что Христианство «освятило» языческие таинства. Однако эта логика вполне двусторонняя: в той же мере и на том же материале можно доказать, что, напротив, язычество в идейном смысле одухотворило Христианство.

Эти мифологические конструкции Казеля и Иванова сходны еще и потому, что имеют общий источник – антихристианскую полемику просвещенцев XVIII в., которые пытались доказать вторичность Христианства по сравнению с язычеством, в том числе самыми дикими культами.

В движение «литургического обновления» проникает и символистское учение о теургии или, иначе, синергии, то есть о Литургии как мирообъемлющем Богочеловеческом действе.

По верному изложению Андрея Белого, в программе нового общинного возрождения Вяч. Иванова «1) утверждается за мифом религиозная сущность искусства; 2) утверждается происхождение мифа из символа; 3) прозревается в современной драме заря нового мифотворчества; 4) утверждается новый символический реализм; 5) утверждается новое народничество» (Белый 1994b, 344).

Обратим внимание на «новый символический реализм», который, хотя и не стоит на первом месте в списке А. Белого, но по существу лежит в основе атеистической мистификации Литургии. Действительно, от Вяч. Иванова, о. Флоренского и Одо Казеля через о. Ш. и до наших дней в «литургическом богословии» ритуалу, символическим действиям во время богослужения придается «реальное» значение, гораздо более «реальное» и прямо самоспасительное, нежели в Православии.

Литургия начинает пониматься в духе тождества знака и означаемого, когда собравшиеся составляют коллективного «Христа», вновь и вновь со-

вершающего спасение самого себя вновь и вновь повторяющейся Жертвой. Казель сообщает: «Поскольку Страдания Христовы являются Жертвой Христовой, то и сакраментальное повторение Страдания есть также Жертва Христова, так как Таинство содержит в себе реальность той вещи, которую означает» (цит. по Pius X 2001, 78). Несмотря на увертки «литургических богословов», невозможно уйти от того еретического вывода из их учения, что Христос заново страдает и распинается за каждой Литургией. Жертва Христова снова и снова повторяется во времени и в пространстве, поскольку, как пишет о. Ш., Церковь есть «жертва и приношение, как исполнение во времени и пространстве Жертвы Христовой» (Шмеман 1988, 135).

Отсюда следует, что Таинства – это более не действия Божественной благодати, а проявление Божественной творческой силы в человеке, или, что то же, слияние Божественного творческого действия с человеческой деятельностью.

Описываемое нами учение о тождестве знака и означаемого – это в чистом виде языческий символизм, служивший для оправдания идолопоклонства (см. Порфирий у Евсевия: Eusebius 1981, 107; а также герметические трактаты «Поймандр» и «Асклепий»: Богуцкий 1998b и Богуцкий 1998a).

Надо сказать, что такое тождество знака и означаемого, такое «овеществление» символа является чисто магическим вмешательством человека в Божественную Жизнь. О. Флоренский доказывает истинность Таинств Православной Церкви с помощью герметизма: «Магия – лишь общение человека с кем-то – будь то светлые или темные силы. И лишь часть того, что в этом смысле можно назвать „белой магией“, соответствует Христианству с его Таинствами» (Лосев 2000, 250).

О. Флоренский для нас важен в том отношении, что он откровенно рассматривает православное богослужение как теургию (то есть ритуальную магию). Наталья Бонецкая справедливо полагает, что «в православной Церкви, к которой он пришел сознательно, уже будучи взрослым, приняв затем и сан священника, он видел именно мистериальный институт» (Бонецкая 1991–1992, 160). В духе упомянутого нами парадокса, когда Литургия ставится в центр Христианства и одновременно объявляется всего лишь средством, магическое, теургическое понимание Литургии у о. Флоренского приводит к утрате понятия о Святыне Таинства. В самом деле, в заколдованной вселенной православного герметизма все чудесно, и Литургия так же чудесна и магична, как и любые действия человека в мире сем. В этом смысле для о. Флоренского (как и для о. Ш.) христианское богослужение – это такая полнота жизни, которая совпадает с обыденной жизнью.

О. Ш. множество раз и в разных видах признавался в своей вере в «весь» мир, в котором человек «живет» коллективным магическим «общим делом», то есть теургической магией. Таинства, переосмысленные таким образом, становятся лишь одним из проявлений величия человеческой природы. «Вся» деятельность человека, человек, как часть «всего» мироздания, и «всё» мироздание становятся одной самотождественной космической литургией, в которой волшебный «весь мир» соединяется сам с собою.

Несмотря на мнимое величие человеческих сил и «всего» мироздания, ничего нового или собственно духовного или спасающего в таком полно-

стью посюстороннем мире происходить не может по определению. «Все чудесно», но в той же мере и все обычно. Потому-то в христианских Таинствах для о. Ш. «ничего и не происходит», что мир соединяется в этой космической литургии сам с собой или с Богом как частью того же самого «всего мира».

Этот мистифицирующий и банализирующий оборот ясно виден у классиков «литургического обновления» Казеля и Грегори Дикса, учение которых носит бескомпромиссный антитеоретический характер, когда подчеркивается, что священнодействия суть действия, а не просто акты веры. В принципе это означает, что человек своими руками «делает» Таинство, но тогда в Таинстве нет ничего особенного или отдельного от мира.

В «литургическом обновлении» человек необычайно возвышается, и в том числе над самим Таинством, но остается тем же падшим человеком. Поскольку представители «литургического обновления», да и мы сами, тоже люди, то для всех нас сообщение о том, что мы остаемся «сами собой», совпадаем сами с собой, становимся тем, что мы суть, никак не может быть названо «благой вестью» в Евангельском смысле слова.

Для тех, кто заражен гностическим мировосприятием, холизм обладает своей соблазнительной силой. «Всё», «всецелое», «полнота» и прочие подобные лозунги весьма приятно щекочут слух, так что перестает замечаться пустота этих слов.

Так, оказывается, что холизм ни в коем случае не может обеспечить центральное место Евхаристии в Христианстве. Да, и Казель, и о. Ш. на словах отдают Таинству Таинств должное. Речь у них постоянно идет о центральном значении Евхаристии, но она понимается холистически, то есть растворяется в мистической полноте мироздания, где уже ничто не имеет центрального места. Если холизм – это «все вещи вместе», то получается, что ни у чего нет своего места, пусть даже и не центрального, а хоть какого-либо определенного.

Таинство Евхаристии является центром, источником и душой всей Литургии, сообщает один из современных деятелей католического обновления (Razo-Canales 2013). Трудно с этим не согласиться, но в дальнейшем Разо-Каналес цитирует Казеля, который говорит, что Таинство (понимаемое как многократно совершающаяся Жертва Христова) и Литургия (понимаемая как человеческие ритуальные действия) есть одно и то же (Casel 1999, 40).

С другой стороны, для Казеля Литургия во всей полноте является Таинством. Как это сочетается с только что приведенным суждением? Никак, хотя правильно указывается, что Ganzheitschau (целостный холистический взгляд) было излюбленным словом Казеля. Наконец, Разо-Каналес приводит слова Луи Буйе, которые еще более, если это возможно, запутывают дело: «Таинство постоянно воплощено в Литургии, особенно в мессе, но также и в других Таинствах и священных обрядах и чинах: в Евхаристии, в церковных праздниках, во всей христианской жизни, поскольку эта жизнь есть ни что иное как продолжение Таинств» (Bouyer 1955, 88).

Так, «полнота» оборачивается беспорядочным смешением всего со всем. Если в Церкви все одно, то Таинство растворяется в нерасчлененной жизни Церкви, в Боге и человеке безразлично и в беспорядке. Чтобы этого избежать,

приходится сочинять гностические «уровни» в «сакраментальном организме». Для Казеля, сообщает Разо-Каналес, Господь присутствует в Евхаристии более высокой степени сравнительно с другими Таинствами (the presence of the Lord in the Eucharist is higher in grade compared to the other Sacraments and liturgical actions) (Razo-Canales 2013).

Любопытный оборот принимает холизм в учении Грегори Дикса. Реставрированная им из небытия «форма» Литургии имеет своим центром Оффертoрий, то есть католический аналог Проскомидии в Тридентской мессе и производных от нее. Не приходится и говорить, что такая концепция Дикса не имеет под собой исторической основы, но зато получает поддержку со стороны о. Ш. (Шмеман 1983, 30–32). Оффертoрий (приношение) в данном случае воспринимается как чисто человеческое действие приношения общиной самой себя Богу, за что Г. Дикс подвергся справедливым упрекам в «плоском и романтическом пелагианстве» со стороны бывшего архиеп. Кентерберийского Майкла Рамсея, который отмечал, что «мы не можем и не смеем предлагать в жертву что-либо наше отдельно от Единственной Жертвы Агнца Божия» (Senn 1999, 75).

Литургия – это жизнь, и жизнь с маленькой буквы: «Христианская Литургия это не музейный религиозный экспонат, а выражение огромного процесса жизни составленного из реальной жизни великого множества людей всех возрастов и ведущих разный образ жизни» (Dix 1949, xii).

Зато это «жизнь человека в целом». Почему же? Потому что Литургия – это деятельность, и деятельность человеческая: «Поскольку Евхаристия является осуществлением молитвы, она является, и до некоторой степени должна являться, выражением целостного понимания жизни. Евхаристия соотносит отдельного верующего с Богом и Его законом, с Искуплением, с другими людьми, с материальными вещами и тем, как он эти вещи использует. Что еще кроме этого есть в жизни?.. Вот христианская модель решения проблем нашего времени, и это и есть Евхаристия. Здесь личность совершенно интегрирована в общество, здесь нужды человека, которому необходимы материальные вещи для „хорошей жизни“ в мире сем, не отрицаются и не подавляются аскетически, а напротив, всячески приветствуются и исполняются» (Dix 1949, xviii).

Одна из первейших мифологем, которая одушевляет реформу богослужения, состоит в романтическом ощущении разрыва между делом и мыслью, теорией и практикой, догматической верой и жизнью. Как мы видели у о. Ш., а до него у о. Павла Флоренского, личная вера человека воспринимается как слишком сухая и отвлеченная, индивидуальная и партикулярная. Духовное же предстояние души пред Богом в глазах неверующего, естественно, выглядит как абсолютное одиночество.

Литургическая реформа, таким образом, совершается ради разрешения «вековых задач», поражающих своей посюсторонней отвлеченностью. Новое богослужение должно обеспечить единство между верой и делом, совершить объективное и институциональное одухотворение и оживление церковного прихода. Совершается это не через наставление в вере, личный пример и научение заповедям каждого из прихожан, а через исправление

условий Богопочитания, так чтобы прихожанин был прямо-таки вынужден возродиться в общине, где «правильно» организована приходская жизнь. Неудивительно, что такая поразительная по своей мирской абсурдности программа принимает формы как националистического «правого» мифа о духе народа, крови и почве, так и народнического мифа о необходимости преодолеть разрыв между народом и дворянством (интеллигенцией), каковой миф бытовал в славянофильстве и вообще в русском освободительном движении, а потом перекочевал в интеллигентскую мифологию XX–XXI вв.

Отсюда естественно вытекает еще один миф, на который опирается движение «литургического обновления» – это миф об особом значении общины как коллектива мистического и одновременно полностью мирского. Община нужна реформаторам по глубоким светским мистическим соображениям: как противоядие против субъективизма, рационализма и индивидуализма, которые реформаторы богослужения обнаруживают не только в атомизированном массовом обществе, но и в традиционном богослужении, в иерархическом устройстве Церкви и в «схоластике» православного вероучения.

Как примеры этого направления следует отметить «общее дело» Н. Ф. Федорова, а также В. С. Соловьева, чей проект «Смысл любви» оставляет впечатление острого эротико-общественного бреда.

Уже на самом раннем этапе реформы Православной Церкви в обновленческой программе «Христианского братства борьбы» (1905 г.) очевидна новая иерархия ценностей и средств. Здесь община заявлена в качестве центрального мифа и самоценной сущности: «Богослужение в христианских общинах должно определяться непосредственным вдохновением и свободным религиозным творчеством. Оно должно приблизиться к жизни так, чтобы жизнь верующих со всеми запросами, со всеми глубочайшими и задушевными стремлениями литургически в нем отражалась, находила бы в нем высшее освящение и оправдание» (Свенцицкий 1906. Цит. по Кейдан 1997, 698).

В те же годы оформляются идеи Вячеслава Иванова о «соборном культе», «соборном искусстве», новой общинной жизни, «новом народничестве», теургии. Исходя из «религиозного реализма» (он же «новый символический реализм»), Иванов предпринимает попытку создать в своем кругу «общину будущего», построенную на дионисических оргиастических основах. Любопытным образом это символистское мифотворчество соединяет в себе «формы организации Любви» с всеобщим голосованием и социальной революцией. Как отмечал Белый, «указывая на дионисические основы общины будущего, Вяч. Иванов возводит общественность в религиозный принцип, указывая на трагический элемент общественных отношений» (Белый 1994, 415). Абсолютно те же идеи мы находим у обновленцев: о. Иоанна Егорова или А. И. Боярского с их мистическим коллективизмом и «возрождением общинной жизни».

«Социальное христианство» в варианте о. Сергий Булгакова предусматривало использование коллективистского потенциала преображения мира или, по меньшей мере, самопреображения коллектива: «Всякое преодоление своего индивидуалистического отъединения от целого, своего естественного „протестантизма“, всякое чувство соборности человек переживает как

некоторый эротический пафос, как любовь, которая дает любящему особое ясновидение относительно любимого» (Булгаков 1911, 286).

Программа Петроградского комитета обновленческого «Союза церковного возрождения» в 1922 г. предписывала: «Богослужение должно быть доступно пониманию масс, дабы они не только „лицезрели“ богослужение, как постороннее „действо“, а участвовали в нем» (Союз церковного возрождения 1922, 7).

То же самое происходит и в англиканстве, где развивалось «Причащение всем приходом», «Причащение всей семьей». Среди целей движения «Parish Communion»: более частое Причащение всех прихожан, а не только самых благочестивых и вообще более полное участие в богослужении для достижения ощущения общего действа.

Согласно Одо Казелю, само собрание верующих является Таинством, в котором нет места личной вере и личному предстоянию человека пред Богом (см. Pius X 2001, 56). Как, наконец, верно отмечает католический критик «литургического обновления», Одо Казель сдвинул центр Литургии с ее направления ad orientem (к Небу), прочь от святыни (Пресуществления), от священника – к собранию, совершающему ритуальные действия. Теория Казеля преображает Евхаристию в общинное мистическое воспоминание, которое независимо от Истинных Тела и Крови Христовых совершает спасение верующего, потому что верующий непосредственно – здесь и сейчас – участвует в этом воспоминании (Romanae 2002).

Присутствию общины придается существенное сакраментальное значение: она участвует в Таинстве за счет своей коллективности, присутствия в данном месте и в данное время. Вникнув в эту мистическую конструкцию «присутствия», легко увидеть, что она не предполагает выхода за пределы мира земного. Необычное для Церкви «литургическое богословие» тривиальным образом воспроизводит мифы и приемы массовых идеологий, и в частности «познание через участие», когда участие в совершении Таинства подменяет собой Причастие.

Более полное участие мирян в богослужении принимает такие формы, где активизм заменяет собой молитву и духовное предстояние пред Богом, а коллективизм – создает псевдомистическую ауру, опьянение состоянием принадлежности к массе. В этом отношении мы наблюдаем замечательную линию преемственности: от славянофилов и народников XIX в. через эсеров и обновленцев до 1917 г., советских обновленцев и реформаторов к возрождению мистического коллективизма в конце 80-х на волне новой солидарности времен «Перестройки» и с помощью право-модернистских идеологических наработок русской эмиграции.

Пресловутое «общее дело», синтезированное в конце XIX в. Н. Ф. Федоровым, имеет две взаимосвязанные части: это общее дело и это в не меньшей степени – общее дело. Здесь хорошо для неверующего в Логос и в логос схвачено, что общей веры, общей теории, общей молитвы, общего предстояния быть не может и не должно. Общим может быть только дело.

С достаточной степенью ясности это изложено у Грегори Дикса. Он сообщает на первой же странице: «Достаточно сказать, что все евхаристическое богослужение необходимо и намеренно является общим делом: „Творите

сие“» (Dix 1949, 1). И даже так: «Доникейская общинная Литургия была сконцентрирована на действиях, а не на словах» (Dix 1949, 317).

Тезисы «литургического обновления» являются определенными только в своей антицерковной направленности. В остальном концепции обновления оказываются текучими, легко переходящими в свою прямую противоположность. На мистике «всего мира» невозможно устоять ни в моральном, ни в интеллектуальном смысле, и поэтому мысль обновителей богослужения находится в постоянном однообразном движении.

Наряду с произвольно установленными «моделями» богослужения, вводится невиданная ранее в Церкви вариативность богослужения, возможность свободного выбора между разными чинами Литургии, между разными языками, между теми или иными нововведениями и традициями. Свобода выбора естественным образом разрушает благоговейное отношение к богослужению как к установлению Божию, а община начинает ощущать себя самодостаточной «полнотой».

Так, например, в Программе церковных реформ «Живой Церкви» было записано требование «свободы пастырского творчества в области богослужения» (Живая церковь 1922, 18). Здесь «субъективизм» единого обряда заменяется «объективностью» произвола в каждой отдельной общине. Это ясно указывает, что считается в движении «литургического обновления» объективным, а что – субъективным: порядок и чин реформаторы считают субъективными, а произвол – объективным свойством коллектива.

Мистический коллективизм сочетается у реформаторов богослужения с идеалом безвластия: «Всякая власть одного человека над другим, покоящаяся на чем-либо внешнем (на богатстве, происхождении, традиции, внешнем авторитете и т. д.), с христианской точки зрения, является безусловно недолжной и недопустимой, и потому в церковной жизни подлежит полному упразднению. В христианских общинах должен быть осуществлен полный идеал безвластия» (Свенцицкий 1906. Цит. по Кейдан 1997, 698).

Внутренняя бесформенность общины воспринимается как залог новых духовных откровений и новых даров (Свенцицкий 1906. См. Кейдан 1997, 698). Вместо же законной иерархии неизбежно возникает новая иерархия идеологов и демагогов, как это прекрасно видно на примере модернистской секты о. Георгия Кочеткова.

Для модернизма всякое творчество человека и во всех областях человеческой деятельности есть сотворчество Богу: «Человек безусловен в своей деятельности... Мысль эта бесспорно вытекает из идеи Воплощения» (Флоренский 1985, 86). В результате деятели «литургического обновления» неизменно подчеркивают, что богослужение охватывает всего не возрожденного и духовно не очищенного человека.

Теургия у о. Флоренского описывается как всеобъемлющее Богочеловеческое действо и синтез всех искусств в духе Р. Вагнера: «Высшая задача искусств – их предельный синтез, так удачно и своеобразно разрешенный в храмовом действе Троице-Сергиевой Лавры и с такою неуемною жаждою искомый покойным Скрябиным» (Флоренский 1985b, 55).

Для В. С. Соловьева искусство – это и есть «свободная теургия»: «Задача искусства в полноте своей, как свободной теургии, состоит, по моему определению, в том, чтобы пересоздать существующую действительность, на место данных внешних отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и частностях, во всем и каждом, внутренние, органические отношения этих трех начал» (Соловьев 1988, 744). Художественно-общественная теургия алхимически превращает «физическую жизнь в духовную», служит «созданию вселенского духовного организма» (Соловьев 1988а, 398).

На таком квазилитургическом общественном фоне христианское богослужение теряет свою уникальность, и литургией становится искусство и сама обыденная жизнь.

Андрей Белый проницательно спрашивал «дионисийца» Вяч. Иванова: «Театр будто бы должен стать храмом. Но для чего должен стать храмом театр, когда параллельно с театром у нас есть и храмы? В храме совершается богослужение. Там совершаются Таинства. „Пусть и в театре совершаются Таинства“ – так говорят нам новейшие теоретики драмы. Но что понимать под Таинством? И что понимать под богослужением? Существовавшие и существующие религии дают нам на это положительный, а не фигуральный ответ. Считаемся мы или не считаемся с этим ответом, но смысл его мы понимаем» (Белый 1994с, 157).

Далее Белый верно указывает, что в новом холистическом действе в центре находится не Таинство с его догматическим смыслом, а тайна как неясность, как мистическое ничто. И Белый, сам весьма хорошо осведомленный в теургии символистов, справедливо опасался, что такая пустота является «мистическим анархизмом», то есть полной свободой по ту сторону добра и зла.

Казель, со своей стороны, именует Домостроительство «спасительной драмой» (Casel 1999, 58), и связывает эту «драму» с языческими мистериями Адониса, Аттиса, Озириса и Изиды, Митры, которые, будто бы, были устроены по той же «модели», что и Евхаристия: «род религиозной драмы, литургическое воспроизведение смерти и воскресения бога; драмы, в которой народ ассоциировал себя с воскресением своих богов. Посредством драмы и воспроизведения язычники думали, что возрождаются вновь к новой и Божественной жизни и разделяют со своим богом победу над смертью», – излагает Разо-Каналес соображения Казеля (Razo-Canales 2013). Интересно, что о. Ш., критикующий со своих холистических позиций эту непосредственно атеистическую теорию Казеля, именует ее при этом «сугубо благочестивой и благонамеренной» (Шмеман 2003а, 143).

Старший современник о. Ш., Константинопольский Патриарх Афинагор прямо отсылает к вагнерианским истокам «литургического обновления», говоря о реформе богослужения, которую он намеревался осуществить на Всеправославном (Восьмом Вселенском) Соборе: «Всеправославный Собор должен провести широкие богослужебные реформы, которые следует готовить уже сейчас. Литургия станет действием, в котором все будут участвовать, она станет той драмой смерти и любви, которая должна захватить всех... Я думаю о Парсифале, о Борисе Годунове. Когда я был архиепископом в Америке, я

видел постановку Бориса Годунова: с каким же величием выходил патриарх, чтобы говорить с Борисом! Мне казалось, что это настоящий патриарх, не артист. Но будем серьезнее. Вы видели Христа Воскресшего в Карье Джами... Представьте себе, что эта сильная и возвышенная – и в то же время литургическая – живопись раскрывает себя во всем богослужении. Вот, что нам нужно» (Клеман 1993, 341).

Патриарх Афинагор также говорит о «священной драме», языческой по своей природе: «И вот именно священную драму должно актуализировать богослужение, дабы мы ощутили, что нас вырывают из гроба и бросают в полноту жизни, в полноту света... Все должны соучаствовать в ней, быть внутренне потрясенными ею. Я возвращаюсь к своему примеру с театром, который не так уж плох, если мы вспомним о том, что сами истоки театра литургичны. К тому же я грек: я люблю великие античные трагедии, в особенности Медею и Ифигению. Когда видишь эти трагедии на сцене, испытываешь потрясение и, на какой-то момент, даже преображение. Чувствуешь священное таким, как оно есть, как оно ослепляет тебя, как θάμβος. Поверьте мне, большинство наших верующих не испытывает ничего подобного в церкви, даже в малейшей степени. Все вместе они не испытывают восхищения перед священным, какое, помните, испытывал Петр на горе Фаворской перед преображенным Христом: Господи, καλόν ἐστιν, хорошо, чудесно нам быть здесь! В наших церквах, увы, чаще всего царит индивидуальная набожность или что-то механическое... И при этом единственная драма, для которой все остальные служат лишь отражением, это драма жизни, страдания, смерти, любви, которая сильнее смерти, эта драма разворачивается в церкви, когда Дух являет нам Пасху Господа нашего...

Вы понимаете, что я говорю о порыве, о расцвете, и что я вспоминаю эти музыкальные драмы XIX века, которые хотели вернуться к целостному искусству, где красота поэзии соединяется с красотой музыки» (Клеман 1993, 342–344).

Такая подмена – Литургии искусством, и искусства теургией – разоблачает антихристианскую, профаническую сущность движения «литургического обновления», его иррациональное стремление не к освящению, а к осквернению себя и «всего мира». В этом смысле вся литургическая реформа имеет строгую параллель в массовой культуре XIX – начала XX в., где цирк становится первым и архетипическим образцом интегрального действа и прообразом синтетических актов политической «литургии» в марксизме, фашизме и национал-социализме. Начиная со 2-й половины XX в., теургические мотивы наиболее полно воплощаются в масс-культуре с ее оргиастической и энтузиастической природой.

Наконец, необходимо отметить, что для В. С. Соловьева, символистов и их эпигонов типа о. Павла Флоренского теургическое делание имело подчеркнуто половую природу и служило средством для выхождения за пределы добра и зла. Символисты не останавливались на теоретическом обосновании мистического коллективизма, а реализовывали его в новых ритуалах, воскрешающих язычество и предвещающих антихристианство.

Хорошо известен кощунственный ритуальный акт, совершенный 2 мая 1905 г. в Петербурге по инициативе Вяч. Иванова и поэта-символиста Н. М.

Минского. Во время пародии на Святое Причастие присутствующие «приобщились» разведенной в бокале крови Зинаиды Венгеровой. Как пишет А. Белый со слов Е. П. Иванова: «Где-то кого-то кололи булавкой и пили его кровь, выжатую в вино, под флагом той же мистерии» (Белый 1994а, 444). Как уточняет Е. П. Иванов в письме к Блоку от 9–10 мая 1905 г., «собравшиеся (по предложению Вяч. Иванова и Минского) производили ритмические движения для расположения и возбуждения религиозного состояния», а также символические жертвоприношения (см. Белый 1990, 499).

Аналогичный частный культ родом из декадентских «черных месс», а также из нового оккультизма существовал в семье Мережковских (см. Гиппиус 2003, а также Гиппиус 2003а).

Миф об абсолютной свободе и бесконечной ценности человека

Описание мировоззрения о. Александра Шмемана было бы неполным, если бы мы ограничились только его холизмом и посюсторонней мистикой, отметили пропагандистские приемы патологической речи, указали на идеологические корни его концепций. В этой картине отсутствовало бы одно необходимое пятно – учение о. Ш. об абсолютно свободной личности.

Беспочвенный индивидуализм, свободно формирующий Церковь по своему безобразному подобию, венчает собой систему взглядов о. Ш. Идеологической основой мировоззрения о. Ш. служит либеральное представление об автономной личности, по своему произволу организующей мироздание в себе и вокруг себя. Как о. Ш. пришел к этой идее, достоверно выяснить не представляется возможным. О. Ш., за счет его в общем бессознательного отношения к действительности факта и действительности веры некуда уйти от политизированной мысли. Чтобы вырваться из стада автономных личностей, надо было бы выйти за пределы гностической политики, а это для о. Ш. оказывается немыслимым: он твердо следует либеральной ортодоксии, куда бы она ни вела.

При этом возникает вопрос, или, как зачастую выражается о. Ш., «парадокс»: каким образом либерализм, то есть политическая доктрина о гражданских свободах личности, сочетается у о. Ш. с отрицанием личности и утверждением мистического коллективизма.

Данное коренное несоответствие мы наблюдаем уже у В. С. Соловьева, который, как известно, отрицал свободу воли, справедливость, право и даже существование самой человеческой личности. Соловьев на протяжении всей своей карьеры софиста исповедовал жесточайший мистический коллективизм, по сравнению с которым меркнет коллективизм большевиков. Но почему-то это совершенно не мешает Соловьеву считаться классическим русским либералом и борцом за права человека. И не только считаться, но и быть им!

Разумеется, такое сочетание коллективизма и индивидуализма выглядит нелогичным и нестойким, но оно существует в либерализме в описанном нами виде. Нас это удивлять не должно. Изучая воззрения о. Ш., мы ведь исследуем не какую-то умозрительную концепцию, а фрагмент мира слу-

чайности и греха, кусок «живой жизни», а здесь все далеко не так логично и осмысленно, как в области мысли, которая подчиняется Истине.

Либерализм представляет собой подвижный и противоречивый комплекс политических идей и заповедей, который может быть присущ только той личности, которая ощущает свою ложную автономию от Бога и поэтому помещает все свои существенные стремления в мире сем.

Градация либеральных воззрений простирается от красных (левых) до черных («правого модернизма»). Еще К. Н. Леонтьев указывал на эту однообразную протеическую сущность либерализма: «Либерализм однообразен по существу своему; он везде почти у всех один; разница в оттенках его больше количественная, чем качественная. – Он смелее, резче, революционнее, или слабее, скромнее, осторожнее; – но он один потому, что он есть не что иное, как сознательное или бессознательное разрушение» (Леонтьев 2007, 17).

Либеральная сущность «правого модернизма» к настоящему моменту убедительно показана исследователями фашизма и национал-социализма. Интересующихся читателей отсылаем к выдержавшему проверку временем сочинению 1963 г. Эрнста Нольте «Der Faschismus in seiner Epoche: die Action fran aise der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus» (рус. пер. Нольте 2001). Верные замечания по поводу возникновения «правой» альтернативы Просвещению мы находим в сочинении McMahon 2001. Право-либеральную основу воззрений одного из протонацистов и пионеров Нью-Эйдж Я. В. Хауэра вскрыла Карла Пёве (Poewe 2006). Легко было бы сделать то же самое и для крайне левых, анархистов и либертарианцев, так, чтобы все они заняли свои места в спектре либеральных воззрений.

Сказанное нами относится и к либеральному (модернистскому) богословию, которое может принимать вид как революционный, так и консервативный, и даже сверхправославный, развивая как экзистенциалистский миф Кьеркегора, так и миф об «арийском Иисусе», «политический исихазм» и т. п.

Для нас важно установить в данном месте то, что либерализм есть идеология мирного (или насильственного) и постепенного (или революционного) разрушения, прежде всего – Церкви и государства. Таким образом, разрушение церковного и общественного порядка выступает в либерализме как идеальная цель. Несмотря на свою умеренность и аккуратность, либерализм остается массовой революционной идеологией Нового времени, которая ставит целью построение «свободного общества» путем создания «нового человека», то есть с помощью «антропологической революции», по выражению Эмилио Джентиле.

В либерализме утверждение независимости человека от Бога совмещается с порабощением личности идеалами коллектива «свободных личностей». К. Н. Леонтьев указывал на либеральное упрощение и, как его прямое следствие, поглощение новым массовым обществом всех отличий: «Эгалитарно-либеральный процесс есть антитеза процессу развития... Прогресс... борющийся против всякого деспотизма – сословий, цехов, монастырей, даже богатства и т. п., есть не что иное, как процесс разложения, процесс того вторичного упрощения целого и смешения составных частей... процесс сглаживания морфологических очертаний, процесс уничтожения тех осо-

бенностей, которые были органически (то есть деспотически) свойственны общественному телу» (Леонтьев 2005, 384).

Ради утверждения принципа свободы либералы готовы произвести метафизическую революцию в целях уравнения сущностей («всеединство» В. С. Соловьева, безосновность свободы у Н. А. Бердяева) теми средствами, которые им предоставляет современное массовое общество и массовое сознание. Разрушение же личности необходимо, чтобы новая «абсолютно свободная» личность не видела метафизической невозможности абсурдной революции, к которой призывает либерализм. К такой революции может стремиться только личность, свободная от добра и зла, от истины и лжи, то есть личность абсолютно скомпрометированная, внутренне разрушенная до конца.

С этой стороны о. Ш. выглядит классическим либералом. Прежде всего обращает на себя внимание то, что у о. Ш. отсутствует представление о мире как порядке. Его устраивает только холистический беспорядок, который служит синонимом «живой жизни». Поглощение личности нерасчлененным монолитом бытия – это единственно доступное для о. Ш., как и Соловьева до него, представление о «порядке».

Это наше наблюдение немаловажно. Дело в том, что представление о порядке, согласно учению св. Василия Великого, руководит к вере в Бога-Творца, и, напротив, представление о беспорядке ведет к неверию в Бога. Св. Василий пишет: «Если, – говорит Псалом («Вся дела Его в вере». – Пс. 32:4), – видишь небо и порядок в нем – это для тебя руководитель к вере, потому что указывает собой на Художника. Если же рассматриваешь порядок на земле – и через это опять возрастает вера твоя в Бога, потому что не плотскими очами познав Бога, уверовали мы в Него, но силой ума посредством видимого усматриваем Невидимого... Ничто да не приводит тебя к неверию. Не говори: это произошло случайно, а это встретилось само собой. В том, что существует, нет ничего беспорядочного, ничего неопределенного, ничего напрасного, ничего случайного» (Василий Великий св. 1911, 143).

У о. Ш. мы не находим ни верного понятия о коллективе (общине), ни о личности, предстоящей пред Богом. Он выступает как мнимый коллективист: в его системе Церковь оказывается необходимой только в плане метафизическом – для достижения космической «полноты». И он же оказывается мнимым индивидуалистом, который всюду отрицает личное освящение. О личности, о душе человека у о. Ш. говорится как о чем-то не существующем подлинно, оживающем только внутри «всего мира».

