

Ханс Урс фон Бальтазар
Созерцательная молитва

BIBLIOTHECA IGNIATIANA
Богословие, Духовность, Наука

Ханс Урс фон Бальтазар

СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ
МОЛИТВА

AIM
DIG

AIM
DIG

BIBLIOTHECA IGNATIANA
БОГОСЛОВИЕ, ДУХОВНОСТЬ, НАУКА

2488
2483
242
246.2
242.6

ХАНС УРС ФОН БАЛЬТАЗАР

СОЗЕРЦАТЕЛЬНАЯ
МОЛИТВА

- 11140 -

UETS
LIBRARY *
KIEV UKRAINE

Институт философии, теологии и истории
Святого Фомы

Москва
2004

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) — председатель
Анатолий Ахутин
Владимир Бибахин
о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)
Андрей Коваль — ученый секретарь
Николай Мусхелишвили
о. Станислав Опеля (S.J.)

Бальгазар Х. У.

Созерцательная молитва — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. — 236 с.

Оригинал: *Hans Urs von Balthasar. Das betrachtende Gebet.*
Johannes Verlag Einsiedeln.

Настоящая книга — не практическое руководство по созерцательной молитве. В этих очерках Х.У. фон Бальгазар рассматривает такие вопросы, как место созерцания в церковной литургии, его эсхатологизм и др. — отправные моменты для созерцательного чтения Священного Писания, которые призваны помочь верующему погрузиться в «сияющий мир Слова Божия», научиться видеть Слово не только как текст, но и как воплощённого Сына Божия.

Перевод с немецкого Вячеслава Карцовника
Редактор А. Калмыкова

© Johannes Verlag Einsiedeln
© В. Карцовник, перевод с немецкого, 2002
© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Издание осуществлено при участии издательства «Истина и Жизнь»
и поддержке Johannes Verlag Einsiedeln.

ISBN 5-94242-007-6

ПРЕДИСЛОВИЕ

Многие из христиан, которые осознают необходимость и красоту созерцательной молитвы, искренне её ищут. Помимо тех, что оставляют созерцание после первых попыток соприкосновения с ним, лишь немногие сохраняют верность созерцательной молитве, а тех, кто убеждён в правильности избранного ими пути, ещё меньше. В церковной жизни созерцание окутано завесой уныния и малодушия. Все мы стремимся к нему, но следовать по созерцательному пути не в состоянии. Время, заранее отведённое нами для созерцательной молитвы, проходит в рассеянности и внутренней суете; а поскольку оно не приносит ощутимых результатов, мы при первой же возможности отказываемся от дальнейших шагов. Мы начинаем искать нечто вроде «учебника по созерцанию», пособия, которое сделает этот путь более доступным для нас. Находим — и оказываемся в странном положении: мы наблюдаем, как насыщаются другие, а сами насытиться не можем. И хотя книга о «медитативном опыте» того или иного автора — это, несомненно, «духовное чтение», до подлинного созерцания нам по-прежнему далеко. Мы видим встречу со Словом Божиим, пережитую другим человеком, мы можем извлечь из неё определённую пользу для себя — но встреча эта его, а не наша, и мы вдруг начинаем понимать, что сами к ней не готовы. Довольно часто это боязнь потерять ощущение душевного комфорта или просто неуверенность в том, что мы способны идти в нужном направлении.

Здесь мог бы быть полезен новый сборник очерков о созерцании. Они не предлагают уже свершившихся созерцательных актов: речь идёт лишь об отправных точках для созерцательной молитвы — тех, что мы можем найти прежде всего в текстах Нового Завета. Это необходимо, чтобы создать определённые импульсы, исходные моменты и перспективы для глубоко личного созерцательного опыта. Очерки представлены в сжатой и лаконичной форме — их не следует рассматривать как комментарий к Св. Писанию или как обычное духовное чтение. Опорные пункты — всего лишь инструмент на пути к достижению цели, и цель эта — сделать сам инструмент излишним. Если молящийся чувствует, что больше не нуждается в поддержке, что у него выросли собственные крылья, он без малейшего сожаления может отложить эту книгу.

Чтобы созерцающий мог в должной мере воспользоваться этим инструментом, можно предложить немало книг о сущности и способе созерцательного чтения Св. Писания. Настоящая книга – попытка передать красоту и подлинную глубину этой формы молитвы, взглянуть на неё с точки зрения христианского Откровения. Она призвана пробудить в читателе радость созерцательной жизни, дать ему почувствовать её необходимость, её незаменимость в христианской жизни вообще, и особенно – в условиях современного мира. Тот, кто хотя бы однажды был вовлечён в сияющий мир Слова Божия, остаётся у него в плену. Пережитый им опыт приносит знание о том, что Слово есть не только «учение о Боге», но само – пусть в неявной форме письменного текста – обладает Божественными свойствами: оно само по себе есть всецельная Божественная бесконечность и истина, величие и любовь. Божественная эпифания заставляет человека, слышащего Слово, благоговейно преклонить колени. Ранее он мог предполагать, что ему доступен некий способ обращения с этим Словом, что он в состоянии понять и оценить его, как и другие великие слова человеческого рода. Но, войдя в сферу притяжения Слова, человек осознаёт, что сам уже понят и оценён. Ранее он хотел прийти к Иисусу, чтобы видеть Его («Иди и смотри!»), но теперь, под взглядом Иисуса, он понимает, что его самого задолго до всего этого уже видели – видели насквозь, что он уже был осуждён и оправдан по благодати. И человеку не остаётся ничего другого, как только склониться перед Словом в благоговении: «Учитель, Ты Сын Божий, Ты Царь Израилев». Но эта победа Слова есть лишь исходный пункт, и лишь сейчас начинается нечто подлинное и истинное: «Увидишь больше сего <...> Истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1. 50–51).

Словами Писания начинается лестница, ведущая нас в небо, и ни одна из её ступеней не минует слышания Слова. Двигаясь по пути созерцания, мы не можем миновать человеческую природу Господа, не можем обойти стороной Слово в его человеческой форме. В человеческом облике мы находим Бога, в чувственно воспринимаемой форме мы обретаем Дух.

ЧАСТЬ I. АКТ СОЗЕРЦАНИЯ

1. О НЕОБХОДИМОСТИ СОЗЕРЦАНИЯ

Христиане в большинстве своём сознают, что молитва – нечто большее, чем некий внешний и по обязанности исполняемый акт, во время которого мы сообщаем Богу то, что Ему и так хорошо известно. Это нечто большее, чем ежедневное принесение почестей высшему Владыке, которое тот принимает каждое утро и каждый вечер как выражение полной и безоговорочной покорности своих подданных. И если у многих христиан, к их скорби и огорчению, общение с Богом стоит на подобном, достаточно низком уровне, им так или иначе известно: молитва – это нечто большее. Где-то на этом вспаханном поле зарыт клад, и можно стать его обладателем – если только самому его найти и выкопать своими руками. В этом зерне сокрыта сила, которая даст жизнь огромному дереву, покрытому цветами и плодами, – если только своими руками посадить и взрастить его. Этот тяжкий и горький труд ведёт к свободной и радостной жизни – если только быть готовым к такому труду и всецело предаться ему. Всё это христианам известно, или, по крайней мере, они смутно догадываются об этом, исходя из некогда пережитого опыта. Но почти никогда они не отваживаются вступить на путь, манящий вдаль и ведущий в обетованную землю; птицы небесные уже склевали зёрна Слова, утоляющие голод, и тернии повседневной жизни оплели их; от некогда пережитого осталась лишь невнятная печаль. И если в некий жизненный час, по вынужденной необходимости, с Богом приходится говорить словами, отличающимися от заученных молитвенных формул, чувство неловкости не оставляет нас – как будто приходится говорить на языке, правила которого мы позабыли освоить: сумятица из обрывков священных текстов подменяет свободно текущую беседу; молящийся – будто чужеземец в стране, язык которой ему неведом; он беспомощен, как лепечущий младенец, который и хотел бы что-то сказать, но, увы, не может.

Сравнение это не вполне точное – с Богом не ведут непринуж-

дённных бесед. Но всё же в каком-то смысле так оно и происходит: во-первых, потому, что молитва — это разговор между Богом и душой, а во-вторых, потому, что такой разговор ведётся на определённом языке, и язык этот явно принадлежит Богу. Молитва — несомненно беседа, а не монолог человека в присутствии Бога. Речь в полном одиночестве вообще невозможна; она предполагает обоюдность, обмен мыслями и душевными движениями, единение в общем духовном порыве, в совместно проживаемой истине. Речь требует некоего «я» и некоего «ты», она — их взаимное откровение. И разве не обращается человек в молитве к тому Богу, Который задолго до этого открыл Себя человеку в Слове — столь сильным и всеохватным, что оно не только не ушло в прошлое, но своим звучанием пронизывает все времена? Чем вернее человек учится молитве, тем глубже он осознаёт, что весь его младенческий лепет — всего лишь отклик на обращённую к нему речь Бога и, более того, что понимание между Богом и человеком возможно лишь на Божием языке. Первым начал говорить Бог, и лишь потому, что Он *предъявил* Себя, человек в состоянии *выявить* своё отношение к Нему. Задумаемся на миг: не является ли «Отче наш», с которым мы ежедневно обращаемся к Богу, Его собственным Словом? Не принёс ли нам это Слово Сын Божий, Который есть Бог, и Слово Бога? Мог ли человек придумать это Слово сам по себе? Не прозвучало ли «Радуйся, Мария» из ангельских уст, то есть опять-таки на небесном языке, а то, что Елисавета «исполнилась Духа», — не отклик ли на первую встречу с Богом, Который стал Человеком? Как вообще мы могли бы вымолвить «Бог», если бы прежде Он Сам не сообщил нам и не открыл в Своём Слове, что мы можем прийти к Нему и общаться с Ним? Что мы можем заглянуть в Его глубины и войти в них, войти в глубины вечной Истины, предстать свету, который исходит от Бога и пронизывает нас, чтобы мы сами стали светлыми и прозрачными для Него?

Внезапно мы начинаем понимать: молитва — это беседа, в которой первенство принадлежит Богу и в начале которой мы можем быть лишь слушателями. Таким образом к нам приходит решение: вслушиваться в Слово Божие и в Его Слове искать свои слова, чтобы ответить Ему. Слово Его — истина, раскрытая Им для нас, ибо у человека попросту нет никаких конечных и несомненных истин;

человек знает это, когда тянется к Богу и обращает свой взгляд к Нему. Слово Божие — Его призыв пребыть вместе с Ним в истине. Это трап, сброшенный с корабля, по которому мы, находящиеся в опасности, тонущие, взбираемся на спасительную верхнюю палубу. Это ковёр, который разостлан перед нами, чтобы мы прошли по нему к отчужденному престолу. Это светильник, который воссиял во тьме и отчуждении мирового бытия, свет, который сглаживает мучительные вопросы и пробуждает отклик в нашей душе. Слово Божье — это, в конце концов, Он Сам, самое живое и самое глубинное, что есть у Него: Его Единородный Сын, Единосущный Ему, Которого Он послал в мир, чтобы вернуть этот мир домой. И вот Он, Бог, сущий на небесах, обращает нас к Слову, пребывающему на земле: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Моё благоволение; Его слушайте» (Мф 17. 5).

Мы утомлены жизнью, мы истосковались по месту покоя, прохлады и отдохновения. Мы хотели бы успокоиться в Боге, погрузиться в Него, чтобы набраться сил для дальнейшего жизненного пути. Но ищем мы Его не там, где Он ждёт нас, не там, где Он доступен нам: мы забываем о Его Сыне, о Его Слове. Или же мы ищем Бога, чтобы Он ответил нам на тысячи вопросов, без которых, как нам кажется, мы не можем продвинуться дальше, мы осаждаем Его нашими проблемами, требуем каких-то сведений, разгадок, утешений и забываем при этом, что Он в Своём Слове уже разрешил все вопросы и сообщил всё, что мы только способны постичь за свою земную жизнь. Наш слух обращён вовсе не туда, где говорит Бог, не туда, где Слово Его прозвучало в мире столь окончательно и непреложно, что его хватит на все времена и что исчерпано оно никогда не будет. Или же мы думаем, что Слово Божие прозвучало на земле давным-давно, так что сила его чуть ли не истощилась, и срочно необходимо иное слово, и есть у нас какое-то право на этом новом слове настаивать. И мы не замечаем, что это мы, мы сами стареем и отдаляемся, а Слово живо по-прежнему и звучит, как было в начале, и ближе к нам, чем когда-либо. «Близко к тебе слово, в устах твоих и в сердце твоём» (Рим 10. 8). Мы не понимаем, что Слово Божие, звучащее в сердцевине мироздания, в полноте времён, являет такую — силу, что обнимает каждого и к каждому обращено, к каждому непосредственно, и никто во времени или в пространстве не обой-

