

Сто лет назад русская православная Церковь отмечала 900-летие своего бытия. Постановление Святейшего Синода о подготовке к юбилею было принято за пять месяцев до начала торжества. В Киев, где имели место основные юбилейные мероприятия, прибыли обер-прокурор Синода, архиереи (далеко не все), председатель Славянского благотворительного общества, делегации русских городов, из которых наиболее представительной была делегация не из Петербурга и Москвы, а из Нижнего Новгорода. На торжествах присутствовали только два предстоятеля поместных православных Церквей: Сербской и Черногорской, а также представители Болгарии, Чехии, Румынии, Галиции, Абиссинии, японских и курдских христиан. Вот и все.

Подготовка к нынешнему юбилею русской православной Церкви, положение которой в настоящее время в стране несопоставимо с тем, которое она занимала 100 лет назад, началась за семь лет. Масштаб главных юбилейных мероприятий, которые будут проходить в Москве, Киеве, Ленинграде и Владимире, далеко оставляет позади то, что имело место во время празднования 900-летнего юбилея. Достаточно сказать, что в этих мероприятиях предполагается участие глав и высших представителей всех христианских Церквей, других религий, международных церковных организаций и даже Организации Объединенных Наций.

1000-летие Крещения Руси в центре внимания историков, средств массовой информации, церковных, общественных и государственных деятелей многих стран мира.

Чем объясняется отмеченный парадокс? Уж, конечно, не магией самой цифры - "1000"!

Современный повышенный интерес к истории русской православной Церкви, нужно думать, обусловлен в первую очередь нынешним переломным моментом в развитии нашего государства. По какому пути оно пойдет дальше? Какое воздействие на жизнь общества, на внутреннюю и внешнюю политику государства будут оказывать традиционные духовные ценности, имеющие своим источником русское православие? Интерес к особенностям русского средневекового христианства - это не экзотический интерес отрешенного от жизни церковного историка, это живой интерес к проблемам сегодняшнего и завтрашнего дня, к проблемам, касающимся всех нас, на Западе и на Востоке.

Характер русского христианства был определен историческим выбором, сделанным св. равноапостольным князем Владимиром 1000 лет назад. И этот выбор, конечно, не был случаен. Несмотря на географическую близость Запада, основной обмен идеями и людьми для восточнославянских племен на протяжении веков шел в южном и северном направлениях, следуя течениям рек Восточно-Европейской равнины, соединявшей между собой разбросанные среди лесов и болот небольшие государства-волости. По этому пути с юга, из Византии, христианство стало проникать на Русь задолго до того, как оно утвердилось на Севере. Это во многом предопределило выбор князя Владимира, так же, как до него предопределило выбор княгини Ольги, а еще ранее - киевских князей Аскольда и Дира. Не менее важным был и другой фактор, фактор, связанный с религиозной психологией народа, с его художественно-эмоциональным восприятием мира. Весьма многозначительно, что именно на этом акцентирует внимание Повесть временных лет: "И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали - на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом. Знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба там лучше, чем в других странах".¹

У каждого народа, как и у каждого человека, свой путь к Богу. Мораване, как видно из послания князя Ростислава императору Михаилу, искали в христианстве прежде всего "доброго закона", почему и просили прислать им учителя, который мог бы доступно изложить правую христианскую веру.² По-видимому, этим же руководствовался и болгарский царь Борис, что подтверждает перечень вопросов, направленных им римскому папе. Русские же искали скорее не закона, а благодати и красоты, красоты, которая, по словам Достоевского, "мир спасет".

В приведенном отрывке из Повести временных лет отразилось то сильное впечатление, которое произвело на русских, впервые знакомившихся с христианством, византийское богослужение. Столь свойственное русским образно-символическое восприятие мира, их максимализм, стремление достигнуть абсолюта, причем сразу, немедленно, одним усилием воли, нашло вдруг благоприятную почву. Вот почему богослужение, литургия, дающие возможность мгновенного выхода за рамки евклидова мира, прорыва к вечности, абсолюта, встречи с Богом лицом к лицу, заняли центральное место в религиозной и духовной жизни Древней Руси. Отсюда литургизм как главная характерная черта русского средневекового христианства.