В целом дело выглядит так, что идея личной свободы нужна о. Ш. только для борьбы с внешним и иерархическим порядком в Церкви и государстве, а коллективизм используется им для борьбы с порядком в душе каждого отдельного человека. Обещание мифической свободы приводит к тоталитарному растворению человека в коллективе, а демагогическое требование «одной только Истины» оборачивается отрицанием всех отдельных догматов и истин.

Сочетание мнимого коллективизма и мнимого индивидуализма означает еще и то, что о. Ш. ведет принципиальную борьбу с пониманием, с разумом как таковым. Отчужденный от неподвижной истины, постигаемой только верой, массовый человек сочетает в себе свободу от теории и свободу от ин-

дивидуальной ответственности за свои грехи. Такой человек не опирается ни на частное, ни на общее, и единственный выход для него – утверждение власти массовой идеологии над массовым человеком. Точно так же обещанная идеологиями абсолютная свобода автономной личности превращается в тоталитарное порабощение личности коллективом, как, например, в фашизме Муссолини.

В массовых гностических идеологиях мы обнаружим проповедь абсолютной свободы и абсолютного детерминизма, необычайное унижение и уничтожение личности человека и наделение ее сверхчеловеческими силами и властью. Начиная с абсолютной свободы человека, приходишь к абсолютному порабощению, как отметил еще Шигалев в «Бесах» (см. Достоевский 1974, 310–314). Собственно, уже сверхчеловек Ницше содержал в себе этот заряд противоречия.

Абсолютно свободная личность не может устоять на себе самой, она внутренне пуста и может опереться только на коллектив как безличную массу, на «соборное», но ни в коем случае не личное сознание. Соответственно либерал достигает не только адогматической чистоты и ясности своих воззрений, но и прямоты аморализма в своей деятельности, поскольку нравственно ответственной пред Богом и Им судимой может быть только личность.

Теперь мы начинаем отчасти понимать, что значит тот факт, что либерал является сторонником правового государства и в то же время антиюридистом, который отрицает суд, награды и наказания в этой и в будущей жизни, как, впрочем, и саму будущую жизнь. Перед нами не какое-либо ответственное мышление, а идеологический бульон, в котором плавают разнородные и противоречащие элементы. Нам достаточно помнить о бескомпромиссном антитеоретизме о. Ш., чтобы понять. что его борьба за свободу, его либерализм – это ни в коем случае не теоретическое, не общеобязательное положение. Этот тезис о. Ш. ни к чему не обязывает прежде всего его самого.

Как и Соловьев, о. Ш. вовсе и не ищет никакой свободы в теории, поскольку теория рассматривается им как мнимость и антипод «живой жизни». О. Ш., как и всякому либералу, нужна реальная свобода, практическая и политическая по своему характеру. Он не хочет существовать свободно, он не хочет существовать как личность, он хочет лишь по своей иррациональной воле действовать в мире явлений. В области же мысли воинствующий софист, типаж которого столь хорошо знаком нам по вождям и идеологам XX–XXI в., стремится максимально развязать себе руки для такого рода беспорядочных действий.

Когда мы говорим о противоречиях либерализма, то указываем и на их неслучайность. Либерализм силен и в каком-то смысле «всемогущ» как совпадение противоположностей (coincidentia oppositorum) в политической сфере. Это сверхчеловеческая «божественная» точка зрения, примиряющая противоречие между абсолютно свободной личностью (каковой на самом деле не существует) и мистическим анархическим коллективом (то есть оформленным хаосом «свободного общества»).

Будучи перенесенной на Церковь, либеральная точка зрения является профанацией, осквернением святыни, поскольку либерализм всюду приносит с собой сочетание несочетаемого, серьезную несерьезность, властное

безвластие, ясную невнятность, – короче говоря, все архетипы массовой политики и массовой культуры.

Примирение с указанными противоречиями было бы равносильно для Церкви даже не ее слиянию с миром, а переходу к иному типу отношения к миру, когда Церковь признает за миром право судить Церковь за ее несоответствие течению противоречивой политической и общественной жизни. Этой внешней мирской жизни Церковь соответствовать не может по определению, а отсюда происходит неисцельная гражданская скорбь о. Ш., как типичного либерала-лжехристианина, стоящего укоризною перед Христовой Церковью.

В указанном нами либеральном ключе о. Ш. в своих сочинениях последовательно отстаивал и практически реализовывал «абсолютную свободу» – вплоть до свободы отвержения Истины. Таким образом он отрицал единственно данную человеку богодарованную свободу – свободу веры во Христа.

Так, приступая к изъяснению того, что он подразумевает под свободой, о. Ш. сразу же затрудняется с ответом и прибегает к спасительной для него патологической речи. Свобода, сообщает о. Ш., есть наполненность человека чем-то. Чем же? Тем, что и содержит в себе настоящую и подлинную свободу. Звучит весьма странно, но именно такова мысль о. Ш.: «Свобода есть само содержание жизни, свобода есть ее полнота. Свобода есть наполненность человека чем-то, и вот это что-то, что и содержит в себе настоящую и подлинную свободу, также льется, также приходит к нам из все того же религиозного библейски-христианского понимания и ощущения человека» (Шмеман 2003b, 94). Круг в очередной раз замкнулся, и абсолютная свобода рождает самое себя, сама себя содержит, сама себя объясняет.

Впрочем, о. Ш. указывает на один источник своего первопринципа – это «откровение о человеке» (Шмеман 2003b, 93), которое о. Ш. обнаруживает в Библии, в отличие от Откровения о Боге, в которое о. Ш. лично не верует. Например, в молитве Господней о. Ш. находит «в каждом прошении – целый пласт нашего собственного самосознания, целое откровение о нас самих» (Шмеман 2003b, 36).

Свобода для о. Ш. – это не только «само содержание жизни», причем жизни обыденной, повседневной. В духе указанного нами либерального «парадокса» для о. Ш. в Церкви нет свободы, но зато Церковь равна свободе: «Церковь не есть авторитет, и потому нет свободы в Церкви, но сама Церковь есть свобода. Не может быть никакой органической связи между падшей свободой человека и Церковью как свободой, потому что вне Церкви нет истинной свободы, но лишь бессмысленная борьба друг друга уничтожающих авторитетов» (Шмеман 1996, 217). Оно и понятно: борьба против установленной иерархии, против авторитета Писания, Соборов и Отцов предполагает не собственно свободу (как, в самом деле, Церковь может быть «свободой» в прямом смысле слова?), а сверхсвободу, то есть свободу бунта, хаос и власть самозваных авторитетов нового типа, одним из которых и является о. Ш.

Согласно о. Ш., «свобода свободна», но эта тавтология еще полбеды. Для него «свобода свободна от авторитета», и это тоже очень плохо, но не до кон-

ца. Свобода свободна даже от самое себя, и вот тут мы уже отправляемся в свободное плавание по бездне мироздания: «Свобода свободна. Она свободна от рабства авторитету, но также и от рабства себе, и свободна потому, что не является ни отрицанием, ни утверждением чего-либо внешнего, в обоих случаях непременно оказывающегося „авторитетом“» (Шмеман 1996, 221). Разумеется, и в Церкви о. Ш. отрицает всякий авторитет, как подчинение чему-то внешнему по отношению к самостной личности

Хотя в это и нелегко поверить, но описываемую им свободу о. Ш. отождествляет с Богом Духом Святым: «Это – Присутствие; не абстрактный или формальный принцип, но Личность, Которая есть самый Смысл, сама Радость, сама Красота, сама Полнота, сама Истина, сама Жизнь всякой жизни – та Личность, которой мы обладаем, имея ведение, любовь и общение; Личность, пребывающая не „вне“ нас, но в нас – как свет, любовь и истина, как наша причастность всему» (Шмеман 1996, 221). Почему и в каком смысле Дух Святый свободен от Самого Себя, о. Ш. при этом не поясняет.

Но откуда эта немота о. Ш.? Отчего возникает такая неспособность выскочить за пределы строго очерченного круга «свободы свободной от свободы»? Ведь если бы у человека и в самом деле, как уверяет о. Ш., была абсолютная свобода, то она и не нуждалась бы в доказательстве и объяснении, как подлинный первопринцип бытия. Но, как адогматист, о. Ш. не может этого видеть, а как активист, хочет превратить абсолютную свободу в руководство к действию, в такое понятие, которое бы еще и освобождало.

По этим причинам о. Ш. регулярно попадает впросак, пускаясь в объяснения своего фундаментального принципа «свободы». Что там «теократия» Церкви и власть царя-христианина, против которых либерал ведет открытую войну! Сами законы природы отождествляются о. Ш. с несвободой и прямо с грехом, потому что они принудительны для человека.

Вот он рассуждает о свободе человека и детерминизме природы: «Человек не имеет, говоря словами Священного Писания, жизни в себе. Он всегда получает ее извне, от других, и она всегда зависит от другого: от воздуха, от пищи, от света, тепла, воды; и именно эту зависимость подчеркивает с такой силой материализм. И он прав в этом, ибо действительно человек до конца, натурально, биологически, физиологически подчинен миру. Но там, где материализм видит последнюю правду о мире и человеке – ведь он принимает этот детерминизм как самоочевидный закон природы, – там Христианство видит падение и извращение мира и человека, видит то, что называет первородным грехом» (Шмеман 2003b, 108–109).

О. Ш. доказывает, что человек свободен только в религиозном смысле, а как часть природы – не свободен (Шмеман 2003b, 90–91). Правда, при этом отпадает мироприемлющая часть его учения, но о. Ш. этим не смущается и резко переходит от своего «положительного христианства» к мироотрицающему «христианству» Кьеркегора-Бердяева, где человек в его свободе буквально повисает над бездной небытия. В этой бездне существует только одна точка опоры – сам человек, а человек, в свою очередь, представляется как голая точка приложения абсолютной свободы выбора.

Своей «абсолютно свободной» личности о. Ш. приписывает прежде всего абсолютную ценность. Человек для него – «ни к чему не сводимая и абсолют-

ная ценность» (Шмеман 2003b, 75), что является прямой репликой «мистического анархизма» Вяч. Иванова и Г. И. Чулкова: «Под мистическим анархизмом я разумею учение о путях последнего освобождения, которое заключает в себе последнее утверждение личности в начале абсолютном» (Чулков 1906, 28).

Откуда же, спросим мы, из какой точки раздаются эти либеральные потусторонние вещания об абсолютной ценности человека? Чей голос мы слышим в данном случае? Голос самой очевидности, Божественной Истины? Ни в коем случае: об «абсолютной ценности человека» сам же человек и вещает, в самоослеплении думая, что его самосвидетельство будет кем-либо принято.

В самом деле, разве сам о. Ш. не является человеком? Так откуда же возникает авторитетность его абсолютных суждений о самом себе? Либеральный идеолог сам выступает в роли Абсолюта и требует веры в себя, а значит он уже не человек, а бог, но бог слепой, не видящий, что его абсолютная ценность основана ни на чем, кроме его собственного своевольного «Будем как боги».

Согласно о. Шмеману, о. Шмеман имеет не только абсолютную ценность, но и бесконечное значение: «Человек, его душа и тело, его любовь, грехи, стремления приобретают бесконечное значение, в нем мир отвечает Богу, борется с Богом, жаждет Бога и, наконец, соединяется с Ним в свободе, любви и истине» (Шмеман 2003, 58).

Не совсем понятно, являются ли «абсолютная ценность» и «бесконечное значение» синонимами, однако очевидно, что эта «бесконечность» охватывает собою Самого Бога. В частности, «абсолютный» человек вызывает, будто бы, уважение у Бога: «Изуродованный и искаженный, истекающий кровью и порабощенный, слепой и глухой, человек остается отрекшимся царем творения, объектом бесконечной Божественной любви и уважения» (Шмеман 2001, 108–109).

Разумеется, мнимая абсолютная ценность и мнимое бесконечное значение данного конкретного человека – это такие положения, которые принадлежат к области религии, к области веры. Абсурдное учение о. Ш. с этой своей стороны является универсальной заменой всякой теории и практики, поскольку это верование человека в самого себя, во-первых, очевидно ложно, а во-вторых, никакой практикой не может быть опровергнуто или подтверждено.

Как мы отмечали, в холизме утрачено истинное общее, и поэтому все единичное оказывается непостижимым. В рамках этой своеобразной нечеловеческой интроспекции, которая созерцает свое собственное абсолютное значение, в человека можно только верить: «Признать каждого человека абсолютной ценностью – это не только дать ему какие-то не зависящие от общества права, но – и это неизмеримо важнее – лишить абсолютного значения все остальное в мире, и прежде всего как раз само общество. Это значит поставить вниз головой все наши привычные представления, и это значит, наконец, признать человека выделяющимся из простого природного порядка, признать его существом высшим. А это про человека говорит только религия, научно вывести этого нельзя. В это можно только верить» (Шмеман 2003b, 126–127). Характерно, что ничего подобного о Боге – что только Бог

есть Абсолют и в Него можно только верить – в сочинениях о. Ш. не говорится.

Навязываемая о. Ш. вера в человека является совершенно излишней, поскольку человек как тварное существо как раз познаваем и познаваем прежде всего для самого себя. Но она тем более странна, эта вера, что верить в человека предлагается самому человеку, и предлагает нам поверить в человека такой же человек, как и мы.

О. Ш., однако, утверждает: в человека можно только верить, и верить в человека должны не только люди, что само по себе невероятно, но даже Сам Бог, который не только верит человеку, но и верит в человека (Шмеман 1989, 169).

Здесь мы отчетливо видим, что о. Ш. не только закрыт для христианского благовестия, но он сознательно позволяет «богу века сего» («миру как Таинству») ослепить свой ум. С этой стороны выглядит последовательным то, что о. Ш. вынужден проповедовать самого себя, считая, что носит свое «сокровище» не в ущербном, а во вполне адекватном сосуде. Если человек действительно бесконечно ценен и абсолютно значим, то уже не может идти речи о каком-либо откровении жизни Иисусовой в нашем теле, в котором мы всегда носим мертвость (см. 2 Кор. 4:3–10). В системе о. Ш. живое тянется к живому, как подобное к подобному, и это всемирное притяжение и является «таинственной» силой, связующей бытие воедино.

Языческая «вера в мир» прямо связывается о. Ш. с верой в человека: « „Отец, сущий на небе“. Это вера человека в распростертую над миром и весь мир пронизывающую Божественную Любовь. И это вера в мир как отражение, отсвет, отблеск этой любви, это вера в небо как конечное призвание славы и достоинства человека, как его вечный дом» (Шмеман 2003b, 18).

В системе воззрений о. Ш. человек внутренне ничем не определен и не связан, и именно поэтому он всегда может своими силами перемениться в любую сторону: «Сколько бы человек ни падал, ни предавал лучшее в себе, Христианство призывает нас верить, что не это – не зло, не падение – сущность человека. Оно верит, что человек всегда может подняться, вернуться к своей светлой сущности» (Шмеман 1989, 172).

Понятно, что при таком подходе не может быть и речи ни о каком рабстве человека пред Богом, как твари перед ее Творцом. Как же! Ведь мир (!) «находит свое средоточие в человеке, свободной личности, стоящей перед Личным Богом и перед Ним избирающей и решающей свою судьбу. Человек, его душа и тело, его любовь, грехи, стремления приобретают бесконечное значение, в нем мир отвечает Богу, борется с Богом, жаждет Бога и, наконец, соединяется с Ним в свободе, любви и истине» (Шмеман 2003, 58). Грехи человека, отметим, также приобретают «бесконечное значение», что, с одной стороны, безумно, а с другой – является продуктом патологического говорения подряд без разбору.

Из этих слов «раннего» о. Ш. выясняется, что в его мифологии человек действительно абсолютно свободен. Он не просто предстоит пред Богом как свободная личность, не только свободно избирает пред Богом свою судьбу, но и решает свою судьбу. Здесь неверно уже то, что у о. Ш. человек пред Богом выбирает свободно добро и зло. Именно, что не перед Богом, а только забыв о Боге, человек может не свободно, а страдательно выбирать зло и грех (см.

Григорий Нисский св. 1859, 80–81). Но если человек еще и свободно решает свою судьбу пред Богом, то перед нами никакое не Христианство, а язычество, увиденное через призму ницшеанства.

Надо заметить, что вопрос о свободе и даже абсолютной свободе, у о. Ш. не рассматривается сколько-нибудь ответственно ни со стороны православно-догматической, ни с точки зрения философской. И иначе быть не может, поскольку эта свобода является у о. Ш. не понятием, а мифом, «окончательным мифом» Нового времени, как его называл немецкий философ Ханс Блюменберг. В этом мифе познающий субъект окончательно утверждает свою власть над предметом познания, сам восхищая свою абсолютную свободу.

Блюменберг отмечает, что этот окончательный (letzter) миф был следствием фундаментального сомнения, или, иначе, страха перед абсолютом. Это сомнение (утрата веры в Бога) и этот страх перед неподвластным человеку абсолютизмом действительности находит свое разрешение в немецком идеализме, и в частности у Шопенгауэра. Блюменберг цитирует Handschriftlicher Nachlass Шопенгауэра и комментирует: «Шопенгауэр обнаруживает бесценное достоинство того, что идеалистический субъект более может не страшиться опыта мира как потерянности в бесконечном пространстве и времени: „Обращаясь к себе как к субъекту познания я осознаю, что миры являются моим представлением, то есть я, вечный субъект, ношу в себе эту вселенную, которая существует только в отношении ко мне“. Шопенгауэр тем самым суммирует все ощущение восторга, в котором растворяется страх и ужас от нашего опыта мироздания, от мысли о бесчисленных веках и бесконечных мирах в бесконечно далеких небесах. „Что же сталось с моим страхом? – спрашивает Шопенгауэр, – Существую только я, и ничто иное. Основанный на мне, мир упокоивается в покое, полученном от меня. Как может страшить меня, поражать меня своим величием то, что само по себе является лишь мерой моего собственного величия, величия, которое его всегда превосходит!“»

«Вот так это и произошло! – говорит Блюменберг о рождении «окончательного мифа», – История мира и его субъекта рассказана, и она коренным образом исключает всякий абсолютизм действительности. И это история, которая не может быть подвергнута проверке, в ее доказательство нет свидетелей и свидетельств, но она обладает высочайшим из философских достоинств – неопровержимостью» (Blumenberg 1990, 268–269).

С этой точки зрения, «абсолютная свобода» – это абсолютно изолированная от действительности «вторая реальность», в которой только человек и может безопасно испытывать лжеощущение автономной личности, если использовать термин Льва Тихомирова (Тихомиров 1997, 195–196). Абсолютная свобода жизненно необходима идеологу, потому что она себя самоисполняет, сама себя творит, и сама на себе основывается. По сути же, перед нами миф о самосотворении, о рождении человеком самого себя.

Вполне закономерно, что отныне религиозная истина для последователя «окончательного мифа» открывается не в принудительных для человека истинах Откровения: «Не во внешних и внешностью своею принудительных явлениях совершается эта встреча души, сознания человеческого с Богом... Не в принуждении ума и сознания – начало веры... Не насилует нас Бог, не

принуждает верить в Себя, не заставляет ощутить Себя» (Шмеман 2003b, 99). Только освободившись от принудительности воли Божией и Его откровений можно сохранить веру в миф о свободном человеке: «И только вот в этом незаметном, почти неощутимом, веянии встречаем мы Его – не как боязливые запуганные рабы, а как свободные люди» (Шмеман 2003b, 99).

Как мы видели выше (глава «Против доказательств»), о. Ш. пытается доказать (!), что никому ничего нельзя доказать ни словом, ни делом, ни чудом, ни авторитетом. Вопреки свидетельству Писания, вопреки словам Самого Христа, о. Ш. утверждает: «Не было, да и сейчас нет, принудительных причин верить во Христа, принимать Его, любить Его... К Христу приводит только свобода» (Шмеман 2003b, 100).

А между тем Господь говорит совсем иное: «Если Я не творю дел Отца Моего, не верьте Мне; а если творю, то, когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10:37–38). В первой же своей проповеди иудеям апостол Петр говорит о Христе, как «Муже, засвидетельствованном вам от Бога силами и чудесами и знамениями» (Деян. 2:22). И только об упорствующих в неверии вопреки доказательствам Господь говорит: «Вы ищете Меня не потому, что видели чудеса, но потому, что ели хлеб и насытились. Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст вам Сын Человеческий» (Ин. 6:26–27).

О. Ш. сообщает, что в центре модернистского опыта находится «опыт Бога, не насилующего человеческой свободы, выбора, решения; Бога, ищущего только свободной веры, и это значит – веры как свободы» (Шмеман 1989, 35). Но неужели чудеса не имеют никакой убеждающей силы? Неужели видеть мертвых воскресшими ни в какой мере не понуждает человека веровать? А между тем даже враги Христа признают: «Этот Человек много чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него» (Ин. 11:47–48).

Нет, настаивает о. Ш.: «Не в принуждении ума и сознания начало веры» (Шмеман 2003b, 99). Почему же? Потому что мы – свободные люди, бросает политический лозунг о. Ш. (Шмеман 2003b, 99).

Сам же о. Ш., как мы отмечали, отнюдь не гнушается принуждать слушателя, насилием и обманом внушать ему свое адогматическое видение, раз за разом повторяя бездоказательное и не библейское свое утверждение: «Не было, да и сейчас нет, принудительных причин верить во Христа, принимать Его, любить Его» (Шмеман 2003b, 100).

Такая адогматическая свобода приравнивается о. Ш. к любви, и любви, заметим, сильно не дотягивающей до обычной человеческой: «Подлинный закон жизни... это значит прежде всего – любить, и это значит прежде всего – принимать другого, это значит осуществлять то единство, вне которого даже самое законное общество все равно становится внутренним адом» (Шмеман 2003b, 31). В самом деле, если нам известно то, что может спасти нашего ближнего от неминуемой гибели, то мы не станем «принимать другого» или «осуществлять единство», а бросимся ему на помощь, с воплем предупредим его от опасности, отстраним его от гибели убеждением, а, если надо, то и силой.

На свободе верить или не верить о. Ш. основывает, например, такое поучение: «Христос нас спас, но сделать это Им дарованное спасение нашим

спасением – мы можем только сами» (Шмеман 1989, 57). Таинство Крещения, Таинство Покаяния, Таинство Причащения – это «мы сами»? Действие невидимой и сверхъестественной благодати Божией – это «мы сами»?

Разумеется, ни Священное Писание, ни святоотеческое учение ничего подобного о свободе и о вере в Истину не говорят, и там мы не встречаем мифа об «абсолютной свободе» человека. Святые Отцы утверждают не голую экзистенциалистскую свободу выбора, а, напротив, утверждают, что Истина Откровения принудительна, то есть выбор в пользу Истины имеет под собой неопровержимые основания, и только выбор человеком зла и неверия необъясним и ни на чем не основан.

В пользу Истины и Спасения говорит все, а в пользу зла и вечной гибели – ничего, кроме злой воли, которая опирается на самое себя: на чистую волю ко злу и ни на чем не основанную волю к лжи. Поэтому свобода избрать спасение отличается от свободы избрать погибель ровно так же, как само спасение отличается от гибели. Первая свобода имеет под собой все основания, а вторая не имеет никаких.

Писание всюду обозначает Спасение и Истину как свет, а гибель – как тьму и тем самым описывает выбор света или тьмы не как равновесный или «абсолютно свободный» выбор: «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришел в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет» (Ин. 3:18–19). Кто же в здравом уме изберет тьму, а не свет? На основании каких мотивов? Только потому, что «всякий, делающий злое, ненавидит свет», а это уже никак невозможно отнести ни к какой свободе.

Уже одно то, что Господь наказывает неверующих и награждает верующих, означает, что у человека нет абсолютной свободы выбора. Это как если бы мы сказали человеку: «Пожалуйста, ты совершенно свободен грабить и убивать, но тебе за это отрубят голову. А так – ты абсолютно ничем не связан, и тебя никто и никакой закон ни к чему не принуждает». Или, говоря ироническими словами Премудрого: «Веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд» (Еккл. 11:9).

Более того, любая истина, даже в области светской науки, в свою меру принудительна для человека. Спросите химика: существует ли абсолютная свобода принять Периодическую систему элементов или ее отвергнуть.

В этом смысле очень показательно рассуждение о. Ш. о «свободе» Пилата отпустить Христа или распять Его: «Только по отношению к этой свободе, которой никто не в силах отнять у нас, и решается наше спасение или же наша собственная духовная гибель. Христос нас спас, но сделать это Им дарованное спасение нашим спасением – мы можем только сами» (Шмеман 1989, 57). Для о. Ш. свобода поверить или не поверить основана на самой себе: «по отношению к свободе решается наше спасение и гибель», и в нее не вмешивается даже Господь Бог. Таким образом, избрание спасения или отказ от спасения превращается в утверждение независимости человека от Бога. С технической же точки зрения, эта подмена достигается о. Ш. чрезвычайно просто: заменой слова «власть» (ἐξουσία) на слово «свобода» в словах Пилата:

«Не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя?» (Ин. 19:10).

Согласно о. Ш., в Христианстве, в Церкви человек абсолютно свободен от порядка, от закона веры. На самом деле это означает, что человек, по о. Ш., свободен от Христианства, от Церкви: «Все зависит от тебя, от того внутреннего решения, которое только ты один можешь принять и осуществить, судьба всего мира в каком-то смысле зависит от тебя, от твоей внутренней свободы, чистоты, красоты, совершенства. Все в этом мире, следовательно, бесконечно лично, и, таким образом, творцом исторического процесса является личность. Христос не сказал ни одного слова о политических и социальных проблемах своего времени. Весь Его призыв всегда был обращен к каждому, к личности, вот к этому ты, а между тем невозможно отрицать, что исторически Христианство осуществило самую радикальную из всех революций, ибо его учение о личности изнутри изменило психологию государства, общества, да, наконец, и всей культуры» (Шмеман 2003b, 56).

О. Ш. верно говорит, что Господь Иисус Христос не говорил о политических и социальных проблемах, но сам-то о. Ш. только о них и говорит, понимая даже свою «абсолютную свободу» самым плоским политическим образом. Он, например, приписывает свободной личности гностическое всемогущество, полемизируя с марксизмом: «Там – в Христианстве – перемена и преображение всего мира зависят от личности. Здесь – в материализме и коммунизме – перемена зависит от внешнего преображения общества. Отсюда вытекает призыв Христианства к личной свободе и личной ответственности человека и, напротив, стремление материалистического коллектива до конца подчинить себе человека, слить его без остатка с партией, обществом, государством и так далее» (Шмеман 2003b, 56–57).

Что значит: «преображение всего мира зависит от личности»? Совершенно не зависит.

Где о. Ш. находит призыв к личной свободе в Христианстве? Совсем напротив, Христианство призывает и рабов оставаться в своем звании: «Кийждо в звании в немже призван бысть, в том да пребывает. Раб ли призван был еси, да не нерадиши, но аще и можеши свободен быти, больше поработи себе. Призванный бо о Господе раб, свободник Господень есть; такожде и призванный свободник, раб есть Христов... Кийждо в немже призван бысть, братие, в том да пребывает пред Богом» (1 Кор. 7:20–22, 24).

Но как вдобавок ко всему о. Ш. понимает эту личную свободу! Это не занятие своей бессмертной душой, не погружение в размышление об истинах спасения, не уход от мирских забот. Нет, личная свобода, в каких бы абсолютных терминах она не описывалась, проявляется у о. Ш. в бесполезном попечении о мирских делах. Эта свобода не имеет ничего общего с созерцательной жизнью, посвященной богомыслию, то есть с подлинным призванием человека.

Человеку, который уверовал в свое абсолютное значение, о. Ш. ставит задачи, соответствующие его заемному величию. Например, о. Ш. призывает человека оправдать добро в самом себе и поверить в это добро: «Пора миру, лежащему во зле, противопоставить не чудо, не авторитет и не хлеб, как в легенде о великом инквизиторе Достоевского, а тот ликующий облик добра,

любви, надежды и веры, от отсутствия которых задыхается человечество. И только тогда, когда мы в самих себе оправдаем добро и поверим в него, начнем мы снова побеждать» (Шмеман 2003b, 121).

Там, где Христос предупреждает об опасности приобрести весь мир, а душе своей повредить (Мф. 16:26), модернистское православие о. Ш. прямо полемизирует с Евангельским «эгоизмом». О. Ш. отвергает «религиозный эгоизм»: «Какое мне дело до мира? Я занят своей бессмертной личной душой», и предлагает пересмотреть «ходячее и устаревшее утверждение, согласно которому религия, вера, Христианство, сосредоточивая внимание христианина на его внутреннем мире, тем самым уводит его от заботы о внешнем мире» (Шмеман 2003b, 57). Здесь О. Ш. продолжает полемику В. С. Соловьева, а точнее – деистов и атеистов, против «эгоизма» христиан, не пекущихся ни о чем земном, и в том числе о «всем мире».

У о. Ш. мы находим призыв к великим делам в мире сем, к гностической работе по тотальному преображению мира. О. Ш. утверждает: «Объект Церкви – человек и мир, но не человек-одиночка в искусственной и „псевдорелигиозной“ изоляции от мира и не „мир“ как такое целое, в котором человек не может быть ничем, кроме его частицы. Человек – не только первый, но поистине главный объект миссии. Однако, православная идея евангелизации свободна от индивидуалистических и спиритуалистических обертонов» (Шмеман 1996, 252).

Такая работа может быть только коллективным служением тотальности бытия.

Аморализм

Вершиной свободы и самоутверждения личности является аморализм, который присутствует и в учении о. Александра Шмемана.

В духе холизма, составляющего, как мы показали, ядро мировоззрения о. Ш., аморализм заключается в беспристрастном воззрении на добро и зло, которые оказываются взаимосвязаны внутри мирового беспорядка. Творение и грехопадение в этой системе воззрений взаимозависимы и едины, то есть смешаны до неразличимости: «Творение, грехопадение и искупление, жизнь земная и смерть, воскресение и жизнь вечная: все основные измерения, все содержание христианской веры объединяются, таким образом, и скрепляются в своей внутренней взаимозависимости и единстве одним этим символом воды» (Шмеман 2001, 45).

По учению холизма, в мире добро и зло органически смешаны, и отделять их друг от друга невозможно и не следует. По учению о. Ш., грех уже не отделяет человека от Бога: «И вот в Крещении Иоаннове Он, безгрешный, – с нами, грешными. Он, Спаситель, – с погибающими, ибо никакой грех не может преодолеть любви Бога к человеку. Он соединяется с грешным человечеством, как позднее, в конце, Он, бессмертный, вольно соединится с человеком и в смерти» (Шмеман 1989, 141). Учение о соединении Богочеловека с грешным человечеством очевидно ложно, и было бы исповеданием ереси, если бы к учению о. Ш. были применимы оценки: «православие», «ересь», «истинно», «ложно». Но обратим внимание на параллелизм в этой фразе о. Ш.:

в Крещении Господь «соединяется с грешным человечеством, как позднее, в конце, Он, бессмертный, вольно соединится с человеком (подразумевается, грешным. – Р. В.) и в смерти». Если так, то никакого Искупления и спасения человека не происходит, а Боговоплощение и Искупление – это осквернение Бога грехом, но никак не очищение человека от греха.

Встречаем мы у о. Ш. и прямое учение о грехе. Для него грех состоит в том, что мы «порабощены природе» (видимо, физическим и биологическим законам. – Р. В.): «Это действительно единственное по существу своему чудо, если так можно выразиться, тайное, только вере открытое и только верою удостоверяемое, источник свой имеет в нашей вере в то, что Христос есть Бог, ставший человеком, принявший на себя наше человечество, чтобы его спасти. Спасти от чего? Да как раз от полного, безысходного порабощения природе и ее неумолимым законам, что делает нас только частью природы, только материей, только „плотью и кровью“» (Шмеман 1989, 240).

Понятно, что такое представление о грехе является внеморальным и его можно прямо назвать атеистическим. В этом случае, действительно, можно говорить о соединении Христа с «грешным человечеством», то есть подчинении Христа по человечеству законам человеческой природы. Но ни о каком спасении речи все так же быть не может, поскольку христиане и после Крещения остаются «порабощены» своей человеческой природе и ее законам.

Естественным образом возникает у о. Ш. и совершенно внеморальное учение о смерти (Шмеман 2001, 74–80), разобранное нами при анализе одного рассуждения отца Александра Шмемана.

Толкуя притчу о блудном сыне, о. Ш. не считает нужным упомянуть, что блудный сын покаялся и только после этого был принят отцом. И это не случайно, особенно если вспомнить, что о. Ш. выступал за отмену Исповеди перед Причастием. О. Ш. говорит о блудном сыне: «Все это я потерял, от всего отрекся, не только в отдельных „грехах“ и „прегрешениях“, но в грехе всех грехов: в уходе во „страну далече“, в этом избрании чужбины, отрыва, ухода... Но вот вспомнил блудный сын. Вспомнил Отца и отчий дом и утерянную радость жизни. И встал и вернулся. И принял и простил его Отец» (Шмеман 1989, 155).