дён им. Собеседниками Иисуса во времена Его земной жизни были лишь немногие; мы можем позавидовать им, хотя держались они столь же неловко и стеснённо, как держались бы на их месте мы или любой другой. У тех, кто слышал то, что действительно хотел сказать Иисус, нет никакого преимущества перед нами. Напротив, они видели земное, внешнее явление Слова, и вид Его мог до известной степени заслонить Его Божественную природу. «Блаженны не видевшие и уверовавшие» — возможно, и впрямь легче верить, не видя. Ученики Иисуса поняли сказанное Им лишь после воскресения, но и тогда многие не разумели и были в сомнении. Полное понимание пришло после вознесения, на Пятидесятницу, когда действием Духа их сердцам открылось то, что внешне уже было явлено Сыном. Земные собеседники Иисуса не были избранниками в буквальном смысле этого слова: лишь случайно оказались они там, где мог бы оказаться, а точнее — где на самом деле находится — любой другой. Самарянка у колодца — некая реально существовавшая женщина, но в то же время это и любая грешница, любой грешник. Не только ради неё одной утомлённый Иисус задержался возле колодезя: *quaerens me sedisti lassus!* Если я мысленно ставлю себя на место этой женщины, вхожу в её роль, — это не просто упражнение в благочестии: я не могу только *играть* её, я должен *быть* ею, ибо уже давно вовлечён в эту беседу, хотя с вопросами ко мне никто не обращался. Я стал этой жаждущей душой, которая ежедневно приходит к источнику за земной водою, поскольку о воде небесной, которой она на самом деле жаждет, она ничего не знает. Так же, как она, наугад и чуть ли не вслепую, я пытаюсь найти ответ, когда мне предлагают прильнуть к вечному источнику — до тех пор, пока Слово не проникнет в меня и не заставит осознать мои грехи. Так же, как эта душа, я исповедуюсь в них не столь уж чистосердечно — так что покаяние моё должно быть дополнено вечным Словом и Судией, чтобы — непостижимое милосердие! — оно зачлось мне в оправдание: «Правду ты сказала, что у тебя нет мужа; ибо у тебя было пять мужей, и тот, которого ныне имеешь, не муж тебе; это справедливо ты сказала» (Ин 4. 17–18). Было бы ошибкой видеть в евангельских встречах и беседах лишь некие «примеры для подражания» — нечто вроде описания подвигов в приключенческой книге, которая способна увлечь воображение подростка. Дело в том, что Слово, став-

шее плотью, чтобы говорить с нами, подразумевает под тем или иным событием какой-то реальный и вполне конкретный случай, под кающейся грешницей или грешником — каждого грешника, и под «сидящей у Его ног» — всякого, кто слушает Его. Слово — это Бог, Который говорит здесь и сейчас, между Ним и нами нет исторической дистанции, и относиться к Нему как к исторической личности нельзя. Напротив: нельзя не ошутить ту неповторимую силу воздействия, которая увлекала за Ним людей, встреченных на дорогах Палестины: «Следуй за Мною!», «Иди и впредь не греши!», «Мир да пребудет с тобою!».

И, конечно же, Слово Откровения не просто сошло на землю в облике Иисуса; могучий поток словно наполнился водой из многих предваривших его источников. Прежде чем голос Божественной истины зазвучал в этом мире в полную силу, понадобилось крещение, приготовившее его: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр 1. 1–2). Сегодня, когда поток обрёл свою полноту, источники его для нас важны лишь потому, что подготовили течение этого потока, лишь потому, что стремились к нему — чтобы в полноте времён слиться в едином всезвучном Слове. Ни единого из слов Бога нельзя услышать, не услышав Сына, Который и есть это Слово. Не стоит рыться в книгах Ветхого и Нового Завета в надежде найти там те или иные истины, не будучи готовым к непосредственной встрече с Ним — этим личным, свободным и властно воздействующим на нас Словом. «Исследуйте Писания: ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь... Ибо, если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне; потому что он писал о Мне. Если же его писаниям не верите, как поверите Моим словам?» (Ин 5. 39–40, 46–47). Он — средоточие Откровения — собрал в Себе воедино все слова Божии, разбросанные в этом мире. «Через Него всё сотворено», — говорит апостол Павел и утверждает этим, что не только «всякое слово» ветхозаветных текстов, но в той же мере и слова, рассеянные во всём творении, лепечущие и шепчущие в нём, — слова природы в её великих и малых проявлениях, слова зверей и растений, слова невыразимой красоты и всеохватного ужаса, мно-

гозначные, вдохновляющие и разочаровывающие слова человеческого бытия — всё это вместе принадлежит единому, живому и вечному, ради нас вочеловечившемуся Слову; всё это в Его власти, всё направляется Им и может быть понято только через Него и ни через кого иного. Лишь под Его водительством все эти слова могут быть услышаны и поняты; ни одно из них не может быть словом в отдельности от Него, даже обращённое против Него слово отрицания. «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает». Некогда, у истоков мировой истории, волны одной из небольших рек могли нести человека навстречу великому потоку. Слова обетования были предельно многообразны, но воспринимались столь искренне и со столь глубокой верой, что могли направить слушающего в сторону грядущего единства. Ныне же, поскольку Сын явил Себя, верующий должен слышать многое через призму единого. Чтобы отправиться на периферию природы и истории, где все языки беспорядочно смешаны, он должен вновь и вновь обращаться к центру. Именно в центре произносятся слова, обращённые к нему, именно в центре ему даётся окончательное знание: в чём истина его жизни, чего хочет от него и чего ожидает Бог, к чему ему следует стремиться и чего избегать, если он хочет служить Слову Божию. И поэтому он должен стать слышащим Слово.

Попытаемся рассмотреть всё это глубже, и на сей раз — со стороны человека. По словам Иоанна, всё сотворено в Слове: «Всё чрез Него начало быть... В Нём была жизнь, и жизнь была свет человек» (Ин 1. 34). То, что мы вместе со всеми созданиями сотворены в Слове, означает нашу с ними связь не только по признаку происхождения, появления на свет, но скорее — по признаку длящегося, сущностного внутреннего бытия (*In-sein*); эта связь очевидна и зрима, ею Бог Сын, вочеловечившееся Слово, соединяет в Себе «всё небесное и земное» (Еф 1. 10), всё, что хочет приобщиться Его мистическому Телу, все виноградные ветви, напоённые кровью мистической Лозы. Жизнь в Слове — это не слабый огонёк, который лелеют в себе дети Адама; это истинная, завершённая и окончательная жизнь. «И Я даю им жизнь вечную... Я пришёл для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин 10. 28, 10). Эта жизнь есть Он, и при этом не только в качестве некоего канала, по

которому жизнь передаётся, но сама жизнь во плоти («Я есмь жизнь» — см. Ин 11. 25; 14. 6), не только в качестве некоего бытийственного принципа, но личная, духовная и свободная. И, будучи свободным и Божественным Сам по Себе, Он есть «Свет человекам». Люди не владеют этим Светом, на что они, вероятно, были бы способны, если бы этот Свет был всего лишь неким жизненным принципом, чем-то вроде влаги, которая поднимается от корней вечности и наполняет ветви человеческих душ, — разделяясь при этом на составные части, ибо такова природа всякого разветвления. Иногда Божественная благодать представляется нам чем-то вроде безымянной и безликой жизненной силы, которую можно сохранить и определённым способом даже приумножить — как можно, к примеру, создать водохранилище, перегородив реку плотиной, или, будучи бережливым, скопить себе состояние. Представления такого рода не оставляют места для свободы того Света, Который никогда не проявляет Себя как свет человеческого разума и природы, как «свет просвещения». Последний наличествует всегда, он пребывает на небесах, откуда существует человечество, и ему надо отдать должное. Однако у него нет какого-либо определённого центра, это рассеянный свет, пронизывающий собою всё, что имеет человеческий облик. А «Свет истинный» (Ин 1. 9), без Которого тот, рассеянный свет был бы лишь обманом зрения, в свечении Своём всегда свободен. «Ещё на малое время свет есть с вами; ходите (в нём), пока есть свет...» (Ин 12. 35). Иначе этот Свет не был бы Словом, Которое есть Бог в ипостаси Сына, Господь тех, кто сотворён «через Него». Если мы хотим жить в этом Свете, мы должны вслушиваться в Его Слово, всегда личное и всегда новое — поскольку оно всегда свободно. Извлечь это Слово из ранее доступного и сохранённого опыта невозможно: неизменно юное, оно струится из источника абсолютной и никому не подвластной свободы. Слово Божие может сегодня потребовать от меня того, чего не требовалось ещё вчера, и, чтобы исполнить требуемое, я должен быть открытым для Него и вслушиваться в сказанное Им. Нет более глубокой, более бытийственной связи, чем связь между помилованным человеком и милующим его Господом, между телом и главой, между лозой и виноградными ветвями. Но эта бытийственная связь, которая осуществляется прежде всего через таинства,

может поддерживаться лишь тогда, когда одновременно является и духовной — связью в сфере свободы Слова и свободной готовности человека слушать, следовать и смиряться. Речь при этом идёт вовсе не о том, что принято называть «нравственной жизнью», и не о «жизни по Христовым заповедям», но о том пылающем центре, который есть сердцевина и оправдание всякой нравственности, без которого нравственность охладевает и вырождается в фарисейство. Речь идёт о живой встрече с Богом, Который обращается к нам в Своём Слове, Чей взор, «как пламень огненный» (Откр 1. 14), пронзает и очищает нас, Чья воля побуждает нас к новому послушанию и учит так, как будто до сего дня мы вовсе ничего не знали, Чья сила вновь посылает нас на служение в мир.

Вне этого послушания свободному Слову Божию человек не соответствует тому замыслу о человеке, который был у Бога Отца в день творения. Чем бы мог быть человек, его душа и тело, вне этой предельно интимной и предельно личной связи с Богом? В лучшем случае — скульптурным эскизом. Различие в том, что у эскиза может недоставать некоторых деталей, что не мешает ему быть в своём роде совершенным; человек же, напротив, вне совершенной связи с Создателем не может быть совершенным ни в чём. Именно ради этого совершенства были сотворены тело и душа, и именно к нему восходит благородство, присущее человеческой природе. Человек — это существо, сотворённое для того, чтобы слышать Слово, и лишь в ответе на Слово обретает он своё достоинство. В своей глубинной сущности человек был задуман как участник диалога. Его разум наделён собственным светом ровно настолько, чтобы он был способен услышать говорящего с ним Бога. Его воля сильнее инстинкта настолько и открыта всем проявлениям добра в такой мере, чтобы человек без всякого принуждения способен был стремиться к блаженству высшего блага. Человек — это существо, несущее тайну в своём сердце, и тайна эта больше, чем он сам. Он устроен как дарохранительница, скрывающая в себе святыню. Если Слово Божие хочет войти в него и поселиться в нём, человеку не нужно никаких искусственных усилий, чтобы освободить для этого место. В недрах его души есть готовность услышать это Слово и принять его, есть воля, побуждающая отдать себя Высшему, признать более глубокую истину и сложить оружие перед более великой любовью.

Разумеется, у грешника это святилище пребывает в забвении и запустении, оно превратилось в склеп, в кладовую для ненужных вещей, и необходимо некое усилие, прежде всего — усилие созерцательной молитвы, чтобы очистить его и сделать достойным жилищем для грядущего Гостя. Однако строить заново его нет нужды. Оно уже существует, и жилище это — внутренний мир человека.

Именно поэтому таинственная, невыразимая связь между Словом Божиим и человеком — к нескончаемой радости и удивлению любого молящегося — есть одновременно вхождение в своё глубочайшее «я» и выход из этого «я» к высочайшему «Ты». Но Бог — это не то «Ты», которое есть просто некое иное, противостоящее человеку «я». Он присутствует в этом «я», но в то же время превосходит его. Будучи «Я» абсолютным, Бог присутствует и в человеческом «я» как глубочайшая его основа: Он пребывает в тех моих глубинах, которые недоступны мне самому. И поскольку Он пребывает столь глубоко, Он есть нечто большее, чем «я». Единство Бога — единство более высокого порядка, чем то, что можно выразить числом, и оно — нечто иное, чем открывающее натуральный ряд чисел число «один». Сотворённое бытие мыслимо как целое лишь в зависимости от вечного, абсолютного Бытия, и точно так же дело обстоит с сотворённым «я» (в этом случае категории *analogia entis* соответствует её высшее проявление — *analogia personalitatis*). Подобно тому как часть любит целое больше, чем самоё себя, а себя любит сильнее всего, когда входит в это целое и не обособлена от него, так и сотворённое «я» любит и утверждает себя по-настоящему глубоко, когда любит абсолютное, свободное Божье «Я», раскрытое в Слове; когда принимает это Слово не как отвлечённую, стоящую вонне и инородную (ἐτερόνομος) истину, но как истину предельно органичную, предельно глубинную, которая укрыта столь глубоко (и во мне, и в Боге), что я сам по себе не в силах раскрыть её. Однако Бог, говорящий во мне, не есть «моё лучшее я»; Он не есть «мир архетипов», залегающий где-то в недрах моей души, и не что-либо иное, что обусловлено и запечатлено природой, её свойствами и возможностями. Бог всегда остаётся суверенным Владыкой, Который по Своей воле правит, выбирает и распоряжается; ничто не позволяет предугадать, как прозвучит то или иное слово для каждого конкретного человека в определённый миг его жизни. Человек просто в

силу своей природы не в состоянии разгадать волю Бога и цель своей собственной жизни. Это всё равно что требовать от служанки того, что может дать только её господин. «Вот, как очи рабов обращены на руку господ их, как очи рабы — на руку госпожи её, так очи наши — к Господу, Богу нашему» (Пс 123[122]. 2).