Столь быстрый и, казалось бы, легкий путь к единению с Богом не таил ли, однако, в себе соблазна, угрозы абулии, отказа от необходимости трудной и длительной стези нравственного совершенствования?

Но в том-то и заключается парадоксальный, антиномичный смысл христианской евхаристии, что, будучи актуализацией одного-единственного, неповторимого события,³ она вместе с тем есть его постоянное повторение во времени, будучи единственным неповторимым актом свободной воли, она в то же время есть всеобщий космический закон.

Вовлеченный в литургическую жизнь, русский народ вошел в циклическое богослужebное время (суточного, недельного и годового круга). Посты-аскезы и церковные праздники, покаяние и причащение Святых Даров внесли в его жизнь необходимый порядок, ритмичность, нравственное содержание и смысл, научили его долготерпению и жертвенности.

Нередко предпринимаются попытки уподобить литургизм обрядоверию, сводя к последнему сущность религиозной жизни Византии и России. Много едких слов было сказано по этому поводу Вл. Соловьевым. Не пытаюсь идеализировать религиозную жизнь в средневековой Руси и не отрицая имевшего место в ней обрядоверия, мы не можем, однако, не рассматривать последнее как антитезу литургизму, явление, сосуществующее рядом с ним как двойник-антипод, подобно тому, как рядом с добром существует зло и рядом с истинным творчеством его бесплодная имитация. Безусловно, в периоды духовного спада обрядоверие усиливалось, и все-таки не оно было характерной чертой русского средневекового христианства.

Приняв Крещение, русский народ получил в готовом виде, как дар, богатейшую литературу на славянском языке, практически адекватную той, которая составляла круг чтения в самой культурной стране того времени - Византии. Книги, богословские, исторические, естественнонаучные, повествовательные, произвели переворот в русском сознании, были восприняты как откровение, приобрели непререкаемый авторитет, которого они не имели и не могли иметь в греко-романском мире, где христианство в период его утверждения выступало в качестве антитезы внешней мудрости и утонченной языческой культуре. Поэтому идеал монаха, отвергающего книжную премудрость, не получил признания на Руси. Любовь к книгам - отличительная черта национальных русских святых. Кирилл Туровский берет с собой книги, даже восходя на столп или, точнее, входя в столп, который он сооружает в форме башни, вероятно, приспособленной для ученых занятий.

Культ книги на Руси, однако, имел и свои негативные стороны. По отношению к ней невольно утрачивалось чувство меры, притуплялась восприимчивость к градации ценностей, стиралась грань между главным и второстепенным, догматизировались частности. Вместе с тем искажались пропорции угрозы со стороны "антикниги", содержавшей реальные и мнимые ереси и, таким образом, находившейся как бы на

другом полюсе религиозного сознания. Нельзя сказать, что по прошествии тысячи лет при встрече с книгой мы не ощущаем теперь где - то внутри себя всплесков трепета, подсознательного беспокойства, сладостного и мучительного чувства тяготения к запретному плоду.

И все-таки было бы большой ошибкой утверждать, что авторитет книги в средневековой Руси подавлял собой личностное начало. Не будем на слово верить этикетным утверждениям древнерусских авторов о том, что они пишут "не от себя". Митрополит Иларион, Климент Смолятич, Авраамий Смоленский, Кирилл Туровский - самостоятельные мыслители. Прекрасно владея материалом Священного Писания и творений отцов Церкви, они свободно оперируют им в изложении своих мыслей. Это не похоже на компиляцию и рабское подражание, это свободное творчество. И может ли человек, пишущий "не от себя", заявить, подобно митрополиту Илариону, следующее: "Излагать здесь то, что в иных книгах написано и вам ведомо, стало бы признаком дерзости и славолубия. Ибо не несведущим мы пишем, но с преизбытком насытившимся книжной сладости".⁴

Говоря о проповедях Кирилла Туровского, Ю.Ф.Самарин очень верно отмечает у него "преобладание поэтического элемента над дидактизмом".⁵ "Мы редко встречаем в них, - подчеркивает он, - обдуманное построение и строгость в изложении. Словом Кирилла Туровского движет религиозный пафос, восторг. Это не столько поучения, сколько свободные излияния благочестивых помыслов - гимны". Мы, со своей стороны, обратили бы внимание на молитвы Кирилла, представляющие собой высочайшие образцы религиозной поэзии. Кирилл Туровский великий русский поэт, в полной мере далеко еще не оцененный нами.