О. Ш. не забывает здесь же указать, что покаяние для него не состоит «в формальном перечислении своих недостатков, ошибок и даже преступлений» (Шмеман 1989, 155). Правда, это противоречит словам притчи, где блудный сын не просто вернулся, но сказал отцу: «Отче! я согрешил против неба и пред тобою» (Лк. 15:21), но зато аморальное воззрение о. Ш. выигрывает в своей ясности.

Протест о. Ш. против формального покаяния свидетельствует о том, что его аморализм лежит в русле правого «положительного христианства», которое ополчается прежде всего против формального (на основе писаной заповеди) различения добра и зла, добродетели и греха. Как отмечает Карла Пёве, для язычников из «Немецкой веры» «анафемой была мысль о Десяти Заповедях, записанных на камне, или о подписанном всеми Символе веры. Мораль и Немецкая вера формируют себя непрестанно по подобию переживаемой жизни. Здесь нет ни догмы, ни слова, ни Писания. Немецкая мораль не привязана строго к словам, но изменяется вместе с реальностью и по подобию жи-

вой природы приспосабливается к новым и новым условиям» (Poewe 2006, 14).

О. Ш. единодушно с неоязычниками утверждает, что спасение – это не уход от греха, не отрицание греха. Он же осуждает христианскую «удовлетворенность собственной праведностью», под которой, видимо, понимается слово Псалмопевца: «Сотворих суд и правду: не предаждь мене обидящим мя» (Пс. 118:121). Такое обвинение адрес христиан является одним из наиболее распространенных штампов атеистической пропаганды, и особенно это обвинение прижилось в среде «правых» модернистов (см., например, архиеп. Иоанна (Шаховского) и его «Апокалипсис мелкого греха»).

В чем же состоит спасение, по учению о. Ш.? В принятии мира таким, каков он есть. Иными словами, спасение есть акт чисто интеллектуального осознания и «принятия» реальности. О. Ш. сообщает: «Спасение ни в коем случае не может быть „бегством“, простым отрицанием, удовлетворенностью собственной праведностью, заключающейся в уходе от греховного мира. Христос спасает нас, восстанавливая нашу природу, что неизбежно превращает нас в часть творения, и призывает нас быть его царями. Он есть Спаситель мира, а не Спаситель от мира. И спасает Он нас таким образом, что делает нас снова теми, кем мы являемся. Но если это так, то основной духовный акт, который и вправду является источником всякой духовности, состоит не в отождествлении мира со злом, сущности вещей – с их отклонением от этой сущности и с предательством этой сущности, причины – с искаженными следствиями этой причины. Он состоит не просто в отделении „добра“ от „зла“, а в утверждении благостности всего, что существует и живет, как бы ни было его существование изломано и подвержено власти зла. „Весь мир лежит во зле“ (1 Ин. 5:19), но мир не есть зло» (Шмеман 2001, 107–108).

Мы не удивимся, узнав от о. Ш., что для него спасение – это не сверхъестественный благодатный и неотмирный дар, а всего лишь самотождественное «бытие тем, чем мы является». И это бытие не отдельное от мира, так что никакого спасения собственно и отдельно не происходит. Человек «спасается» в учении о. Ш. вместе с миром, который сгорит вместе со всеми делами его (2 Петр. 3:10)

Обратим внимание на другое. Как мы видим, о. Ш. предлагает перейти от «простого» различения добра от зла (и добро и зло, заметим, поставлены у него в кавычки) к мироприемлющему «положительному христианству». Но достичь этого совсем не просто, и о. Ш. в этом убеждается на собственном опыте.

В приступе метафизического безумия он готов утверждать благостность всего, что существует и живет, как бы ни было его существование изломано и подвержено власти зла. Но о какой благостности всего, что существует, можно говорить, если это существование подвержено власти зла?

О. Ш. развивает свою мысль: «Этот опыт мира, как творения Божьего, даже в падении своем, несущего на себе отпечаток Божественного своего происхождения, Божественного „добра зело“» (Шмеман 1983, 101). На это надо заметить, что именно в своем падении мир не несет отпечаток Божественного происхождения, а несет отпечаток падения диавола, который прежде всех согрешил (1 Ин. 3:8).

Проблема, однако, гораздо шире, и она не исчерпывается частным случаем антихристианской софистики у о. Ш. Не только у о. Ш., но и вообще в богословском модернизме и в идеологиях Нового времени аморализм получает свое ложное обоснование под лозунгом «ничто само по себе не плохо».

Против этого учения невозможно было бы ничего возразить, если бы разговор шел строго в плоскости метафизики, то есть о природе и сущности, о вещах самих по себе. Но наши идеологи, и о. Ш. в их числе, ведут речь о реальной жизни, о конкретных лицах, действиях, словах. В этом ракурсе получается совершенно иная мысль: никто не плох, ничто из происходящего не плохо. Будучи перенесенной в область конкретики, этот лозунг становится оправданием данного наличного зла и злых людей, в духе учения Достоевского о том, что «греха единичного нет» и «всякий пред всеми за всех и за все виноват».

Мы уже уяснили, что под грехом о. Ш. ни в коем случае не понимает ничего «юридического»: грех это не преступление Божественного закона, не преступление заповеди. Вопреки апостольскому слову: «Всякий, делающий грех, делает и беззаконие; и грех есть беззаконие» (1 Ин. 3:4), о. Ш. объявляет понятие о грехе как преступлении чуждым Христианству (Шмеман 2003b, 30–31). Как вообще в «положительном христианстве», грех и прощение для о. Ш. категории не юридические и, значит, не нравственные: «Прощение есть таинственный акт, которым восстанавливается утраченная целостность и воцаряется добро; прощение есть акт не законный, а нравственный» (подразумевается, онтологический. – Р. В.) (Шмеман 2003b, 32).

Совесть о. Ш. более не укоряет его в отдельных грехах, поскольку в его системе грехом является только разрушение мирового холистического монолита, а грехи в собственном смысле слова отметаются, поскольку «дело совсем не в них». Совесть, – фантазирует о. Ш., – «и есть вот это чувство вины на глубине, сознание своего участия не в преступлении или зле как таковом, а в этом глубоком внутреннем зле, в той нравственной порче, из которой вырастают все преступления на этой земле, перед которой бессильны все законы. И когда произносит Достоевский свою знаменитую фразу о том, что „каждый перед всеми за всех виноват“, – это не риторика, не преувеличение, не болезненное чувство вины, это – правда совести. Ибо дело совсем не в том, что каждый из нас иногда, кто реже, кто чаще, нарушает те или иные законы, повинен в больших или, гораздо чаще, маленьких преступлениях; дело в том, что все мы приняли как самоочевидный закон то внутреннее разъединение, ту внутреннюю противопоставленность друг другу, ту разбитость жизни, то недоверие, то отсутствие любви и связанности, в которых живет мир и неправду которых и являет нам наша совесть» (Шмеман 2003b, 31).

Дело не в грехах, проповедует о. Ш.: «И если история религии, история Христианства полна измен, то измены эти не столько в грехах и падении людей, ибо согрешивший всегда может раскаяться, падший всегда может подняться, больной всегда может выздороветь. Нет, гораздо страшнее эта постоянная подмена воли Божией нашей волей, моей волей, или, можно сказать, нашим своеволием» (Шмеман 2003b, 25). Но как же «не в грехах дело»? Что значит «может раскаяться», если речь идет об истории? Кто может раскаяться? Иуда? Торквемада? Малюта Скуратов?

На самом же деле объяснение проблемы зла на этих путях обрести невозможно. Все обстоит совершенно напротив: грех не существует сам по себе, а существует только в области единичного, примешиваясь к конкретным лицам, делам, словам и мыслям.

Истинно (то есть само по себе) существует только благо, и отсюда вытекает учение о том, что зло не существует. Однако, если зло не существует само по себе, это не значит, что никакого зла в мире нет. Оно есть, но оно наблюдается не идеально и не где-то вообще, а только в дурных лицах и делах. Согласно объяснению Аристотеля, «дурное не существует помимо дурных вещей» (Аристотель 1975, 249). О том же говорит и блж. Августин: «Устрани суетствующих, и никакой суеты не будет» (Августин Иппонийский блж. 1912, 52).

Согласно блж. Августину, «все, что ни существует, поскольку оно существует, есть добро. По этой причине смерть не от Бога... Смерть заставляет не существовать то, что умирает, настолько лишь, насколько оно умирает. Ибо если бы то, что умирает, умирало окончательно, оно, несомненно, обращалось бы в ничто, но оно умирает настолько лишь, насколько принимает менее участия в сущности; короче можно выразиться так: оно тем больше умирает, чем меньше существует» (Августин Иппонийский блж. 1912, 18). Иными словами, все существующее благо, но именно это означает, что все подверженное власти зла не существует ровно в той мере, насколько оно не причастно благу.

Более того, поскольку никакого «зла самого по себе» вообще не существует, то учение о. Ш. о том, что ничто не плохо само по себе, оказывается проявлением патологической речи, когда речь несет избыточную информацию, так что слова можно понимать как угодно.

О. Ш. даже как будто улавливает указанную нами проблему, но видит здесь поле для своих софистических упражнений. Он весьма уверенно заявляет: «Все чисто постольку, поскольку все исходит от Бога и является частью „хорошего весьма“ Божественного творения. Однако все нечисто постольку, поскольку человек исказил его по сравнению с тем, как замыслил его Бог. Но все искуплено с искуплением человека Христом; все снова становится „чистым для чистых“, ибо в конечном счете все было сотворено для того, чтобы быть средством человеческой жизни с Богом, способом его вхождения в Царство Божие» (Шмеман 2001, 173).

Было бы очень неплохо – разделить чистое от нечистого, но в монистической системе о. Ш. как раз и невозможно выяснить, что в творении принадлежит ее неизменному существу, сотворенному Богом, и что появилось в творении от случайного примешения зла. Поэтому в монизме о. Ш. «оправдание добра» состоит в том, что сам грех меняет свой знак с блага на зло, а потом наоборот, и так этика о. Ш. неизбежно сводится к одной только онтологии греха, которая служит у него заменой собственно онтологии.

В рамках своей «диалектики греха» о. Ш. превращает благой мир (благой, естественно, в кавычках) – в мир падший: «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» (Шмеман 1983, 45). Понятно, что это категорически противоречит учению Церкви, согласно которому «все существующее сохраняет свою собственную природу неиспорченной, потому что преисполнено всякой Божественной гармонии и священного благолепия» (Дионисий Ареопагит св. 1957, 26).

В высказываниях о. Ш. мы находим не различение добра и зла, а их более или менее неловкое смешение. Например, о. Ш. пространно рассуждает: «Первым плодом восстановленной в нас царственности является то, что мы не только можем, но, в духовном смысле, и должны, находясь в этом грешном мире, радоваться его благостности и сделать радость, благодарность, осознание благостности творения основанием нашей собственной жизни; что несмотря на все отклонения, „изломанность“, все зло, мы должны открывать онтологическую благостность и призвание человека и всего, что существует и что было дано ему как его царство. Человек злоупотребляет своим призванием, и в этом ужасном злоупотреблении он уродует себя и мир; но само по себе его призвание есть благо. В своем обращении с миром, природой и другими людьми человек злоупотребляет своей властью; но сама по себе его власть есть благо. Злоупотребление творческими способностями в искусстве, науке и во всей его жизни приводит человека к мрачным, дьявольским пределам; но творческая способность сама по себе, стремление к красоте и знанию, к смыслу и исполнению есть благо. Он удовлетворяет свою духовную жажду и голод, питаясь ядом и ложью, но эти жажда и голод сами по себе суть благо. Он поклоняется идолам, но само его стремление к поклонению есть благо. Он дает неправильные названия вещам и неправильно интерпретирует реальность, но его дар называния и понимания есть благо. Даже его страсти, которые в конечном счете разрушают его и его жизнь, есть не что иное, как искаженные, неправильно употребленные и не в ту сторону направленные дары власти и силы. И таким образом, изуродованный и искаженный, истекающий кровью и порабощенный, слепой и глухой, человек остается отрекшимся царем творения, объектом бесконечной Божественной любви и уважения» (Шмеман 2001, 108–109).

Как мы видим, о. Ш. в затейливой форме призывает радоваться благостности – грешного мира, что, как минимум, безнравственно, но он и выдвигает в пользу этого самые удивительные онтологические соображения. В самом деле, если мы судим и скорбим об отклонениях ко злу и тем более обо всем зле в мире, то какое слабое, чисто умственно-отвлеченное, утешение предлагает нам о. Ш.! Перед лицом зла мы почему-то «должны открывать онтологическую благостность» мира. Но если нам предлагают змею вместо рыбы, или камень вместо хлеба, то нас едва ли утешит мысль, что змея и камень благи по своей природе.

Действительно, никакая природа не зла в своем существе, и это метафизическое положение совершенно истинно, но оно не отвечает на вопрос о происхождении греха и об очищении от греха. Впрочем, о. Ш. ведь и не ищет этого ответа. Он удовлетворяется тем, что человек злоупотребляет своим призванием, но само по себе его призвание есть благо. А также тем, что человек злоупотребляет своей властью; но сама по себе его власть есть благо. И еще тем, что человек поклоняется идолам, но само его стремление к покло-

нению есть благо. И, наконец, тем, что человек дает неправильные названия вещам и неправильно интерпретирует реальность, но его дар называния и понимания есть благо.

О чем пытается рассуждать о. Ш.? Да, само по себе ничто не плохо, но плохо в своем неправильном употреблении. И что же? Что это доказывает и в какой области знаний?

С другой стороны, даже уходя от ответственного нравственного суждения в область метафизики, о. Ш. неправильно толкует связь онтологии и нравственности. В самом деле, если вникнуть в утверждения о. Ш., то окажется, что, например, неосуществленное призвание, хотя бы и самое высокое, есть зло, а не благо. Больше того: как посредством заповеди грех становился крайне грешен (Рим. 7:13), так и здесь: злоупотребление тем, к чему человек призван, становится крайне грешным, и именно в том случае, если это призвание благое само по себе.

Точно так же невозможно извлечь из слов о. Ш. тот онтологический оптимизм, который он думает ими внушать. В природе (в области общего) ничто не дурно, а сам данный конкретный человек дурен, и, значит, этот человек сделался не причастен бытию, а причастен смерти, от которой никого еще не спасла мысль об онтологической благости всего сущего.

Для нас в данном случае существенно то, что с помощью своих оппозиций – человек грешит, но ничто не плохо само по себе – о. Ш. доказал мысль прямо противоположную той, какую он бы хотел видеть.

Разумеется, нам давно бы следовало спросить о. Ш. о том, что же он понимает под словом «мир», под словом «материя». Но о. Ш. отвергает любые точные определения вещей самих по себе, как они есть, и поэтому на наш вопрос мы бы не получили ответа.

То ли под «материей» о. Ш. разумеет философско-богословское понятие «субстанции», «природы», «общего». Или это «первая материя» Аристотеля, которая «не будучи определенным нечто в действительности, такова в возможности» (Аристотель 1975, 224)? Или наконец это вещество, из которого состоит вещь?

О. Ш. не дает нам возможности определить за него употребляемый им термин. Он, например, понимает материю еще и как субстанцию, подчиненную закону причинности и закону детерминизма, и в этом видит зло мира. Соответственно, у нашего автора учение о сотворении и проклятии Адама приобретает такой неузнаваемый вид: «И вот, конечно, смысл библейских слов „сотворим человека по образу нашему и подобию“ (Быт. 1:26): человек – снизу и сверху одновременно. Человек снизу – земля, материя, плоть, до конца подчиненная закону причинности и закону детерминизма, и об этом знает религия: „Земля еси и в землю отыдеши“» (Шмеман 2003b, 93).

С одной стороны, о. Ш., как мы видели выше (глава «Душа и тело»), учит о том, что нет различия между душой и телом. Удивительное дело, но это не мешает ему учить: «Человек стал рабом демонических сил из-за своего рабского подчинения миру и его материи» (Шмеман 2001, 48). Что, разумеется, тоже неверно, поскольку мир и материя не имеют в себе ничего демонического.

После разглагольствований о. Ш. об онтологической благости всего сущего странно читать у него такие, допустим, рассуждения: «В соответствии

с христианским мировоззрением, материя никогда не бывает нейтральной. Если она не „соотносится“ с Богом, то есть не рассматривается и не используется как средство общения с Богом, как способ жизни в Нем, она становится носителем и обиталищем дьявольских сил. Не случайно в наше время отказ от Бога и религии отождествляется с материализмом, претендующим на последнюю научную „истину“, во имя которой неистовствует беспрецедентная война против Бога, все шире захватывая якобы цивилизованный мир. Но не случайно также и то, что весьма часто псевдорелигиозность и псевдодуховность основываются на отказе от материи и, таким образом, от самого мира – ибо материя отождествляется со злом, что является хулой на творение Божие. Только Библия и христианская вера рассматривают материю как нечто в своей сущности благое, но, с другой стороны, также и как орудие человеческого падения и рабства смерти и греху, посредством которого сатана украл мир у Бога. Только во Христе и Его властью материя может быть освобождена и снова может стать символом Божией славы и присутствия, Таинством Его действия и соединения с человеком» (Шмеман 2001, 57).

Вопреки своим прочим соображениям, о. Ш. развивает здесь вполне безумное учение, в котором материи приписываются либо благодатные свойства соединять с Богом (!), либо демонические качества, когда материя чуть ли не восстает на Бога. Интересно также было узнать, что под именем Библии о. Ш. использовал некие гностические апокрифы Ветхого и Нового Завета, поскольку Священное Писание нигде не описывает материю как орудие человеческого падения или рабства смерти и греху. Не встречается в христианском Писании и гностическое сказание о том, как сатана украл мир у Бога посредством материи.

В чем же состоит синтез учения о добре и зле, к которому приходит о. Ш.? Судя по всему – в оккультизме. Именно в «новом оккультизме» XIX–XXI вв. мы обнаруживаем точно то же самое сочетание: одна мировая субстанция, отождествление материи с грехом и субстанциальность греха.

Наше наблюдение проливает свет на то, почему о. Ш. так утешает мысль, что человек благ по своей природе, как и все творение. Созерцая чистый мир общих идей, где ничто не плохо, о. Ш. видит в грехе только частности. И грех в самом деле является частностью и случайностью и за счет этого никогда не искажает Божественный замысел о тварном мире. Но при этом в холистическую и магическую картину мира никак вписывается та несомненная истина, что по определению Божию частный и случайный грех будет иметь для отдельного человека абсолютные и вечные последствия.

С деланной наивностью о. Ш. признается, что не знает, откуда зло. Более того, он не знает этого совершенно намеренно. Он признается в своей проповеди, что ни рассказ Библии, ни толкования Святых Отцов, ни простое нравственное чувство не способны для него перевесить атеистическую проповедь романа «Братья Карамазовы»: «Откуда же это зло? Если есть Бог, почему же в мире все время торжествует зло и торжествуют злые? И почему присутствие сил зла настолько очевиднее присутствия силы Божией? Если есть Бог, как Он допускает все это? И если, скажем, спасет меня Бог, то почему же Он не спасет всех тех, кто так очевидно страдает и гибнет кругом? Скажем сразу, что вопросы эти не могут получить легкого ответа. Или еще ясней – на

них вообще нет ответа, если под ответом разуметь рациональное, разумное, так называемое „объективное“ объяснение. Все попытки так называемой „теодицеи“, то есть рационального объяснения существования в мире зла при наличии всемогущего Бога, были неудачными и неубедительными, против этих объяснений сохраняет всю свою силу знаменитый ответ Ивана Карамазова у Достоевского: „Если будущее счастье построено на слезинке хотя бы одного ребенка, я почтительнейше возвращаю билет на такое счастье“» (Шмеман 2003b, 33).

Это преднамеренное и принципиальное незнание о. Ш. распространяет и на другие области веры и нравственности. Он настолько ослеплен фантомом «полноты», что нигде не говорит об отлученных от Причастия, и у него всегда причащается «вся Церковь», чего никогда и нигде не было, и прежде всего в раннехристианской Церкви. Точно так же о. Ш. предпочитает не говорить об осуждении грешников на частном и Всеобщем Суде, потому что это разрушает его целостную, хотя и ложную картину мира.

Более того, холизм, как и оккультизм, требует, чтобы добро и зло были вместе, были смешаны, и мы уже не удивляемся, что для о. Ш. празднование седьмого дня в иудейском календаре «было как бы вхождением в „добро и зло“ – в совершенство, красоту и полноту мира Божьего и в наслаждении покоем Божиим» (Шмеман 1983, 45).

В холизме не остается никакого места для христианского морального воззрения, и зло приходится видеть в «злой материи», или, например, в отделении души от тела: о. Ш. «провозглашает, утверждает и учит, что отделение души от тела, называемое смертью, есть зло» (Шмеман 1989, 72). Получается совершенно странная картина, особенно если учесть, что «дела бывают хорошими и худыми не сами по себе, но по Божию о них определению» (Иоанн Златоуст св. 1895, 670).

В поисках же не Божия суда о вещах и делах, а некоего воображаемого «зла самого по себе» о. Ш. приходит к известной модернистской и романтической мысли, что грех есть разделение – любое разделение. Эту же идею мы встречаем у романтика и натурфилософа Ф. Баадера: «Слово „sunde“ (грех) происходит от разделения, разособления (asunder), и из этого явствует правильность того утверждения, что грех, отделивший нас от Бога, есть нечто вполне реальное в отношении к нам самим, как и вообще во всяком случае отпадения любящих друг от друга отпадающий ставит между собой и любимым им момент затрудненности и потому находится с ним в состоянии напряженности; причина, почему начало примирения, деятельное, уничтожающее напряженность, само собой представляется началом искупляющим» (Баадер 1987a, 546–547).

В результате для о. Ш. ложь и грех не искупаются и не отпускаются, а как бы тонут в полноте Церкви, не переставая оставаться ложью и грехом. Такое внеморальное учение самым серьезным образом ударяет по учению о Церкви.

У о. Ш. мы систематически встречаем утверждения вроде таких: «Святость собрания есть святость не людей, составляющих его, а освящение Христово» (Шмеман 1988, 30). Но что это значит? Кто освящается освящением Христовым? Разве не святые? Так почему надо говорить: что не святые люди

собираются в Церковь? Святость Церкви – это святость Христа, но о. Ш. забывает уточнить, что грешники не причастны этой святости, хотя бы они и приходили топтать дворы Господни и «собирались в Церковь».

«Святые – это такие же люди, как и мы», – звучит непрестанно из уст о. Ш. и его соратника о. Иоанна Мейендорфа: «Мы забыли, что святые – это прежде всего такие же люди, как мы» (Шмеман 2003b, 114). Или так: «Церковь – собрание святых – есть также собрание грешников, получивших, но не принявших, помилованных, но отвергающих благодать и непрестанно отпадающих от нее» (Шмеман 1988, 68).

Согласно о. Иоанну Мейендорфу, святые Православной Церкви отнюдь не безгрешны в нравственном отношении. Мало того, они, как правило, грубо нарушали Правило веры, и впадали даже в арианство, то есть не верили во Христа как Бога от Бога. О. Мейендорф утверждает: «Церковь никогда не считала безгрешность условием признания кого-то святым» (Мейендорф 2007, 7). О. И. Мейендорф настолько воодушевлен этой мыслью, что поднимается до обобщений: «В нашем падшем мире полной свободы от заблуждений не существует, и в каком-то смысле люди даже „имеют право“ на заблуждения. Еретические утверждения можно отыскать у любого Святого отца» (Мейендорф 2007, 9).

Комментируя Символ веры, о. Ш. сообщает: « „Верую, – говорим мы дальше, – в святую Церковь...“. И опять это слово, конечно, не означает, что Церковь состоит из святых и совершенных людей» (Шмеман 1989, 92). Надо обратить внимание на то, что этот аргумент против Церкви является обоюдоострым. В учении о. Ш. Церковь – это Церковь святых, а святые – такие же грешники, как и мы. Круг замкнулся, и все вместе хорошо вписывается в аморальное учение о. Ш., где грех не является препятствием для Богообщения.

Личные грехи в Церкви являются приемлемыми для о. Ш. и единомысленных ему лиц еще и потому, что «греха единичного нет», и роль Церкви состоит в преодолении одного только «общего греха», «первородного греха» разъединения. Более того, именно частный и Страшный Суд и вообще разделение на грешников и святых объявляются греховными и противными духу Христианства.

В этом вопросе, как и во всем остальном, о. Ш. совсем не оригинален, а продолжает традицию предшествовавших ему мыслителей – романтиков и модернистов. Писал же Достоевский в порыве вселюбви ко всечеловеку: «Не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие Божеской любви и есть верх любви на земле» (Достоевский 1976, 289). Зато о. Ш. прилежнее многих извлекает разного рода нечестивые следствия из этого аморального учения.

Без понятия о добре и зле грех более не может препятствовать Причастию Святых Таин. О. Ш. буквально издевается над самой мыслью о готовности христианина к принятию Таинств: «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 при-

чине „неготовности“, что восторжествовал в Церкви и сделал большинство Литургий – Евхаристией без причастников» (Шмеман 1983, 40).

В учении о. Ш. общий аморализм («сначала хлеб, а нравственность потом») превосходным образом сочетается с антитеоретизмом («сначала жизнь, а потом учение о жизни»). Вместе аморализм и антитеоретизм составляют языческое в корне воззрение о том, что сначала была бесформенная непостижимая жизнь, то есть Хаос, а добро, то есть порядок, возникло потом.

Вот и наш автор – о. Ш. – абсурдист, и поэтому аморалист. А раз он аморалист, то по этой причине и адогматист. Почему, например, у о. Ш. оказывается не нужна Исповедь перед Причастием? Правильно: потому что мы все грешники. Вдумаемся: не потому что мы святые, это было бы неверно, но последовательно. Нет, именно наш грех является оправданием отмены Таинства Исповеди.

Но мы бы были неправы, если бы не сказали о нравственных проблемах, волнующих о. Ш. Наш автор предается своеобразным медитациям, всматриваясь в смешение добра и зла в мире и пытаясь внеразумным и внеморальным способом постичь смысл происходящего. Результат, мягко говоря, неудовлетворителен.

О. Ш. смело призывает искать явление Бога в отсутствии света, в страдании и горе: «Все в мире говорит о Боге, являет Бога, светится Им: как лучезарное утро, так и ночная тьма, как счастье и радость, так и страдание и горе» (Шмеман 1989, 23). Он стоически учит о современном «кризисе» Православия, потому что он «потенциально благотворен для Православия» (Шмеман 1996, 11). Эта позиция, однако, не имеет ничего общего с Христианством, которое и в радости, и в страдании призывает Бога и Его помощь, но не ищет Бога в самом страдании или беспорядке, как, разумеется, и в плотской радости.

Онтологическая «нравственность» о. Ш. призывает искать смысл в самом страдании как таковом, чем разоблачает свое не христианское, а романтическое происхождение. В частности, можно указать на «поклонение страданию» из романа «Sartor Resartus» Т. Карлейля и на неслучайную фразу князя Мышкина: «Страдания много» в лице Настасьи Филипповны (Достоевский 1973, 69). Более того, в этом есть определенный мотив мазохизма, присущий романтизму и лежащий в основе декадентской морали, а оттуда непосредственно перешедший в богословский модернизм XX в. (см. Praz 1951).

В варианте нацистского стоицизма оправдание страдания оборачивается языческим героизмом кармы, принятия на себя вины и ее последствий без осуждения своего поступка с нравственной точки зрения. Соответственно и принятие о. Шмеманом мира страданий и трагедий окрашивается в его сочинениях в героические мужественные тона, в отличие от якобы несерьезного, изнеженного и детского подхода христиан к смерти и страданиям.

О. Ш. учит, например: «Если называть нормальным то, что бывает, происходит, случается всегда и всюду, то нет ничего „нормальнее“ страданья. Но именно это „нормальное“ человек извечно ощущает как ненормальное. И вот, нужно сказать со всей силой, что одно Христианство, только оно не обещает человеку освобождения от страданья» (Шмеман 1989, 62). «Христос ни разу, нигде не говорит, что Он пришел освободить мир от страданья, пре-

кратить и уничтожить его», – продолжает о. Ш. (Шмеман 1989, 62), в очередной раз заставляя читателя задаться вопросом о том, каким текстом Писания пользовался о. Ш.

Прошение молитвы Господней «Хлеб наш насущный даждь нам днесь» о. Ш. толкует противно его смыслу таким образом: «Чтобы получал я всю свою жизнь, все ее радости – но и все ее горе, красоту – но и страдание, как дар, из руки Божией, с благодарностью и трепетом, чтобы жил я только насущным – главным и высоким, а не тем, на что мелочно разменивается бесценный дар жизни» (Шмеман 2003b, 36).

В своей этике о. Ш. всеми силами пытается совместить наслаждение страданием и чисто интеллектуальную радость от онтологической благости мироздания. Для этого он ведет с самим собой патологический диалог и даже сам себе противоречит, когда критикует «религиозное сознание в традиционной его форме» за то, что 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» (Шмеман 1983, 92), излагает о. Ш. антипатичное ему учение, которого он сам же в других местах придерживается.

Пусть речи о. Ш. темны и ничтожны, но, как верно сказал поэт, им без волненья внимать невозможно, и главным образом потому, что эти звуки полны безумством желанья. Например, о. Ш. напрягает все свои силы, «наполняя смыслом» страдание. В порыве своих иррациональных желаний он приписывает то же «наполнение смыслом» Самом Спасителю, правда без единого на то основания: «Страданье – венец и торжество бессмыслицы и абсурда – Христос наполнил своей верой, своей любовью, своей надеждой, и это значит – смыслом. Страданье – из разрушения жизни – Христос сделал возможностью рождения в подлинную, духовную жизнь. Возможностью, говорю я, так как нет ничего магического в страданьях Христа» (Шмеман 1989, 63–64).

Но действительно ли страдания абсурдны и нуждаются в отдельном усилии по наполнению их смыслом? Ни в Священном Писании, ни у Святых Отцов никакой декадентской мистики страдания мы не обнаруживаем.

Св. Григорий Нисский рассуждает о страдании (страсти), попутно опровергая тезис о. Ш. о том, что человек способен свободно избирать зло: «Страдание принимается то в собственном, то в несобственном смысле. То, что касается воли и отвращает ее от добродетели ко злу, есть в истинном смысле страдание. А что усматривается в природе последовательно шествующей своим порядком, это гораздо точнее может назваться ходом ее, чем страданием, как то: рождение, возрастание, поддерживание существа входящей и исходящей пищей, сочетание стихий в теле, обратное разрешение сложенного и возвращение к сродным элементам» (Григорий Нисский св. 1859, 80–81). По учению св. Иоанна Дамаскина, «все, что от Бога и после Бога, через то, что движется, страдает, так как оно не есть самодвижение или самосила» (Иоанн Дамаскин св. 1894, 173).

Страдание может посылаться в наказание за грехи, и в этом смысле имеет исправительный и воспитательный характер. Однако св. Григорий Богослов считает нужным уточнить: «Еще неизвестно и то, чтобы на бедных всегда насылал страдания Сам Бог; потому что и телесное вещество, находя-

щееся беспрестанно в каком-то течении, может само по себе быть причиной расстройства» (Григорий Богослов св. 1994c, 224–225).

Итак, мы видим, что у Святых Отцов нет ни поисков смысла в самом страдании, ни оправдания страдания, ни борьбы со страданием. Есть лишь учение о грехе как страдании, поскольку грех совершается противно разуму, о страдании как принадлежности нашей изменяемой природы или о страдании по суду Божию.

Соответственно, победоносное Христианство Святой Церкви не имеет ничего общего с тем упадническим представлением, которое распространял о. Ш. О. Ш. способен принять Христианство как только религию поражения, религию мазохистской медитации: «Вместо помощи – крест, вместо обещаний утешения, благополучия, уверенности: „Меня гнали, будут гнать и вас“» (Шмеман 2003b, 44). Он настаивает на принятии «поражения» Христа: «Почитать Крест, воздвигать его, петь про победу Христа, – не значит ли это, прежде всего, – верить в Распятого, верить, что крестный знак – это знак одного потрясающего, единственного по своему смыслу поражения, которое – только в силу того, что оно поражение, только в меру приятия его как поражения – и становится победой и торжеством» (Шмеман 1989, 119–120).