Взор, обращённый к Богу, и есть созерцание. Этот взгляд устремлён внутрь, в глубины души, и именно поэтому через душу он устремляется далее, к Богу. Чем чаще душа встречает Бога, тем более она забывает о себе, и всё же вновь находит себя, но уже в Нём. Это неустанное «всматривание» есть в то же время и «вслушивание», вслушивание постоянное и бесконечное, ибо то, что мы созерцаем, есть бесконечная, предельно свободная Личность, Которая из глубины Своей свободы всегда дарует Себя заново, непредвиденно и неожиданно. Поэтому Слово Божие никогда не бывает чем-то замкнутым, что можно, как пейзаж, охватить единым взглядом, но, напротив, всегда предстаёт столь же неповторимым, как луч света или вода из источника. «И потому не достаточно иметь “проницательность” и “знать свидетельства Божии”, если не принимаешь и не пьёшь всечасно от источника вечного Света» (Св. Августин. *Ennarationes in Ps. 118, XXVI, 6*). Любящему это понятно и без объяснений; в каждое мгновение облик и голос любимого полны для него такой новизны, как будто он видит и слышит их впервые. Но Божественная сущность, явленная нам в Слове, есть вечно новое не только для влюблённого взора: она есть новое в высшей степени объективно — новое как таковое. Она есть то чудо, к которому за целую вечность не может «привыкнуть» ни серафим, ни спасённый праведник; напротив, чем дольше длится всматривание, тем сильнее жажда всматриваться вновь. Этот взгляд направлен на полноту совершенства, которая была обещана всему творению. И если творение видит и слышит Бога, оно наполняется невыразимым блаженством и достигает своей внутренней полноты — через то, что несоизмеримо превосходит его и потому способно насыщать и даровать блаженство.

Покуда мы подвержены закону греха, эта блаженная наполненность всегда будет таить в себе нечто болезненное. Мы должны отречься от себя, чтобы приоткрыть для Бога то пространство, которого Он требует от нас. Слово Божие воинственно, его неотъ-

емлемое свойство — быть «огнём» и «мечом», и оно должно завоевывать в нас то место, без которого оно не может быть самим собою. И покуда мы живём во времени мира сего, нам кажется, что Слово приходит скорее извне, чем изнутри, и скорее в «слышимом», чем в «видимом» облике; созерцание Слова мы относим к миру потустороннему, где нет уже грани между Словом и слышащими Его. Именно поэтому с давних времён созерцание — «видение» Божественной истины — считается в Церкви предвосхищением грядущей благословенной вечности. Тем не менее различие это достаточно условно. Бог — в Своем свободном самоотдании — пребудет полнотой нашего совершенства и в вечности, так что мы, созерцающие Его, никогда не перестанем слушать исходящее из Его уст. Даже здесь, на земле, Его Слово необходимо нам не как нечто «иное», чуждое нашему слуху, но как вполне личное, интимное и предельно близкое, как *мая* истина, которая есть истина *обо мне и от меня*, — то Слово, которое открывает и дарует меня мне самому. Через это Слово мы начали быть (см. Ин 1. 3. — *Прим. ред.*), и поэтому в нём заключена вся наша истина, сама идея нас как таковых, и эта идея столь невероятна, столь велика и благословенна, что мы никогда не осмелились бы сами выразить её. Мы встречаемся с этой идеей в Слове Божьем и можем это сделать только в Нём. Мы не в состоянии отделить эту идею от Него и присвоить её себе. Мы подлинны лишь в Нём, лишь постольку, поскольку мы ветви Его лозы, лишь в той мере, в которой мы позволяем Его предельно свободному существованию лепить нас и придавать нам форму. Лишь Он один может сказать нам, пребываем ли мы в истине, и достаточно одного слова, которое было сказано ослепшей от слёз Магдалине: «Мария!». Это имя собственное в устах Самой вечной Жизни и есть подлинная идея человека. Это истинное человеческое «я», дарованное верующему в Боге, дарованное по чистейшей благодати и во искупление грехов, дарованное требовательной силой всепобеждающей и всеохватной любви. Вне этой любви понять человека невозможно.

Слово Божие, обращённое к нам, предполагает, что оно уже присутствует внутри нас, ибо мы созданы в Слове и не можем быть оторваны от него. Однако теперь это Слово существует в нас на ином уровне: для того чтобы вернуть Себе некогда отчуждённое и растворившееся во плоти, Слово восприняло плоть от нашей плоти

и открывает нам Себя в двух формах: как Слово и Плоть, как Св. Писание и Евхаристию, как духовную и материальную истину. В Евхаристии (как и в других таинствах Церкви, и вообще в Церкви, понимаемой как всеобщее таинство) мы бытийственно входим в Слово, ставшее плотью; Павел неустанно повторяет, что мы пребываем «во Христе» как в нашем жизненном пространстве. Со «словесным бытием» Слова мы непосредственно сталкиваемся в Писании, в проповеди, в учении Церкви и, наконец, в созерцании, создающем особую, незримую среду, отмеченную глубокой близостью и интимностью, но в то же время — личной свободой и духовностью. Если христианин живёт в Церкви, объективно и сакраментально соединяясь со Словом, он должен внимать Слову: Евхаристия требует созерцания. Существуя как дарохранительница истины, христианин должен существовать и как слушающий Слово. Сохранение Слова во мне требует вслушивания в то Слово, что надо мною.

Всё, сказанное здесь, заставляет нас вспомнить о той во Христе совершенной личности, Которая осознала себя как слушательница, как лоно и вместилище Слова: «Се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1. 38). Мария — это прообраз Церкви, ибо в Ней промыслительно соединены оба эти аспекта. Она есть то место, где пребывает Слово, пребывает бытийственно и телесно, включая глубочайшее телесное единство Матери и Младенца, которому предшествовала готовность всей Её телесно-духовной личности быть «Рабой Господней» (см. Лк 1. 38. — *Прим. ред.*), не имеющей собственных законов, но сообразующей Себя лишь со Словом Божиим. В Своей девственности и чистоте Мария — совершенная слушательница Слова и потому становится Матерью, местом Его воплощения. Лишь потому «блаженны Её сосцы», что «слышала слово Божие и соблюдала его» (ср. Лк 11. 28), и потому, что Она «сохраняла все слова сии в сердце Своём» (Лк 2. 19, 51). Созерцание должно вновь избрать своим идеалом Марию; это необходимо, чтобы избежать двух опасностей: первая из них — восприятие Слова как чего-то внешнего, а не как той глубочайшей тайны, в которой мы «живём и движемся и существуем»; вторая — восприятие Слова как чего-то столь внутреннего, что оно отождествляется с нашим собственным существом и мыслится нами как всегда доступная и от природы данная нам мудрость.

Первая опасность связана с протестантизмом, у которого есть живое чувство словесной стороны Откровения и который постоянно занят именно этой словесной стороной. Однако в этом достаточно серьёзном подходе (которым мы, католики, можем лишь восхищаться и который нам стоило бы позаимствовать) не хватает чего-то, что могло бы превратить исследование в созерцание, всматривание, проникновение. Речь идёт о Слове, реально пребывающем в Евхаристии и вообще в Церкви — как мистическом Теле и Лозе. Именно поэтому в протестантском подходе не выражен мариологический аспект. Католикам же не хватает (если не в фундаментальном смысле, то практически) постоянного усилия, постоянного вслушивания в Слово. Часто им вполне достаточно того обладания благодатью, которое даётся через Церковь и таинства. А подлинная созерцательная традиция непременно предполагает переход от слышания к спокойному видению, от послушного принятия к духовному обладанию — обладанию «мудростью» и «дарами Святого Духа». Католическому учению о созерцании следует вернуться к тому началу, которое стало лозунгом и боевым знаменем для протестантов, а у католиков как-то отошло на второй план: это начало есть слушание Слова Священного Писания как исполненная Св. Духа форма передачи Откровения, существующая наряду с «физической» формой таинств. Но католическое учение должно наполнить это вновь обретенное начало церковно-мариологическим содержанием — так чтобы исследовательское стремление к слушанию Слова вновь стало полноценным созерцанием, актом молитвы и преклонения, актом добровольного служения и любви, актом включения Слова в собственную сущность и собственную жизнь. Протестанты пытались вернуться к этому началу в рамках пиетизма, но попытка оказалась неудачной, ибо в ней не было возврата к функциональности и объективности церковного служения и выражающей их Литургии. «Служанка» слишком быстро стала «невестой» (сама себе, субъективно присвоив эту роль), однако Мария Себя так не называла никогда.

В известном смысле человек, слушающий Слово, подобен Деве, в Которую входит Слово и Которая рождает Его как Своего Сына и как Сына Отца. Будучи Матерью, Деву что же время остаётся служанкой; Её Господин — лишь Отец, единый с Сыном; Он есть Её жизнь,

- 1140 -

LIBRARY
KIEV, UKRAINE

и Он определяет Её жизнь. Она же — лишь «функция» от «плода чрева Своего». Даже родив Сына, Она носит Его в Себе, и, чтобы найти Его, Ей достаточно заглянуть в Своё сердце, которое наполнено Им. Она не перестаёт заботиться о Нём, Она неотрывно взирает на Него — на Своё растущее Дитя, на Юношу, на Мужчину. Его мысли и дела кажутся Ей всё более непредсказуемыми и удивительными, Она всё меньше понимает Его — когда Он, ничего не сказав Ей, покидает Её и остаётся в храме; когда Она приходит повидаться, а Он не принимает Её; когда Он скрывает Свою мощь в общественном служении, отдаёт Свою жизнь и в конце концов ускользает от Неё, оставив Ей взамен у подножия Креста — Иоанна, чужого сына. Изю всех своих сил Она вслушивается в Слово, которое звучит всё величественнее, всё божественнее и, как Ей кажется, всё отчуждённее, в Слово, масштабы которого едва ли не разрушительны для Её существа и которому Она уже давно и навсегда даровала своё «да будет». Она позволяет вести Себя, «куда не хочет», — настолько Слово, которое Она слышит, не есть Её собственная мудрость. Она согласна, чтобы Её вели так, помимо Её воли, — настолько Слово, которое Она возлюбила, Слово, «насаждённое» в Её сердце (Иак 1. 21), проросло в нём.

В жизни христианина, пытающегося слышать Слово, следование этому настойчивому и неумолимому призыву принесёт плоды лишь тогда, когда христианин безоговорочно отдаст себя Слову. Встреча с Ним возможна только по свободному согласию человека, только тогда, когда он вслушивается в голос Божий в своей совести, в предостережения «внутреннего учителя» (как называет св. Августин Христа — живущее в нас Слово), когда он готов внимать и повиноваться говорящему с ним Святому Духу. Это внутреннее вслушивание могло бы стать тем созерцанием, которое нам знакомо по примеру Марии, но ещё не стало бы *взглядом-на* — на живущего рядом с Ней Сына, живущего во плоти, действенного и требовательного. Без этого элемента обращение к Слову (тем более при нашей глухоте и лени) грозит остаться тщетным; мы часто довольствуемся тем, что нам давно известно, а давно известное имеет свойство становится всё более примитивным и убогим, наша способность слышать слабеет, и мы не ждём уже от Бога волнующих и требовательных слов. И здесь нас встречает живое Слово Церкви: Слово

благовествования в проповеди и в церковном учении, но прежде всего — доверенное Церкви Слово Священного Писания, Слово Святого Духа о Боге Сыне, подлинное в своей Божественности, всегда современное Откровение Бога Отца, данное в Его Сыне Слове, и потому — Сам Дух этого Слова. Одно из свойств Святого Духа — превращение той благодати, что открылась в воплощении Сына Божьего и в Его служении, благодати, присущей Церкви в целом и отдельным её таинствам, в насущную, исторически конкретную реальность каждой эпохи. Подобно этому Святой Дух открывает каждой эпохе и каждому верующему Св. Писание — как особую форму воплощения Божественного Слова, неотделимую от Его вочеловечения.

Созерцание Св. Писания, когда оно понимается не как сказанное человеком, но как принадлежащее Богу Слово, когда молитвенное слушание его сосредоточено в пространстве Церкви и связано с таинствами, когда оно наполнено тем послушанием Слову, пример которого дала нам Мария, и пронизано воздействием Святого Духа, непогрешимо веющего в Церкви, — такое созерцание даёт христианину наибольшую уверенность в том, что встреча со Христом — Словом Божиим во всём Его царственном великолепии — реальна. Писание — это не некая система мудрости, но свидетельство о встрече Бога с людьми — с теми, кто жил в эпоху Христа, но в число которых входим и все мы. Это свидетельство о встрече Бога с теми, кто ожидал Христа, или — как в апостольских посланиях — с теми, кто жил после Него, но благодаря Его посланцам принадлежит вечно живому Царству Слова, ставшего плотью. Писание — это история и цепь событий, подобно тому как жизнь каждого из нас перед Богом и вместе с Ним — тоже история и тоже цепь событий. Но Писание — это *пра*-история, описание *пра*-событий, и благодаря этому каждая человеческая жизнь впервые становится по-настоящему исторически значимой и богатой событиями. Созерцание Писания — школа совершенного слышания и само слышание *пра*-точника христианской жизни и молитвы.