По словам о.Томаса Шпидлика, "книжный" образ мысли в уничижительном значении не мог окончательно пустить корни в среде славянских монахов, потому что он открыто противоречит национальному характеру, который более "личностный", чем у прочих европейцев".⁷ В целом соглашаясь с о.Томасом, мы хотели бы, однако, отметить, что "личностный" характер древнерусской литературы (естественно, по средневековым критериям) обусловлен не только и, может быть, не столько этническими особенностями славян, сколько специфическими условиями ее возникновения. К моменту Крещения Руси на смену эпохе Фотия и славянских просветителей Кирилла и Мефодия, эпохе энциклопедизма, учителей и книжников, собравшей то литературное богатство, которое перешло к нам на Русь, и навсегда привившей нам любовь к книге, пришла новая эпоха. Это была эпоха самоуглубления и психоанализа, мучительного исследования подполья человеческой души, напряженной аскезы, мистических озарений, жажды личностной встречи с Богом. Выразителем этой эпохи стал Симеон Новый Богослов (949-1022).

Личность преп.Симеона уникальна. Это гениальный поэт. Это действительно новый богослов, новый по критериям не только X и XI веков, но и нашего времени. Как таковой, он не вмещается в прокрустово ложе привычных схем, вот почему вокруг него до сих пор не смолкают споры, которые начались еще при жизни преп.Симеона. Трудно сказать, в какой степени представители русской интеллектуальной элиты XI-XII веков были знакомы с его творениями. Правильнее и надежнее было бы говорить о воздействии на русскую религиозную жизнь протоисихастской, мистической тенденции, которую выражал Симеон Новый Богослов, чем о его непосредственном влиянии. Следует, правда, иметь в виду, что преп.Симеон был игуменом монастыря св.Маманта, где традиционно останавливались русские во время посещения Константинополя. На некоторые размышления наводит также удивительное произведение древнерусской литературы "Слово о законе и благодати" митрополита Киевского Илариона. В своих "Благодарениях" преп.Симеон задает вопрос:"Откуда я знал, что Ты (Господь) являешь себя приходящим к Тебе, еще пребывающим в мире?.. Откуда я знал, что таковой радости и отрады удостаиваются приемлющие в самих себе свет Твоей благодати? Откуда или как я знал, несчастный, что уверовавшие в Тебя получают Твой Дух Святой?"⁸ Далее преп.Симеон рассказывает, как ему явился Христос и он на опыте познал благодать. Это прозрение (о возможности видения Бога еще в здешней жизни) легло в основу его богословского учения. Обратимся теперь к митрополиту Илариону, который в своем "Слове" спрашивает князя Владимира:"Откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? Откуда возымел испить от сладостной чаши памятования о будущей жизни? Откуда восприял вкусить и видеть, как благ Господь?"⁹ И далее:"Почило на тебе блаженство"¹⁰..."и то, что кажется иным юродством, силой Божией тебе вменилось".¹¹

Безусловно, здесь есть существенное отличие. Преп. Симеон говорит о своем личном опыте - видении Бога. Митрополит Иларион не может утверждать подобное в отношении князя Владимира. Но в том и другом случае речь идет о возможности стяжания Духа Святого и благодатного познания Бога в этой жизни.

Учение Симеона Нового Богослова не могло не привести к постановке серьезной экклезиологической проблемы: каково соотношение благодати, получаемой непосредственно от Бога, и благодати, передаваемой через рукоположение. Теоретически такой проблемы не должно было бы существовать, но реальная церковная жизнь являла множество примеров рукоположения недостойных епископов и священников. Вот почему преп. Симеон считает, что рукоположение само по себе недостаточно для достойного епископского и священнического служения. "Патриархи, - заявляет он, - если вы не друзья Бога, если