Самое большее, что о. Ш. готов увидеть в Христианстве, – это двойственность и любезную о. Ш. «парадоксальность»: «В пасхальные дни особенно чувствуется то, что можно назвать основным парадоксом христианской веры, – соединение в ней печали и радости: „Се бо прииде крестом радость всему миру“. Крестом, то есть страданием, мучением, смертью. Пасхальной ночи, с ее ликованием и светом, предшествует мрак Страстной недели, печаль Великой пятницы, пронизанной этим воплем с креста: „Боже Мой, Боже Мой, для чего Ты Меня оставил?“ (Мф. 27:46). И само учение Христа всегда, все время проникнуто этой двойственностью: „В мире будете иметь скорбь, но мужайтесь: я победил мир“ (Ин. 16:33)» (Шмеман 2003b, 55).

Хорошо, что о. Ш. обратился именно к этим словам Евангелия от Иоанна, но не так уж хорошо их истолковал. Объясняя это место Писания, св. Иоанн Златоуст не находит в страдании никакого смысла и учит только превозмогать, или даже презирать страдание.

Слова Христа: «Я исшел от Бога, и пришел в мир, и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин. 16:27–28), – Златоуст толкует как удостоверение апостолов в двух вещах: в том, что они веруют в Бога-Отца правильно, и в том, что они будут в безопасности (Иоанн Златоуст св. 1902, 529–530).

Когда же ученики думали нечто человеческое и «что они не получат от Него никакой помощи, – Спаситель говорит: „Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир“ (Ин. 16:33), то есть, чтобы вы не удаляли Меня из ваших мыслей, но всегда имели бы в своем сердце. Итак, пусть никто не возводит в догмат этих слов: они сказаны в наше утешение и по любви. Не теперь только, говорит, вы подвергаетесь таким страданиям, и ваши бедствия этим не окончатся; но до тех пор, пока вы будете в мире, вы будете иметь скорбь, – не теперь только, когда предают Меня, но и после. Но будьте бодры духом: вы не потерпите никакого зла. Когда Учитель победил врагов, то не должно уже скорбеть ученикам. Но как, скажи мне, Ты победил мир? Сказал же Я, что низ-

ложил его князя; но вы это узнаете и впоследствии, когда все будет уступать и повиноваться вам» (Иоанн Златоуст св. 1902, 530–531).

И далее св. Иоанн Златоуст не говорит ничего похожего на внеморальное учение о страдании: «И мы, если захотим, можем побеждать, взирая на Начальника веры нашей и идя тем путем, какой Он проложил нам. В этом случае и смерть не одолеет нас. Что же, скажешь, ужели мы не умрем? Ведь из этого было бы видно, что она не одолеет нас. Но ратоборец не тогда бывает славен, когда не вступает в борьбу с врагом, а тогда, когда, сразившись с ним, остается непобежденным. Так и мы еще не смертны, потому что вступаем в борьбу, но бессмертны, потому что ее побеждаем. Тогда мы были бы смертны, если бы навсегда оставались в ее власти. Потому, как не могу я назвать бессмертными самых долговечных животных, хотя они и долго не умирают, так точно и смертным – того, кто, будучи поражен смертью, после смерти воскреснет. Скажи мне, в самом деле, если бы кто покраснел на короткое время, ужели бы мы, поэтому, стали всегда называть его красным? Нет, потому что это не есть обыкновенное его состояние. И если бы кто побледнел, – ужели бы мы сказали что он одержим желтухой? Нет, потому что это состояние минутное. Так не называй же и смертным того, кто на короткое время подвергся смерти. Иначе мы должны будем сказать то же и о спящих, потому что и они, так сказать, умирают и становятся бездейственны. Но (смерть) разрушает тела? Что же из этого? Разрушает, но не для того, чтобы они оставались в тлении, но чтобы соделались лучшими. Будем же побеждать мир, будем стремиться к бессмертию! Последуем за Царем, поставим победный знак, будем презирать мирские удовольствия! И не нужно трудов. Перенесем душу на небо, и побежден весь мир. Если ты не будешь пристрастен к нему, – он побежден. Если будешь смеяться над ним, – он посрамлен» (Иоанн Златоуст св. 1902, 531).

Это-то отвержение мира и презрение к миру и невозможно для богословского модернизма и о. Ш. как его представителя. Нравственная победа над страданием и смертью, духовная высота святости – всего этого нет и не может быть в мироприемлющем «положительном христианстве», которому остается только мазохистски услаждаться миром и его беспорядком: отвергая Божественный миропорядок и принимая мировой беспорядок как наполненный «смыслом».

Диалектика греха, которую мы обнаружили у о. Ш., может быть довольно прямолинейной, а может быть и крайне запутанной и как бы специально созданной для запутывания читателя. Но ничто не может скрыть от нас тот основополагающий факт, что принципиальный аморализм о. Ш. является покушением на Божие творение. Мироприемлющее лжехристианство оказывается религией мироотрицающей, и это вполне последовательно, поскольку мир понимается внеморально.

Из следующего пассажа о. Ш. это видно с достаточной степенью ясности: «Человек съел запретный плод, думая, что он даст ему жизнь. Но сама пища вне и без Бога есть причастие смерти. Не случайно то, что мы едим, должно быть уже мертвым, чтобы стать нашей пищей. Мы едим, чтобы жить, но именно потому, что мы вкушаем нечто лишенное жизни, сама пища неуклонно ведет нас к смерти. И в смерти нет и не может быть жизни. „ Человек есть то, что

он ест“. Так вот, он ест... смерть. Мертвых животных, мертвую траву, сам тлен и сам распад» (Шмеман 2003b, 84).

Мы не будем разбирать романтическую фантастику о. Ш., у которого сама пища неуклонно ведет нас к смерти именно потому (!), что мы вкушаем нечто лишенное жизни. Но какой выбор он оставляет человечеству! Пища (любая пища) может быть только Причастием Божеству или причастием смерти: третьего не дано. А третье в данном случае и есть Божие творение, благой миропорядок, сотворенный и поддерживаемый Богом, сам мир, в котором Бог по Своей благости «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45).

Мы видим, что дерзновенное усилие о. Ш. по созданию нового монистического христианства, без разделения на природу и благодать, на истину и ложь, на добро и зло, на душу и тело, оканчивается закономерным фиаско. Абсолютная свобода о. Ш. несовместима ни с какой властью и ни с каким порядком: ни благодатным, ни нравственным, ни естественным. Поэтому единственным выходом из экзистенциального тупика оказывается бунт против Бога и самоспасение человека.

Бунт

Речи протоиерея Александра Шмемана о свободе выглядят бессодержательными, но только до тех пор, пока мы не начнем их рассматривать как политические лозунги. Тогда сразу все становится на свои места, и единственное затруднение, которое возникает при попытке уяснить мысль о. Ш., – это атмосфера «Алисы в стране чудес», создаваемая о. Ш. в его сочинениях.

Всякому, кто понимает значение слов «абсолют» и «бесконечность», должно быть понятно, что абсолютная свобода и бесконечная ценность человека равнозначны бунту против власти Божественной, против иерархической власти в Церкви и, наконец, против государственной власти, по образцу которой о. Ш. рассматривает и Божественную, и церковную власть.

В учении о. Ш. мы находим безграничную и аморальную свободу, которая охватывает собой право принять Божественное Откровение и право его отвергнуть: «Бог открывается людям... но открывается так, что человек свободен принять это Откровение, пережить его как свое спасение, как высший смысл и последнюю радость своей жизни, но свободен также и не увидеть, не различить откровения Бога, отвергнуть его. И это значит, что, веруя в Бога, ищущего свободного ответа человека на Свое откровение, на свою любовь, – Христианство утверждает свободу человека, точнее, человека – как свободное существо» (Шмеман 1989, 35–36).

Очевидно, что эта мнимая свобода не имеет ничего общего с утверждаемой Писанием и Преданием свободой избрать спасение. Поэтому и Господь наш Иисус Христос не говорит иудеям, что они абсолютно свободны, но, напротив, предрекает им: «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:36).

Больше того: если Христианство утверждает свободу отвергнуть Истину, то это уже антихристианство, Христианство наоборот. И для вывода о том,

что здесь о. Ш. переворачивает Христианство, делает его именно антихристианством, у нас есть все основания.

Там, где Христианство устами апостола говорит, что «всякая ложь не от истины» (1 Ин. 2:21), о. Ш. готов увидеть «истину» в отречении от Христа. Вместе с целыми стадами либеральных мыслителей и представителей «анонимного христианства» о. Ш. ценит религиозный порыв человека как таковой, независимо от его содержания.

О. Ш. считает, что, даже отвергая Христа, стремящийся к Истине человек идет ко Христу: «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» (Шмеман 1983, 16). Хотя Симона Вейль принадлежала совсем к другому клану идеологов нежели Йозеф Геббельс, в данном случае ее тезис, по сути, ничем не отличается от лозунга последнего: «Не важно, во что мы верим. Важно, что мы верим» (цит по Fest 1979, 134).

Из слов о. Ш. также видно, что он проводит различие между стремлением к Истине и стремлением ко Христу. При этом стремление ко Христу, как было видно уже у Ф. М. Достоевского, толкуется адогматически, и Христос в этом воззрении не имеет никаких определенных очертаний.

В самом деле, если Бог никого не принуждает верить, и человек свободно, без всяких принуждающих его к тому оснований, избирает веру или неверие, то неверие есть то же, что вера. В этом случае человеческая свобода, действительно, оказывается абсолютной, нигде не соприкасаясь с Богом как Благим Судией. Перед нами чисто экзистенциалистское понимание свободы как произвола, безразличной «свободы» избрать истину или ложь, спасение или погибель. И признаком этой «свободы» становится именно порабощение личности монолитным коллективом. Человек «свободен», потому что как личность не участвует ни в молитве, ни в Таинствах (см. главу «Отрицание всего отдельного»).

Но зададимся вопросом: во имя чего нужно отстаивать свободу человека от Бога? Неужели стремление ко Христу, вера в Истину и в догматы как-то унижает человека или является нарушением его свободы? Как раз напротив.

Понятно, что ни христианское государство, ни Церковь не предоставляют ничего похожего на произвол в области Истины. О. Ш. устраняет государство, а вместе с ним и Церковь, как судью человеческих мыслей и дел. В системе о. Ш. Церковь должна быть независима от христианского государства, потому что государство, и именно христианское, олицетворяет для о. Ш. принудительность догматов. Перед лицом принуждения к истине, существующего в государстве и Церкви, либерал готов скрыться куда угодно, а лучше всего – в абсолютную свободу, буквально говоря «горам и камням: падите на нас и сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца» (Откр. 6:16).

В этом смысле либеральная полемика о. Ш. против Церкви и христианского государства и за свободу ведется им из корыстных побуждений. Он борется за само свое эфемерное, феноменальное существование, угрозу которому представляет абсолютная Истина.

Он отказывается от свободы, понимаемой и определяемой в понятиях авторитета (Шмеман 1996, 215), и за этими его утверждениями отчетливо слышен шум молодежных протестов в Париже и США 60-х гг. XX в.

Принцип «абсолютной свободы» человека вполне натурально оказывается несовместим ни с какой властью. Вот о. Ш. традиционно-либерально прилагает принцип свободы заодно к христианскому государству и к Церкви: «Что означала эта религиозная свобода? Если, провозглашая ее, Константин вдохновлялся христианской идеей независимости религиозного убеждения от государства, то почему просуществовала она так недолго, так быстро уступила место безраздельной и принудительной монополии Христианства, на веки уничтожившей всякую религиозную свободу? Ответ может быть только один: свобода Константина не была христианской свободой» (Шмеман 2003, 95).

Читая далее, мы убеждаемся, что христианское государство для о. Ш. несовместимо с понятием «подлинной» свободы, которая воссияла лишь в эпоху революций и тоталитарных государств: «Понадобились столетия, чтобы то новое понимание личности, которое всеми своими корнями вырастает из Евангелия, проросло постепенно и в новое понимание государства, ограничило его неотъемлемыми правами этой личности. Мы знаем теперь, сколь мучительным оказался этот процесс, знаем, увы, и то, что сами христиане далеко не всегда были в нем носителями именно христианской, евангельской истины. Не состоит ли трагедия новой истории, прежде всего, в том, что самая христианская из всех идей нашего мира, идея абсолютной ценности человеческой личности, исторически оказалось выдвинутой и защищаемой против церковного общества, роковым символом борьбы против Церкви? А случилось это как раз потому, что с самого начала сознание христиан заворожено было обращением Константина; оно-то и помешало Церкви пересмотреть в евангельском свете теократический абсолютизм античной государственности, а, напротив, его самого слишком надолго сделало неотъемлемой частью христианского восприятия мира. И в свете этого теократического самосознания Константина, в котором государство мыслится „носителем“ религии, потому что оно непосредственно отражает и воплощает в человеческом обществе Божественную волю о мире, только и можно правильно истолковать свободу Миланского эдикта» (Шмеман 2003, 95–96).

То есть о. Ш. утверждает ту мысль, что религиозная свобода – это свобода политическая и связанная с правами человека. Эта идея прав человека заложена в Евангелии, фантазирует о. Ш. В свете такой историко-политической фантасмагории оказывается, что учение об абсолютной ценности личности (якобы евангельское) было отвергнуто именно и исключительно христианской Церковью и христианским государством, но зато воссияло в атеистических режимах Нового времени. О. Ш. при этом признает, что идея прав человека была использована против Церкви и христианских государств, но виноваты в этом не безбожники и сатанисты, а сама Церковь, и более всех – св. император Константин.

Примечательно, с какой грубостью и упрямством о. Ш. здесь отсылает к единственному первопринципу, который ему известен. Это не Бог, это и не

человек, созданный по образу и подобию Божию. Это не истина, не благо, не порядок, а внутренне праздный принцип «свободы», да еще и абсолютной.

Приемы либеральной пропаганды, применяемые о. Ш., просты и прямолинейны. Например, он без лишних слов приравнивает либерализм к Христианству: «Постулатом христианского мира является не слияние Церкви с государством, а как раз напротив их различие: ибо христианское государство только в ту меру и христианское, в какую оно не претендует быть всем для человека, определять всю его жизнь, но дает ему возможность быть членом и другого общества, другой реальности; иной по отношению к государству, хотя и не враждебной ему» (Шмеман 2003, 181).

Что же? Локк, Милль и Бентам – это первые христианские теоретики государства? А отцы-основатели США, наверно, поступали и мыслили вполне церковно и по-христиански и этим разительно отличались от православных царей?

Свобода совести признается о. Ш. первейшим принципом в отношении Церкви и государства к ложным верам. «Смирение – это признание другого, это – уважение к другому», – теоретизирует в либеральном ключе о. Ш. (Шмеман 1989, 152). Он готов пожурить Церковь IV–V вв. – времен великих Святых Отцов – за нарушение этой свободы, поскольку всем известно, что Святые Отцы не обладали должным смирением перед языческой ложью: «Надо открыто признать, что именно Церковь требует от государства борьбы с язычеством, отрицает сам принцип терпимости» (Шмеман 2003, 139).

О. Ш. сообщает своим читателям, что государство – это еще не все, что оно не охватывает всю жизнь человека. Но возникает вопрос: а что из известного нам находится вне государства? По сути, ничто. Любое государство охватывает все стороны жизни, и в этом смысле только православное государство может быть не враждебно Православию. О. Ш. рассуждает, не замечая этого естественного возражения: «В официальной византийской доктрине само государство уподобляется телу совсем не в этом раннехристианском смысле, не потому также, что de facto все подданные империи стали членами Церкви. На деле оно целиком исходит из непреодоленных языческих предпосылок, по которым само государство мыслится, как единственное, Богом установленное, всю жизнь человека объемлющее общество» (Шмеман 2003, 179).

Можно было бы признать правоту о. Ш., если бы вне государства для него находились Вечная Истина, догматы, личная вера, но именно этого о. Ш. категорически не допускает, герметически замыкая себя и своих читателей в единственном мире – видимом и ощутимом, мире опыта и действия, мире обыденной жизни. Ведь и сам о. Ш. всюду отрицает подлинное существование иной реальности. О каком членстве в другом обществе, «членстве» в другой реальности можно в таком случае говорить?

О. Ш. рассуждает о реальности «иной по отношению к государству, хотя и не враждебной ему», но это-то и невозможно. Дело в том, что светское тоталитарное или либеральное государство исповедует свои отчетливые квазирелигиозные принципы, которые принудительно внедряются и в Церковь. С гностической политикой как практической деятельностью по имманентному самоспасению Христианская Церковь не может находиться да-

же в состоянии временного перемирия, а вынуждена противостоять этому бессознательному подчинению массового человека власти идеологической конструкции (см. Вершилло 2014, 346–350).

Верно, однако, что либеральное богословие, и в частности учение о. Ш., нисколько не враждебно либеральному государству, так что между индифферентизмом государства и равнодушием модернистов к вере наступает полная гармония.

С государством же христианским модернизм сам вступает в непримиримо враждебные отношения. На Византийское государство о. Ш. возводит самые странные обвинения: «Видимым представителем Бога в нем, исполнителем Его воли и распорядителем Его достояния является Император. На его обязанности забота одинаково о религиозном и материальном благополучии своих подданных и власть его не только от Бога, но и божественна по своей природе. Единственное отличие этой схемы от языческой теократии в том, что истинного Бога и истинную религию Империя обрела в Христианстве» (Шмеман 2003, 179–180). Власть христианского императора «божественна по своей природе»? Христианский император является представителем Бога на земле? Судя по всему, о. Ш. черпал свои сведения о Византии из антирелигиозной литературы.

О. Ш. выступает против власти вообще, но более всего против власти личности над личностью, и поэтому для него нет ничего более враждебного нежели власть монарха-христианина. Личное подчинение гражданина личности монарха невыносимо для либерала в том числе и потому, что эту власть невозможно идеологически мистифицировать, а можно только принять или отвергнуть.

Если рассматривать императора не как личность, и не понимать, что такое освящение и в чем состоит Божие избрание, только тогда можно утверждать такие безумные вещи: «Обращение Константина не повлекло за собой никакого пересмотра, никакой „переоценки“ теократического самосознания Империи, а, напротив, самих христиан, саму Церковь убедило в избранничестве Императора, в Империи заставило видеть Богоизбранное и священное Царство... В лице Императора Империя стала христианской, не пройдя через кризис крещального суда» (Шмеман 2003, 95).

Для о. Ш. православное царство и власть Церкви – это язычество, и вместе они виноваты в возникновении атеизма Нового времени: «И пройдет много времени, прежде чем осознан будет языческий характер этой теократии. С Феодосия Великого Церковь – это уже не только союз поверивших, но и союз обязанных верить. Государственная санкция даст Церкви небывалую силу, и, может быть, действительно, многих приведет к вере и новой жизни. Но, в конечном итоге, от нее же для христианского мира придет начало его теперешнего распада и разложения, восстание самого мира против Церкви» (Шмеман 2003, 139).

Когда же наступило то время прекрасное, когда был «осознан языческий характер этой теократии»? С появлением религиозного индифферентизма, когда Церковь – это уже не союз обещавшихся православно веровать, а союз верующих и неверующих, членами которого по либеральному праву свободы собраний могут быть и неверующие, то есть модернисты. В этом отно-

шении можно сказать, что о. Ш. жил в либеральном «тысячелетнем царстве» равнодушия и свободы.

Полемика о. Ш. распространяется на власть как таковую. Власть рождает насилие, учит о. Ш.: «От времен Сен-Жюста, с его теорией вынужденного цареубийства, через Ницше и Достоевского до Бердяева, Камю, Сартра и творцов богословия „смерти Бога“ человечеству открывается все та же фундаментальная истина: если свобода как понятие и опыт утверждена и определена через понятие и опыт авторитета, то такая свобода окончательно реализует себя лишь в „убийстве“, в уничтожении самого авторитета. „Этот человек должен либо царствовать, либо умереть!“ – восклицал Сен-Жюст, указывая на короля, а Ницше, вкупе с эпигонами утверждавший, что Богу должно умереть, если человеку суждено быть свободным, делал лишь очередной и последний шаг» (Шмеман 1996, 213).

Головокружительная конструкция: «Если свобода утверждена через авторитет, то такая свобода окончательно реализует себя лишь в убийстве самого авторитета», – носит все признаки постмодернистской словесной эквилибристики. Сознательный человек воспринимает этот трюк о. Ш. со свободой и авторитетом как интеллектуальную ловушку, а человек, бессознательно следующий в русле массовых идеологий – как удачный лозунг.

О. Ш. даже не замечает, что не авторитет и свобода, а сам он совершает в данном случае «сальто мортале». Да, свобода может быть определена только в категориях власти разума и авторитета. Устранив разум и авторитет, мы получаем абсолютную свободу, из которой, по известному Шигалевскому парадоксу, уже нет никакого выхода и которая поэтому равна абсолютной тирании.

Если свобода утверждена через авторитет, то вера может пошатнуться, а разум – ошибиться, а вместе с ними исчезнет и свобода, но это все равно будет жизнь, а не герметический мир фантазии. Нет, наглухо замкнутый мир «абсолютной свободы» – это все, чему остается верен о. Ш. И в этот мир самому Христианству входа нет, если, конечно, не понимать Христианство как метафизический бунт: «Да, неслыханно христианское учение о смерти, и сами христиане его не выдерживают, ибо не о примирении со смертью, а о восстании против смерти идет речь в Христианстве» (Шмеман 2003b, 107).

Любой бессмысленный бунт, в свою очередь, близок к Христианству. В эпоху контркультурных революций битников, хиппи и панков о. Ш. утверждает, что «в мире усиливается жажда того, что могло бы трансцендировать жизнь, то есть наполнить ее высшим смыслом и содержанием. За дешевым или романтически наивным бунтом против „систем“ и „истеблишмента“, за риторической „революцией“ и „освобождением“ стоит не только глубокая тоска по абсолюту, но и тяга к причастности и реальному обладанию им» (Шмеман 1996, 79).

Антигосударственный пафос о. Ш., как либерала, понятен, но как все же быть с Церковью? Как обойтись с иерархическим ее устройством?

Применительно к Церкви о. Ш. с удовольствием цитирует Гегеля в обработке А. С. Хомякова: «Нет: Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для нас внешнее» (Шмеман 1996,

216). На этот либеральный лозунг можно резонно возразить, что авторитет не будет внешним, если его признавать, а не спорить с ним или отвергать.

Вместе с Хомяковым о. Ш. зовет к свободе, прочь от власти Церкви. Отметим пропагандистский прием, когда борьба против авторитета Православной Церкви подается под видом православной полемики с католицизмом и протестантизмом: «Вдохновенная Богом Церковь для западного христианина сделалась чем-то внешним, каким-то прорицательным авторитетом, авторитетом как бы вещественным; она обратила человека себе в раба и вследствие этого нажила себе в нем судью» (Шмеман 1996, 216).

Авторитет церковной власти и христианского вероучения объявляется о. Ш. порождением греха, падшего мира. О. Ш. пишет буквально: «Источник такого авторитета – не Церковь с ее богочеловеческой природой, не боговдохновенная жизнь, но то, что в Новом Завете и церковном Предании названо „миром сим“, то есть падшим состоянием человека. Сам принцип авторитета как чего-то внешнего для человека есть, таким образом, результат падения, плод его отчуждения от истинной жизни» (Шмеман 1996, 216).

Мы обнаруживаем в сочинениях о. Ш. развернутый протест против Евангельского закона и христианского правила веры: «На протяжении веков религия была прежде всего предписанием, законом, уставом, причем вся ее действительность состояла как раз в слепом, безоговорочном подчинении этому предписанию. На этой горе, в Иерусалиме, не здесь, а там, не так, а этак – тысячами таких предписаний, возводимых к Богу, человек ограждал себя от беспокойства, от страха, от мучительных исканий, сам строил себе клетку, в которой все было ясно и точно определено и не требовало ничего, кроме точного исполнения. И вот одним словом все это вычеркнуто и отвергнуто. Не на этой горе и не в Иерусалиме, а в Духе и Истине. И это значит – не в страхе и слепоте, не от боязни и мучения, а в знании и свободе, в свободном выборе, в сыновней любви. В центр, в само сердце религии поставлена Истина. Не закон, не подчинение, не предписание, а Истина» (Шмеман 1989, 203–204).

Уже одно противопоставление Истины – писаному закону, подчинению и предписанию, достаточно показывает революционную сущность учения о. Ш., который данном случае продолжает антиформалистическую полемику радикальных пуритан и «диггера» Уинстенли.

У о. Ш. Церковь безвластна по отношению ко внешним, и это заставляет вспомнить Хомякова, у которого Церковь не вмешивается в дела мира, не судит его: «Церковь земная и видимая... творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству» (Хомяков 1867, 4). Прот. А. Горский возражал на это: «То есть пребывающему в неверии язычества, иудейства и магометанства? Конечно так; своего суда о стоящих вне ее ограды она не износит, но знает суд Божий: „неверующий, то есть отвергающий ее проповедь, уже осужден“ (Ин. 3:18)» (Горский 1900, 525).

У о. Ш. Церковь безвластна и в себе самой, по отношению к своим членам. Иерархия в системе о. Ш. – это не субординация, не подчинение священной и административной власти Церкви.

Но существует ли иерархия как власть хоть в каком-нибудь определенном смысле слова «власть», или в Церкви царит всеобщее равенство «абсолютно свободных» лиц? О. Ш. не готов честно высказаться по этому вопросу,

и предлагает лишь образцы головокружительной софистики, например, в статье 1962 г. «Towards a Theology of Councils» (Рус. пер.: По поводу богословия соборов. Шмеман 1996, 187–210).

О. Ш. полемизирует с Православной Церковью, поскольку в ней «понятие „иерархии“ отождествили с „субординацией“, то есть с большей или меньшей мерой власти» (Шмеман 1996, 200). Подчинение (разумеется, в кавычках) иереев епископу объявляется у о. Ш. неприемлемым, потому что в нем нет свободы: «При простом „подчинении“ пресвитеров епископу как делегатов его власти, исполнителей его приказов без собственной инициативы и собственной „жизни“ епископу было бы нечего „претворять“, нечего „выражать“, нечего „исполнять“. Церковь перестала бы быть Соборной, Телом, иерархией, став вместо этого „властью“ и „подчинением“. Не была бы она и Таинством новой жизни во Христе. Но то, что исполняет епископ, есть реальная жизнь Церкви как собора, как семьи, как единства, и исполнение это имеет место постольку, поскольку епископская харизма в том и состоит, чтобы не иметь ничего своего, но, напротив, принадлежать – поистине и всецело – всем; не иметь никакой иной жизни, никакой иной власти, никакой иной цели, кроме соединения всех во Христе» (Шмеман 1996, 199).

О пастырской власти о. Ш. замечает: «Истинно иерархический принцип... не есть голая власть, но глубоко одухотворенное и по-настоящему пастырское отношение к Церкви как семье, как единству жизни и проявлению духовных дарований» (Шмеман 1996, 202).

О. Ш. тщательно доводит до конца ложную логику славянофильства. Например, о послушании речь тоже идти не может, и именно в Церкви: «Это послушание, однако, не плод капитуляции свободы перед „окончательным“ и предельно „объективным“ авторитетом, то есть признанным как бесспорный и незыблемый и, стало быть, как конец свободы. Оно, как ни парадоксально, является полнотой свободы. Ибо высший дар Духа Святого не замкнутое в себе „состояние“, не просто „радость“ или „мир“, а опять-таки Личность – Иисус Христос. Это и мое обладание Христом, и я в обладании Христа; это моя любовь ко Христу и Его любовь ко мне; это моя вера во Христа и Его вера в меня; это „Христос во мне“ и „я во Христе“. Христос же есть послушание: „быв послушным даже до смерти, и смерти крестной“ (Фил. 2:8). Его послушание выражало не „субординацию“, не подчинение свободы авторитету, но всецелое Его единство с Отцом, само Его Божество. Ибо Его послушание не просто свободно (ведь и всякая свобода может подчиниться добровольно), но оно – само выражение, само существо Его свободы. И, если Христос – дар Духа Святого, если Христос – Жизнь Церкви, тогда сущность этой жизни – послушание: не Христу, но Христову послушанию» (Шмеман 1996, 223).

Все рассуждение о. Ш. – хрестоматийный образец патологической речи, и в нем есть ходы, замечательные в своей безумной прямоте. Послушание – это, понятное дело, не послушание в собственном смысле (это было бы «капитуляцией» перед авторитетом Писания). Но как это обосновать? Очень просто: цепью совершенно неосновательных суждений. Для о. Ш., оказывается, благодатное послушание (высший дар Духа Святого) – это Ипостась Бога-Слова. А Бог-Сын – это и есть само послушание, а послушание есть само существо Его свободы. Вывод? Самый поразительный, и не более основатель-

ный, чем аргументы: «Если Христос – дар Духа Святого, если Христос – Жизнь Церкви, тогда сущность этой жизни – послушание: не Христу, но Христову послушанию» (Шмеман 1996, 223).

О. Ш. согласен с атеизмом, что терпение, проповедуемое Церковью – это плохо: «Все враги Христианства и религии в вину религии ставили прежде всего проповедь терпения. Проповедуя терпение, обещая за терпение здесь – награду там, вы, религиозники, отвлекаете человека от борьбы за свое освобождение, вы примиряете человека со злом и несправедливостью, вы делаете его послушным рабом. В том-то и дело, однако, что совсем не о таком терпении идет речь в великопостном прошении. Тут терпение – это проявление веры, доверия, любви, это терпение – как раз обратное тому, в котором человек как бы махнул рукой на все и говорит себе: „Остается только терпеть". Нет, терпение – это, прежде всего, сам Бог, который „не махнул на нас рукой", но продолжает верить нам, верить в нас, и потому терпение в нас – тоже только от веры, что добро сильнее зла, любовь сильнее ненависти, и, наконец, жизнь сильнее смерти» (Шмеман 1989, 169).

Подчинение? Оно тоже исключено из религии о. Ш.: «Само Христианство – это надо признать – слишком часто вырождалось в идеологию, требовало себе слепого подчинения» (Шмеман 2003b, 124). Из мифической «свободы» естественно вытекает непримиримая вражда к Христианству как вере, поскольку вера и есть нелюбопытствующее одобрение (Иоанн Дамаскин св. 1894, 214).

Религия Христианства означает поклонение и подчинение Богу и требует, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает (Евр. 11:6). Христианство требует памяти о том, что «пред очами Господа пути человека, и Он измеряет все стези его» (Притч. 5:21). О. Ш. возражает: «Многие столь привыкли сводить религию к одному лишь послушанию, слепой вере, безотчетному хранению даже непонятных для них преданий и обычаев, что они уже не слышат и не понимают, о каком послушании идет речь... Им и в голову не приходит, что само послушание, сама верность и самоотдача, стоящие в сердцевине Христианства, неотделимы от этого благовестия свободы» (Шмеман 2003b, 95).

Обращение к Богу о. Ш. объявляет проявлением не веры, а недостатка веры: «Люди, не понимающие и не чувствующие религии, хотят объяснить ее как-то рационально, желанием человека что-то получить, от чего-то защититься, на что-то опереться. Им все кажется, что это какая-то зависимость, недостойная человека. И как им объяснить, что это недостаток веры, а не ее сущность» (Шмеман 1989, 111).

Для о. Ш. религия «абсолютно ценного человека» – это независимость от Божественной помощи и защиты. Впрочем, эта независимость является вынужденной, поскольку в системе о. Ш. Бог не помогает человеку, и просить Его о спасении и помощи бесполезно. Светская религия самоспасения не дарует человеку никакой помощи, но «сильному» она и не нужна: «Не слабый, а сильный хочет этого спасения, жаждет его. Слабый хочет помощи. Слабый хочет того муравьиного и скучного счастья, которое предлагают ему идеологии, раз и навсегда примирившиеся со смертью. Слабые согласны на то, чтобы пожить и умереть. Сильные считают это недостойным человека и мира. Так па-

дает главное, исполненное презрения обвинение – дескать, слабенькие вы, если вам нужно спасение» (Шмеман 2003b, 86). Поэтому о. Ш. категорически отрицает спасение как действие Божие: «Бог спас нас не силой, не чудом, не насилием, не страхом, не принуждением, – нет» (Шмеман 2003b, 87).

О. Ш. бросает в массы следующие поджигательные речи: в самом сердце его миропонимания и мироощущения «стоит именно благовестие свободы, понятие свободы, вещание свободы» (Шмеман 2003b, 93). Не говоря уже о том, что Христианство здесь понимается не как религия и вера, а как мировоззрение (Weltanschauung), не говоря уже о том, что это миф о свободе, а не сколько-нибудь осмысленное понятие о ней, но такое понятие о свободе вытекает и из весьма своеобразного учения о человеке.

Освободившись от власти авторитета, от принудительности Истины и заповеди, человек уничтожает сам себя и на этом пустом месте, из ничего, из идеологического сора возрождает сам себя. «Новый человек» творит себя заново, переживает свой частный посюсторонний апокалипсис, переживает полное преображение, так что в нем ничего не остается от «старого» человека, созданного Богом.