2. О ВОЗМОЖНОСТИ СОЗЕРЦАНИЯ

Бог сотворил нас таким образом, что мы, дабы быть самими собою, должны слушать Слово Божие. И потому помимо представления о том, что мы «должны», Он дал нам и понятие о том, что мы «можем», — если бы это было не так, Бог противоречил бы Сам Себе и не был бы Истиной. Осознание возможности заложено в нас столь же глубоко, как и осознание нашего бытия: как духовное творение Отца мы не можем не быть «слушающими Слово». Все наши мелочные отговорки: что мы к этому слушанию не подготовлены, что нам оно ничего не даёт, что мы, в силу нашего характера, профессии, склонностей и увлечений, не в состоянии этим заниматься, что наши религиозные интересы развиваются в ином направлении, а предшествующий опыт ни к чему не привёл — все эти возражения (пускай иногда содержащие долю истины) пытаются обойти один великий и непреложный факт: Бог вместе с верой даровал нам и возможность слышать Его Слово.

Верить и слышать Слово Божие — одно и то же. Вера есть способность поставить над своей, по-человечески мирской и субъективной, «правдой» истину абсолютную, услышать истину открывшегося нам и отдавшего нам Себя Бога, признать её решающей и стоящей над нами. Кто верит и называет себя верующим, признаёт тем самым, что в состоянии слушать Слово Бога. Кто хочет верить без внутренних противоречий, т. е. искренне подтверждает и считает истиной то, во что верит, тот любит и надеется. Не подлежит ни малейшему сомнению, что вера без любви может быть лишь «мертва», что она лишена внутренней жизненной силы, ибо сама себя обкрадывает. Как можно верить всерьёз, что Бог есть любовь, что Он отдал Себя за нас на крестные муки, что Он сделал это по Своей предвечной любви к нам, что Он избрал нас и предназначил для вечного блаженства вместе с Ним, — как можно всерьёз считать это истиной и при этом отказывать Богу в любви или сомневаться в ней? Как можно считать Откровение, это Слово Божие, истиной и при этом столь же всерьёз, а именно своими поступками, показывать, что это Откровение недействительно — по крайней мере, в данном случае, вот сейчас, пока человек грешит? У человека есть эта непостижимая и «невозможная» возможность, но она существу-

ет лишь как возможность противоречить своим собственным законам: противоречить себе самому, опровергать себя, т. е. попусту сотрясать воздух. Тот, кто так или иначе сказал «да» собственной вере, пускай даже не вполне осознанно, кто по существу признаёт превосходство Божьей истины (то есть превосходство Абсолютного, Божественного, Непостижимого) над своей частной истиной, — тот говорит Божьей истине «да», любит её и на неё надеется; этот человек — явный или неявный, но всё же слушатель Слова.

И это последнее — т. е. самые вершины существования человека — бывает скрыто за плотными облаками; под покровом мглы он порою живёт так долго, что почти забывает о существовании этих вершин. Он может жить в рассеянности и суете, в тайном отчаянии, думая, что всё, что он делает, бессмысленно и ненужно, что никогда не удавалось ему совершить ничего существенного. Отчаяние способно насквозь пропитать его духовную жизнь, отравить его молитву, наложить на него печать скорби и рефлексии — в худшем, неплодотворном смысле этого слова. Но, невзирая на всё это, вера существует и живёт в нём, давая ему возможность исполнить то, чего она от него требует. Трапеза веры готова всегда; званный на эту трапезу может приступить к ней, но может и удалиться, найдя тысячу мелких и мало что значащих отговорок. Весь объективно существующий мир Слова Божьего, мир Божьей любви, идущей навстречу человеку, понимающей и действенной, — этот мир всегда доступен, он никогда не отдаляется и не тускнеет, даже если человек в круговерти века сего зажмурирует глаза и притворяется отсутствующим. В мире Божьей благодати тоже есть моменты, переживаемые как отсутствие Бога, богооставленность, однако это не более чем иная форма и иное проявление любви: об этом говорит опыт ветхозаветных пророков и Сына Божьего, распятого на Кресте и сошедшего во тьму ада, об этом свидетельствуют те, чьё призвание — следовать за Сыном Божьим. Всё это — спасительные пути любви, движущейся по следам грешника, чтобы настигнуть его и вернуть в отчий дом. Однако было бы кощунством сравнивать этот опыт с отвержением Бога через грех; в мире веры и истин веры не следует приписывать какой-либо позитивный смысл собственной лени и нежеланию вслушиваться в Слово.

Чтобы убедиться в том, что нам доступно слышание Слова Божь-

его, достаточно одного исполненного веры взгляда. Вера — это сам акт веры, но одновременно предмет и содержание этого акта; это как принятие на веру, так и то, что на веру принято. Одно невозможно отделить от другого, ибо принятие на веру, принятие истины и Божьей любви — единственный способ проникнуть в содержание того, во что мы верим. Или ещё конкретнее: вера — это благодать, побуждающая нас до конца отдать себя Богу в ответ на то, что Бог до конца отдал Себя нам. Бог, решившийся сотворить мир, решившийся даровать Адаму царственную свободу, решившийся отдать Своего Единородного Сына в руки грешников, Бог, решившийся создать иерархически организованную Церковь как знак и место Своего владычества среди народов, Бог, во всём доверяющий нам, в обетованиях Которого нет места недоверию, но есть преданность навеки (см. Пс 89[88]), Который придал Своей истине (*veritas*) характер безоговорочной и любящей верности (*fidelitas, emeth, πίστις*), — этот Бог обращается к человеку, стремится вернуть его Себе и вселяет в самые глубины человеческого сердца дух преданности некогда заключённому завету: этот дух и есть вера (*πίστις, fides*). Все объективные, все конкретно постижимые Божьи дела, все «принимаемые на веру» знаки Его присутствия в истории говорят лишь о безусловной верности Бога; все они — лишь её образ и свидетельство о ней. Именно потому, что Бог предельно далёк от безжизненной, абстрактной, теоретической, «мёртвой» верности человеку, далёк от того, чтобы скрыть Свою Божественную истину под оболочкой заповедей и законов, но, напротив, проявляет Свою верность в живом потоке истории и наделяет её плотью и подлинной жизнью, — именно потому Ему не нужен ответ человека, облечённый в форму «мёртвой» любви. Он — Бог Живой — воплощённо присутствует в этом мире, Он действует как защитник человека, Он требует лишь «воплощённого» отклика — отклика всего человеческого существа, готового услышать Слово и ответить на Него.

Но тот, кто готов ответить на Слово Божие, поскольку верит в Него, должен войти в Слово, как в отеческий дом, проникнуть в Его сокровенный смысл. Слушая Слово, он должен быть предельно внимательным, чтобы не просто чувствовать, что к нему обращаются — как человек, стоящий на ветру, кожей чувствует его дуновение, — но и осознавать обращённый к нему призыв, понимать, что именно ему

говорят, и соответствующим образом откликаться. Об этом говорит священник Илий отроку Самуилу: «Пойди назад и ложись, и когда (Зовущий) позовёт тебя, ты скажи: “говори, Господи; ибо слышит раб Твой”» (1 Цар 3. 9). Именно так Мария слушает Слово Божие, обращённое к Ней через Гавриила, — как будто подыскивая слова, чтобы дать ответ: «Как будет это (то есть: что должно Мне делать), когда Я мужа не знаю?» (Лк 1. 34). Именно так слушает Слово Павел — в страхе перед обрушившимся на него Господним Откровением и как бы пытаюсь быть покорным во всём: «Господи! что повелишь мне делать? И Господь сказал ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать» (Деян 9. 6–7; 22. 10).

Созерцание в непосредственном пространстве Откровения — это не просто взгляд, направленный на Абсолют и стремящийся оборвать все связи с миром, чтобы зрение обрело предельную чистоту и отрешённость. Напротив, встреча с Абсолютом — а она ни в каком другом пространстве не бывает столь поразительной и пламенной — это всегда встреча с Богом, Который являет Себя в пространстве этого мира и в его истории и именно там разыскивает человека как такового. Однако человек существует не иначе как единственный в своём роде и в истории, и Бог всегда обращается к нему именно как к особенному и незаменимому, обращается с той неповторимой истиной, что содержится в заключённом совместно завете и выражает особое, историчное отношение Бога к человеку: речь идёт об истории завета между Богом и именно этим представителем народа завета, которым в каждый конкретный миг являюсь именно «я». Ибо всё то, что я стараюсь представить как Божью волю, проявляющуюся в моей жизни, как Его провидение, как Его требования ко мне, неотделимо от Его завета с миром, Им сотворённым. Иного обращения Бога к творению, иного способа вернуть этот мир к Нему, иного пути человека к Богу попросту нет. Форма и содержание завета начертаны и определены Словом Божьим — так что Слово не только повествует о завете и его благодати, но Само есть и завет, и благодать. Христос как Сын Отца есть конечная цель Ветхого Завета и живое воплощение Завета Нового и вечного; Он есть воплощённая верность (*πίστις*) Бога миру и потому «начальник и совершитель веры (*πίστις*)» (Евр 12. 2). Дар веры, полученный

нами от Отца, во Христе становится даром со-ответствия во всём: он позволяет нам слышать, понимать, жить, следуя этому пониманию и в соответствии с ним.

В этом заключены теоретические и практические основы созерцательной молитвы, которые нам в краткой форме предстоит раскрыть.

а. В единении с Отцом

Слышание Слова Божьего возможно потому, что Божий мир открыт для нас. Большинство христиан редко задумываются о том, что это не просто природный порядок вещей, но чудо свободной любви Бога Отца. Это чудо должно поражать нас ежедневно и с такою же силой, с какой влюблённого поражает чудо ответной любви его избранницы. И даже ещё сильнее! Как бы ни было высоко чувство влюблённого к любимой, она — всего лишь человек; любовь между мужчиной и женщиной — любовь человеческая, заложенная в самой природе влюблённых. Однако здесь мы говорим об ином, о Боге Вечном, в Ком нет потребности в той любви, что отличает Его творения, Который не обязан ею кому-либо из них, но Который открывает нам Себя и дарит. Дарит, ибо приглашает нас к Себе, возвышает и облагораживает нас — вплоть до причастности к Его Божественной природе. Мы говорим обо всём этом как бы вскользь, мы уже привыкли к этим словам, однако, слушая и созерцая Слово, мы должны отказаться от привычного и заново осознать неслыханность того, что к нам обращается Бог. Слово Божие, направленное к нам, есть Слово Его любви; оно произнесено при полном свете дня, звучно, мужественно и грозно; оно призвано пробудить человека от грёз, чтобы он осмыслил, что звучит в его ушах. Но в то же время это Слово, как бы нашёптанное в ночи, тихое и зовущее, как нераскрытая тайна, тайна, неподвластная даже самой стойкой вере, тайна, овладеть которой не сможет ни один из сотворённых, как долго ни продлились бы его дни. Ибо этот Голос шепчет из вечности и овеивает собою всё сущее в мире, всё, что этого достойно. Реалии нашего мира сохраняют своё значение и ценность, изначально присущие им. Но Голос придаёт всему этому неведомое, глубинное измерение: сокрытое становится явным, абсолютное — относительным, простое — сложным и за-

гадочным, страдание — сладостным, трагедия — примирением. Слово «отречься» может означать теперь совсем иное, например, «стать баснословно богатым», «умереть» — «войти в вечную жизнь»; осознание же потерянности и греха означает, что человек — в руках Вечного Милосердия и понимает, что спасён. Раскрывается мир любви и её тайн, мир, который простирается дальше и дальше, вплоть до пра-основ безначальной и бесконечной Божественной жизни. Между безначальным началом, лежащим в Божественной вечности, и бесконечным концом, который мы обретаем в ней же, тянется узкий путь нашего преходящего существования. Свою ценность оно обретает в вечной жизни Бога; оно предстоит пред Его лицом по Его свободно дарованной нам благодати; благодаря чуду Его милосердного выбора оно — со всеми своими корнями, с землёй на этих корнях — извлекается из привычной среды и пересаживается в сад Его бытия: бытия иного и вечного. Этот вполне наглядный образ (как и иные, подобные ему) напоминает о другом, но столь же стремительном восхождении, о столь же резком переломе (в ходе которого, однако, ничто не рушится, ибо это скорее тот перелом, который испытывает человек, внезапно сражённый любовью). Даже самый высокий опыт созерцательной жизни, со всеми её экстазами и головокружительными взлётами, способен охватить только те пространства, которые уже были охвачены изначальным актом Божественной благодати. Такие взлёты лишь позволяют увидеть (в определённой мере и *post factum*) то, чего удостоился каждый из наделённых благодатью, каждый, кто просто верит. Они лишь выявляют немного из того, что было совершено для нас Богом изначально. Изначально — если мы вообще можем говорить о каком-то относительном «начале» Его благодати в категориях времени: однажды свершившееся таинство крещения, другие проявления Его милосердия, как, например, исповедь и отпущение грехов, — каждое из этих относительных начал покоится на начале абсолютном, которое, в свою очередь, восходит к безначальным началам Божественной вечности. Оттуда Божественный взор некогда устремился на нас и узнал нас — хотя, если мыслить временными категориями, мы тогда попросту ещё не существовали. Так солнце освещает ландшафт, погружает его в свои краски, согревает и оплодотворяет; свет и энер-