не сыновья, если не боги по положению, то есть подобные Богу по природе, по благодати, данной вам свыше, отступите от престолов, и шедше, прежде всего вразумите себя от Божественных Писаний. И ставши отображением Бога, тогда со страхом прикасайтесь к божественным вещам. Если же нет, когда Он откроется, тогда узнаете, что Бог наш есть огонь поядующий, не друзей, не тех, кто Его возлюбил, но не принявших его, пришедшего как свет".¹² Сурово осуждает преп. Симеон тех, кто домогается епископского сана, не будучи призван Богом. Эта позиция была усвоена русским религиозным сознанием и достаточно ярко проявляла себя в киевский период, что нашло свое отражение, в частности, в выступлении Кирилла Туровского и других церковных деятелей против Феодорца, креатуры всеильного князя Андрея Боголюбского, в послании епископа Владимирского и Суздальского Симона иноку Поликарпу и т.д. Это подтверждает, наконец, высокий нравственный и духовный уровень русского епископата того времени. В подобной атмосфере, в конфликте с Константинополем в связи с выдвижением на митрополичий престол Илариона и Климента Смолятича следует видеть не столько эпизоды в столкновении русских и византийских церковных интересов, сколько отражение реально существовавшего противоречия между очевидным для русских современников богопризванием названных кандидатов и не учитывавшей этого процедурой назначения митрополитов.¹³

Эпоха Симеона Нового Богослова - это эпоха монашеского ренессанса. Преп. Симеон, не колеблясь, называет своих монахов, в том числе и не имеющих сана, "народом Христа, священным стадом, царским священством",¹⁴ ставя монашеский подвиг выше епископского служения. На Руси, которая в это время переживала период бурного роста монастырей, эта точка зрения была весьма распространенной. В своем послании Поликарпу еп. Симон, например, заявляет: "Кто не знает меня, грешного епископа Симона, и этой соборной церкви, красы Владимира, и другой, суздальской церкви, которую я создал? Сколько они имеют городов и сел! И десятину собирают на них по всей земле той. И всем этим владеет наше смирение... Но ведает Господь тайное, - истинно говорю тебе: сейчас же всю эту славу и честь за ничто вменил бы, лишь бы колом торчать за воротами, валяться сором в Печерском монастыре..."¹⁵

По убеждению Симеона Нового Богослова, в силу благодати, полученной непосредственно от Бога, монахи, даже не имеющие священнического сана, обладают правом исповедовать и отпускать грехи. "Прежде них, - говорит он, - одни архиереи получали власть вязать и решать, по преемству от божественных апостолов, но с прошествием времени и когда архиереи стали негодными, это страшное действие перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и

удостоенным божественной благодати. В дальнейшем, когда они, священники и архиереи, вместе смешались и уподобились народу и когда многие, как и теперь, подпали под действие духов заблуждения и в суетные слова и погибали, оно было перенесено, как было сказано, избранному народу Божию, говорю, конечно, монахам. Не то, что оно было отнято от священников и архиереев, но они сами отчуждали себя от него".¹⁶

Говоря о своем духовном отце, Симеоне Благоговейном, сыгравшем решающую роль в его жизни, Симеон Новый Богослов заявляет, что тот, не имея священнического сана, "стал причастником Его (Христа) дарований и получил от Него власть вязать и разрешать согрешения, возжегшись Духом Святым".¹⁷ Не по этому ли праву божественного избранника преп. Антоний Печерский, "по смиреннию" также не имевший священнического сана, осуществлял пострижение в монахи и назначал игуменов? Не отсюда ли берет начало русское старчество, огромное влияние которого среди народа на протяжении тысячелетия основывалось не на авторитете церковной власти, а на зримом проявлении харизматических даров, получаемых непосредственно от Бога?

Возвышенное представление о монашеском идеале не мешало преп. Симеону видеть недостатки реальной жизни современных ему монахов. Он восстает против показной святости, против стяжательства. В последнем он видит два преступления: нарушение монашеских обетов и прямое богоотступничество, поскольку имеющий отложенные деньги возлагает надежду на них, а не на Бога. В древнерусской житийной литературе можно найти множество примеров, иллюстрирующих эту мысль. От Симеона Нового Богослова прямой путь ведет к русским нестяжателям XV в.

Основываясь на евангельских принципах, Симеон Новый Богослов не только выступает против стяжательства, но и приходит к отрицанию частной собственности как таковой. "Вещи и деньги, - утверждает он, - в мире являются общими для всех, как свет и этот воздух, которым мы дышим".¹⁸ Эта концепция перебрасывает нас уже не в XV век, а к драматическим событиям русской истории XX века.