Как мы видели на предыдущих страницах, человек о. Ш. абсолютно свободен от порядка, от закона веры, от религии как поклонения Богу и от Церкви как священной иерархии. И безошибочным признаком этой свободы для о. Ш. является то, что человек не участвует ни в молитве, ни в Таинствах как личность, а только как часть гностического коллектива.

Круг замкнулся: свобода и личность – это все и одновременно ничто: и центр, и бесконечная околичность.

О. Ш. не самостоятельно приходит к своему новотворению человека, как не самостоятелен он ни в чем. Он является жертвой идеологической обработки со стороны «парижского богословия» и межконфессионального движения «литургического обновления». Писал же Грегори Дикс в хорошо известном о. Ш. сочинении: «Вместо разочарованного „человека приобретающего“ и сменившего его не менее алчного дегуманизированного „человека массового“ Христианство выдвигает тип „человека Евхаристического“, человека воздающего Богу от трудов рук своих и ежедневного радующегося вместе с собратьями в богослужебном собрании, которое утверждено в вечности» (Dix 1949, xviii–xix).

Если взглянуть еще шире, то такой совершенный человек, обладающий безусловной значимостью, является целью всех гностических идеологий Нового времени. Как описывает мысль Маркса Э. Фогелен: « „Целостный индивид“ или „социалистический человек“ – вот цель истории. Человек должен вернуть себя самому себе из состояния отчуждения, чтобы стать совершенно свободным и независимым существом, каковым он является по своей природе. „Освобождение от собственности“ является последним актом драмы. Теперь обратимся к пассажу, в котором Маркс кратко сформулировал связь между своей идеей социальной революции и своим исходным бунтом против Бога: „Какое-нибудь существо является в своих глазах самостоятельным лишь тогда, когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда оно обязано своим существованием самому себе“ (Экономическо-философские рукописи 1844 года). Чело-

век, существующий по милости кого-либо другого, является зависимым, и я живу целиком по милости Того, Кто сотворил мою жизнь, и Источник моей жизни находится вне меня. Маркс с горечью признает, что идея о творении глубоко укоренена в сознании человека. Человек не способен постичь, что значит „быть благодаря самому себе“, поскольку это противоречит всему опыту практической жизни. Человек осознает себя звеном в цепи бытия, и он непременно задается вопросом: на чем эта цепь держится? И что надо ответить на такой „глупый“ вопрос? Маркс дает тот же самый ответ, что и Конт: не задавай таких вопросов, они „абстрактны“, они „бессмысленны“, держись реальности бытия и становления! Как и в случае Конта, в самый критический момент изложения доказательств от нас требуют „не задавать глупых вопросов“. Тот, кто не задает таких вопросов, есть по определению „социалистический человек“» (Voegelin 1975, 289–290).

Точно так же и о. Ш. не дает нам ответа на вопрос об источнике его «абсолютной свободы». Он лишь указывает на то, что эта свобода не основана на авторитете или на разуме. И что же нам делать дальше с этой монадой? Абсолютная свобода есть долг человека, но в чем она состоит, если долг это можно понимать и осуществлять как угодно? Связана ли абсолютная свобода о. Ш. хоть с чем-нибудь в мире реальном или идеальном, или же она существует сама по себе и для себя? О. Ш. отвращается от ответа на эти вопросы, своим примером показывая читателям, что можно обойтись без неудобных вопросов и неудобных ответов.

Мы указывали на протяжении нашего рассказа о воззрениях о. Ш., что после упразднения всего сверхъестественного человек в учении о. Ш., остается один: без Бога, без спасения и без благодатной помощи. Но – и без личного греха, без довлеющей над ним «внешней» власти, без суда, Божественного или человеческого, суда над своими мыслями, словами и делами. Утратив все, человек обретает полную свободу, бесстрашие и бессовестность для произвольных действий в этом мире.

«Духовный человек» о. Ш. не поклоняется Богу в Духе и Истине, и он ничего не просит у Бога, а сам обладает истиной, добром и красотой: «Человек вечный, человек духовный знает, что он живет для того, чтобы постигать Истину, постигать Добро и Красоту и чтобы обладать ими. Он не просит счастья, но в этом познании и обладании получает его» (Шмеман 2003b, 71).

Соответственно вместо православного учения о личности мы находим в творчестве о. Ш. учение о человеке-активисте, столь разительно отличающееся от современного о. Ш. Христианства: «Дух борьбы со злом выдохся в современном Христианстве. Оно воспринимается, напротив, как уход от борьбы, как светлое и приятное „убежище“, если не больница» (Шмеман 1983, 67).

О молитве «Царю небесный, Утешителю, прииди и вселися в ны...» о. Ш. скупо замечает: «Не об иллюзии просим мы, произнося слова этой молитвы, не об обмане и не о бегстве, а о том, чтобы не сдаться тьме, не отождествить эту тьму с самой реальностью, не потерять того света, которого, как сказано в Евангелии, тьме не объять (Ин. 1:5)» (Шмеман 2003b, 61). «Не сдаться», «не отождествить», «не потерять» – это все только наше, человеческое. Но к кому тогда обращена молитва и обращена ли к кому-либо кроме нас самих?

Столь же произвольным и адогматическим в учении о. Ш. является и понятие о спасении. Он не дает сколько-нибудь внятного ответа на вопрос: «Кто, кого и от чего именно спасает в Христианстве». Зато понятно, что, согласно о. Ш., человек достигает святости своими силами, потому что способен на это. Для этого учения о самоспасении человека есть точный термин: capax Dei (способен быть Богом).

Capax Dei распространяется у о. Ш. не только на человека, но и на «весь мир», поскольку о. Ш. учит не о личном, а о космическом спасении. Для него материальный мир «способен» соединиться с Богом, и из этого ясно следует, что для о. Ш. в Боговоплощении, в Искуплении и Воскресении Христовом нет никакого чуда и никакой тайны. Свою гностическую концепцию о. Ш. привязывает к Искуплению, а точнее – к «опыту Искупления»: «И наконец, последний опыт – опыт Искупления, которое Бог совершает, пребывая посреди Своего творения во времени и истории, и которое, освобождая человека, делая его capax Dei – способным к новой жизни, – есть спасение всего мира. Ибо как только мир отвергнет – в человеке и через человека – свою самодостаточность, как только он перестанет быть самоцелью и, как это подобает „миру сему“, миром „дня“, он станет таким, каким задуман от сотворения и каким воистину становится во Христе: объектом и орудием освящения, приобщения и приведения человека к вечному Царству Божию» (Шмеман 1996, 92). Соответственно, в идеологии о. Ш. человек достигает святости своими силами, потому что способен на это. Логика здесь, как мы уже отмечали, обоюдная: с одной стороны, святые – это обычные люди, а с другой: обычные люди – таковы, как сами святые.

Человек не только «предназначен к обладанию духовными ценностями» (!), но эти ценности несут счастье в самих себе: «Человек – существо духовное, это значит: существо не только питающееся, и даже не только думающее, но и существо, предназначенное к обладанию духовными ценностями. Что это за ценности? По старинке их можно перечислить так – истина, добро, красота. Ценности совсем не обязательно прагматические, но которые несут и являют счастье в самих себе» (Шмеман 2003b, 70).

О. Ш. находит в Византии (видимо, языческой) не только откровение Божественной Истины, но и отдельное откровение о мнимой «адекватности человека Истине»: «Для византийского сознания Христианство было откровением не только Божественной Истины, но и „адекватности“ ей самого человека, – откровением его онтологической способности воспринять, познать, усвоить эту Истину и претворить ее в жизнь». Отсюда понятно, что никакого богословия или богословских споров, в сущности, не было. Святые Отцы спорили о человеке: «Великие богословские споры эпохи Отцов никогда не были „абстрактными“ и чисто „интеллектуальными“, но всегда – сотериологическими и экзистенциальными в самом высоком значении этих определений, ибо они затрагивали природу человека, смысл его жизни и цель его praxis» (Шмеман 1996, 57).

В новой религии самоспасения и способности к самоспасению человек является – не удивляйтесь! – священным и Божественным центром мира: «Отныне храмом становится человек, отныне не камни и не алтари, а человек – его душа, его тело и вся его жизнь – вот священный и Божественный центр

мира, вот его „святое святых“... В мир входит учение, не ставящее ничего выше человека, ибо Сам Бог принимает человеческий образ, чтобы явить, что назначение человека, призвание его – Божественное. С этого момента начинается свобода человека. Нет ничего над ним, ибо сам мир для него – дар Божий, данный ему для исполнения Божественной судьбы своей» (Шмеман 1989, 246).

Для о. Ш. человек – священник по природе: «В Своем Воплощении, в приношении Себя Богу ради спасения мира Христос явил истину – священническую природу человека» (Шмеман 2001, 125–126). Мало того, и священство Самого Христа коренится в человечестве, переворачивает христианское учение о. Ш.: «Священство Христа, так же, как и Его царское достоинство и... Его пророческое служение, коренится, прежде всего, в Его человеческой природе, является неотъемлемой частью и выражением Его человечества. Именно потому, что Он является Новым Адамом, совершенным Человеком, Воссоздателем человека в его целостности и полноте, Христос является Царем, Священником и Пророком. Пользуясь богословской терминологией, можно сказать, что сотериологическое значение этих трех достоинств состоит в их онтологическом характере, то есть в их принадлежности самой природе человека, воспринятой Христом для его спасения. Это означает, что природа человека включает в себя священническое назначение, которое было предано и утрачено в грехопадении, но которое восстанавливается и исполняется во Христе» (Шмеман 2001, 123).

Выражаясь человеческим языком, спасительное значение подвига Христа не является для о. Ш. чем-то Божественным, а коренится в самой природе человека. Правда, о. Ш. указывает, что только Христос мог восстановить эти природные и способности человека. Но это даже не несторианство, а чистое учение о самоспасении человека, поскольку, как мы помним, у о. Ш. нет ни христианского, ни еретического догматического учения о Богочеловеке, но зато есть гностическое учение о «богочеловечестве» в духе школы Соловьева.

На своем пути о. Ш. неоднократно спотыкается о грех, который несовместим с высоким представлением о. Ш. о своих собственных «Божественных» способностях. Выход есть: как подлинный аморалист, о. Ш. считает грех отражением не низкого, а высокого в человеке: «Да, Христианство говорит, что человек пал. Но само это падение, саму эту возможность падения выводит не из низкого, а из высокого в человеке – из его свободы, ибо только высокое может пасть и только падение высокого есть трагедия» (Шмеман 2003b, 94).

Здесь верно, что возможность падения (как, заметим, и возможность спасения) выводится из понятия о свободе. Но это, конечно, не значит, что свобода есть нечто высокое или низкое, а означает только то, что свобода выбрать истину – это высокая свобода, а свобода выбрать грех – это свобода низкая. Обратим также внимание, что доказательство, приводимое о. Ш.: «Ибо только высокое может пасть и только падение высокого есть трагедия» (Шмеман 2003b, 94), – ничего на самом деле не доказывает, а приводится лишь для того, чтобы внушительно закончить фразу.

Пусть в ней нет спасения от греха и смерти, но зато религия о. Ш. дарует спасение от поклонения святыне, «освобождает мир от рабства статичной „сакральности“» (Шмеман 1996, 95). Выше, в главе «Против благодати», мы

подробно рассмотрели учение о. Ш. о христианском храме. Там мы выяснили, что, согласно откровению о. Ш., Христианство не чтит никакую святыню, никакой христианский храм не почитает, потому что храм ничего не хранит (ведь христианин не почитает Святые Тайны!). Теперь мы понимаем почему: есть только один храм, единственная святыня и «святое святых» – это человек, то есть сам о. Ш.

Спасение человеческой души становится теперь лишь средством для «искупления мира»: «Это – новая жизнь, и потому искупление всей жизни, всего бытия человека. И эта всецелая человеческая жизнь и есть тот мир, в котором и которым он живет. Через человека Церковь спасает и искупает мир» (Шмеман 1996, 252).

Здесь самопоклонение достигает своего полного осознания. Вместо даруемого Богом спасения по вере, о. Ш. ставит перед человеком задачу самоспасения, максимально далекую от христианского понятия о спасении. Причем это отрицание спасения имеет у о. Ш., как и вообще в радикальном модернизме, две стороны: во-первых, человеку доступно спасение своими силами, а во-вторых, дело припечатывается той мыслью, что спасение человеку вовсе не нужно и спасаться ему не от чего.

В заключение можно отослать к верной констатации Джона Гресама Мейчена, сделанной им еще в 1923 г.: «Великая Искупительная религия, которая всегда была известна под именем Христианства, борется против совершенно отличного типа религиозного верования, тем более разрушительного для христианской веры, что оно употребляет традиционную христианскую терминологию. Эта современная неискупительная религия именуется „модернизмом“ или „либерализмом“» (Machen 2009, 2).

В самом деле, самоспасение – это не спасение, как самоискупление – не Искупление, а его прямая противоположность, которая является прямым и бессильным вызовом Самому Богу.

Церковь и мир

Духовная катастрофа, которую мы наблюдаем в интеллектуальной биографии о. Александра Шмемана, не должна рассматриваться, как его исключительно личная драма. В Новое время человечество претерпевает Апостасию, отступление от Бога, и в то же время ищет выхода из этой очень неудобной во всех отношениях ситуации, ищет универсальную и «лучшую» замену вере в Бога. Не найдя такую замену Христианству, гностические массы, состоящие из слепцов и ведущих их вождей, сами творят из ничего новую веру и новую надежду, а для этого уходят во «вторую реальность», в мир собственных и коллективных фантазий.

Приближаясь к самому концу нашего сочинения, мы можем вспомнить, с чего начали наш путь. Мы доказывали, что мировоззрение о. Ш. следует определить как атеистический монизм. Теперь мы подходим к несколько другому вопросу: для чего атеистический монизм нужен о. Ш.? Чем монизм кажется нашему автору предпочтительнее православного Христианства?

Как можно заключить, в системе воззрений и в структуре личности о. Ш. атеистический монизм оказывается формой обретения уверенности по-

мимо веры. Такая уверенность должна позволить человеку более удобно и прочно расположиться в мире сем, чего Христианство, с его утверждением на невидимой реальности веры, дать не может, да и не стремится к этому.

В своем основополагающем сочинении «The new science of politics» Эрих Фогелен дает нам общую картину утраты веры и гностических поисков уверенности.

Фогелен задается вопросом: чего гностики – мыслители и идеологи – достигали своими ложными конструкциями? «Относительно этого нет никаких сомнений, – пишет он. – Они приобретали уверенность относительно смысла истории и своего места в истории, какового места для них в противном случае просто бы не нашлось. Эта уверенность нужна для прохождения перипетий этой жизни с сопровождающим их беспокойством. И наш следующий вопрос будет звучать так: что за неуверенность доставляла столько беспокойств, что для ее преодоления понадобились сомнительные средства порочной имманентизации? За ответом далеко ходить не надо. Неуверенность (в земном. – Р. В.) лежит в самой природе Христианства. Ощущение безопасности в „мире полном богов“ было утрачено вместе с самими „богами“; когда мир де-дивинизирован, связь с Богом, трансцендентным миру, ограничивается тончайшей связью осуществления ожидаемого и уверенности в невидимом, то есть веры, как она описывается в Евр. 11:1. Онтологически осуществление ожидаемого нельзя обрести нигде, кроме самой веры; и эпистемологически уверенность в невидимом дает только та же самая вера. Эта связь является тончайшей и может легко прерваться. Жизнь души, открытой Богу, периоды ожидания, духовного оскудения, вины, сокрушения и покаяния, ощущение Богооставленности и надежда вопреки всякой надежде, тихие движения любви и благодати, трепет на грани уверенности, которая, будучи обретена, оборачивается, в свою очередь, потерей веры – сама невидимость этой ткани оказывается слишком тяжким грузом для человека, который страстно жаждет ощутимых достижений» (Voegelin 1974, 122).

Атеистический монизм о. Ш., как и другие идеологические течения, служит обретению утраченной веры помимо веры, то есть отвечает на существенные требования момента, поскольку в нашем мире уверенность в чем-либо находится в очень большом недостатке.

За первоначальным облегчением, когда человек сбрасывает с себя благое иго веры, его немедленно охватывает отчаяние, перемежающееся с апатией, которое разнообразят мгновения гностического опьянения и экстаза, с разрушением границ личности, то есть разума и морали. Отвергнув благую надежду (Рим. 8:24), человек ищет надежную защиту от окружающих и внутренних бедствий точно так же, как, отвергнув любовь, он стремится прильнуть к своему собрату, слиться с толпой однородных лиц, путая, таким образом, признаки любви и саму любовь (1 Кор. 13:4–7).

Соблазн гностицизма тем более силен, что «гностическая попытка имманентизировать смысл существования – это, по своему существу, попытка придать нашему познанию трансцендентного большую „прочность“, нежели может себе позволить cognitio fidei (познание верой). Гностические переживания предлагают именно эту более прочную связь, поскольку они

настолько расширяют душу, что Бог поглощается человеческим существованием» (Voegelin 1974, 124).

Человечество страдает от невозможности найти надежное убежище от бурь временных и бурь метафизических. Перед человеком стоят вопросы, от которых он не может отмахнуться. Чтобы быть человеком, он вынужден отвечать на них с точки зрения веры, разума и в свете Божиих заповедей. Если же человек отказывается исполнить это свое предназначение, то задача обретения веры без веры становится буквально прометеевской, титанической, поскольку основным условием, как мы видели в главе «Миф об абсолютной свободе и бесконечной ценности человека», становится отрицание того, что человек сотворен Богом, что человек есть раб Божий, что он безвластен в области своего спасения, которое дарует только Один Бог.

Такая вера без веры воспринимается гностиком как более «прочная» и «ощутимая», а ее обретение – как практически решаемая задача. А между тем вера либо есть, либо ее нет, и грань между верой и неверием невозможно перейти чередой последовательных человеческих действий и с помощью тех или иных приемов управления сознанием.

Итак, идеологические системы Нового времени, хотя и ложно, отвечают на подлинно существующие вопросы, так или иначе разряжают то фундаментальное напряжение, в котором живет человек, и вообще, можно сказать, облегчают жизнь человека так, как Христианство не могло бы облегчить ни в коем случае.

Попробуем объясниться несколько подробнее.

Необходимо отметить, что человек, в той мере, в какой он пребывает в сознании, неизменно находится внутри одного непреодолимого противоречия – между спасением, совершенным Богом, и своим личным грехом и грехом первородным. Во вторую и другую очередь, человек существует внутри множества непреодолимых противоречий, порожденных грехом в жизни мира сего. Таким образом, напряжение, о котором мы говорим, существует в двух непересекающихся смыслах, что вызывает и различные ответы со стороны гностиков и христиан на каждое из этих противоречий.

С одной стороны, существует коренное противоречие между добром и злом, между добродетелью и грехом, между спасением и духовной смертью. И это противоречие является вечным, и оно во всяком случае неразрешимо человеческими усилиями или соображениями. Мир с Богом недостижим для человека, полагающегося лично на себя или на имманентные законы бытия.

Вопреки тому, в чем себя и других убеждал о. Ш., из этого противоречия вытекает прежде всего то, что человеческий род не составляет единства или «всечеловечества», а разделен «на два разряда: один тех людей, которые живут по человеку, другой тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, то есть двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с диаволом» (Августин Иппонийский блж. 1907, 66). Как добавляет блж. Августин, из осужденного потомства Адама, «как бы из одной массы, преданной заслуженному наказанию, Бог сотворил одни сосуды гнева не в честь, другие же сосуды милости в честь (Рим. 9:21), тем воз-

давая должное в наказание, этим даруя недолжное по благодати» (Августин Иппонийский блж. 1907, 119).

Из этого следует, что смысл принадлежит только и исключительно истории спасения, то есть истории Града Небесного, этого благодатного сообщества, шествующего от сотворения – через Искупление – к спасению на новой земле и под новыми небесами. Но это движение не имеет ничего общего с прогрессом, с победой над временем и пространством, с чем-либо переменчивым, текучим и земным. На этом пути Господь благодатно промышляет о Своей Церкви, питая ее и очищая: «Всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Отец отсекает; и всякую, приносящую плод, очищает, чтобы более принесла плода» (Ин. 15:2).

Этот же единственный смысл истории христианин обнаруживает в раскрытии Церкви, в возрастании чистой пшеницы Господней и в равномерном развитии плевел, посеянных лукавым (Мф. 13:24–30; 13:36–43). В притче Спасителя о плевелах св. Иоанн Златоуст видит рассказ о том, как вместе с проповедью Евангелия приняты и вредящие слову (Иоанн Златоуст св. 1901, 481). Причем, согласно св. Златоусту, случилось это вовсе не в эпоху Константиновскую, не в эпоху Вселенских Соборов, как пытался уверить нас о. Ш., а в начале Христианства: «Нечто подобное случилось в начале Христианства. Многие предстоятели церквей, введя в них людей лукавых, скрытных ересеначальников, тем самым открыли диаволу легкий путь для совершения своих козней. После того, как он всеял такие плевелы, ему нечего было уже и трудиться» (Иоанн Златоуст св. 1901, 482).

Блж. Августин подробно обсуждает вопрос о еретиках вне и внутри Церкви, и, между прочим, опровергает посюстороннюю мистику «всей Церкви», которую так усиленно развивал о. Ш. Блж. Августин пишет, что «диавол, видя, что храмы демонов пустеют и человеческий род притекает к имени Освободителя-Посредника, воздвиг еретиков, которые под христианским именем противодействуют христианскому учению. Как будто в граде Божием их могли терпеть спокойно, не принимая против них никаких мер, подобно тому как Град смешения терпит у себя философов, проповедующих различные и противоположные мнения! И вот те, которые в Церкви Христовой мыслят что-нибудь вредное и превратное, когда принятым к направлению их на здравый и правильный образ мыслей мерам упорно сопротивляются и не хотят исправить своих зловредных и пагубных учений, делаются еретиками, выходя из Церкви, становятся в ряды дающих ей занятие врагов» (Августин Иппонийский блж. 1910, 84–85).

Созерцая границу между верой и неверием и лжеверием, христианин не может избежать мучений в нынешнем веке, которые ему доставляет существование грешников и еретиков. Поэтому, добавляет блж. Августин, сказанное апостолом: «Вси хотящии благочестно жити о Христе Иисусе гоними будут» (2 Тим. 3:12), – «может быть приложимо ко всяким временам. Потому что хотя известное время, когда враги внешние не свирепствуют, и кажется спокойным, и даже таково есть на самом деле, и доставляет великое утешение, особенно слабым; однако же и тогда есть, и даже очень много внутри таких, которые своими развращенными нравами терзают чувства людей, живущих благочестиво. Ибо через них хулится и христианское кафолическое имя... Да

и самые еретики, так как представляются имеющими имя, Таинства, писания и исповедание христианские, причиняют великую скорбь сердцам благочестивых: потому что, с одной стороны, многие желающие быть христианами делаются по необходимости нерешительными в виду их разномыслий, а с другой – многие злоречивые находят в них основание хулить христианское имя; ибо и они все же называются христианами. При существовании этих и им подобных развращенных нравов и заблуждений желающие жить благочестиво во Христе терпят гонение, хотя тело их и не подвергается ни от кого нападению и мучению. Гонение это они претерпевают не на теле, а в сердце» (Августин, блж, 1910, 85–86).

И так, согласно блж. Августину, «в этом веке, в эти злополучные дни, не только со времени телесного присутствия Христа и его апостолов, но с самого Авеля, первого праведника, убитого нечестивым братом, и до самого конца настоящего века, Церковь распространяется, совершая свое странствование среди гонений от мира и утешений от Бога» (Августин Иппонийский блж. 1910, 87).

Напряжение между спасением и гибелью подлинно существует, но оно лишь представлено человеку, он – тварь и спасаемый – зритель и причастник того великого Домостроительства Божия, которое приносит спасение верующим и которое судит неуверовавших и в котором можно участвовать только апрактически, только верой. Это самое главное и первое противоречие будет разрешено Судом Божиим, когда все обнаружится в событиях Апокалипсиса (Откровения), когда развяжутся все узлы, когда, говоря словами Премудрого, порвется серебряная цепочка, и разорвется золотая повязка, и разобьется кувшин у источника, и обрушится колесо над колодезем (Еккл. 12:6). А раз так, то следует с упованием ожидать откровения этого смысла как разрешения всех противоречий.

Тогда на деле откроется, к чему устремлялся каждый из людей, или, как рассуждает блж. Августин, в чем был конец (цель) нашего блага и нашего греха: «Конец нашего блага есть то, ради чего должно быть желательно остальное, само же что желательно ради его самого; а конец зла то, ради чего должно быть избегаемо прочее, само же что должно быть избегаемо ради его самого. Поэтому концом блага мы называем в настоящем случае не то, чем благо поканчивается, чтобы прекратить свое существование, а то, чем оно доводится до совершенства, чтобы сделаться полным; концом же зла не то, когда оно перестает существовать, а то, к чему оно своим вредом приводит. Итак, концы эти суть высочайшее благо и величайшее зло» (Августин Иппонийский блж. 1910, 97). Величайшее зло, заметим, для самого грешника, а не «всего человечества» или «всего мира» вообще, поскольку откроется победа Бога над злом, грех будет наказан, и так никакого зла не будет, как не будет более и возможности грешить у наказываемых грешников.

Тогда – на Страшном Суде Божием – окончится вражда между градом Божиим и градом земным: «И они будут Моими, говорит Господь Саваоф, собственностью Моею в тот день, который Я соделаю, и буду миловать их, как милует человек сына своего, служащего ему. И тогда снова увидите различие между праведником и нечестивым, между служащим Богу и не служащим Ему» (Мал. 3:17–18). Блж. Августин по поводу этих слов говорит о «рас-

стоянии в виде наград и казней, разделяющем праведных от неправедных, незаметном под теперешним солнцем в суете настоящей жизни» (Августин Иппонийский блж. 1910, 235). Из этого видно, насколько существенным для понятия о миропорядке и порядке в вере и в душе является различение между миром нынешним и миром грядущим, пакибытием в вечности.

В связи с этим избранием спасаемых блж. Августин особо (и можно сказать, специально для о. Ш.) отмечает, что Небесный Град «не полагается на свободу собственной воли, а уповает призывать имя Господа Бога. Ибо свободная воля, хотя по природе сотворена доброю добрым Богом, но сотворена изменяемою Неизменяемым; потому что сотворена из ничего. Она поэтому и может отклоняться от добра, чтобы творить зло, которое зависит от свободного произвола; равно и отклоняться от зла, чтобы творить добро, которое не совершается без Божественной помощи» (Августин Иппонийский блж. 1907, 119).

Суд Божий является центральным для понимания и для разрешения этого напряжения: Суд Страшный, и суд, который совершается ежесекундно и сейчас, в этот момент, над каждым действием, мыслью и словом человека. Поэтому «в жизни настоящей справедливость в ком бы то ни было сводится к тому, чтобы Бог повелевал повинующимся Ему человеком, душа телом, а разум пороками, еще упорствующими или в состоянии подавления, или в состоянии сопротивления; и чтобы у Самого же Бога просить и благодати заслуг, и прощения грехов, и Ему же приносить благодарение за полученные блага» (Августин Иппонийский блж. 1910, 159).

Благодаря этому суду и вере в этот суд, ум человека в истинной мысли остается неподвижным в том смысле, что он судит обо всем, а о нем никто (1 Кор. 2:15). Поэтому христианин стоит застыв для мира, умерев для мира, он неизменен, независим и неподсуден этому миру. Упразднившись от многознания и многоделания, он предстоит пред Богом – своим Творцом и Спасителем.

Напряжение описанном нами смысле будет окончательно разрешено на Страшном Суде, пока же разрешено лишь в надежде: «В этом злобном веке, в эти несчастные дни, – когда Церковь достигает будущего величия путем настоящего уничижения и воспитывается побуждениями страхов, муками скорбей, тягостию подвигов, опасностию искушений, находя радость только в надежде, если радуется правильно, – к добрым примешиваются многие отверженные: те и другие соединяются как бы в евангельской мреже (Мф. 13:47) и плавают в настоящем мире, как бы в море, заключенные безразлично в этих сетях, пока не достигнут берега, где злые отделятся от добрых, и в добрых, как в Своем храме, будет Бог всяческая во всех (1 Кор. 15:28)» (Августин Иппонийский блж. 1910, 82).

В мире повседневности, в мире явлений мы обнаруживаем напряжение другого рода: пестрый набор проблем, противоречий, различий, лишающих человечество покоя, пробуждающих гностиков от их опьянения и сна. Мы имеем в виду различие между душой и телом, жизнью и смертью, между рождением и умиранием, между прошлым и будущим и множество других, непрерывно порождающихся течением жизни. Блж. Августин, в частности,

перечисляет противоположности «между несчастием и блаженством, между смертию и жизнию», «между войной и миром» (Августин Иппонийский блж. 1910, 160).

Этот комплекс противоречий в нашей жизни не нуждается в разрешении, поскольку в нем нет ничего греховного самого по себе. Как верно отмечал ученик Фогелена Клаус Вондунг, напряжение в этом мире между недостатком и полнотой блж. Августин видел как неразрешимое (Vondung 2000, 41).

Да, в мире сосуществуют счастье и несчастье, сытость и голод, бедность и богатство, здоровье и болезнь, но существуют каждое в своем месте, отведенном Богом, так что мир предстает как порядок, то есть «расположение равных и неравных вещей, дающее каждой ее место»: «Мир тела есть упорядоченное расположение частей. Мир души неразумной – упорядоченное успокоение позывов. Мир души разумной – упорядоченное согласие суждения и действия. Мир тела и души – упорядоченная жизнь и благосостояние существа одушевленного. Мир человека смертного и Бога – упорядоченное в вере под вечным законом повиновение. Мир людей – упорядоченное единодушие. Мир дома – упорядоченное относительно управления и повиновения согласие сожительствующих, Мир града – упорядоченное относительно управления и повиновения согласие граждан. Мир небесного Града самое упорядоченное и единодушнейшее общение в наслаждении Богом и взаимно в Боге. Мир всего спокойствие порядка. Порядок есть расположение равных и неравных вещей, дающее каждой ее место» (Августин Иппонийский блж. 1910, 130–131).

Различие между христианами и нехристианами в данном случае есть, и оно огромное. Но состоит оно не в том, что христиане каким-то особым способом преодолевают трудности и бедствия. Миром христиане пользуются иначе (для другой цели), нежели граждане погибающего града земного: «Дом же людей верою живущих ожидает того, что обещано в будущем, как вечное, а вещами земными и временными пользуется, как странствующий, не для того, чтобы увлекаться ими и забывать свое стремление к Богу, а для того, чтобы находить в них поддержку для более легкого перенесения тягостей тленного тела, которое обременяет душу (Прем. Сол. 9:15). Таким образом, и те и другие люди, и тот и другой дом, одинаково пользуются вещами, необходимыми для этой смертной жизни; но цель пользования у каждого своя собственная, и весьма различная. Так же точно и земной град, который верою не живет, стремится к миру земному, и к нему направляет согласие в управлении и в повиновении граждан, чтобы относительно вещей, касающихся смертной жизни, у них был до известной степени одинаковый образ мыслей и желаний» (Августин Иппонийский блж. 1910, 139).

В связи с этим блж. Августин подробно рассуждает о том, что христианин не защищен от случайностей и страданий в мире сем: «Жизнь, которая подавляется гнетом столь великих и тяжких зол или подвержена случайностям их, ни в каком отношении не называлось бы блаженною, если бы говорящие это люди, как уступают несчастию, когда побежденные отягчающимися бедствиями, сами себе наносят смерть, так же точно соблаговолили бы сделать уступку истине, побеждаемые несомненными доводами при рассуждениях

о жизни блаженной; они и не думали бы, что им возможно достигнуть конца высочайшего блага в этой смертности, где сами добродетели, в сравнении с которыми действительно ничего здесь не оказывается в человеке лучшего и полезнейшего, сколько служат великим пособием против угрожающих опасностей, столько же и являются несомненным свидетельством бедствий. Ибо если добродетели суть добродетели истинные, возможны лишь в тех, кому присуще истинное благочестие, – они не станут обещать, что могут сделать то, что люди, которым они присущи, не будут терпеть никаких бедствий: истинные добродетели не лживы, чтобы обещать это; но скажут открыто, что жизнь человеческая, которую столько и таких зол настоящего века нудят быть несчастною, блаженна, равно как и невредима надеждою будущего века. Ибо как ей быть блаженною, когда она еще не невредима? Поэтому и апостол Павел не о людях неблагоразумных, нетерпеливых, невоздержных и неправедных, а о тех, которые жили по истинному благочестию и потому имели, какие у них были, добродетели истинные, говорит: „Упованием спасохомся. Упование же видимаго несть упование. Еже бо видит кто, что и уповает? Аще же егоже не видим надеемся, терпением ждем“ (Рим. 8:24–25). Таким образом, как надеждою мы спасены, так надеждою же облаженствованы; и как спасением, так и блаженством мы не обладаем уже как настоящими, а ожидаем их как будущие; и это – терпением – потому что находимся в бедствиях, которые должны переносить терпеливо, пока достигнем тех благ, где будет все, что будет доставлять нам несказанное удовольствие, и не будет уже ничего, что мы должны будем переносить» (Августин Иппонийский блж. 1910, 114–115).