гия солнца столь глубоко проникают в детали этого ландшафта, что те обретают собственные силы, чтобы возрастать, цвести и приносить плоды. Но возможно это лишь потому, что есть благодать, исходящая от солнца, и осуществимо всё это лишь в его лучах. Взгляд, исходящий от Бога, не был пассивно созерцательным (иначе он не был бы Божественным взглядом!) — он был творящим и порождающим взором, основанным на предельно свободном волеизъявлении: «Ты есть то, что ты есть в Моих очах, и любая отличная от этой истина не действительна ни для тебя, ни для Меня, ни для кого-либо иного». Исполненный любви, нисходящий на творение взгляд Бога есть взгляд предельно свободного, ни от чего не зависящего пред-определения (*pre-destinatio*). В каждом акте Божественной любви, совершающемся во времени, можно увидеть отражение абсолютной и неограниченной свободы этого взгляда. Он отражён прежде всего в том благодатном акте призвания, который придаёт временное измерение нашему предвечному избранничеству. Божественный взгляд отражён и в столь же основополагающем акте оправдания, благодаря которому для нас осуществляется благодатный Божественный замысел. И между призванием и оправданием находится некий отклик творения, его изначальное «да», которое вовлекается в преображающее чудо благодати и в нём становится «да» окончательным, тем «да», которое обращено к милосердной Божьей любви и произносится живой и пронизанной любовью верой. Но то, что мы представляем здесь как человеческое деяние или даже как заслугу человека, основано на свободном и исполненном любви Божьем решении приютить, наделить кровом, оценить и возвысить человеческое бытие и достоинство (*Sein und Wert*), ввести человека в Свою Божественную «среду» — в ту среду, которая не есть творение и которая его превосходит. И хотя эта «среда» является чем-то «внешним» по отношению к природе творения, хотя она бесконечно выше этой природы, она была некогда открыта для творения, она освящает его изнутри, оплодотворяет делами и помыслами, которые, хотя и исходят из Божьей любви, становятся делами и плодами самого творения.

Если этот Божественный план: возвысить творение над ним самим, облагородить его, — можно считать вершиной провиденциального замысла Создателя, то природа творения предстаёт здесь

как глина в руках горшечника (Ис 45. 9; Иер 18. 6; Сир 33. 13; Рим 9. 21). Ещё не определено, какой окончательный смысл и значение обретёт эта природа в глазах Бога, ещё длится в неясном ожидании человеческое существование — до тех пор, пока милосердное Слово Божие не покажет человеку из глубин Своей свободы Свой конечный, сверхъестественный и целенаправленный смысл, преподнеся его как дар и одновременно как поручение. В силу необходимости человеческая природа сохраняет некие признаки этого неопределённого ожидания — поскольку конечное предназначение человека превосходит его силы и границы человеческого видения; вот почему вера всегда переживается как нечто, о чём можно лишь догадываться, что не может быть выведено из природы или объяснено ею. Естественный человек как существо духовное стремится познать, понять и оценить себя. Эти основополагающие действия его духовной природы не являются, однако, конечными и самодостаточными: то, что они порождают, — не более чем глина в руках Бога. Акты самопознания должны носить открытый характер, должны предусматривать возможность того, что Бог оценит достигнутое мною совершенно иначе, чем я сам. То, как судит меня Бог, и есть моё подлинное «я». *Cogitor, judicor: ergo sum*. Творение берёт своё начало в бездонных глубинах Божественной свободы, в том предвечном и исполненном любви взгляде, силой которого Бог избрал его, в том — данном во времени — изъятии Божественной воли, которое стало для творения зовом и оправданием. Завершение творения есть властный акт Божьего суда; этим актом Бог переносит творение из времени в вечность, чтобы там, в вечности, «прославить» его. Разумеется, все наши «достижения», всё доброе и злое, что мы совершили, будет названо и внимательно рассмотрено на этом суде. Но наш жизненный итог не будет судим сам по себе (иначе пред судом не устоит ни один из живущих), но будет вовлечён в само Божие Слово, Которое есть Сын Божий. В Сыне человек обрёл своё предназначение и избранничество. В Сыне он призван и оправдан, и потому в Сыне, Которому и передан суд, человек будет судим и прославлен.

Но всеобъемлющее дело спасения восходит в конечном итоге к Отцу как Создателю. Он, заложивший основы человеческой природы, установил для неё конечную цель и одарил ею человека. Он

сделал это из чистой любви, а не просто из справедливости или по какой-либо необходимости, как того «требовало» бы величие и достоинство сотворённой Им духовной природы. Для этого предельно свободного, высочайшего дела любви Он предназначил и «отдал Сына Своего Единородного» (Ин 3. 16); Он подтолкнул тварную природу по направлению к её небесной цели и сконцентрировал её в личности воплотившегося Сына Божия — соединившего в Себе Бога и Человека, небо и землю, — Которого Бог послал «в подобии плоти греховной в жертву за грех» и через Которого «осудил грех во плоти» (Рим 8. 3). С этого времени предвечный «совет» Отца явлен во всей своей неизмеримости: «Кого Он предугадал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим 8. 29–30). И потому человеческое существование, отмеченное верой, — это всего лишь хвала, обращённая к Отцу, Чьими детьми мы стали во Иисусе Христе: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нём прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей» (Еф 1. 3–6).

Таким образом, хвала, благодарение, богослужение не возникают лишь на почве существования (*Dasein*) как такового, хотя и оно — само по себе — есть уже столь незаслуженный нами дар Бога, что мы никогда не сможем в достаточной мере отблагодарить за него. Но само существование было даровано нам ради исполнения более раннего и непостижимого замысла Божия — ещё «до сотворения мира», и действительно, наше бытие погружено в ещё более глубокое море, в бездонный океан Отчей любви, ибо Отец создал природу и законы, чтобы на их фоне нагляднее показать, что такое Его чудо. Тот, кто молится и созерцает Слово Божие, должен осознать эту основополагающую истину веры: при всей весомости и прочности сотворённое бытие (*Sein*) и сущность (*Wesen*) каждого человека, привычный мир, в котором он живёт и где пытается навести порядок, — всё это, подобно кораблю, лишь скользит над неизмеримыми

глубинами абсолютной и единственной стихии, которая есть непостижимая любовь Бога Отца. Тот, кто молится, должен пережить свободу этой любви — не только ту свободу, что отвечает «необходимости», относительной случайности (*Kontingenz*) существования, но намного более глубокую, совершенно новую, в принципе иную свободу, отвечающую свободной радости Бога Отца: считать нас, Его создания, Его слуг, живущими в доме Отца детьми, «сонаследниками» с Его Единородным Сыном. Подобный образ мысли, или система координат, вытекает из той логики внутреннего единства, правоты и справедливости, что изначально обнимает собой всю совокупность- (*Medium*)-Божественной-непостижимой-благодати — вплоть до элементарных основ языка, на котором говорит Бог.

Тому, кто хотя бы однажды ощутил эту извечную тайну нашего существования (*Existenz*), ясна необходимость молитвы, и прежде всего — молитвы вслушивания-созерцания. Связь между Богом и Его творением поддерживается чудесами Божией любви; устанавливая эту связь, Бог проявляет Себя как Любящий в абсолютном смысле этого слова. Уже само существование Его творения есть по сути своей некая форма молитвы: творение нуждается в осознании того, что оно *есть*, и этого ему довольно, чтобы излиться в молитве. Об этом свидетельствует обоюдное благословение из уже цитировавшегося стиха Послания к Ефессянам: «Благословен (т. е. будь прославлен) Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас (т. е. одаривший нас благодатью) во Христе всяким духовным благословением (благодатью, милостью) в небесах» (Еф 1. 3). В обоюдности этого молитвенного благословения, этого акта взаимной *благодати* заключена сущность взаимоотношений между Богом и человеком; она предельно очевидна в воплощении Отчего Слова, являющего Себя через знак благословения. Мария «благословенна» в глубочайшем смысле этого слова (Лк 1. 42); Мессия как «благословенный» символическим образом восходит на Сионскую гору (Мф 21. 9; Лк 19. 38), и за Ним движется всё Царство Божие: «Благословенно грядущее во имя Господа царство!» — восклицает, встречая Мессию, народ (Мк 11. 10). Знак благословения сопутствует и уходу Мессии, и примечательно, что люди, благословлённые Им, отвечают взаимным благословением: «...И, подняв руки Свои,

благословил их. И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо. Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим с великою радостью. И пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога» (Лк 24. 50–53). Бог Сын послан, чтобы благословить (см. Деян 3. 26): Он по сути Своей есть Слово Отца, Слово благословения и молитвы, и в Нем же становится возможным молитвенный отклик мира, обращенный к Богу.

Всё наше существование основано на этом благословении, и потому нет необходимости в каком-то особом пути, в каком-то чрезвычайном усилии, чтобы от естественного прийти к сверхъестественному. Нами получена от Бога, как на то указывает одно из ключевых слов Откровения, *парресия*. Изначально так именовалась привилегия свободы слова, которой обладал всякий полноправный гражданин. Это и право «говорить всё», и в то же время определённая внутренняя установка — на «откровенность» речи, на «открытость к истине», причём истина сама по себе подразумевает и открытость, и отказ что-либо утаивать, и искреннюю самоотверженность, и гласное обсуждение сути вещей. Однако «открытость» в Священном Писании — это прежде всего Сам Бог. Выйдя из присущей Ему незримости и недосыгаемости, Он «лучится» и «сияет» (так говорит Псалом 79, в греческом тексте которого употреблено слово *парресия*). Он не просто становится доступным для нас; Его «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, в главных местах собраний проповедует, при входах в городские ворота говорит речь свою» (Притч 1. 20–21). В книге Притчей используется всё то же слово — *парресия*, восходящее к *plân* — «всё» и *ῥῆ* — корню слова «говорить», что означает «всесилие слова». И когда этим словом говорит Бог, оно сближается с другими ключевыми словами: *парусия* и *эпифания* (явление, проявление, выход из укрытия), *слава* и *прославление* (*δόξα*), понимаемыми как открытие доселе не явленных чудес Божественной мудрости и Божественного действия, чудес, укрытых в недосыгаемости Бога Отца и в «образе раба», принятом Богом Сыном. Но парресия Самого Бога может быть осознана нами лишь через другую паррессию — через ту, что Он Сам дал нам, Своим избранным, Им искупленным и Им же возвышенным, — чтобы мы стали полноправными жителями небес. Эта парре-

сия означает для нас открытый, по-детски непринуждённый, лишённый робости или страха способ общения с Отцом. Мы приходим к Нему с поднятой головой, с осознанием своего права быть здесь и говорить с Ним. Мы можем смотреть в Его лицо без боязни; мы не должны обращаться к Отцу как к монарху, приближаясь к Нему с опущенным взором, в церемониальном поклоне, стеснённые жёстким ритуалом и заранее предписанной формулой обращения. Дверь открыта; она открыта везде, где бы дитя Божье ни находилось. Не человек, но Сам Иисус — Сын Отца и Слово Отца — служит этой дверью. Ведь Иисус стал братом человека, его ближним; Иисус приглашает человека к Своему Отцу, вводит в Отчий дом как Своего товарища по детским играм или — ещё точнее — как Своего кровного брата. «Отче! которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира» (Ин 17. 24). «В тот день будете просить во имя Моё, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас...» (Ин 16. 26–27).

То, что нам открыты истина, любовь, вся полнота Божественной жизни, есть лишь другая сторона избранничества, призвания, оправдания и прославления человека в Боге. Это непостижимый, опьяняющий дар благодати, преподнесённый человеку, совесть которого чиста. Христос вознёс на Крест наш позор — то отсутствие любви к Богу и человеку, которое не могло быть изглажено никаким нашим покаянием и которое лишало нас способности жить в присутствии вечной Любви. Все попытки преодолеть эту нашу неспособность «деланием» оказались бесплодными. Бог Сам должен был омыть нас кровью Своего Сына, чтобы даровать нам чистоту совести и «дерзновение входить во святилище» (Евр 10. 19). Чистая совесть в мире с Богом есть дар благодати, столь непостижимый (ибо принципиально превосходит все этические законы), что человек, наделённый этим даром, попросту не знает, что с ним творится. Во всяком случае, он должен почувствовать уколы совести: сердце человека обличает его. Но есть нечто, что сильнее этих обличений, — предстательство «заступника пред Отцом, Иисуса Христа, праведника» (1 Ин 2. 1*)¹. Таким образом, наше психологическое и

¹ Здесь и далее звёздочкой обозначаются цитаты из Св. Писания в том случае, когда их перевод отличается от Синодального. — Прим. пер.

этическое беспокойство не может вытеснить умиротворения, дарованного нам по благодати: «Поэтому мы успокаиваем перед Ним сердца наши: ибо, если сердце наше осуждает нас, то Бог больше сердца нашего и знает всё» (1 Ин 3. 19–20*). Само собой разумеется, столь поразительное открытие не даёт нам разрешения грешить вновь и вновь; напротив, в нём, в этом открытии, заключён самый решительный призыв познать наконец подлинную любовь. Однако, как и дар парресии, любовь не должна казаться человеку его собственным достижением: он захвачен жизнью, полученной им в дар, он находится на том месте, где его настигла благодать, и подбирает сокровища, что разбросаны у него под ногами.