Отмечая особенности русского средневекового христианства, хотелось бы затронуть вопрос о т.н. языческом субстрате в религиозном сознании нашего народа. В последнее время об этом много говорится. Так, вслед за прот. Георгием Флоровским о. Александр Шмеман пишет о сохраняющемся под христианским покровом язычестве, о недостаточно изученном еще двоеверии, которое, по его словам, "является одним из ключей к русской религиозной психологии".¹⁹

Трудно, однако, согласиться с тем, что языческие пережитки в русском религиозном сознании занимали большее место, чем у других народов. Вопрос о двоеверии, о дневном благочестии и "ночном" вооб-

ражений²⁰ поднимается, нужно полагать, в силу попыток объяснить трагический разлом в нашем сознании действием вышедшей из подполья души языческой стихии, взорвавшей покров христианства, которое якобы так и осталось неукорененным на Руси. Нам кажется, что объяснение нужно искать не в этом конфликте, а скорее в трагическом столкновении с христианством заимствованных у христианства идей, имеющих прежний блеск и сияние, но не имеющих благодатного огня Святого Духа. Вот почему вернее видеть "одну из самых глубоких причин многих роковых "обвалов" и кризисов на русском историческом пути" не "в упорном сопротивлении русской души Логосу", как полагал о. Александр Шмеман,²¹ а в разрывах логосного начала и духовности, в удалении от начала начал - истоков христианской традиции. Речь идет об утрате и обретении нашим религиозным сознанием троического единства, которое всегда существовало на Руси как идеал, воплощенный в русской святости и религиозном искусстве (истинное искусство не может быть не религиозным). В этой связи уместно вспомнить слова Владимира Лосского: "Уклоняясь от Троицы, как единственного обетования всякой реальности, всякой мысли, мы обрекаем себя на путь безысходный, мы приходим к апории, безумию, разрыву нашего существа, к духовной смерти. Между Троицей и адом - нет никакого выбора".²² Спасительное троическое единство не достигается, однако, с помощью благих пожеланий и умозрительных спекуляций. Его обретение есть не что иное, как восхождение на Голгофу, в чем, я верю, и заключается высший смысл тысячелетнего крестного пути, пройденного русским христианством.

ПРИМЕЧАНИЯ.

БВЛ, "Изборник", М., 1969, с. 69.

² Житие Константина. Сказания о начале славянской письменности, М., 1981, с. 86-87.

³ - Прот. А.Шмеман. Введение в литургическое богословие, Париж, 1961, с. 52.

⁴ Иларион, митрополит Киевский. О законе, данном через Моисея, и о благодати..., пер. диакона Андрея Юрченко, Материалы Международной церковно-исторической конференции в Киеве, посвященной 1000-летию Крещения Руси, 1986, 169 б.

⁵ Ю.Ф.Самарин. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники, 1844, с. 42.

⁶ Там же.

⁷ - Томас Шпидлик. Авторитет книги у старых русских монахов, Материалы Международной церковно-исторической конференции в Киеве..., 1986, с. 3.

⁸ Архиепископ Василий (Кривошеин). Преподобный Симеон Новый Богослов, Париж, 1980, с. 149.

⁹ - Иларион, митрополит Киевский, ук. соч., 188 а.

- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же, 189 а.
- ¹² - Архиепископ Василий, ук. соч., с. 117.
- ¹³ - См. по этому вопросу: прот. И.Экоиомцев. "Золотой век" Симеона и русская культура. (Стр. 23 наст, издания).
- ¹⁴ - Архиепископ Василий, ук. соч., с. 119.
- ¹⁵ - БВЛ, "Изборник", М., 1969, с. 293.
- ¹⁶ - Архиепископ Василий, ук. соч., с. 123.
- ¹⁷ • Там же, с. 125.
- ¹⁸ - Там же, с. 141.
- ¹⁹ - Прот. А.Шмеман. Исторический путь православия, Париж, 1985, с. 348.
- ²⁰ Г.Флоровский. Пути русского богословия, Париж, 1937, с. 3.
- ²¹ • Прот. А.Шмеман. Исторический путь..., с. 349.
- ²² - Богословские труды, 1972, вып. 8, с. 38.