Итак, мы вкратце описали противоречия, внутри которых живет любой сознательный человек, и мы видим, что прежде всего существует неразрешимое человеческими усилиями противоречие между Благом и злом, Истиной и ложью, и, с другой стороны, существуют многочисленные временные и переменчивые противоречия тленного бытия. Первое противоречие разрешается откровением судов Божиих (Откр. 15:4), а второй род противоречий вообще не нуждается в разрешении, а претерпевается христианином в надежде на конечное избавление и вечную справедливость.

Посмотрим, как на эти противоречия отвечает идеология о. Ш.

О. Ш. самым определенным образом отрицает основное противоречие, которое и определяет, что есть человек с его внутренней стороны: то, насколько ясно он сознает свою зависимость от Творца и Спасителя. О. Ш. не находит для себя никакого смысла в этом различии между Благом и злом, оно кажется ему призрачным, таким, от которого следует как можно сильнее отмахнуться и как можно крепче забыть. Именно для отрицания этого непреодолимого разрыва и служит учение холизма (атеистического монизма).

В холизме, как мы многократно говорили, человеку предъявлен только один мир, чье единственное свойство и суть его бытия – единство, а все гностические разговоры о «всеобщем восстановлении» и об «освящении всего мира» сводятся к одной простой обывательской мудрости: мир следует принимать таким, каков он есть.

Различие между злом и Благом, ложью и Истиной, согласно о. Ш., само по себе порождено грехом. Более того, в духе учения В. С. Соловьева, это самое различие и есть грех, внесенный человеком (спасибо, что не Самим Богом) в мир.

У о. Ш. мы не встретим понимания того, что противоречие между Истиной и ложью, между Добром и злом, между добродетелью и грехом, между вечным спасением и вечной гибелью будет разрешено лишь Судом Божиим.

Мы не обнаружим в учении о. Ш. ни разделения на град Божий и град земной, ни разделения на два разряда людей: спасаемых и погибающих. Он делает все для уничтожения грани между святыми и грешниками: для него нет тех, кто живет по Богу, в отличие от тех, кто живет по человеку, как нет и тех, кто предназначен поэтому вечно царствовать с Богом, и отдельно тех, кто предназначен вечному наказанию с диаволом. У о. Ш., в духе декадентской морали, все святые – грешники (актуально), а все грешники – святые (потенциально).

О. Ш. делает все, чтобы размыть границу между верой и неверием. У него мы не встречаем в собственном смысле слова различия между пшеницей и плевелами, еретиками и православными внутри и вне Церкви на том интересном основании, что плевелы могут стать пшеницей.

У о. Ш. всегда «вся Церковь» причащается, и у него мы не найдем ничего похожего на предупреждение апостола: «Все (отцы наши) пили одно и то же духовное питие: ибо пили из духовного последующего камня; камень же был Христос. Но не о многих из них благоволил Бог, ибо они поражены были в пустыне» (1 Кор. 10:4–5).

В своих целях о. Ш. умело пользуется смешением двух градов, Небесного и земного, то есть беспорядком, царящим, пока не наступил «смертный исход двух Градов, небесного и земного, с начала и до конца перемешанных между собою» (Августин Иппонийский блж. 1910, 95). В суете нынешней жизни о. Ш. и его читателям не видно расстояние в виде наград и казней, разделяющее праведных от неправедных, поскольку о. Ш. увековечивает эту суету в своем учении и переносит ее в Церковь.

Отрицает о. Ш. и разделение на Церковь воинствующую (против чего ему воинствовать? против всех различий и за «всеединство»?) и Церковь Небесную, поскольку о. Ш. преодолел всякое двоемирие и дуализм.

Для о. Ш., как мы выясняли на протяжении всего нашего сочинения, нет различия между вечным и преходящим, между вечным благом и благом временным, между вечным бедствием и временными бедами (см. главу «Мир этот и мир иной»). Нет у него и необходимого для богословствования разделения на бытие и пакибытие, как нет и необходимого для философствования различия между бытием по существу и бытием в потоке явлений.

Поэтому у о. Ш. и оказывается, что «да» и «нет», которые христианин говорит миру, предстают «как два аспекта, одинаково существенные и необходимые, одного и того же отношения» (Шмеман 1996, 177). На это следует заметить, что перед нами вовсе не два «аспекта», то есть две точки зрения на одну проблему, поскольку это вопросы совершенно разноположенные: мир благ, потому что сотворен Богом, а человек плох, потому что согрешил. И вопросы

эти невозможно назвать «одинаково существенными», и это вовсе не «одно и то же отношение», а разное отношение к вещам разного рода.

Как антиюридист, о. Ш. в самом общем смысле отрицает справедливость как то, когда Бог повелевает повинующимся Ему человеком, душа – телом, разум – пороками и т. д. Взамен всего этого последователь о. Ш. получает доступ к той «благой вести», что нет Суда Божия ни в конце времен, ни сейчас: Бог не судит ни личность, ни действия, ни мысли и слова личности. Правда тогда нет способности суда (то есть разума) и в самом человеке, но так даже лучше, поскольку для о. Ш. судящий разум есть лишь орудие разрушения единства мироздания.

Любой порядок называет равные вещи равными, а неравные неравными и отводит каждому свое место. Но суть холистического учения о. Ш. в том и состоит, что никаких неравных вещей нет, потому что некому судить о сходствах и различиях. Все и всё равно между собой, и равно по отношению к единственному подлинно сущему – «всеединству».

Для о. Ш., в гностическом коллективе, именуемом им «Церковью», нет единомыслия ни в вере, ни в нравственности: люди навалены в кучу, как яблоки в кузов. В «Церкви» о. Ш. члены настолько всеедины, что уже не имеет значения, в чем именно они едины, и в таком случае нам остается лишь с либеральной терпимостью взирать на неустранимое неединодушие в Церкви. У христианина – мирянина или священника, священника или епископа, мужчины или женщины – нет своего места в Церкви, зато каждый из гностиков абсолютно свободно определяет свою роль в Церкви и развивает в Ней свою самодеятельность.

Не существует для о. Ш. и нравственность как различение добра и зла. Напротив, повторим еще раз (см. выше главу «Аморализм»), нравственность у о. Ш. состоит в неразличении добра и зла и в сопутствующих медитациях по поводу того, что ничто не плохо само по себе. В системе о. Ш. всякий делающий зло хорош сам по себе, и его следует принимать таким, каков он есть, как и Бог принимает грешников, как они есть. Такая своеобразная мораль прямо подпадает под пророческое осуждение: «Вы прогневляете Господа словами вашими и говорите: „Чем прогневляем мы Его?“ Тем, что говорите: „Всякий, делающий зло, хорош пред очами Господа, и к таким Он благоволит“, или: „где Бог правосудия?“» (Мал. 2:17).

О. Ш. неизвестны обычные для христианина страдания от непреодолимого человеческими силами разрыва между нравственной нечистотой человека, его колебаниями и утратой веры, с одной стороны, и совершенно незаслуженными им благодатными дарами, которыми он освящен. А неизвестно о. Ш. это состояние кающегося потому, что в покаянии и Исповеди есть лишь Бог и человек, а мир как пространство и время не имеет для себя никакого места. Это напряжение неразрешимо в рамках мира сего, но ведь для о. Ш. за пределы тварного мира вырваться невозможно и не нужно.

Следовательно, основное противоречие, по отношению к которому и определяется, что такое есть на самом деле человек, для о. Ш. в описанном нами виде даже и не существует, а это прежде всего означает, что для него Бог и человек, Истина и ложь, Добро и зло беспорядочно смешаны в одном «сосуде» мироздания. Когда же о. Ш. все-таки вынужден как-то реагировать на

данное противоречие, то его ответом оказывается либо порция алогической пропаганды, либо раздраженный запрет на вопросы (Frageverbot).

Взирая на мир, о. Ш. не видит в нем основного противоречия, а значит, не видит он и совершающегося Домостроительства Божия. С его точки зрения, история человечества в целом выглядит беспорядочным и разрушительным для любого порядка «богочеловеческим процессом», точно по В. С. Соловьеву.

Вместо созерцания судеб Божиих гностик всматривается в смысл явлений, то есть хочет наполнить явления своим смыслом, «оседлать» будущее, освоить его любым способом, потому что это будущее мучает его своей неизвестностью, невозможностью опереться на то, чего еще нет. Мы видели, как плоско решает этот вопрос о. Ш. (см. главу «Мистика времени»): для него в Литургии будущее наличествует уже сейчас, и это будущее есть то же, что настоящее, поскольку «весь мир» один, и он неуничтожим и единственно священен.

Эти поиски смысла истории – личной и мировой – заведомо обречены на провал, а на еще более катастрофический неуспех обречены попытки человека «наполнить историю смыслом». Так происходит по очень важной причине.

Екклезиаст, а вслед за ним блж. Августин считают историю града земного бесконечным и бессмысленным повторением одного и того же: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Бывает нечто, о чем говорят: „Смотри, вот это новое“; но это было уже в веках, бывших прежде нас» (Еккл. 1:9–10).

Суету, а тем более суету сует, невозможно наполнить смыслом, особенно если его там нет, потому что весь смысл помещен исключительно в истории Града Небесного, который ожидает от Бога откровения этого смысла, разрешения всех противоречий. Если же история града земного не имеет смысла, то для гностика положение оказывается весьма и весьма серьезным, и от такого неприятного состояния невозможно как-то отвлечься: бессмыслица греха, бессмыслица всего временного и тленного преследует человека повсюду.

Вот так и оказывается, что в том самом месте, где о. Ш. в своей фантазии видит целостное человечество, или «богочеловечество», там, где, по его мнению, находится полнота мироздания и открывается гностическая плирома, на самом деле зияет духовная пропасть.

Как мы уже неоднократно видели, в своих исторических спекуляциях и медитациях о. Ш. никогда не извлекает смысл из событий, явлений и лиц, а по своей воле наделяет их смыслом. Каким? Каким угодно «новому человеку». В отличие от святых и премудрых, о. Ш. уверенно «наполняет смыслом» все, что встречает на своем жизненном и интеллектуальном поприще, и эта процедура сводится к тому, что наш пропагандист и идеолог произвольно меняет знаки спасения и погибели, которыми отмечены вещи, лица и события.

Такая деятельность «нового Адама» по называнию вещей приводит к двум бедам: о. Ш. не может обнаружить смысл там, где он есть, но он никогда не доходит и до отчаяния, если никакого смысла нет. Тем самым, о. Ш. отрезает для себя возможность до такой степени отчаяться в видимом и земном, чтобы обратиться к Богу.

Раз у о. Ш. есть один лишь мир, и это мир посюсторонний, то уже этим самым снимается подлинное противоречие между миром греха и миром Божиим, между градом земным и градом Божиим, между Церковью и миром. Понятно, что снимается оно не Апокалипсисом, не судом Божиим, а собственной властью идеолога. Для о. Ш. Апокалипсис в подлинном смысле слова отменяется, он не нужен, поскольку, если вдуматься, в учении о. Ш. «воскресение уже было» (2 Тим. 2:16–18).

Достигнув уверенности помимо веры, о. Ш. решил, как ему кажется, все проблемы, обошел все острые углы, поднялся над всеми противоречиями. Его мировоззрение от этого становится возрожденчески округлым и одновременно максимально неполным, ущербным, комически недостаточным и неубедительным. Больше нет никакой надежды на Апокалипсис, как на Откровение Истины, потому что истина – вот она: в тебе и перед тобой в виде волшебного «всего мира».

Есть, однако, свое неразрешимое противоречие и в мире атеистического монизма. Но это противоречие второго рода, о котором мы также упоминали: бесчисленные противоречия внутри одного и того же бытийного монолита, между предметами одного рода. Это противоречие не идеальное, и поэтому у кризиса нет абсолютного и окончательного разрешения, нет, иными словами, Божия суда. Здесь судьей над самим собой сам же человек и выступает, и притом человек, бессильно разделенный сам в себе.

Например, в учении о. Ш., как мы показали, противоречие между прошлым и будущим состоит не в абсолютном разрыве между бытием и пакибытием, а как если бы мы сталкивали между собой два одинаковых бильярдных шара, только на одном было бы написано: «прошлое», на другом – «будущее».

Вот о. Ш. описывает «парадоксы» учения Церкви о мире: «В Новом Завете, да и во всем христианском Предании мир предстает как объект двух диаметрально противоположных отношений: подчеркнуто-выразительного приятия – да, и столь же выразительного отрицания – нет. „Так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного... не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него“ (Ин. 3:16–17); но вместе с тем: „не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей“ (1 Ин. 2:15). Текстов, подобных этим, можно привести ad libitum; в них – вся история Церкви с присущей ей полярностью утверждения „христианского мира“ и попечения о нем, с одной стороны, и отрицания и отказа от него во имя „единого на потребу“ – с другой» (Шмеман 1996, 176).

Безусловно, можно привести сколько угодно (ad libitum) текстов, если в них не вникать. В Евангелии от Иоанна говорится о цели Первого Пришествия Христова, которое «было не для истязания наших дел, а для отпущения; Второе Пришествие будет не для отпущения, а для истязания. Поэтому о Первом Пришествии Он говорит: „Не приидох да сужду мирови, но да спасу мир“ (Ин. 12:47); о втором же: „Егда приидет Сын Человеческий во славе Своей, тогда поставит овцы одесную Себе, а козлища ошуюю, и идут сии в муку вечную, а праведницы в живот вечный“ (Мф. 25:31–33)» (Иоанн Златоуст св. 1902, 179).

То есть в данном случае евангелист говорит не о расчлененном «всем мире», и еще неизвестно, говорит ли он хоть где-либо о мире в этом холисти-

ческом смысле. Напротив, из слов евангелиста следует мысль о суде Божием, которую о. Ш. увидел бы, прочтя беседу Спасителя с Никодимом на одну строку далее: «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия» (Ин. 3:18).

В чем же о. Ш. видит разрешение конфликта между «да» и «нет»? Оно достигается с помощью «витания над противоречиями», масс-культурного сочетания несочетаемого. О. Ш. бодро сообщает: «И Новый Завет, и христианское Предание не дозволяют нам ни выбора, ни редукции. Они одновременно и принимают, и отрицают мир, выдвигают да и нет как одну, а не две позиции, и парадокс этот неизбежно оказывается исходным пунктом христианского отношения к миру и любым формам его обновления» (Шмеман 1996, 176).

Вот то же самое противоречие, но выражающееся в невозможности выбрать между добром и злом: «Согласно христианскому мировоззрению, природа человека, несмотря на то, что онтологически она является благой, есть природа падшая, и падшая не частично, не так, что некоторые свойства человека остались незатронутыми и чистыми, но во всей своей целокупности» (Шмеман 2001, 176). Да, в одном смысле (по существу) природа остается благой, а в человеке ее свойства искажены грехом. Где здесь антиномия, где здесь «несмотря»?

О. Ш. не готов отказаться от своей неясности, от гностического всесмешения, как видно из его дальнейших рассуждений. Оказывается, эта мнимая двойственность природы человека более всего проявляется в христианском браке, причем со стороны физиологической: «Особенностью секса является то, что, будучи органически связанным с одним из высочайших Божественных даров человеку, с даром любви, он именно поэтому является средоточием трагической двусмысленности, свойственной падшей человеческой природе. Действительно, с одной стороны, секс не только выражение любви; он сам по себе есть любовь. Но с другой стороны, он есть выражение, сама основа человеческой принадлежности к животному миру, радикальной раздробленности человеческой природы и жизни, потери им своей целостности. Два полюса и двигателя секса – любовь и похоть – безнадежно смешались, и невозможно отделить и изолировать одно от другого. Отсюда и поистине антиномичный характер подхода Церкви к сексу и невозможность свести эту антиномию к простому решению – отделить „черное“ от „белого“.

Было бы ошибкой думать, что Церковь, осуждая секс вне брака и считая его вне брака „плохим“, просто утверждает, что в браке он „хорош“. Ибо суть дела в том, что – в браке или вне его – секс, в той степени, в какой он отождествляется с похотью, целиком принадлежит миру сему, чей „образ проходит“ и который в своем теперешнем образе не наследует Царства Божия. И так как секс есть средоточие, концентрированное выражение той „похоти плоти, похоти очей и гордости житейской“, которая формирует и определяет жизнь мира сего, секс подвластен закону, а не благодати» (Шмеман 2001, 176–177).

Понятно, что о. Ш. не ищет легких ответов, то есть ответов вообще, на свои невнятные вопрошания. Но, во-первых, он рассуждает, нигде не ссылаясь на Писание, учение Отцов, чин бракосочетания и даже не соприкасаясь с ними. Во-вторых, о. Ш. категорически отказывается нравственно судить о

«сексе». И, наконец, мы видим, насколько нежно он лелеет мнимую антиномичность брака и насколько нелепа его фарисейская попытка увековечить эту амбивалентность добра и зла с помощью ветхозаветного Закона.

На приведенных нами примерах отчетливо различимо то, что антиномизм является для о. Ш. не отказом от суждения, а напротив способом осмысления, хотя и безумного. Перед лицом неразрешимых мировых противоречий, перед лицом абсолютной действительности гностик не опускает руки. Нет, он готов антиномично, в безумии, «осмысливать» парадоксальную ситуацию, овладевать ею, хотя бы и с помощью абсурдного активизма.

Теперь, после того как мы представили читателям два рода противоречий, с которыми сталкивается человек, будет легко увидеть, насколько непосредственно эти противоречия связаны с отношением Церкви к миру и мира к Церкви.

Для о. Ш., как и для модернизма в целом, разрешение противоречия между Церковью и миром, между Градом Божиим и градом земным состоит в обмирщении Церкви. Поэтому, кстати, таким классическим примером обмирщения всегда выступает хилиазм – надежда, что напряжение исчезнет уже в этой жизни. Мы видели (см. главу «Мистика времени»), что у о. Ш., как и у хилиастов, эсхатология есть, но Апокалипсиса нет.

Беззаконное смешение Церкви и мира становится у о. Ш. универсальным ответом на все вопросы, а для слуха чувствительных христиан это смешение прикрывается фразами о «сочетании несочетаемого» и совпадении противоположностей.

О. Ш. считает возможным освящение всего мира и поэтому выражает прямо противоположную надежду, нежели блж. Августин: не на то, что праведные будут вечно царствовать со Христом, а грешные вечно наказываться с диаволом. Нет, о. Ш. предлагает псевдометафизическую схему, где «мир, который Бог создал и сделал хорошим, открывается нам как „вещество“ Царства Божия», где сам мир есть «Таинство Царства». И он же – этот самый мир, как подчеркивает о. Ш., – «открылся не просто как враждебный Богу, но как демонический и бессмысленный мир саморазрушения и смерти» (Шмеман 1996, 177). В свою очередь Царство Божие «не есть „иной мир“, иное творение, приходящее на смену этому миру, а есть то же самое творение, но при этом освобожденное от князя мира сего, восстановленное в своей истинной природе и конечном назначении: когда „Бог будет все во всем“ (1 Кор. 15:28)» (Шмеман 2001, 114).

Достигнув уверенности помимо веры в Бога Небесного, о. Ш. приникает всем своим существом (или, точнее, всей своей околичностью) ко «всему миру». Так он обретает, казалось бы, совершенную устойчивость. Здесь, где нет никаких «внешних» критериев и человек никому неподсуден, более невозможно ошибиться и невозможно лично согрешить: все, что ты ни делаешь, все к лучшему.

В лице о. Ш. мы имеет случай частного апокалипсиса, и над внутренним душевным горизонтом о. Ш. синеет новое, отдельное и неуничтожимое небо на земле. Но что мы видим? Опора на земное, даже на «весь мир» сразу, оказывается обманчивой, поскольку превращает отношения о. Ш. с Богом и Цер-

ковью, к которой по видимости он принадлежал, в схватку не на жизнь, а на смерть.

И дело не только в том, что человек не создан для земной веры, а создан для предстояния пред Богом в вере и молитве. Нет, тут мы вынуждены отдать должное о. Ш.: он стал подлинно «новым человеком», устранил в себе все рудименты и слабости старого человека, созданного по образу и подобию Божию. Он отрезал себе путь к Истине, но отрезал, насколько это возможно, и путь Истины к себе, для суда Истины над ним самим.

Так откуда же новые проблемы, новая неуверенность?

Дело в том, что, отрешившись от неустойчивости своей веры в Бога, гностик обнажает неразрешимое противоречие, заложенное в мире сем, противоречие не менее роковое для носителя посюсторонней веры, чем между христианской верой и утратой веры.

Оказывается, что «новому человеку» все-таки не под силу справиться с противоречиями, непосредственно присущими миру сему, миру явлений. Наш идеолог подчинен старению, смерти, бедности, болезни, войне и вообще всем разнообразным переменам в неустойчивой земной жизни, претерпеваемым о. Ш., невзирая на его «абсолютную свободу» и укорененность в гностической мечте.

Противоречия вырастают под ногами каждого идущего по жизненному пути, и их невозможно обойти. Противоречия между жизнью и смертью, между прошлым и будущим действительно существуют, и человек не может зависнуть над ними, иначе как на словах. На деле же он вынужден так или иначе разрядить напряжение между своей «второй реальностью» и реальностью первой.

Поскольку его разум обезглавлен, гностик-иррационалист, и в частности герой нашего сочинения, знает лишь два полюса своей активности: полная капитуляция, представляющая собой антихристианскую пародию на смирение, или тотальная война, пародирующая воинствование Церкви Христовой в мире.

Модернист, как мы теперь понимаем, находит для себя выход в слиянии Церкви и мира. Обмирщение Церкви ему жизненно необходимо, поскольку устраняет главный вопрос человеческого существования и, во вторую очередь, «наполняет смыслом» течение его обыденной жизни.

Конечно, в действительности Церковь и мир не могут слиться или смешаться – это утопия, то есть то, чего нигде нет и никогда не было и не будет, такая же утопия, как «ранняя Церковь» о. Ш. Но, как и все гностики-активисты, о. Ш. думает, что если он трудится над обмирщением Града Божия, то он-то как раз не утопист, в отличие от православных «мечтателей».

И здесь гностическая духовная болезнь модернизма оборачивается к нам еще одной своей стороной. Это уже не просто самоиндуцированное «священное безумие» пропагандиста, а подлинное, самое настоящее безумие, то есть духовная смерть.

Яркий образ такого гностического активиста, пережившего духовную смерть, нарисовал Герман Мелвилл в романе «Моби Дик, или Белый Кит». Мы

имеем в виду безумного капитана Ахава, который в романе ведет охоту за белым китом, ставшим в его фантазии воплощением зла. По этому случаю проницательный Мелвилл говорит о человеке, как о пленном царе на разбитом троне. В этом бессилии человека Мелвилл видит, как он выражается, «древнюю Государственную Тайну» людского величия и замечает: «Где-то в глубине души Ахав догадывался о ней, он сознавал: все мои поступки здравы, цель и побуждение безумны» (Мелвилл 1967, 218).

«Все мои поступки здравы, цель и побуждение безумны» – так мог бы звучать лозунг всех гностиков-активистов, в том числе о. Ш., бессильною рукой пытавшегося изменить Церковь, а вместе с ней и все мироздание.

Вражда Града Небесного и града земного касается каждой человеческой души и определяет ее вечную участь. Теперь мы понимаем также, что призывы к слиянию Церкви и мира, к «освящению всего мира», к новому светскому священству становятся возможны, только если христианское сознание полностью разрушено и извращено в последней степени.

Посюсторонний апокалипсис

Что же мы обнаруживаем, пройдя столь долгий путь по страницам нашего исследования мировоззрения о. Александра Шмемана? Находит ли наш автор для себя устойчивость и покой в своем гностическом варианте радикально имманентизированного Христианства?

Для начала отметим, что у такого положения, в которое себя помещает о. Ш., есть свои, скажем так, достоинства и свои недостатки. Да, для о. Ш. в жизни нет никакой цели, нет никакого движения к какому-либо концу, поскольку жизнь – это плавание в вечности «этого мира» уже сейчас. Для о. Ш. нет будущего века, а есть только вечное настоящее, и, соответственно, о. Ш. мертв для надежды будущего века.

Апостол Павел, например, не унывает, потому что «если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор. 4:16–18).

Совсем не то у о. Ш. Невидимое для него не существует, он ищет блаженства уже в нынешнем веке и уповает только на видимое и наличное. Больше того, у о. Ш. вечным оказывается именно временное, видимое, и тем самым уныние (отказ от надежды) возводится в принцип, как признак «серьезного» отношения к действительности.

Об унылом мировоззрении соловьевской школы говорил еще о. Михаил Помазанский: «Ни себе, ни другим, ни себя спасай, ни человечество... Вот какое унылое положение выпадает по этому взгляду на долю личности, на долю индивидуального человека в искании Царствия Божия» (Помазанский 1951, 151).

О. Михаил Помазанский возражает против холизма о. Ш.: «Если душа без тела – уже не личность, то как же мы молимся: „Упокой, Господи, души усоп-

ших раб Твоих, идеже присещает свет Лица Твоего, веселит от века святыя Твоя“?» – и делает вывод: «О. А. Шмеман зовет своих читателей в то унылое мировоззрение, в которое погрузилось уже протестантство, почти потерявшее веру в жизнь за гробом» (Помазанский 1967, 7–8).

Действительно, о. Ш. распространяет вокруг себя стойкий аромат уныния, никогда, впрочем, не переходящего в отчаяние. Как мы видели, о. Ш. настаивает на том, что Господь не избавил христиан от скорбей и смерти (Шмеман 1989, 62). Господь, подчеркивает о. Ш., «исцелял болезни и воскрешал мертвых, но исцеленные и воскрешенные Им оставались подверженными неумолимому закону умирания и смерти» (Шмеман 1983, 93). О. Ш. считает также величайшей ересью православное учение о смерти как разлучении души и тела. Учение о смерти только тела, поскольку душа и так бессмертна, он в своем рассуждении о смерти и Крещении осуждает самым резким и несправедливым образом (Шмеман 2001, 73–80).

Если все обстоит таким образом и мир следует принимать во всей его «трагичности», откуда же в Христианстве вера в помощь Божию? Откуда твердое уверение в том, что в настоящей жизни христианин «наслаждается совершенным спокойствием, насыщается благими надеждами, не имеет никакой причины для страха и беспокойства и пользуется непрерывной радостью» (Иоанн Златоуст св. 1903, 495)?

Такая уверенность и спокойствие, согласно атеистическому воззрению о. Ш., есть выдумка: сам человек, пишет он, «чтобы утешить себя, построил мечту о другом мире, где смерти нет» (Шмеман 2003b, 110).

Но как же мы можем говорить об унынии о. Ш. – этого бодрого певца «живой жизни» и ценителя радостей и восторгов?

Здесь перед нами возникает одно из многочисленных несоответствий в учении о. Ш. Как абсолютная свобода приводила его к абсолютному порабощению (см. главу «Миф об абсолютной свободе и бесконечной ценности человека»), так и поиск вечного посюстороннего блаженства приводит к вечному несчастью, а «трагическое» восприятие жизни – к поискам душевного комфорта и нежеланию страдать с народом Божиим. В целом же, если выражаться кратко, о. Ш. не хочет ни радоваться, ни страдать как христианин.

От такого рода неувязок любое осмысленное учение должно бы с крахом обрушиться, но нет, о. Ш. и здесь не упускает свою выгоду. От этого напряжения между несбыточной мечтой и ее реальными гибельными последствиями гностику некуда бежать, как некуда ему бежать от собственной свободы, от всемогущества и из плена на разбитом троне. Человек, вместе с о. Ш. уверовавший в посюстороннее, оказывается до конца во власти «парадокса» или «трагедии» и поэтому вынужден сдаться на милость все того же нашего идеолога. Это обычное положение слепцов, ведомых слепцом, которые соображают: «Он нас завел в это место, значит только он нас и может отсюда вывести».

И все-таки мы не перестаем удивляться, насколько неожиданен, нелогичен и непоследователен результат всех идеологических пассов о. Ш.! Тот, кто воспринял идеологию о. Ш., находится в непрерывном движении внутри мирового монолита. Он непрестанно оживает и умирает вместе с этим миром, дышит в такт со всей вселенной. Он подвижен, изменяем и не стоит ни на

какой определенной точке опоры, и менее всего – на камне веры. Правда он зависим и подсуден этому миру, но это воспринимается как выбор лучший, нежели личное предстояние пред Богом.

Политический гностицизм и богословский модернизм порождены умом не судящим, а судимым (см. 1 Кор. 2:15). Человек, изменяющийся в соответствии с течением мировых событий, больших и малых, находит себе множество судей: все внешнее, любая житейская мелочь судит и безнадежно осуждает его, не обещая ничего похожего на спасение, кроме мгновений радости.

Гностик погружен в многоделание, предан многознанию и болтовне, но зато он не предстоит пред Богом Творцом и Спасителем, зато он подчинен одному себе и зависим только от самого себя. В гнозисе Нового времени человек оживает для падшего мира, течет и изменяется вместе с этим миром. Более того, в ходе этих перемен он переживает своеобразное духовное возрождение для вечного и неуничтожимого мира греха, то есть греха и зла, вечно наказуемых.

В этой последней главе нашего сочинения мы говорим о тех противоречиях, с которыми слепец встречается внутри истории и которые вызывают в его жизни ложное самооткровение (ложный апокалипсис), который в то же время фактически совпадает с созреванием урожая плевел внутри Церкви, с возрастанием в Церкви злых и притворных, которые и составят для антихриста великий народ (см. Августин Иппонийский блж. 1910, 209).

Там, где христианин возлагает все упование на Бога и не отвечает на суетные вопросы, о. Ш. усматривает коренные противоречия, и он вынужден атаковать проблемы, целое облако житейских проблем.

Как указывал блж. Августин, христиане живут в том же мире, что и грешники, но пользуются миром для другой цели, нежели граждане града земного. У о. Ш. напротив: не существует различия в целях Града Небесного и града земного, поскольку в монизме нет никаких различений. Но зато у него христиане – это гностики, которые совершенно иначе, патологически живут в мире и пользуются им (вспомним декадентскую фигуру князя Мышкина в романе «Идиот»). И целью таких лжехристиан является преображение мира в революционно-гностическом ключе, чем они и отличаются от «нормальных» людей, которые никакого пламени всесожжения в мир не вносят.

Гностик, лжемиссионер или представитель «социального христианства» засучивает рукава, чтобы исцелить язвы мироздания, поскольку не знает и не видит оком веры и разума ничего, кроме временных бедствий. Различие же между временным и вечным отрицается о. Ш. и ему подобными как ересь ересей, и единственное, что ему остается – это победа над временем, то есть чисто активистская «победа над Солнцем», если вспомнить футуристическую оперу А. Е. Крученых.

Итак, с одной стороны, Апокалипсис в подлинном смысле Божьего Суда в мировоззрении о. Ш. отменяется, а с другой стороны, провозглашается гностический лозунг: «Даешь апокалипсис сегодня!», как в фильме Френсиса Форда Копполы.

При этом за борт выбрасывается и христианское смирение, и христианское дерзновение. «Если преходящее славно, тем более славно пребывающее. Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением», – говорит апо-

стол (2 Кор. 3:11–12). Но ведь в холизме о. Ш. есть одно только преходящее, которое совпадает с пребывающим. Так откуда же ему черпать дерзновение? Как избавиться от смущения перед судом внешнего мира? Зачем смело действовать вместе с апостолом в деле неискаженной христианской проповеди, если есть только один «весь мир»? Чтобы не видеть и не судить, о. Ш. закрывает свое лицо фарисейским покрывалом.

Впрочем, дерзновение у о. Ш. есть, и преогромное, но оно не происходит от убеждения в истине спасения, и в этом отношении его благовестие совершенно бездерзновенно, то есть адогматично и приспособлено к переменчивым мнениям мира сего. О. Ш. ищет свое спасение в делах по разрешению земных противоречий, и соответственно его дерзания направлены на изменение земных вещей, в частности на придание им смысла.