В этом смысле парресия составляет единое целое с молитвой. Путь к Отцу объективен и субъективен одновременно: он открыт всем, но требует субъективной открытости сердца (той самой «чистой совести»); когда же открытый путь к Отцу проходит через твоё сердце, это и есть молитва. Она основана на уверенности, что непосредственно достигает открытого, внимающего слуха Божия. «Мы имеем дерзновение (παρρησία) к Богу, и, чего ни попросим, получим от Него» (1 Ин 3. 21–22). «И вот какое дерзновение (παρρησία) мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас. А когда мы знаем, что Он слушает нас во всём, чего бы мы ни просили, — знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Ин 5. 14–15). Парресия есть предельная близость любви — дарованное этой любовью право распоряжаться тем, что принадлежит другому.

В этой точке слышание Слова, христианское созерцание (*Kontemplation*) обнаруживает свою важнейшую предпосылку, в которой объективное и субъективное неотделимы друг от друга: Божественная истина открыта для человека, но и человеческое сердце открыто для Божественной истины. Второе следует из первого, и потому парресия есть нечто неотделимое от человека, нечто исконно присущее ему и, в определённом смысле, конкретное: «Дом же Его — мы, если только дерзновение (παρρησία) и упование, которым хвалимся, твёрдо сохраним до конца» (Евр 3. 6). Эту объективную, обращённую к нам открытость Бога Павел понимает как Слово Божье, а в более личностном смысле — как лик Иисуса Христа, как явление, образ и славу невидимого Бога Отца, ныне открывшегося

миру. Глубочайшее обоснование парресии во Втором послании к Коринфянам (3. 12–4. 6) проникает в самую сердцевину таинств христианства. Моисей, видевший славу Господню на Синае, укрыл, спустившись с горы, своё лицо, ещё хранившее отсвет этой славы. И далее в Ветхом Завете так и остаются прикровенными и само Откровение во всей его объективности, и сердце избранного народа, принявшего это Откровение. Здесь не хватает парресии, т. е. свободы и Духа Божьего. «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор 3. 18). Бог дал нам открытость, дал сияние Своей ничем не замутнённой славы, которое мы, христиане, можем разделить с нашими ближними и со всем миром. Благая весть христианства есть не что иное, как парресия Слова Божьего, обращённая через христиан к миру, и прежде всего — через их апостольское служение и свидетельство: «Отвергнув скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом. Если же и закрыто благовествование наше, то закрыто для погибающих, для неверующих, у которых бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа, Который есть образ Бога невидимого... потому что Бог, повелевший из тьмы воссиять свету, озарил наши сердца, дабы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (2 Кор 4. 2–6). Размышления Павла неотделимы от его деяний, подобно тому как свет, запечатлённый на лице сошедшего с горы Моисея, был подтверждением его беседы с Богом и отсветом этой беседы. Вглядываясь в ясный свет Божий — а свет этот есть Христос, Слово и Образ Отца, — христианин раскрывается в своём созерцании и исполняется света, чтобы свидетельствовать не о себе самом, но «об Иисусе Христе как о Господе: мы — слуги ваши по воле Иисуса» (2 Кор 4. 5*).

Здесь всё христианство предстаёт в виде парресии, и этому созвучно Евангелие от Иоанна, где Иисус говорит о пришествии «Духа истины»: Дух проясняет скрытый смысл притчей, рассказанных Господом во время Его земного служения (Ин 16. 25 и сл.; 16. 13). Как и у Павла, раскрытие смысла (откровение) описано здесь как одно из проявлений славы Иисуса и даже как сама эта слава.

К этому стоит добавить, что «видение непокрытого лика Божест-

венной благодати» в акте веры всё-таки остаётся под покровом, ибо мы всё ещё «ходим верою, а не видением» (2 Кор 5. 7); мы «надеемся на то, чего не видим» (Рим 8. 25*), на то, что во втором пришествии Христа эта надежда претворится в «видение лицом к лицу» — не в узнавание лишь «отчасти», но в то всецелое познание, каким и «я познан» (см. 2 Кор 13. 12). В акте же созерцания уже присутствует то, во что мы верим, на что надеемся и что любим. Павел подчёркивает, что мы умерли для грешной природы в вере и крещении, что мы сопогребены со Христом в Его смерти, что мы со-воскресли в Его воскресении, вознеслись с Ним в день Его вознесения и вместе с Ним ждём в небесах дня Его пришествия, чтобы прийти вместе с Ним во славе. Учение Павла (Рим 6. 5 и сл.; Еф 2. 5 и сл.; Кол 3. 14) несводимо лишь к риторическим фигурам; вновь и вновь речь идёт о сущности благодати, открывшей для нас небо и даровавшей нам его — даровавшей таким образом, что мы свободны прожить нашу земную преходящую жизнь в свете жизни вечной, присутствующей как в настоящем, так и в грядущем, обладающей силой и доступной, открытой для всех истиной. Мы свободны — и мы обязаны жить именно так: хотя бы из благодарности за благодать.

Именно поэтому речь здесь не идёт о некоей индивидуально-субъективной уверенности в спасении. Человек может отвести свой взор от Бога, пренебречь тем, что озаряет его жизнь светом Христова Откровения. При этом человек будет утверждать, что его созерцание славы Божией было недостаточно длительным или не вполне достоверным. С другой стороны, обращённые к верующему свидетельства Слова Божия о том, что вечный мир Отца открыт для человека, не следует размывать, представляя дело таким образом, будто этот мир есть нечто, возможное лишь в далёком будущем, лишь обещанное и «чисто духовное», тогда как он вполне реален, осуществлён и воплощён здесь и теперь. Действительно, мы живём, лишь стремясь к этому миру (стремясь от природного к сверхприродному, от земли к небу), но не менее верно и то, что мы живём и любим благодаря тому, что мир Отца нисходит с небес — к земле. Человек живёт потому, что существует благодать, пронизывающая природу и мироздание, и он любит землю, застывшую в лучистом сиянии отверстых небес. Верующий *умеет* это, потому что должен уметь.

б. В единении с Сыном

То, что даёт нам силы для созерцательной веры, веры, исполненной слышания и видения, есть благодать: избранничество-призвание-оправдание, совершённое Богом Отцом; отсюда протекают сила и свобода, с которыми мы взираем на Его открытую нам истину.

Однако открытость истины Отца есть Сын. Он — Тот, в Ком Отец созерцал нас ещё прежде начала времён и благодаря Кому смог сказать о нас, что «это хорошо». Он — Тот, в Ком Отец может избрать нас, предопределить нас стать Его детьми, «со-детьми» с Единым и Вечным Дитятей, от начала мира выступающим как Предстатель за отчуждённое от Него творение. Он — Тот, в Ком Отец оправдывает нас — оправдывает тем, что созерцает и оценивает нас через призму правосудия Сына; плоды этого правосудия, вернувшегося и списавшего наши долги, Отец засчитывает нам как нашу собственность. И, наконец, в Сыне Отец прославляет нас — прославляет тем, что допускает стать участниками воскресения Сына и далее — по благодати приводит нас к тому месту, которое Сын по праву занимает одесную Отца.

Таким образом, через Сына небо открыто миру. Путь как туда, так и оттуда, обмен между этими двумя мирами, стал возможен благодаря Сыну, и прежде всего — благодаря Его воплощению (Ин 1. 51). Для молящегося, для созерцателя открытость неба может явиться в двух формах, которые, при видимой своей противоречивости, в действительности дополняют друг друга. С одной стороны, всё неимоверное богатство, принадлежащее Богу, сконцентрировано в единой точке — в человеческой природе Иисуса Христа, сконцентрировано настолько, что в ней, этой единственной точке, «сокрыты все сокровища премудрости и ведения» Бога, что в ней же «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол 2. 3, 9. — *Прим. ред.*); в этой точке — Предвечный Возлюбленный Сын, на Которого властно указывает голос Отца: «Его слушайте!» (Мф 17. 5. — *Прим. ред.*); здесь, в «полноте времён, всё на земле и на небе будет собрано под единым главою, Который есть Христос» (Еф 1. 10*. — *Прим. ред.*); здесь все дороги, идущие с небес, сходятся у «врат», через Которые должен пройти каждый, кто хочет прийти к Отцу (ср. Ин 10. 9. — *Прим. ред.*); здесь пересечение всех дорог мировой истории — как открытых (в иудаизме), так и тайных, неявных (в языче-

стве) путей и тропинок, ведущих к спасению. Это немислимая, неумолимая и беспримерная концентрация всех типов отношения человека к Богу и всех человеческих путей к Нему — концентрация в Едином Посреднике — может показаться человеку (даже идущему по пути созерцания) актом насилия над человеческой зрелостью, достоинством и свободой. И действительно, эта концентрация попросту должна создавать такое впечатление — до тех пор, пока созерцающий не вдумается в то, что уникальность Посредника (см. 1 Тим 2. 5) есть воспроизведение уникальности Бога Отца, воспроизведение, установленное Самим Богом; всё, что излучается Единым Посредником, неизбежно несёт на себе печать единства, указывающую на Отца, но это универсальное, интегрирующее и потому кафолическое единство: «Одно тело и один Дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф 4. 4–6).

И здесь геометрическая фигура поворачивается вокруг своей оси: вершиной, к которой всё направлено, становится не Сын на земле, но Отец на небесах, возносясь к Которому, Сын забирает всё земное с Собой. Он приносит Отцу не только необозримое богатство сотворённых реалий, делая их очертания прозрачными и определёнными, но и бесконечно большее богатство, которое было принесено Сыном с неба и роздано людям в виде сокровищ вечности. Созерцающий человек, жаждущий единства, общинности и погружённости в молитву, может, вероятно, остаться чуждым всему этому многообразию. Эта отчуждённость может усилиться, когда он сталкивается с многоликостью Церкви, с её историей, догматами, учреждениями, определениями и параграфами. Для молящегося всё это предстаёт чем-то вроде колючей проволоки, через которую ему трудно прорваться к Богу — ещё и потому, что нигде нет столь сильной, как в Католической Церкви, тяги к формуле как таковой, к её скрепляющей силе; нигде с таким трудом не раскрывается, чтобы сделаться прозрачной, та светски-ограниченная форма, за которой — безграничность Бога, т. е. то самое, чего, в конце концов, и ищет молящийся.

Но как раз в этом смысле Христос в Его двунаправленном движении — от Отца и к Отцу — это Тот, Кто помогает в созерцательной

молитве и делает её вообще возможной¹. Здесь следует подчеркнуть определённые аспекты этой темы. Если бы Он, воплотившись, не принёс всю полноту неба на землю, если бы не претворил всю полноту неразложимого единства Бога во множественность аспектов времени и пространства, в красноречивый язык человеческого бытия — с его способностью меняться и расти, стремиться и действовать, страдать и умирать, — в многообразии высказываний и смыслов, образов и суждений, то созерцание Бога было бы возможно лишь в форме негативной, апофатической мистики, которая пытается найти Бога по ту сторону мира — как Всему-Иного, Немислимого, Невидимого, Непостижимого, что поневоле влечёт за собой глубокую несправедливость по отношению к миру и к нашим собратьям по творению.

Естественная мистика и религия — это выражение тяги человека к Богу, тяги, порождённой внутренней его потребностью, а потому вряд ли заслуживающей упрёка; это стремящийся прочь от земли, восходящий ввысь, центростремительный эрос, который в своём натиске отбрасывает всё, что может указать дорогу к Богу, ибо он видит, что это не Бог. При этом всегда есть опасность потерять и мир, и Бога: мир — потому что он не Бог, и Бога — потому что Он не мир и потому, что вне помощи земных реалий, в которых Он отражён, Бог может быть постигнут лишь как пустота, как бездна, как нирвана. Христос же отмечает все постигаемые разумом или духом земные формы, возвращается к Отцу и открывает таким образом истинный путь созерцания; будучи по плоти Своей Человеком среди других людей и создавая образы и понятия, говорящие об Отце, Он не оставляет их на земле в прежнем виде, но — и в этом смысл всего богословия апостола Павла — поднимает их ввысь и переводит — с языка земного, буквального, гадательного на небесный, духовный и совершенный. Нас, умирающих вместе с Ним, с Ним воскресающих и восходящих на небеса, Он, на Своём пути от этого мира к Отцу, наделяет силами, чтобы мы могли соучаствовать в претворении старого мира в новый, Божественный и исполненный Духа. Никакая «тёмная ночь разума и духа», ночь вхождения в Абсолютное, пройденная мистиком школы отрицательного богословия,

¹ Более подробно об этом речь пойдёт далее — в разделах о Слове и о внутренней напряжённости созерцания.

не может быть глубже, чем ужасающая пропасть Креста, в которую толкает Умиравшего не только отвергший Его мир, но и Сам Бог, позволяющий Ему соскользнуть в бездну отчаяния. Никакое блаженство, сопровождающее трансцендентный переход от преходящего к постоянному, от видимости к сути, не сопоставимо с восхождением от мира к Отцу. Но та смерть вовсе не была отказом от творения, совершённым, чтобы приобрести Бога; это было «нет», сказанное Богом всему в этом мире, что не было бого-взыскующим и бого-сообразным. Вознесение не было отречением от мира (страстным или равнодушным, это неважно) — отречением ради возможности постигнуть Бога в одиночку; это было скорее прощальное благословение, обещание скоро вернуться; это был уход, имевший определённую цель: приготовить в доме Отца «обитатели», предназначенные как для человеческого рода, так и для мира в целом — для преображённого, очищенного, а не для отвергнутого и подлежащего упразднению. В знак Своей верности миру вознёсшийся Сын обещает ниспослать с небес Святого Духа; созерцательное служение Сына завершено, и семена Его углублённой молитвы будут возвращаться Духом в сердцах верных.

Когда мы говорим о возможности созерцания, мы имеем в виду нечто иное, чем просто диалектику или синтез обоих аспектов, необходимых для созерцания, взаимосвязь которых труднопостижима или вовсе невозможна для «естественного человека», хотя он и мог бы вывести эту взаимосвязь из самого понятия «созерцание» или из своего опыта. (Разве не пытался человек в тысячах мифологических форм обрести осязаемый образ Бога — чтобы потом, в своём мысленном «восхождении», образы божества, сохранённые в преданиях и произведениях искусства, самому же и отвергнуть, — как это было в буддизме, у Плотина, Порфирия и т. д.?). Будь всё это так, Христос был бы не кем иным, как просто совершенным человеком, который совершенствует других и для которого стремления, лежащие в основе человеческой природы, — не более чем повод для самореализации. Но суть веры во Христа не в этом — она в том, что оба вектора: как проявление Бога в сотворённом космосе, так и стремительный порыв всего космоса к Богу — осуществлены в *Личности* Сына, в Той Личности, Которая *есть* Предвечное Слово Отца и вместе с тем — Первоидея, в Которой этот мир был задуман,

определён и воплощён в действительность. Без Сына даже на мгновение немислимо представить себе проявление Отца в мире: Сын — вечный Возлюбленный Отца, Его Посланник и неопровержимый Свидетель; созерцая Сына, человек видит Отца, и ни один путь, минующий Сына, не ведёт к Отцу. И спасение космоса в Боге осуществимо лишь одним путём — через Сына, через Первоидею, Первозамысел творения, благодаря Которому мир как в целом, так и во всех своих подробностях выглядит именно так, а не иначе, ибо «в Нём всё сотворено, что есть на земле и на небе», «всё ради Него и через Него приходит в бытие, и вся вселенная держится на Нём» (ср., напр., Кол 1. 15–17; Евр 1. 2–3. — *Прим. ред.*). Но Он есть Первоидея мира ещё «до мира» лишь постольку, поскольку предвечно был «подлинным образом Отца и Его Первенцем». И потому предназначение Сына — не только в том, чтобы отражать бесконечность Бога в конечном мире, не только в спасении конечного в бесконечном. Его предназначение — переход от древнего эона к новому, от смерти к воскресению, и переход этот осуществляется в драме, ставшей Его *собственной* драмой, в Его смерти и воскресении: в Нём «мы имеем искупление Кровию Его и прощение грехов... ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нём обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою всё, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1. 14, 19–20). Эта драма, в которой для Бога заключён смысл мира, в которой осуществляются все частные «смыслы» из мира природы и человека, причём осуществляются в том преображённом виде, о котором уже шла речь, — эта драма есть действие, есть откровение чистой и абсолютной любви. Божия любовь — любовь вечная и безграничная — это не какая-то всеобъемлющая рассеянная субстанция, в которой всё расплывается в неясном умилении; напротив, она являет себя в облике совершенно определённой, действующей в истории Личности (иначе Личность Отца и не смогла бы явить Себя миру); эта любовь обретает зримые очертания в совершенно конкретных словах, действиях, страданиях и чудесных знамениях. Любовь же мира сего, та, что пребывает ещё в зачаточном состоянии и робко нащупывает путь к Богу, должна преобразиться, целиком и полностью войти в драму этой единственной и определённой Личности — войти для того, чтобы через Неё проникнуть «в самое небо» (Евр 9. 24).

Это означает, что любовь мира освобождается от бесцветного, затемнённого мирского схематизма и обретает неповторимость, сопоставимую с неповторимостью Единого Бога.

Конечно же, всё это было бы невозможно, будь Христос просто человеком: в этом случае Он был бы лишь «одним из нас», пусть и наделённым чертами совершенства. Но поскольку Он одновременно Сын Божий и Божье Слово, Он обладает властью соединить нас в Себе в качестве Своих «членов», а нашу ограниченную личность (не разрушив её и даже в самом малом не повредив ей!) включить в жизнь Своей непреходящей Личности. Следовательно, «пребывание в» (*In-Sein*) — в Сыне — в качестве члена Его мистического Тела есть нечто большее, чем возможность доступа к Отцу, полученная за какие-либо «заслуги», даже непреходящие. Это и есть доступ *как таковой*, ибо «пребывание в» означает в то же время совершающуюся драму примирения между Главой Тела и Его членами. «Ибо... Тот, для Которого всё и от Которого всё, приведший всех Своих сынов во славу, через страдание привёл к совершенству Вождя их спасения. Ибо и Освящающий, и освящаемые — все от Единого; поэтому Он и не стыдится называть их братьями... ибо мы стали причастниками Христу» (Евр 2. 10–11*; 3. 14*).

Вопрос, каким образом мы можем услышать Слово Божие, требует следующего ответа: мы это можем, потому что *находимся* в Слове. Ибо Слово, ставшее плотью, приняло нас в Себя и преподносит нам Себя в качестве формы нашего существования. По благодати нам даровано не просто некое обобщённое, смутное, «сверхъестественное восхождение», но соучастие в личном существовании вечного Божьего Слова, Которое стало, как и мы, «плотью», для того чтобы мы стали «духом» в Нём, и Которое «способно помочь» в осуществлении нашего «небесного призвания» — ибо Христос «во всём стал подобен Своим братьям (Евр 3. 1*; 2. 17*). Благодать, которую дарует нам Отец, облечена в «христоносный» образ: она усваивает нас Сыну, не совершая насилия над нами как людьми, ибо Сын Сам стал человеком. В личности Христа избранничество, призвание и оправдание отдельного человека становится в полной мере личным, и это означает, что благодать, обещанная человеку и сообщённая ему Отцом, несёт в себе некое неповторимое качество, происходящее из неповторимости Сына, несущее на себе Его печать, принадлежа-

щее как миру божественно-сверхъестественного, так и миру человечески-естественного; качество это даётся по благодати Богочеловека, оно порождено этой благодатью и дано потому, что она существует. С одной стороны, у этого качества есть человеческое измерение, с другой же — оно само по себе есть образ, несущий в себе Сына и, следовательно, содержащий в себе Слово. Слово «образ» мы употребляем лишь потому, что нет другого обозначения для той таинственной реальности, которая есть идеальный прообраз во Христе искупленного и верующего человека и в то же время его собственная, неповторимая действительность, в которой видит и по которой судит его Бог Отец и ради которой он, верующий, призван к жизни. Через веру он входит в это «христоносное я»; апостол Павел называет это «облечься во Христа» (Рим 13. 14; Гал 3. 27), «облечься в нового человека» (Еф 4. 24; Кол 3. 10): «Облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благодать, смиренномудрие, кротость, долготерпение... Как Христос простил вас, так и вы... И да властвует в сердцах ваших мир Божий, к которому вы и призваны в одном теле... Слово Христово да вселяется в вас обильно, со всякою премудростью» (Кол 3. 12–16).

Этот присущий христианину «образ» есть одновременно и чистейшая благодать Отца, и форма человеческого существования в качестве члена мистического Тела Христова, и, наконец, сам человек во всех его конкретных проявлениях, включённый в процесс искупления; образ этот мы можем назвать *миссией* (*Sendung*) человека. Ей, этой миссии, человек должен отдать всего себя, чтобы его природа могла обрести в самоотверженном Бого-служении своё собственное, предельно личное осуществление — найти то, что превосходит её естественные и столь несовершенные возможности. Именно в этом служении человеческая природа преодолевает свои собственные силы и начинает приносить плоды. Именно в нём человек приходит к познанию самого себя в вере, ибо его миссия — это образ, являющий Христа, являющий Слово, Логос. Исполняя эту миссию, человек следует собственной сущности, хотя может так никогда и не найти свой прообраз, свой идеал в недрах собственной природы, в средоточии своего естественного, глубинного «я», пытаясь проникнуть в своё под- или сверхсознание, исследуя свои склонности и пристрастия, используя все свои таланты и возмож-

ности. Рыбак Симон мог исследовать своё «я» во всех мыслимых направлениях, но до встречи со Христом вряд ли нашёл бы в себе хоть что-нибудь от будущего апостола Петра. Образ Петра (*Petrusform*) — особая, лишь ему уготованная миссия — до поры оставался тайной, сокрытой в душе Христа. Это «поручение» Иисус даёт ему в жёсткой, повелительной форме, и оно становится исполнением того достойного Бога и вечности замысла о Симоне, тем его образом, который он сам хотел бы обрести. В образе Петра Симон оказывается в состоянии понимать Слово Божие, ибо образ как таковой исходит из Слова и делает его носителя частью Слова. Всякий раз, когда Симон следует логике своей, «Симоновой» природы, он впадает в опаснейшее заблуждение; но он неизменно будет попадать в цель, когда откажется слушать голос «плоти и крови» (ср. Мф 16. 17. — *Прим. ред.*) и будет внимать лишь призыванию, данному ему по воле Отца.

Осознание всего этого означает реальную возможность слышания и созерцания Слова. Оно есть двоякий взгляд на Христа: как на «другого» Человека, на некое «Ты», явленное в истории и доступное нашему взору (ср. Евр 3. 1*; 12. 2), ради Которого мы отдаём себя в любви; но это и взгляд на Сына и Слово Божие, Которое не есть некое конечное и отделённое от нас «Ты», но именно та пра-почва, в которую высажено наше «я» со всеми его корнями, из которой оно добывает себе пропитание и в которой обретает всё лучшее, чем может быть отмечено. И здесь отчётливо проступает тринитарная основа нашей веры: мы укоренены в Сыне точно так же, как Сын укоренён в Отце: «Я в них, и Ты во Мне» (Ин 17. 23). В нашей христианской жизни мы в той же мере происходим от Слова, в какой происходим от благодати, ибо Слово и благодать — лишь две стороны единого Откровения Бога во Христе. Тот, к кому обращено Слово Божие, слышит зов Его благодати, более того — он буквально окутан благодатью, и даже если это человек, говорящий Слову «нет», не желающий верить Ему, он всё равно этой благодатью отмечен, он так или иначе сталкивается со Словом. Созерцающий не должен осваивать совершенно неведомую ему землю — неведомую потому, что Слово Божие не от мира сего и, значит, неподвластно привычным категориям человеческого разума; созерцающий лишь проникает в глубиннейший, свёрхприродный смысл самого себя.

Он реализует тот исходный смысл (*Ur-Sinn*), который, по благодати, всегда определял наше «в-мире-бытие», тот смысл, против которого восстаёт грешник, который он старается в себе усыпить и «подавить неправдой» (Рим 1. 18). И когда, созерцая, он возвращается к истине своего существования, к той истине, что принадлежит не ему, но Богу, он, веруя, живёт этой истиной. Он способен так жить, поскольку эта способность дарована ему; он не должен — подобно этикам, например — раздумывать, как бы воплотить некие (часто нереальные) «ценности» в действительность и где взять для этого силы; он может творить, черпая из полноты силы Бога — той силы, в которой его корни и его опора. Вопрос не в том, как реализовать добро своими собственными усилиями, но в том, как реализовать самого себя, опираясь на силу добра и следуя закону его реальности — той, что всегда рядом с нами.