Эрих Фогелен непосредственно связывает расцвет Западной цивилизации с утратой веры и обретением гностической уверенности помимо веры: «Гностицизм самым эффективным способом высвободил человеческие силы для строительства цивилизации, поскольку к горячему участию в земных делах присовокупляется „сверхъестественная премия“ спасения. Исторический результат был ошеломляющим: человеческие силы и способности, которые таким образом обнаружились, были сами по себе откровением, и их применение к цивилизационной работе породило подлинно великолепное зрелище Западного прогрессивного общества. Какими бы пустыми не выглядели аргументы прогрессистов, распространенная вера, что современная цивилизация – это Цивилизация с большой буквы, подтверждается на опыте. Наделение истории „спасительным“ смыслом привело к расцвету Запада, или, говоря иначе, к цивилизационному апокалипсису. Однако на это апокалиптическое зрелище падает тень, поскольку блистательная экспансия сопровождается опасностью, которая увеличивается соразмерно с прогрессом» (Voegelin 1974, 130).

Расцвет нового гуманизма, и в частности модернистского православия, в либеральном обществе достигается большой ценой: «Ценой прогресса оказалась смерть духа. Ницше явил эту тайну Западного апокалипсиса, когда объявил, что Бог мертв и что Его убили. Это гностическое убийство непрестанно совершается теми, кто жертвует Богом во имя цивилизации. Чем с большим пылом все человеческие силы оказываются брошенными на великое предприятие спасения через деятельность внутри посюстороннего мира, тем более человеческие существа, предающиеся этому, отходят от жизни духа. И поскольку жизнь духа является источником порядка в человеке и обществе, сам успех гностической цивилизации является причиной ее заката» (Voegelin 1974, 131).

Закат либеральной цивилизации сопровождается, заметим, праздничным фейерверком, так что за треском хлопушек и сквозь падающее конфетти не сразу различаешь масштаб катастрофы, личной и церковной.

Из нашего описания должно стать понятно, насколько разрушительное, прямо-таки ослепляющее действие на разум и совесть оказывают иррационализм и аморализм массовых идеологий, а в нашем случае модернистского богословия о. Ш. и ему подобных.

В Новое время через утрату веры оживает древний языческий страх, побежденный в свое время Христианством: страх перед абсолютной действительностью, неподвластной человеку. Царь мира, «абсолютно свободный человек», бессилен перед лицом внешнего мира, и его мнимая свобода по-настоящему осуществляется только в сопротивлении Христианству, только внутри лжецеркви, воспринимаемой как гностическая «вторая реальность». И эта же свобода рассеивается как дым в мире реальном, перед лицом абсолютной действительности, подчиняющейся Одному Богу.

Холизм в своем истоке – это оптимистическое воззрение, внушающее полный покой тем, что, казалось бы, абсолютно плотно прилегает к текучей ткани мира. «Весь мир» был призван стать совершенным утешением во всех бедах. Но в этом «чудесном мире» человек все равно остается неразличимой и невесомой песчинкой, хотя бы мы на это пустое место и наклеили ярлык «человека-священнослужителя, совершающего космическую литургию в центре мироздания».

Пропаганда «полноты» оказывается совершенно недостаточной, она не может даровать этой полноты, как не становится, по поговорке, сладко во рту от повторения слово «сахар». «Полнота» о. Ш. – это всего лишь ласкающее слух слово, опьяняющее на время, но быстро растворяющееся в реальности.

Разумеется, гностическое опьянение и ритуальная магическая деятельность способны развлечь человека на некоторое время, но защититься от власти смерти, власти болезни, власти бедности и поражения, от власти пространства, времени и от зависимости от других людей не в состоянии ни один из величайших мировых тиранов и завоевателей, а не то что такой, в общем, скромный эмигрантский деятель, как о. Александр Шмеман.

И о. Ш. чувствует холод этого дыхания власти, болезни и смерти. Он вызывает к себе даже некоторое сочувствие, поскольку приходит в голову мысль: напрасно о. Ш. завел разговор в этих терминах: «абсолют», «человек», «свобода». Они ведь не поддаются словесному освоению, вылезают из его учения, как одеяло из прорванного пододеяльника.

Тем с большим усердием наш идеолог ищет то, что могло бы его развлечь от мыслей о себе как о пленном царе на разбитом троне.

Описываемую нами гностическую духовную болезнь диагностировал Блез Паскаль еще в XVII в. Он писал: «Коль скоро люди не могут победить смерть, нищету, невежество, то чтобы стать счастливыми, они решили об этом не думать» (Паскаль 1995, 112). Или, добавим, думать о том, как «победить смерть», «победить время» и т. д. Паскаль именует эту духовную болезнь «развлечением» (divertissement) и рассказывает, как он пришел к мысли о пагубности divertissement: «Когда я стал думать о разнообразных треволнениях, подстерегающих людей, о трудах и опасностях, которым они подвергаются при Дворе, на войне, где родится столько стычек, страстей, отчаянных и зачастую неудачных начинаний, и т. д., – я говорил нередко, что все человеческие несчастья имеют один корень: неумение спокойно оставаться у себя в комнате (здесь Паскаль указывает на болезнь «многоделания». – Р. В.)...

Но когда я взглянул на дело пристальнее и, обнаружив корень всех наших несчастий, пожелал доискаться до их первопричины, то нашел одну очень важную – сам наш от природы горестный удел; мы слабы, смертны и

так несчастны, что для нас нет утешения ни в чем, если мы задумаемся о нашем уделе всерьез.

В каком бы положении человек ни был, соберет ли он все сокровища, что могут нам принадлежать; получит ли он царский сан, высочайший в мире, – вообразите его, окруженного всеми желанными ему благами; но если он лишен развлечений и предоставлен догадкам и раздумьям о том, кто он есть, – это безмятежное блаженство не будет ему опорой, и он с неизбежностью придет к мыслям о том, что ему угрожает, о мятежах, которые могут случиться, наконец, о неминуемой смерти и болезнях; и вот, без того, что зовется развлечением, он несчастен, он несчастнее, чем последний из его подданных, если тот играет и развлекается.

Итак, единственное благо людей состоит в развлечении от мыслей о своем уделе; это может быть какое-нибудь занятие, сбивающее мысли на другой путь, или какая-либо новая приятная страсть, их заполняющая, или игра, охота, увлекательное зрелище – одним словом, все, что зовется развлечением» (Паскаль 1995, 112–113).

Развлечение приносит лишь мнимое и временное «счастье», и поэтому, отмечает Паскаль, «если бы человек был счастлив, блаженство его было бы тем полнее, чем меньше у него было бы развлечений, как у святых и Бога. Да; но разве наслаждаться развлечениями не значит быть счастливым? – Нет; ведь развлечения приходят извне и от других; поэтому человек зависим во всем, тысяча случайностей может его тревожить и приносить неизбежные огорчения» (Паскаль 1995, 112).

Да, эти развлечения являются внешними, и они чужды природе души человека, но зато они поставлены на промышленную основу в массовой культуре, возникающей с расцветом гностических идеологий. Средства массовой информации и коммуникации становятся средством опьянения масс, на что в связи с мыслями Паскаля указывает Э. Фогелен: «Общение в обществе становится опьяняющим и поэтому может быть отнесено к разряду явлений, которые Паскаль рассматривает как „развлечения“. В своих „Мыслях“ Паскаль исследовал беспокойство нашей жизни, noirceur, или мрак, наполняющий душу, пустоту, которая приводит к скуке и, в конце концов, к отчаянию, когда в душе нет порядка веры. Чтобы избежать этих состояний души, человек изобрел развлечения, которые должны победить пустоту души посредством деятельности... Сегодня эта проблема по-прежнему не решена, хотя уже существуют промышленные способы преодоления беспокойства и скуки в массовом обществе. Кино, радио, телевидение в основном носит характер „развлечений“ в смысле, который вкладывал в это понятие Паскаль, то есть опьяняющей деятельности, которая спасает на время от беспокойства и пустоты жизни» (Voegelin 2000, 49–50).

Сказанное Паскалем о развлечении непосредственно относится к духовному облику о. Ш. Как уже отмечалось раньше (см. Друзь 2009), «Дневники» последнего десятилетия жизни о. Ш. предоставляют нам достаточно полную картину внутренней опустошенности, мгновений эйфории и постоянных развлечений в жизни о. Ш.

Совершенно неслучайно друг о. Ш. Никита Струве предпочитает вспоминать его не иначе как «остроумного собеседника, охотно шутившего, ино-

гда жестоким словом кого-нибудь высмеивавшего, курящего одну папиросу за другой, смотревшего по телевидению состязания по бейсболу, любившего жизнь во всем ее разнообразии и богатстве» (Струве 1987, 85).

От себя самого о. Ш. не скрывает, что в его жизни много «действительно пустого времени, сколько суеты, не заслуживающей никакого внимания... неважного, съедающего, однако, не только время, но и душу» (Шмеман 2005, 19). В 1973 г. он записывает: «Все эти дни по вечерам – от усталости, может быть, или от внутреннего отвращения к тому, что нужно делать, от невозможности сесть за письменный стол – пассивное сидение у телевизии. Чувство: „La chair est triste, helas! et j'ai lu tous les livres“» («Плоть опечалена, и книги надоели...», из стихотворения Стефана Малларме, пер. Осипа Мандельштама) (Шмеман 2005, 19).

За этим признанием сразу следует ценное дополнение: «А вместе с тем, читая лекции, утром, вдохновляешься все так же. Всегда чувство – что все главное мне открылось при чтении лекций. Точно кто-то другой их читает – мне» (Шмеман 2005, 19). О. Ш. явно не сознает, что это классический пример анестезии, неощущения самого себя.

В 1975 г. жизнь продолжает течь «во всем ее разнообразии и богатстве»: «После завтрака, читая, заснул. И уже до вечера – никакой работы, а вечером – идиотский детектив по телевизии. Отвратительное недовольство собой за эту распущенность» (Шмеман 2005, 159).

Что же развлекает о. Ш.? Спорт, политика как шоу, масс-культура.

1976 г.: «Все эти дни по телевизии – зимние Олимпийские игры в Инсбруке. Невозможно оторваться» (Шмеман 2005, 245). По этому поводу о. Ш. предлагает несколько гностических соображений: «Изумительная красота человеческого тела, претворяемого в усилие, движение, на глазах становящегося невесомым, „воплощенным духом“, освобождающего собственную свою тяжесть, эмпиричность, утилитарность („органы“). Нет, не „темница души“, а ее жизнь, порыв, свобода и красота. Все в спорте – аскеза, целеустремленность, присущее ему целомудрие, органическая, а не искусственная красота, являемая в нем – все указывает, доказывает, являет возможность преображения». При этом о. Ш. делает показательную оговорку: «Это не значит, наверное, что все должны заниматься спортом» (Шмеман 2005, 245–246). И действительно, для него спорт важен как чисто внешнее развлечение, поскольку сам о. Ш. не только не был спортсменом, но не был он и болельщиком в полном смысле слова, и к тому же вел весьма нездоровый образ жизни. Его участие в зрелище – чисто внешнее, безличное. Примечательно также, что за соревнованиями он предпочитает смотреть по телевизору, а не на стадионе.

Спустя четыре года о. Ш. с теми же мыслями наблюдает за Олимпиадой в Лейк-Плэсиде: «Вчера вечером по телевидению – зимняя Олимпиада в Lake Placid. Американская победа над непобедимой русской командой hockey. Невероятный восторг во всей Америке. Следили с Л. с замирающими сердцами. Меня всегда восхищает эта победа человека над „плотью“. Спорт – это последняя реальность homo ludens. Как и в 1976 году, это ежевечернее любование конькобежцами, лыжниками и т. д. По-настоящему очищает» (Шмеман 2005, 513).

Со спортивными зрелищами соперничают новости политические – бессмысленное и безучастное наблюдение за событиями, которые тебя к тому же и не касаются. О. Ш. следит за праймериз, за дебатами политиков, ведущимися всегда на патологической речи, за инаугурацией президента Картера. Особо привлекает о. Ш. освещение войн: во Вьетнаме, Афганистане, события в Иране. Мы не наблюдаем при этом у о. Ш. никакой критики или самокритики в отношении манипулятивного характера «новостей» на ТВ. Нет, «телевизия» воспринимается прямо как окно в мир.

В 1982 г. о. Ш. следит за события на Фолклендах. «Англичане начали высадку. Почему это меня так волнует, почему с таким интересом бросаюсь на газеты, к телевизору?» – задается уместным вопросом о. Ш. (Шмеман 2005, 632). Почему же? «От отвращения, ненависти к тому хамству, что торжествует в мире, к этим цирковым „нациям“, как Аргентина и прочие „банановые республики“» (Шмеман 2005, 632). Обратим внимание, что о. Ш. так и не отвечает на вопрос, зачем он все это смотрит.

Разумеется, о. Ш. отслеживает и события из области массовой религии: выборы папы Римского Иоанна-Павла II, присуждение Нобелевской премии матери Терезе и т. д.

Вспомнив о том, о чем мы говорили в предыдущей главе, мы сможем правильно оценить место развлечений в жизни и мировоззрении о. Ш. Разумеется, сам он живет в первой реальности и, как и все люди, стоит перед первым и главным вопросом – о духовной жизни, то есть предстоянии пред Богом, или духовной смерти через бунт против Бога. Но ему эти проблемы кажутся слишком скучными, и он готов уйти от скуки во «вторую реальность», которая является революционной по отношению к реальности первой.

О. Ш. развлекает массовая культура, развлекает его и революция в Церкви, развлекает парадоксальность составленного им для себя мировоззрения. Его занимает амбивалентность, переливчатость холистической мифологии, когда весь мир перетекает сам в себя. Он забавляется «парадоксом лжеца» и связанной с этим парадоксом противоречивостью понятия «всё», понятий «полнота», «весь мир», «вся Церковь».

Как отмечает Э. Фогелен применительно к развлечениям при дворе герцога в романе Сервантеса «Дон Кихот», и скука, и обращение к такого рода «развлечениям» неизменно ведет к нравственному падению, поскольку игра ведется с тем, с чем играть непозволительно (Voegelin 1999, 242–243). Фогелен видит в такого рода практических и интеллектуальных шутках признак общественной катастрофы, потери контакта с действительностью веры (Voegelin 1999, 251).

Духовная трагедия о. Ш. тоже легко переходит в развеселую комедию и даже фарс, и обратно, но его жизнь в Церкви всегда остается зрелищем, театральным номером, который он отбывает перед лицом всего мироздания. Таким образом, не будет преувеличением сказать, что система воззрений о. Ш. в ее целом и частностях раскрывается как развлечение, отвлекающее человека прежде всего от мыслей о Боге и – во вторую очередь – об абсолютизме действительности. Сочинения о. Ш. помогают ему самому и его читателям забыть о вопросах о сути вещей, о подлинном положении человека пред Богом и в мире.

После объяснений по поводу «абсолютной свободы и абсолютной ценности человека» мы понимаем, насколько важно богослову-модернисту забыть о том, что он абсолютно несвободен в выборе своей судьбы, о том, что за грехом неизбежно следует наказание, что все мы воскреснем для Суда над нами, хотели бы мы того или нет, точно так же, как Бог сотворил нас из ничего, не спросив нас об этом.

В результате введения о. Ш. такого универсального посюстороннего понятия, как «абсолютная свобода человека», возникает новый раскол, неразрешимое несоответствие между человеком, который абсолютно свободен в своем мире (выдуманной им «второй реальности»), и миром Божиим, первой реальностью, где царствует Промысел Божий.

В лице идеолога, а в нашем случае, идеолога церковной реформы, напряжение между желаемым (свободой делать что угодно) и действительным становится абсолютным. Такое противоречие более неразрешимо ни практически, ни теоретически, ни делом, ни верой. В мире, где Бог лишен всякой власти над человеком, в мире явлений, а не сущностей, не может присутствовать ничто абсолютное, и человек-абсолют исчезает из поля зрения точно так же, как и Бог.

Там же, где было различие Церкви от мира и непримиримая борьба между ними, теперь находится масс-культурное совпадение противоположностей. Обмирщение Церкви, то есть ее осквернение, становится необходимым долгом модерниста и средством спасения мира.

Тут мы опять возвращаемся к обмирщению, секуляризации, которую так стремился мистифицировать о. Ш. (глава «Патологическая речь»). Что происходит с человеком, который избегнул неуверенности веры, отказался от веры в невидимое и нашел точку опоры в посюсторонней действительности? Избавился ли он тем самым от напряжения? О нет! Напряжение преследует его повсюду, и прежде всего – фундаментальное несоответствие между мечтой о свободе и всесилии человека и его ничтожеством и бессилием в мире сем.

Отмахнувшись от веры, о. Ш. остается один на один с абсолютной действительностью, которую невозможно обойти никаким маневром. Ответом на это служит примирение всех противоречий в частном посюстороннем апокалипсисе, а в интересующем нас случае о. Ш. – конкретно в апокалипсисе слияния Церкви и мира. Здесь личный апокалипсис не отделим от общественного: личная духовная катастрофа о. Ш. необходимо выражается в покушении на Церковь.

Секуляризация о. Ш. служит преодолению напряжения между Церковью и миром. Такое обмирщение Церкви воспринимается как религиозный долг, как откровение всей истины о Церкви, мире и человеке. Клаус Вондунг в этом смысле правильно определял секуляризацию как развертывание во времени экзистенциального напряжения между недостатком и исполнением (см. Vondung 2000, 39–41). Определение Вондунга позволяет нам понять, почему именно концепция обмирщения Церкви служит столь полной и совершенной заменой Христианской религии.

Если отменяется подлинное спасение, подлинный Апокалипсис и Страшный Суд, то взамен остается разрешать противоречия мира своими

силами и усилием воли, которая заменяет собой веру. Тем самым о. Ш. развязывает войну против Церкви, поскольку Церковь Христова, возвещающая Суд и спасение, становится препятствием для его самодеятельности и самоспасения.

Таково последнее слово о. Ш. и его завет, который был услышан его друзьями, учениками и последователями.

Заключение

Долгим или коротким показался кому-либо наш путь, но мы добрели по идейному бездорожью до наивысшей точки самосознания о. Александра Шмемана – до его частного посюстороннего апокалипсиса, когда о. Ш. делает свой выбор в пользу приспособления Церкви к миру, принципиального «соображения с миром сим» (Рим. 12:2).

В ходе исследования воззрений о. Ш. мы прошли путем синтеза основных мифологем его творчества: начиная с атеистического монизма – через опьянение посюсторонней мистикой и опытом собственных переживаний – вплоть до идеологического восстания против Божественной власти.

В творчестве о. Ш. перечисленные нами мифологемы не связаны между собой и выступают в виде не оформленных убеждений, а разрозненных мыслей и чувств, не всегда даже личных, а чаще всего коллективных, клишированных, оформленных патологической речью.

Основной методический прием о. Ш., как мы выяснили, состоит в придании нехристианского, холистического смысла Таинствам, догматам, заповедям, иерархическому устройству, обычаям церковным. На этом пути его ждал несомненный успех, поскольку многие православные христиане независимо от о. Ш. восприняли эту подрывную методику придания идеологическим высказываниям православного смысла, которого там не было и нет.

В конце концов мы пришли к выводу о центральном месте церковной секуляризации в мировоззрении о. Ш. Не только о. Ш. лично чувствует потребность реформировать Церковь – но его к этому принуждает идеологический диктат: система взглядов, в которую он сам себя поместил, и идеологическое давление либерального общества, в котором жил о. Ш.

Холизм о. Ш. носит не религиозный, а чисто человеческий, мирской и конкретно политический характер. Он ищет нового единства в Церкви на новом уровне слияния личностей в гностическом коллективе. Он ищет и экуменического единства, но более всего он стремится преодолеть свой разрыв с мифическим «всем миром», со «всеми людьми» независимо от их убеждений, со всей одушевленной и неодушевленной тварью.

Реформа Православия приобретает для о. Ш. существенный смысл, поскольку в этот «весь мир» и во «всечеловечество» не входят одни лишь православные христиане, поскольку они явно не «люди доброй воли», а люди истинной веры.

Весь идейный багаж, накопленный о. Ш. в ходе идеологической тренировки и «самостоятельного» творчества, ведет его не к мысли, а непосредственно к делу, к многоделанию, к активной жизни в Церкви. Мысленные и действительные реформы о. Ш. коренным образом изменяют само направ-

ление веры: от Богопочитания – к религии человека, к новой религии гностического освящения и приобщения к миру, за которой тем не менее сохраняется имя «Православия» и «христианской Церкви».

Отдадим еще раз должное о. Ш.: он твердо сознает, что реформа Православной Церкви – дело нестоящее и мало или вовсе ничего не обещающее. Участвуя в церковной революции, герой нашего сочинения самым определенным образом приносит в жертву свой разум и совесть. Его жизнь – цепь абсурдных актов, бессмысленных и в этом смысле совершенно бескорыстных. Его мысль – цепь ложных и противоречивых положений, которых сам он, к тому же, зачастую и не придерживался. За счет этого его мысль вполне идеальна, поскольку устранена от какой-либо действительности, от любой критики и проверки.

О. Ш. свободно творит будущее внутри Православной Церкви, но, разумеется, не в одиночку. В XX в. поворот к обмирщению Церкви происходит во всех православных юрисдикциях и по всем направлениям: в области вероучительной, богослужебной и в области нравственности. Более того, обмирщение Православия проходит на фоне общего падения веры и благочестия в церковном народе, то есть уничтожения страха Божия как нормы жизни христианина и утверждения в качестве нормы адогматической «веры» и аморальной «любви». Это бесстрашие «розового христианства» и становится новой базой для слияния с миром.

Главной жизненной удачей о. Ш. было то, что его скромные усилия влились в общемировой процесс Апостасии, то есть создания универсальной светской религии одухотворенной мировой жизни. Как показал XX в., деятельность по разрушению Православной Церкви и подмене ее лжецерковью может принимать формы как модернистского «богословского» образования и пропаганды, так и псевдоправославных юрисдикций, типа Американской автокефальной церкви, а также сотрудничества с оккультизмом и гностическими идеологиями. О. Ш. испробовал все эти пути.

Путь примирения Церкви с миром может прикрываться авторитетом Патриархов или быть канонизирован в конце концов на Восьмом Вселенском (Великом Всеправославном) Соборе 2016 года, и все равно этот путь является эксцентричным. Он отмечен неустранимой несерьезностью и разъедающей душу иронией.

Нужна ли такая новая светская религия вообще? Вот вопрос, на который церковные реформаторы отвечать не дерзают.

В самом деле, православным христианам обмирщенная вера непосредственно враждебна. Внешние для Церкви лица и так ее исповедуют, и их не нужно обращать в новую веру.

Зачем реформировать Церковь? Что это дает такому человеку, как о. Ш., если он и так может жить, как «все люди», то есть без Бога и Церкви? Зачем трудиться над изменением Церкви в соответствии с миром, когда мир и так благополучно существует помимо Церкви, и чем дальше он от Церкви, тем безопаснее себя чувствует?

Для реформаторов Церкви общеисторическая ситуация складывается настолько хорошо, что их собственная деятельность становится прямо-таки

избыточной, чисто декоративной по отношению к мощным работам по возведению колосса новой религии поклонения человеку.

Обмирщенная или Небесная – Церковь современному миру одинаково не нужна. Вот обо что разрушается церковная реформа, которой посвятил свою жизнь о. Ш., а не о сопротивление верующих, которого нет, или протесты православных полемистов, которые совершенно не слышны.

Вместе с тем мы для себя уяснили, что такая несерьезная вера модернистов и такая их суетная деятельность по обмирщению Церкви дает им в душевном плане очень многое, максимум того, что мир может дать гностику,– ощущение причастности к общемировой жизни и развитию.

Библиография

Abrams M. H.
1971 – Natural supernaturalism: Tradition and revolution in romantic literature. New York: W. W. Norton, 1971
Aigrain ed.
1930 – Liturgia. Bloud et Gay, 1930
Albert Marcel
2004 – Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus. Paderborn: F. Schöningh, 2004
Arvidsson Stefan
2006 – Aryan idols. Indo-European mythology as ideology and science. Chicago: University of Chicago press, 2006
Beckett Samuel
1959 – Waiting for Godot. London: Faber & Faber, 1959
Blumenberg Hans
1990 – Work on myth. Cambridge, Mass: MIT Press, 1990
Boersma Hans
2009 – Nouvelle théologie and sacramental ontology. A return to mystery. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009
Bogdan Henrik
2009 – The Influence of Aleister Crowley on Gerald Gardner and the Early Witchcraft Movement // Pizza Murphy; Lewis James R. Handbook of contemporary paganism. V. 2. Leiden, Boston: Brill, 2009
Bonneterre Didier
2002 – The liturgical movement. From Dom Guéranger to Annibale Bugnini, or, The Trojan horse in the City of God. Kansas City, Mo: Angelus Press, 2002
2002a – The Eucharistic Liturgy of Taize // Bonneterre Didier. The liturgical movement. From Dom Guéranger to Annibale Bugnini, or, The Trojan horse in the City of God. Kansas City, Mo: Angelus Press, 2002
Bouyer Louis
1955 – Liturgical Piety. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1955
Carroll James
2001 – Constantine's sword. The church and the Jews: a history. Boston: Houghton Mifflin, 2001
Casel Odo
1999 – The Mystery of Christian Worship New York: Crossroad Publications, 1999
Condorcet Nicolas de
1795 – Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain. n.p., 1795
CIA
2013 – KUBARK Counterintelligence Interrogation, July 1963. Prisoner Abuse: Patterns from the Past // National Security Archive. http://www2.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB122/index.htm#kubark 28.02.2013

Cornwell John
2002 – Hitler's pope. The secret history of Pius XII. New York: Penguin Books, 2002
Di Pede Robert Joseph
2010 – Luigi Giussani: A Teacher in Dialogue with Modernity. The University of Edinburgh, 2010
Dix Gregory
1949 – The shape of the liturgy. Westminster: Dacre Press, 1949
Early Church Texts
2013 – Nicaea – Canons of the 325 Council // Early Church Texts. http://www.earlychurchtexts.com/public/nicaea_canons.htm 31.10.2013
Eusebius Bishop of Caesarea
1981 – Preparation for the Gospel. Part 1. Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1981
Faber Richard
2008 – Maria Laachs «Liturgische Bewegung» im Allgemeinen und Odo Casels «Mysterientheologie» im Besonderen // Junginger Horst (Ed.). The Study of Religion under the Impact of Fascism: Leiden, Boston: Brill, 2008
Faivre Antoine
1994 – Access to Western esotericism. Albany: State Univ. of New York Press, 1994
Fest Joachim
1979 – The face of the Third Reich. London: Penguin, 1979
Florovsky George
1966 – The historical road of eastern orthodoxy // Slavic Review. 1966. № 25 (2)
Gentile Emilio
2003 – The struggle for modernity. Nationalism, futurism, and fascism. Westport, Conn: Praeger, 2003
Griffin Roger
2008 – A fascist century. Edited by Matthew Feldman. Preface Stanley G. Payne. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 2008
Grillaert Nel
2008 – What the God-seekers found in Nietzsche. The reception of Neitzche's Übermensch by the philosophers of the Russian religious renaissance. Amsterdam; New York, NY: Rodopi, 2008
Gruber Hermann
1910 – Masonry (Freemasonry) // The Catholic Encyclopedia. Vol. 9. New York: Robert Appleton Company, 1910. Доступно по адресу http://www.newadvent.org/cathen/09771a.htm
Hanegraaff Wouter J.
1998 – Romanticism and the Esoteric Connection // Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times. Albany: State University of New York Press, 1998
Hanegraaff Wouter J., Faivre Antoine, Broek R. den, Brach Jean-Pierre
2006 – Dictionary of gnosis & Western esotericism. Leiden, Boston: Brill, 2006
Harrison Peter
2007 – The fall of man and the foundations of science. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 2007
Hayek Friedrich August von
1955 – The counter-revolution of science: Studies on the abuse of reason. London: The Free Press of Glencoe Collier-Macmillan Limited, 1955
Junginger Horst (Ed.)
2008 – The study of religion under the impact of fascism. Leiden, Boston: Brill, 2008
Lewis James R. (Ed.)
2006 – The Order of the Solar Temple. The temple of death: Ashgate Publishing, 2006
Lewis James R.; Kemp Daren (Eds.)
2007 – Handbook of New Age. Leiden, Boston: Brill, 2007
Lovejoy Arthur Oncken
1930 – The revolt against dualism. An inquiry concerning the existence of ideas. Open Court, 1930
Machen J. Gresham
2009 – Christianity and liberalism. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub. Co., 2009

McMahon Darrin M.
2001 – Enemies of the Enlightenment. The French counter-Enlightenment and the making of modernity. Oxford, New York: Oxford University Press, 2001
Marquard Odo
1989 – Farewell to matters of principle. Philosophical studies. New York: Oxford University Press, 1989
Mees Bernard
2008 – The science of the swastika. Budapest, New York: Central European University Press, 2008
Pius X, The Society of
2001 – The problem of the liturgical reform. A Theological and Liturgical Study. Kansas City, Missouri: Angelus Press, 2001
Poewe Karla O.
1994 – Charismatic Christianity as a global culture. Columbia, S.C: University of South Carolina Press, 1994
2006 – New religions and the Nazis. New York: Routledge, 2006
Praz Mario
1951 – The Romantic Agony. London: Oxford University Press, 1951
Priestman Martin
2004 – Romantic Atheism. Poetry and Freethought, 1780–1830. Cambridge University Press, 2004
Razo-Canales Manuel-Alfredo
2013 – The influence of Odo Casel's «doctrine of mysteries» in Sacrosanctum Concilium // Fr. Manuel-Alfredo Razo-Canales, S.T.L. http://manuelalfredorazocanales.blogspot.ru/2013/08/the-influence-of-odo-casels-doctrine-of.html 07.08.2013
Riasanovsky Nicholas V.
1992 – The emergence of romanticism. New York: Oxford University Press, 1992
Romanae D. E.
2002 – Book Review: The Problem of the Liturgical Reform // The Angelus Online. http://www.angelusonline.org/index.php?section=articles&subsection=show_article&article_id=2132 2002
Schmemann Aleksander
1957 – The fourth liturgical week at St Sergius in Paris. A Letter from Paris // St. Vladimir's theological quarterly. 1957. V. 1. № 3
Senn Frank C.
1999 – A stewardship of the mysteries. New York: Paulist Press, 1999
Serrano Miguel
2011 – Miguel Serrano Interviewed by Cristian Warnken. 2002 // Oregoncoug's Blog. http://oregoncoug.wordpress.com/2011/11/23/miguel-serrano-interviewed-by-alessandro-de-felice-2005/ 23.11.2011
Shapin Steven, Schaffer Simon
1985 – Leviathan and the air-pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life. Princeton: Princeton University Press, 1985
Shakespeare William
2002 – Hamlet. Edited by Cedric Watts. Ware: Wordsworth Editions, 2002
Strauss Leo
1980 – Persecution and the art of writing. Chicago: The University of Chicago Press, 1980
Sutcliffe Steven
2003 – Children of the New Age. A history of spiritual practices. London, New York: Routledge, 2003
Tyrrell George
1904 – Lex orandi; or, Prayer and creed. London; New York; Bombay: Longmans, Green., 1904
1906 – Lex credendi: a sequel to Lex orandi. New York: Longmans, Green., 1906
Ustorf Werner
2000 – Sailing on the next tide. Missions, missiology, and the Third Reich. Frankfurt am Main, New York: P. Lang, 2000

Van Slyke Daniel G.
2004 – Lex orandi lex credendi: Liturgy as Locus Theologicus in the Fifth Century? // Josephinum Journal of Theology. 2004. № 11 (2)
Voegelin Eric
1974 – The new science of politics. An introduction. Chicago, London: University of Chicago press, 1974
1975 – From Enlightenment to Revolution. Ed. John H. Hallowell. Durham, N.C.: Duke University Press, 1975
1999 – Hitler and the Germans // The collected works. V. 31. Eds. & transl. Detlev Clemens, Brendan Purcell. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 1999
2000 – Necessary moral bases for communication in a democracy // Published Essays, 1953–1965. The collected works. V. 11. Ed. Ellis Sandoz. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000
2000a – Order and History: Plato and Aristotle, Volume III. New order & last orientation // The collected works. V. 16. Ed. Dante L. Germino. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000
2000b – The origins of scientism // Published Essays, 1940–1952. The collected works. V. 10. Ed. Ellis Sandoz. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000
2000c – World-Empire and the unity of mankind // Published Essays, 1953–1965. The collected works. V. 11. Ed. Ellis Sandoz. Columbia, Missouri: University of Missouri Press, 2000
Vondung Klaus
2000 – The apocalypse in Germany. Columbia, Mo: University of Missouri Press, 2000
Voss Karen Claire
1998 – Spiritual Alchemy: Interpreting Representative Texts and Images // Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times. Albany: State University of New York Press, 1998
Winzen Damasus (Ed.)
1965 – Recommended new books. Schmemann, Aleksander. Sacraments and orthodoxy. New York: Herder and Herder, 1965 // Mount Saviour Monastery. august 1965
Wolin Richard
2004 – The seduction of unreason. The intellectual romance with fascism : from Nietzsche to postmodernism. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004
World council of churches
1982 – Baptism, Eucharist and ministry // Faith and order paper № 111. Geneve, 1982
2014 – The eucharistic liturgy of Lima. 01 January 1982 // World council of churches. http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/spirituality-and-worship/the-eucharistic-liturgy-of-lima 15.12.2014
Yates Frances Amelia
1964 – Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London: Routledge and Kegan Paul, 1964
2002 – The Rosicrucian enlightenment. London, New York: Routledge, 2002
Августин Иппонийский блж.
1905 – О Граде Божием // Творения. Часть 4. Киев, 1905
1906 – О Граде Божием // Творения. Часть 3. Киев, 1906
1907 – О Граде Божием // Творения. Часть 5. Киев, 1907
1910 – О Граде Божием // Творения. Часть 6. Киев, 1910
1912 – Об истинной религии // Творения. Часть 7. Киев, 1912
1914 – О порядке // Творения. Часть 2. Киев, 1914
Алавердов Константин Александрович
1931 – Революция и язык. М., 1931
Алпатов Владимир Михайлович
2004 – История одного мифа. Марр и марризм. М.: УРСС, 2004
Амвросий Медиоланский св.
1997 – О преставлении брата Сатира. Книга вторая: О надежде воскресения // Две книги о покаянии. Нью-Йорк: Учебно-информационный экуменический центр ап. Павла, 1997
Анастасий Синаит св.
1915 – Слово 3-е об образе Божием // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 7/8

Антоний (Блум) митр.
1991 – О вере. Доклад в Московской Духовной Академии (1971 г.) // Проповеди и беседы. М.: Либрис, 1991
1993 – О Священном Писании. 26 ноября 1967 г. // Во Имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди. М.: Свято-Данилов Монастырь, 1993
1994 – О свободе и подвиге // О встрече. Ред.-сост. Е. Л. Майданович. СПб.: Сатисъ, 1994
Аристотель
1978 – Вторая Аналитика. Пер. Б. А. Фохта // Сочинения: В 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1978
1975 – Метафизика. Пер. А. В. Кубицкого, М. И. Иткина // Сочинения: В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1975
1984 – Никомахова этика. Пер. Н. В. Брагинской // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984
1984a – Политика. Пер. С. А. Жебелева // Сочинения: В 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1984
Арсеньев Николай Сергеевич
1925 – Современные течения в католичестве и протестантизме в Германии // Путь. 1925. № 1
Афанасий Александрийский св.
1994 – Слово о Воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения: В 4-х т. Т. 1. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994
1994a – Окружное послание (341 г.) // Творения: В 4-х т. Т. 1. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994
1994b – Послание о том, что Собор Никейский, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение свое против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно // Творения: В 4-х т. Т. 1. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994
1994c – Слово на язычников // Творения: В 4-х т. Т. 1. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994
Баадер Франц
1987 – Из дневников // Эстетика немецких романтиков. Сост. и пер. А. В. Михайлов. М.: Искусство, 1987
1987a – Тезисы философии эроса // Эстетика немецких романтиков. Сост. и пер. А. В. Михайлов. М.: Искусство, 1987
1987b – Фрагменты // Эстетика немецких романтиков. Сост. и пер. А. В. Михайлов. М.: Искусство, 1987
Балашов Николай Владимирович о.
1991 – Что скрывается под «священными одеждами»? // Московский церковный вестник. 1991. № 19
2001 – На пути к литургическому возрождению. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, Культурно-просветительский центр «Духовная Библиотека», «Христианская Россия», 2001
Белый Андрей (Бугаев Борис Николаевич)
1990 – Между двух революций. М.: Художественная литература, 1990
1994 – Апокалипсис в русской поэзии // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994
1994a – Почему я стал символистом и почему я не перестал им быть во всех фазах моего идейного и художественного развития // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994
1994b – Символизм и современное русское искусство // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994
1994c – Театр и современная драма // Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994
Благова Эмилия
1999 – Благова Э., Цейтлин Р. М., Геродес С., Пацнерова Л., Бауэрова М. Старославянский словарь. По рукописям X–XI веков. М.: Русский язык, 1999
Богуцкий Константин
1998 – Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богуцкого. М.-Киев: Алетейа; Ирис, 1998

1998a – Асклепий, или Священная книга Гермеса Триждывеличайшего, обращенная к Асклепию // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богуцкого. М.-Киев: Алетейа; Ирис, 1998
1998b – Поймандр Гермеса Триждывеличайшего // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богуцкого. М.-Киев: Алетейа; Ирис, 1998
1998c –Ум к Гермесу // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богуцкого. М.-Киев: Алетейа; Ирис, 1998

Бонецкая Наталья Константиновна
1991–1992 – О филологической школе П. А. Флоренского // Studia Slavica Hungarica. 1991–1992. № 37

Бохенский Юзеф Мария
1959 – Современная европейская философия. Пер. М. К. Мамардашвили, В. В. Мшвениерадзе. М.: Издательство иностранной литературы, 1959

Брехт Бертольд
1958 – Трехгрошовая опера. Пер. С. Апта. М.: Искусство, 1958

Булгаков Сергий Николаевич о.
1911 – Два града. Исследования о природе общественных идеалов: В 2-х т. Т. 2. М.: Путь, 1911

Бурлюк Давид Давидович, Крученых Алексей Елисеевич, Маяковский Владимир Владимирович, Хлебников Виктор Владимирович
1966 – Пощечина общественному вкусу. 1912 г. // Русская литература XX века. Дореволюционный период. М.: Просвещение, 1966

Вагнер Рихард
1914 – Парсифаль. Драма-мистерия в 3 актах. Пер. Виктора Коломийцова. М.: П. Юргенсон, 1914

Василий Великий св.
1911 – Беседы на псалмы. Псалом 32 // Творения: В 3-х т. Т. 1. СПб., 1911
1911a – К Кесарийским монахам // Творения: В 3-х т. Т. 3. СПб., 1911

Вебер Макс
1990 – Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990

Вершилло Роман Алексеевич
1999 – Анализ и синтез в богословии. М.: Православное действие, 1999. Доступно по адресу http://antimodern.ru/analysis/
2013 – Без догмата. О взглядах о. Георгия Кочеткова в их связи с масонской идеологией // Антимодернизм.ру. http://antimodern.ru/bez-dogmata/ 23.05.2013
2014 – Антимодернизм.ру. Православная миссионерская энциклопедия // Ред.-сост. Р. А. Вершилло. М., 2014

Виктор (Островидов) св.
1912 – Новые богословы // Церковь. 1912. № 16. Доступно по адресу http://antimodern.ru/novye-bogoslovy/

Виноградов Виктор Владимирович
1999 – Слово и значение как предмет историко-лексикологического исследования // История слов. Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. Ред. Н. Ю. Шведова. М.: Институт русского языка им. В. В. Виноградова РАН, 1999

Винокур Григорий Осипович
1999 – «Борис Годунов» Пушкина // Полное собрание трудов: Статьи о Пушкине. Сост. С. В. Киселев. М.: Лабиринт, 1999
2000 – Собрание трудов: Введение в изучение филологических наук. Сост. С. И. Гиндин. М.: Лабиринт, 2000

Витгенштейн Людвиг
1994 – Философские исследования // Философские работы: В 2-х ч. Ч. 1. Пер. М. С. Козловой; Ю. А. Асеева. М.: Гнозис, 1994

Гаврюшин Николай Константинович
2011 – Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011

Галахов Алексей Дмитриевич
1875 – Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // Журнал МНПр. 1875. ноябрь

Гарэн Эудженио
1986 – Гражданская жизнь // Проблемы Итальянского Возрождения. Избранные работы. Ред. Л. М. Брагина. Пер. М. А. Юсим. М.: Прогресс, 1986
Гегель Георг Вильгельм Фридрих
1977 – Лекции по философии религии // Философия религии: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1977
Гиппиус Зинаида Николаевна
1901 – Хлеб жизни // Мир искусства. 1901. № 11/12
1970 – О Бывшем // Публ. Т. А. Пахмусс. Возрождение. 1970. № 218–220
Голубцов Сергей Алексеевич о.
1999 – Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М.: Издательство Православного братства Споручницы грешных, 1999
Горский Александр Васильевич о.
1900 – Замечания на богословские сочинения А. С. Хомякова. Пред. А. А. Спасского // Богословский вестник. 1900. ноябрь. Т. 3. № 11
Гофман Эрнст Теодор Амадей
1967 – Житейские воззрения кота Мурра. Повести и рассказы. Пер. Д. Каравкиной, В. Гриба. М.: Художественная литература, 1967
Григорий Богослов св.
1994 – О вочеловечении (против Аполлинария) // Собрание творений: В 2-х т. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994
1994a – Послание 3, к пресвитеру Кледонию, против Аполлинария первое // Собрание творений: В 2-х т. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994
1994b – Слово 4, первое обличительное на царя Юлиана // Собрание творений: В 2-х т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994
1994c – Слово 14, о любви к бедным // Собрание творений: В 2-х т. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994
Григорий Нисский св.
1859 – Пространное огласительное слово. Пер. Ивана Златообразова. М., 1859
1863 – Опровержение Евномия // Творения. Ч. 5. М., 1863
1864 – Опровержение Евномия // Творения. Ч. 6. М., 1864
Григорий Палама св.
1993 – Беседа на Введение во Святая Святых Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии и об Ея богоподобном образе жизни в оном месте // Беседы (Омилии): В 3-х ч. Ч. 3. Пер. о. Амвросия (Погодина). М.: Паломник, 1993
Губонин Михаил Ефимович (сост.)
1994 – Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. // Сост. М. Е. Губонин. М.: ПСТБИ, 1994
Дионисий Ареопагит св.
1957 – О Божественных Именах. Пер. о. Геннадия (Эйкаловича). Буэнос-Айрес, 1957
Достоевский Федор Михайлович
1973 – Идиот // Полное собрание сочинений: В 30-ти т. Т. 8. Л.: Наука, 1973
1974 – Бесы // Полное собрание сочинений: В 30-ти т. Т. 10. Л.: Наука, 1974
1974a – Бесы. Глава «У Тихона» // Полное собрание сочинений: В 30-ти т. Т. 11. Л.: Наука, 1974
1976 – Братья Карамазовы. Книги I–X // Полное собрание сочинений: В 30-ти т. Т. 14. Л.: Наука, 1976
1988 – Письмо к Н.А. Любимову 10 мая 1879 г. // Полное собрание сочинений: В 30-ти т. Т. 30. Кн. 1. Л.: Наука, 1988
Друзь Игорь Михайлович
2009 – Идеология протопресвитера Александра Шмемана // Благодатный огонь. 2009. № 19
Евлогий (Георгиевский) митр.
1947 – Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. Paris: YMCA-Press, 1947

Евсевий Кесарийский еп.
1993 – Церковная история. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1993
Живая церковь
1922 – Программа церковных реформ «Живой Церкви» // Живая церковь. 1922. № 10
Жмакин Василий Иванович о.
1890 – Письмо кн. Алексея к кн. Сергию от 28 ноября 1829 г. // о. Василий Жмакин. Материалы для истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия. Из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых. СПб., 1890
1890a – Письмо кн. Алексея и Павла к кн. Сергию от 18 апреля 1830 г. // о. Василий Жмакин. Материалы для истории русской богословской мысли тридцатых годов текущего столетия. Из переписки братьев князей Ширинских-Шихматовых. СПб., 1890
Зеньковский Василий Васильевич о.
1991 – История Русской философии: В 2-х т. Т. 2 Ч. 2. Сост. А. В. Поляков. Л.: ЭГО, 1991
1991a – Очерк моей философской системы // История Русской философии. в 2-х т. Т. 2 Ч. 2. Сост. А. В. Поляков. Л.: ЭГО, 1991
Иоанн Дамаскин св.
1893 – Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СПб., 1893
1894 – Точное изложение православной веры. Пер. А. Бронзов. СПб., 1894
Иоанн Златоуст св.
1895 – Восемь слов против иудеев // Творения: В 12-ти т. Т. 1. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1895
1895a – К Феодору падшему. Увещание 1-е // Творения: В 12-ти т. Т. 1. Кн. 1. СПб. СПбДА, 1895
1895b – К Феодору падшему. Увещание 2-е // Творения: В 12-ти т. Т. 1. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1895
1898 – Беседы на книгу Бытия // Творения: В 12-ти т. Т. 4. Кн. 1. СПб. СПбДА, 1898
1899 – Беседы на псалмы // Творения: В 12-ти т. Т. 5. СПб.: СПбДА, 1899
1901 – Толкование на святого Матфея Евангелиста // Творения: В 12-ти т. Т. 7. СПб.: СПбДА, 1901
1902 – Беседы на Евангелие Святого Апостола Иоанна Богослова // Творения: В 12-ти т. Т. 8. СПб.: СПбДА, 1902
1903 – Беседы на Послание к Римлянам // Творения: В 12-ти т. Т. 9. Кн. 2. СПб.: СПбДА, 1903
1904 – Беседы на Первое послание к Коринфянам // Творения: В 12-ти т. Т. 10. Кн. 1. СПб.: СПбДА, 1904
1905 – Толкование на Послание к Титу // Творения: В 12-ти т. Т. 11. Кн. 2. СПб. СПбДА, 1905
Иоанн (Шаховской) архиеп.
1941 – Близок час // Новое Слово. 1941. 29 июня
2002 – Сектантство в Православии и Православие в сектантстве // Апокалипсис мелкого греха. М.: Атлас-Пресс, Лепта-Пресс, 2002
Ириней Лионский св.
1996 – Пять книг против ересей. М.: Православный паломник; Благовест, 1996
Кавасила Николай блж.
1874 – Слово 5 // Семь слов о жизни во Христе. М., 1874
Каноны
1974 – Каноны, или Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. Монреаль: Братство преп. Иова Почаевского, 1974
Катехизис
1930 – Пространный Христианский Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Варшава, 1930

Кейдан Владимир Исидорович
1997 – Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М.: Языки русской культуры, 1997
Кирилл Иерусалимский св.
1900 – Тайноводственное поучение 2-е // Огласительные и тайноводственные поучения. М., 1900
Кирилл Патриарх Московский
2012 – Впервые с 1917 года Церковь «корректно» отделена от государства // Газета.Ru. http://www.gazeta.ru/social/news/2012/08/16/n_2487617.shtml 16.08.2012
Клеман Оливье
1993 – Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993
Климент Александрийский
2003 – Строматы: В 3-х т. Т. 2. Пер. Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003
Кочетков Георгий Серафимович о.
1998 – Таинственное введение в православную катехетику. М.: Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, 1998
Кравецкий Александр Геннадьевич
1994 – Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 2
Кусикьян Иосиф Карпович
1933 – Н. Я. Марр и его учение о языке // Просвещение национальностей. 1933. № 6
Лебедев Андрей Валентинович (Ред.)
1989 – Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Ред. А. В. Лебедев. Ч. 1. М.: Наука, 1989
Лейбниц Готфрид Вильгельм
1984 – Об основных аксиомах познания. Пер. Н. Ф. Каврус // Сочинения: В 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984
Лейтон Лорен Дж.
1995 – Эзотерическая традиция в русской романтической литературе. Декабризм и масонство. Пер. Э. Ф. Осиповой. СПб.: Академический проект, 1995
Ленель-Лавастин Александра
2007 – Забытый фашизм. Ионеско, Элиаде, Чоран. Пер. Е. П. Островской. М.: Прогресс-Традиция, 2007
Ленин Владимир Ильич
1969 – Карл Маркс // Полное собрание сочинений: В 55-ти т. Т. 26. М.: Издательство политической литературы, 1969
Леонтьев Константин Николаевич
2005 – Византизм и славянство // Полное собрание сочинений и писем: В 12-ти т. Т. 7. Кн. 1. Ред. В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2005
2007 – Записка о необходимости новой большой газеты в С.-Петербурге // Полное собрание сочинений и писем: В 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. Ред. В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2007
2007а – Письма о Восточных делах // Полное собрание сочинений и писем: В 12-ти т. Т. 8. Кн. 1. Ред. В. А. Котельников, О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2007
Леруа Эдуард
1915 – Как следует ставить проблему Бога. Пер. А. Кузнецовой / Современные течения религиозно-философской мысли во Франции // Цельное знание. Сборник 1. Пг., 1915
Лопухин Иван Владимирович
1997 – Некоторые черты о Внутренней Церкви // Масонские труды. Предисл. В. Ф. Саводника. М.: Алетейа, 1997
Лосев Алексей Федорович
1979 – Ранний эллинизм // История античной эстетики. М.: Искусство, 1979
2000 – Термин «Магия» в понимании П. А. Флоренского // Павел Флоренский. Сочинения, Т. 3, Ч. 1. М.: Мысль, 2000
Любак Анри де
1997 – Парадокс и тайна Церкви. Милан: Христианская Россия, 1997

Мак-Люэн Маршалл
2003 – Понимание медиа: внешние расширения человека. М.- Жуковский: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2003
Максим Исповедник св.
1900 – Умозрительные и деятельные главы // Добротолюбие в русском переводе: В 5-ти т. Т. 3. М., 1900
Малявин Владимир Вячеславович
2004 – Чжуан-цзы. Даосские каноны. Пер.-сост. В. В. Малявин. М.: Издательство Астрель; Издательство АСТ, 2004
Маркс Карл
1955 – К критике гегелевской философии права. Введение // Сочинения: В 50-ти т. Т. 1. М.: Издательство политической литературы, 1955
1955а – Тезисы о Фейербахе // Сочинения: В 50-ти т. Т. 3. М.: Издательство политической литературы, 1955
1959 – К критике политической экономии // Сочинения: В 50-ти т. Т. 13. М.: Издательство политической литературы, 1959
1963 – Письмо Ф. Лассалю от 16 января 1861 г. // Сочинения: В 50-ти т. Т. 30. М.: Политиздат, 1963
1963а – Письмо Ф. Энгельсу от 19 декабря 1860 г. // Сочинения: В 50-ти т. Т. 30. М.: Политиздат, 1963
Маркс Карл, Энгельс Фридрих
1955 – Немецкая идеология // Сочинения: В 50-ти т. Т. 3. М.: Издательство политической литературы, 1955
Мейендорф Иоанн Феофилович о.
1997 – Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Пер. Г. Н. Начинкина. Под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997
2007 – Введение в святоотеческое богословие. Конспекты лекций. Курс лекций, прочитанный в Свято-Владимирской семинарии в 1979–1981 гг. Пер. Л. Волохонской. Минск: Лучи Софии, 2007
Мелвилл Герман
1967 – Моби Дик, или Белый Кит. Пер. И. М. Бернштейн. М.: Художественная литература, 1967
Милош Чеслав
2011 – Порабощенный разум. Пер., предисл. и прим. В. Британишского. М.: Летний сад, 2011
Музиль Роберт
1999 – О глупости. Пер. Е. Крепак // Малая проза. Избранные произведения в двух томах. Роман. Повести. Драмы. Эссе. Т. 2. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 1999
Немезий Эмесский еп.
1998 – О природе человека. Пер. Ф. С. Владимирского. Сост. М. Л. Хорькова. М.: Канон+, 1998
Никитин Андрей Леонидович
2000 – Мистики, розенкрейцеры и тамплиеры в Советской России. М.: Аграф, 2000
Ницше Фридрих
1997 – Ecce homo. Как становятся сами собою // Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1997
Нольте Эрнст
2001 – Фашизм в его эпохе. Аксьон Франсэз. Итальянский фашизм. Национал-социализм. Предисл. Л. И. Гинцберг. Пер. А. И. Федорова. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001
Оруэлл Джордж
1989 – 1984. Пер. В. Голышева // «1984» и эссе разных лет. Роман и художественная публицистика. М.: Прогресс, 1989
Отзывы
1906 – Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: В 3-х ч. Ч. 3. СПб., 1906

Паскаль Блез
1995 – Мысли. Пер. Ю. А. Гинзбург. М.: Издательство имени Сабашниковых, 1995
Пий X
1915 – Энциклика об учении модернистов. Пер. Д. Муретова и И. Селиханович / Современные течения религиозно-философской мысли во Франции // Цельное знание. Сборник 1. Пг., 1915
Писаржевский Олег Николаевич
1963 – Прянишников. М.: Молодая гвардия, 1963
Платон
1998 – Евтидем // Диалоги. Пер. С. Я. Шейнман-Тонштейн. М.: Мысль, 1998
2007 – Государство. Пер. А. Н. Егунова // Сочинения: В 4-х т. Т. 3. Ч. 1. СПб.: СПбГУ; Издательство Олега Абышко, 2007
2007а – Софист. Пер. С. А. Ананьина // Сочинения: В 4-х т. Т. 2. СПб.: СПбГУ; Издательство Олега Абышко, 2007
Плеханов Георгий Валентинович
1957 – Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» // Избранные философские произведения: В 5-х т. Т. 3. М.: Политиздат, 1957
Плиний Младший
1984 – Императору Траяну // Письма I–X. Ред. М. Е. Сергеенко, А. И Доватур. М.: Наука 1984
Половинкин Сергей Михайлович
2005 – Вл. Соловьев и Л. М. Лопатин: еще один пример дружбы-вражды // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. Ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Наука, 2005
Помазанский Михаил Иванович о.
1951 – Догмат Халкидонского Собора и его истолкование в религиозной философии Вл. С. Соловьева и его школы // Православный путь. 1951
1954 – Соблазны философского «творчества» в богословии // Православная Русь. 1954. № 11
1962 – Экуменика на фоне православной литургики // Путь. 1962
1967 – Православие ли? «Православие в жизни» // Православие ли?... или неприемлемый для православного сознания модернизм, истинное Православие ниспровергающий? Jordanville, NY: Holy Trinity Monastery, 1967
2009 – О взгляде Православной Церкви на собственность // Антимодернизм. Ру. http://wp.me/sr2WE-property 27.05.2009
Пономаренко Роман Олегович
2009 – Религиозный вопрос в СС // Национал-социализм и Христианство: Сборник. Ужгород: Эстакада / Межрегиональный форум противодействия попыткам фальсификации истории, 2009
Послание Патриархов
1995 – Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере // Догматические послания православных иерархов XVII – XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995
Розенберг Альфред
1998 – Миф XX века. Оценка духовно-интеллектуальной борьбы фигур нашего времени. Таллинн: Shildex, 1998
Сабатье Аугуст
1915 – Критическая теория религиозного познания. Пер. Н. Муретовой / Современные течения религиозно-философской мысли во Франции // Цельное знание. Сборник 1. Пг., 1915
Свенцицкий Валентин Павлович о.
1906 – Христианское братство борьбы и его программа. М., 1906
Селищев Афанасий Матвеевич
2003 – Язык революционной эпохи: Из наблюдений над русским языком последних лет (1917–1926) // Труды по русскому языку. Т. 1. М.: Языки славянской культуры, 2003

Сергий (Рыбко) о.
2007 – Церковь молодых // Церковный вестник. 2007. № 18 (367). Доступно по адресу http://tserkov.info/numbers/youth/?ID=2302
Сергий (Страгородский) митр.
1898 – Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Священного Писания и творений Свято-отеческих. Казань, 1898
Сойфер Валерий Николаевич
1989 – Власть и наука. История разгрома генетики в СССР. Tenafly, NJ: Эрмитаж, 1989
Соловьев Владимир Сергеевич
1901 – Духовные основы жизни // Собрание сочинений: В 9-ти т. Т. 3. Предисл. М. Соловьева. СПб.: Общественная польза, 1901–1907
1988 – Критика отвлеченных начал // Сочинения: В 2-х т. Т. 1. Сост. А. Ф. Лосев, А. В. Гулыга. М.: Мысль, 1988
1988а – Общий смысл искусства // Сочинения: В 2-х т. Т. 2. Сост. А. Ф. Лосев, А. В. Гулыга. М.: Мысль, 1988
1989 – Чтения о богочеловечестве // Сочинения: В 2-х т. Т. 2. Сост. Н. В. Котрелев, Е. Б. Рашковский. М.: Правда, 1989
Союз Церковного Возрождения
1922 – Программа Петроградского комитета «Союза Церковного Возрождения» // Соборный разум. 1922. № 1
Сталин Иосиф Виссарионович
1939 – О диалектическом и историческом материализме // Вопросы ленинизма. М.: ОГИЗ, 1939
Струве Никита Алексеевич
1987 – Слово об о. Александре // Вестник РХД. 1987. № 149 / 1
Терлецкий Владимир Николаевич
1912 – Хилиастические чаяния в «новом религиозном сознании» // Христианское чтение. 1912. № 12
Тертуллиан
1994 – О свидетельстве души. Пер. А. А. Столярова // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994
Тихомиров Лев Александрович
1997 – Борьба века // Критика демократии. Статьи из журнала «Русское обозрение». М.: Москва, 1997
Тихон Патриарх Московский и всея России св.
1921 – Град Москва 4/17 ноября 1921 г. № 1575 // ГАРФ, ф. 550, оп. 1, номер 152, л. 3
Тихон (Шевкунов) о.
2012 – Для меня нет вопроса, за кого голосовать // Православие и мир. http://www.pravmir.ru/arximandrit-tixon-shevkunov-dlya-menya-net-voprosa-za-kogo-golosovat/ 15.02.2012
Трубецкой Евгений Николаевич
1912 – Старый и новый национальный мессианизм // Русская мысль. 1912. № 5
1914 – Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». Изд. книгоиздательства «Путь». Москва, 1914 // Русская мысль. 1914. № 5
Тьерсо Жюльен
1917 – Празднества и песни Французской революции. Пг.: Парус, 1917
Тютчев Федор Иванович
1965 – Лирика: В 2-х т. Т. 1. Под ред. К. В. Пигарева. М.: Наука, 1965
Уминский Алексий Анатольевич о.
2013 – Община – это не кружок по интересам // sobor.by. http://www.sobor.by/page/Obshchina__eto_ne_krugok_po_interesam___protoierey_Aleksey_Uminskiy 06.03.2013
Фаворский Владимир Андреевич
1991 – Воспоминания современников. Письма художника. Стенограммы выступлений. Сост. Г. А. Загянская, Е. С. Левитина. М.: Книга, 1991

Фасмер Макс
1973 – Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. Т. IV. Пер. и доп. О. Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1973
Фейербах Людвиг
1995 – Сущность Христианства // Сочинения: В 2-х т. Т. 2. М.: Наука, 1995
Феофан Затворник св.
1890 – Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. М., 1890
1893 – Первое послание к коринфянам. М., 1893
1893a – Толкование Послания святого апостола Павла к ефесянам. М., 1893
1995 – Толкования пастырских посланий Апостола Павла. М.: Паломник, Правило веры, 1995
Фест Йоахим
1993 – Гитлер. Биография: В 3-х т. Т. 1. Пер. А. А. Федорова. Пермь: Алетейа, 1993
1993a – Гитлер. Биография: В 3-х т. Т. 2. Пер. А. А. Федорова. Пермь: Культурный центр «Алетейа», 1993
Филарет Московский св.
1885 – Беседа на освящение храма Святого Апостола Филиппа. 1852 г. // Сочинения. Слова и речи: В 5-ти т. Т. 5. М., 1885
1994 – Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной греко-российской Церкви // Творения. М.: Отчий дом, 1994
Флоренский Павел Александрович о.
1985 – Моленные иконы Преподобного Сергия (1918 – 1919 гг.) // Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству. Под ред. Н. А. Струве. Paris: YMCA-Press, 1985
1985a – Обратная перспектива // Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству. Под ред. Н. А. Струве. Paris: YMCA-Press, 1985
1985b – Храмовое действо как синтез искусств // Собрание сочинений. Т. 1. Статьи по искусству. Под ред. Н. А. Струве. Paris: YMCA-Press, 1985
1989 – Столп и утверждение истины // Собрание сочинений. Т. 4. Под ред. Н. А. Струве. Paris: YMCA-Press, 1989
2000 – Органопроекция // Сочинения: В 4-х т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 2000
Франк Семен Людвигович
1990 – Непостижимое // Сочинения. Сост. Ю. П. Сенокосов. М.: Правда, 1990
Хайдеггер Мартин
1993 – Бытие и время // Работы и размышления разных лет. Сост.-пер. А. Н. Михайлов. М.: Гнозис, 1993
Хомяков Алексей Степанович
1867 – Сочинения богословские. под ред. Ю. Самарина // Полное собрание сочинений. Т. 2. Прага, 1867
Хомский Ноам
2005 – О природе и языке. Пер. П. В. Феденко. М.: КомКнига, 2005
Чулков Георгий Иванович
1906 – О мистическом анархизме. СПб.: Факелы, 1906
Шлегель Карл
2011 – Террор и мечта. Москва 1937. Пер. В. А. Брун-Цехового. М.: РОССПЭН, Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2011
Шмеман Александр Дмитриевич, о.
1949 – О литургии // Вестник РСХД. 1949. № 11–12
1953 – Православие в жизни / Сборник статей при участии о. В. Зеньковского, о. А. Шмемана, о. И. Мелиа, о. А. Князева, А. Карташева, Н. Арсеньева, С. Верховского, Б. Бобринского и Н. Струве. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1953
1961 – Введение в литургическое богословие. Paris: YMCA-Press, 1961
1973 – Предисловие // Желудков, Сергий о. Почему и я – христианин. Frankfurt a. M.: Посев, 1973
1983 – За жизнь мира. Пер. Л. Волохонской. New York: Religious Books for Russia, 1983
1988 – Евхаристия. Таинство Царства. Paris: YMCA-Press, 1988
1989 – Воскресные беседы. Paris: YMCA-Press, 1989

1996 – Церковь, мир, миссия: Мысли о Православии на Западе. Пер. Ю. С. Терентьева. М.: ПСТБИ, 1996
2001 – Водою и Духом: О Таинстве Крещения. Пер. И. З. Дьяковой. М.: Паломник, 2001
2003 – Исторический путь Православия. Ред. Е. Ю. Дорман. М.: Паломник, 2003
2003a – Введение в литургическое богословие. Ред. о. Петр Зуев. К.: Пролог, 2003
2003b – Проповеди и беседы. Сост. С. А. Шмеман, о. Александр Пискунов. Ред. Е. Ю. Дорман. М.: Паломникъ, 2003
2003c – Святая святым. Размышления об исповеди и причащении Святых Таин. Ред. о. Петр Зуев. К.: Пролог, 2003
2005 – Дневники 1973–1983. Сост. У. С. Шмеман; Н. А. Струве; Е. Ю. Дорман. М.: Русский путь, 2005

Шмитт Карл

2010 – Фюрер защищает право // Пер. О. Кильдюшова. Государство и политическая форма. М.: Высшая школа экономики, 2010

Шпет Густав Густавович

2005 – Мысль и Слово. Избранные труды. Отв. ред.-составитель Т. Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005

Шпиллер Всеволод Дмитриевич о.

2004 – Отец Всеволод – жене Людмиле. Париж, 6 августа 1962 г. // Страницы жизни в сохранившихся письмах. М.: Реглант, 2004

Элиаде Мирча

2010 – Аспекты мифа. Пер. В. П. Большаков. М.: Академический проект, 2010

Яновский Василий Семенович

1993 – Поля Елисейские. Книга памяти. СПб.: Пушкинский фонд, 1993

Оглавление

Вступление 4
Общая характеристика мировоззрения 5
Атеистический монизм (холизм) 5
Соотношение религии и холизма 18
Тотальная «чудесность» и чудесная «тотальность» 26
Против Предания 35
Отрицание всего отдельного 46
Благодать и природа 56
Мир этот и мир иной 65
Душа и тело 67
Таинства 73
Отсутствие границ в Церкви 82
Ничего нового 94
Вера в посюстороннее 98
Светский мистицизм 99
Против благодати 104
Мистика полноты 121
Мистика коллектива 131
Мистика времени 140
Опытное познание 157
Опыт 157
Переживание, ощущение, жизнь 173
Против доказательств 189
Антитеоретизм 203
Практика 215
Антиномии. Безумие 224
Софистика 232
Протоиерей Александр Шмеман как софист 232
Неопределенное учение 242
Символизм 257
Патологическая речь 275
Преследование и уход от преследования 287
Пример одного рассуждения отца Александра Шмемана 299
Анализ одной проповеди 316
Идеология отца Александра Шмемана 324
Новая массовая наука 334
Лженаука 344
Движение «литургического обновления» 354
Концепция «литургического обновления» 364
Миф об абсолютной свободе и бесконечной ценности человека 383
Аморализм 395
Бунт 409
Церковь и мир 422
Посюсторонний апокалипсис 437
Заключение 446
Библиография 448