С этой точки зрения, христианское бытие можно рассматривать как инверсию любой из разновидностей естественной этики. Созерцание служит реализации этой инверсии и в этом смысле совершенно незаменимо. Оно само подчинено законам инверсии: приближаясь к Слову, отважившись на попытку понять Его (*credo un-intelligam*), созерцание исходит из первоначального слышания и понимания Слова (*intelligo ut credam*), если даже это «пра-понимание» — не что иное, как спокойная уверенность творения в том, что оно может быть понято Богом. Всеохватное восхищение, которое испытывает природа перед единственным Словом, исходящим от Бога, — будь то проповедь Христа, Его чудеса, Его деяния или Страсти, — усилие природы проникнуть в эту неслыханную реальность и преобразиться под её воздействием, — всё это держится на твёрдом и неподдельном убеждении: да, именно так, а не иначе должно найти меня Божье чудо; ни в роли Божьей твари, ни в роли грешника я никогда не требовал его; однако прежде начала времён я уже был задуман Богом для того, чтобы принять Его ещё более «изначальное», Его вечное Слово любви. Хотя оно и дано как чистая благодать, Слово мне ближе, чем собственное «я», и разумнее, чем мой собственный разум, так что принять его на веру — самое разумное, что я мог бы сделать. Если бы это было иначе, акт послушания был бы лишь актом порабощения, не принятым человеческим разумом и человеческой свободой; итогом его стало бы лишь

то, что Кант называл гетерономией. Но Слово Божие не есть нечто эмпирически наблюдаемое нами в окружающем мире («онтическое», по определению Хайдеггера), нечто апостериорное, для которого мы как бы задним числом и опять-таки эмпирически должны найти некий априорный прообраз, соответствующий возможностям нашего восприятия. Напротив, реализация осмысленной веры — это осознание и принятие человеком того обстоятельства, что ещё до начала времён он уже существовал в Божественной любви, был задуман Богом, Откровение Которого всегда рядом. Этой верой обнимается всё, что верующий встречает в пространстве истории, в апостериорной реальности, в виде действительности, данной Откровением. Эта действительность (в центре которой — воплощение Божьего Сына) не есть нечто вторичное или дополнительное по отношению к всеобъемлющей внутренней благодати; и благодать, и действительность дополняют друг друга, так что даже мысленно невозможно отделить одно от другого. И то и другое — не что иное, как проявление единого, свободного и полновластного события — Божественного Само-раскрытия перед лицом творения. Оно не заложено в творении как таковом; творение само по себе вряд ли могло бы рассчитывать на событие такого масштаба или даже предполагать его возможность. Вопреки всем искушениям моего философствующего разума извлечь из себя самого некую собственную религию, Христос, стоящий в самом центре истории, в полноте свободы Своей абсолютно независимой Личности, остаётся для меня неизменным знаком того, что Христос моего сердца, мой «внутренний учитель» (св. Августин), Божественная истина, просвещающая меня изнутри, есть нечто иное, чем «глубины моей души», её архетипы или глубоко укрытые в ней схемы, идеалы и категории. Вопреки усилиям всех деятелей Просвещения, очевидные истины, представленные в Писании и Предании, не сводятся к истинам разума; эти же очевидные истины укрепляют нашу уверенность в том, что молитва и богослужение являются необходимой поддержкой для самого внутреннего рассудочного акта. Просвещение же (эпоха Лессинга) неизбежно должно было превратиться в «безмолитвенный пантеизм» (эпоха немецкого идеализма), в рамках которого созерцание выродилось в некую инвентаризацию рас-судка.

Но если дело обстоит иначе, если человек сохраняет понимание той истины, что всё вокруг было задумано, сотворено и объято любовью в Божьем Слове, то творение становится для него сотворением, той жизненной средой, что сама по себе может стать объектом молитвенного созерцания. Христос — это не изолированный от мировой истории, аналитически «чистый» феномен; Он может быть понят лишь как вершина всей истории спасения, тянущейся от Адама, Ноя и Авраама через всемирную историю, через историю Церкви и далее — вплоть до Страшного суда. И поскольку Христос неотделим от мира, который Он пришёл искупить, мир этот неотделим от Него Самого, ибо обретает во Христе опору, объяснение и оправдание. Но созерцательный взгляд христианина, обращённый на космос и историю, никогда не должен уходить от очевидной христианской ответственности за них, ответственности, лежащей в самих основаниях веры, «ибо тварь с надеждою ожидает откровения (ἀποκάλυψις) сынов Божиих» (Рим 8. 19). Мы наслаждаемся тем, что мы дети Божьи, что к нам обращено Слово, Которое есть Сын Божий, и, насколько мы будем способны ответить Ему своей любовью и всей жизнью, настолько Вселенная будет пронизана светом своего внутреннего смысла, а всё творение — через посредничество людей веры — обретёт свой удел в «апокалиптической», т. е. богооткровенной, истине. Таким образом, человек верующий и созерцающий несомненно может включить в поле своего созерцания внутренние законы природы и мировой истории, рассматривая их как законы восхождения к Духу и свободе; но он не должен поддаваться искушениям этого пути и вместо Слова Божия превратить в объект созерцания слова сотворённой природы. Те, кому путь христианского созерцания представляется устаревшим и кто пытается пережить подъём, обратившись к ценностям этого мира, испытывают разочарование. Только во Христе реалии (*Dinge*) обретают свою конечную смысловую цель, и человек, который пытается продвинуть их к этой цели, должен сам жить во Христе, напрягая все свои усилия для достижения «свободы детей Божьих» (ср. Рим 8. 21. — *Прим. ред.*), ибо лишь подобное усилие способно ввести тварные реалии в сферу высшей свободы. И если даже в рамках мирской истины человек ведёт себя как существо, наделяющее тварные вещи смыслом и значением, всем

своим существованием помогающее реалиям обрести их внутреннюю природу, мы можем говорить о случае глубокой и совершенной веры. Но эта вера, если она хочет воздействовать на мир, должна быть действенной сама в себе: она должна полностью отказаться от собственной истины в пользу Божественной воли, хотя, в силу первородного греха, всегда возможно сопротивление этому пути со стороны «естественного» человека. Современный человек в гораздо большей мере, чем его предшественники, чувствует, что способен разделить ответственность за целостность творения, и потому легко впадает в искушение представить себя в роли пастыря, поставленного Богом следить за тем, что происходит в мире, и рассматривать себя как конечную истину мироздания. Тем более он нуждается в том, чтобы погрузиться в созерцание — созерцание Божьего Слова, чтобы привести как сотворённую реальность, так и себя самого к подлинной и окончательной истине.

И последнее. Христос, вочеловечившийся Бог, — явленная нам Истина Бога, но в то же время — истина мира; Он — всё несущее на Себе властное Слово (ср. Евр 3. 1), и Он не может быть никем иным. Если это так, то Он есть и то место, где все эмпирически найденные частные истины, с их жёсткостью и отчуждённостью, с их разочаровывающей и удручающей конечностью, примиряются в Единой Истине, Которую никто не в состоянии превзойти, ибо эта Истина — Божественная Личность. Христианин может впасть в искушение зависти к другим религиям, к другим формам созерцания, где верующий не связан, в отличие от него (не имеющего, кстати, какой-либо надежды на перемены!), строго ограниченным числом формул и текстов «Святого Писания», определённым числом изречений, эпизодов и сюжетов священной истории, ограниченным числом положений, принятых церковными Соборами, сформулированных Папами и принимаемых всеми на веру, — словом, тем ограниченным миром истин, по очерченному кругу которых он движется и которые он, в какие бы новые заманчивые комбинации эти истины ни складывались, не может окончательно покинуть, как не может узник вырваться за пределы тюремного двора. Чувство скованности охватывает его на созерцательном пути. Не свободнее ли в своём созерцании, не погружён ли в более глубокий покой буддист или даосист, уходящий от томительной множественности в открытые глубины

Единого, в то время как христианин никак не может расстаться с необходимостью заботиться и суетиться о многом (ср. Лк 10. 41. — *Прим. ред.*)? Христианин привязан к единой Книге (несмотря на то, что у человечества много других священных книг), к единой Церкви (хотя существует множество иных общин, всерьёз стремящихся к спасению) и, наконец, к Единому Избавителю, Который — каким бы величием ни был отмечен Его образ — всё же выглядит как Один из многих. Что же касается Его мощного воздействия на историю — не будет ли оно когда-нибудь исчерпано в соответствии с законами исторического бытия и не придут ли ему на смену новые, вовсе неизведанные перспективы? В таком случае, не идёт ли здесь речь о двойных узах: христиане, с одной стороны, настаивают на историчности неких событий и абсолютизируют эту историчность, а с другой — те же события спиритуализируют, чтобы через пророчески-аллегорическое толкование истории установить примат этих событий над всеми иными, включая сегодняшние?

Если человек живёт и мыслит вне опоры на средоточие собственной веры, появление мыслей такого рода неизбежно. Всякий раз они становятся новым искушением для созерцающего, и он должен отбивать их атаки, сражаясь за возвращение к основному содержанию веры. Он должен спокойно подумать о том, что именно он приобретает благодаря этой мнимой потере — «потере» христианством свободы выбора: все частные истины природы и сверхприроды, космоса, истории и Церкви обретают своё окончательное разрешение во всеохватности, свободе и тайне Возлюбленного, Который, будучи, подобно нам, Человеком, не есть конечная личность, но Сама Божественная Любовь. Этот Некто, к Которому как к исходному пункту, как к своему дому устремляются все частные истины, не есть «другой», который может быстро наскучить; Он есть вечное «Ты» и именно потому — скалистая твердыня каждого «я» («*Non-aliud*»), высшаяся над безрадостными расщелинами инобытия. Движение через «самопогружение» от множественного к Единому, от существующего к Сущему — всё, что доступно созерцательным направлениям нехристианских религий, — всё это осуществимо в полном смысле слова лишь здесь. Единое достижимо здесь без отказа от множественного, без отречения от мира, что в ином случае было бы просто необходимо. Всё становится благоуханием

Единого, являющего себя во многом, то исчезающего, то возникающего вновь: *currimus in odorem unguentorum tuorum*. Истина — а Предвечный Сын говорит о Себе как об Истине — есть истина проводимости, прозрачности; за ней брезжит ещё нечто, она ведёт вдаль и исчезает из виду: Сын есть Путь к Отцу. Он есть благоухание Отца в этом мире. Он — Последний, но в то же время и не Последний. Как Бог Он абсолютен и как Абсолют — относителен, ибо как Сын Он есть отношение Отца к Отцу.

в. В единении со Святым Духом

Своего предела возможность созерцания достигает в Святом Духе. Мы уже говорили о Нём — в связи с тем, что ниспослание человеку Св. Духа равносильно ниспосланию ему Божественной благодати; оно не просто предлагается человеку, но принимается им, проникая в глубины человеческого «я» и освящая его. Вовлечённость человека во всей его совокупности (прежде всего — человеческого духа, или человеческой индивидуальности) во внутреннюю сферу Божественной жизни («соучастие в Божественной природе», «свободный вход в вечное Царство»; см. 2 Петр 1. 4*, 11) обычно описывается как дар Божественного Духа духу человеческому; образно говоря, Дух Божественной любви «изливается» в наше сердце (см. Рим 5. 5), а глубинное ядро нашего духа «запечатлевается» Им (см. Еф 1. 13). Таким образом, мы видим, что посланничество Божьего Слова (Бога Сына) и нисхождение Св. Духа — две фазы одного и того же события, в котором человеку даются Божественная истина и Божественная жизнь. Человек не может быть перенесён в истинную жизнь против собственной воли и помимо неё; он должен принять истинную жизнь с пониманием и по своему желанию. Но человеком, который позволил Богу владеть собою, был Тот Человек, Который, «входя в мир», «решил исполнить волю Божью» (Евр 10. 5, 7*), Человек, предстательствующий за всё и за всех, новый Адам, сказавший «да» на Кресте и в воскресении из мёртвых.

До Креста Дух покоился только в Самом Иисусе (Ин 7. 39), поэтому для верующих Дух «ещё не здесь». Он «приходит» лишь в тот час, когда Иисус приносит Себя Самого «Своим сущим» в «последний» (Ин 13. 1*) раз, когда отдаёт Свою Плоть и Кровь в причащение жизни вечной (Ин 6. 54), когда Он отдаёт Свою

жизнь — и временную, и вечную — Своим овцам и ради них (Ин 10. 17, 28), когда Он отдаёт Свой сокровенный — во времени и в вечности — Дух (Ин 19. 30), и эта жертва окончательно совершается при истечении крови и воды из Его отверстой раны (Ин 19. 34). Дух, вода и кровь — единое, неразделимое «свидетельство» той истины, что мы — дети Божии (1 Ин 5. 59); иначе говоря, Слово, Которое Отец обращает к миру и Которое есть Его Сын, находит Своё завершение в том, что, отдавая Свою жизнь, дарует нам Свою Плоть, дарует Свой Дух и через обе формы Своего бытия в Слове вовлекает нас в триединство Божественной любви. Когда воскресший Иисус повторяет движение Творца и «дует» на верующих в Него, то в этом даре Его собственного, глубоко внутреннего, Богочеловеческого дыхания, или духа (πνεῦμα), достигает полноты Его (Слова) Откровение. Это и есть сакраментальный знак того, что, собственно говоря, произошло на Пасху, что станет экклезиологической реальностью на Пятидесятницу и что, в конце концов, обретёт эсхатологические очертания — в тот час, когда Господь и Судия сметёт Антихриста «духом уст Своих» (2 Фес 2. 8).

Но, чтобы излившийся Дух заполнил Собою все сферы творчества, необходимо вознесение Сына. В свете того, что Иисус отдал жизнь за «Своих» и во Плоти, и в Духе, становится очевидной особая роль, которая в нисхождении Св. Духа принадлежит воплощению: мы входим в глубины Божественной жизни вратами пронзённого ребра Отчего Слова и Сына, явившего Себя нам и расточившего Себя ради нас — вплоть до смерти. Лишь таким образом мы можем понять, что Святой Дух любви Божией есть высочайшее самоотвержение, воссиявшее там, где любящий Сын явил Свою любовь, пожертвовав Своей Плотью и Кровью. И в этом немислимом прорыве через границы конечной жизни Сын возвращается к бесконечному Отцу, с Которым Он предвечно дышал Единым Духом. Для Церкви знаком этого нового бытия, обретённого через возвращение Сына к Отцу, становится обещанное Сыном нисхождение Св. Духа в день Пятидесятницы. Вознесение Иисуса есть — в преображённом виде — завершение Его смерти, а исчезновение Иисуса из сферы чувственного восприятия означает, что Дух обрёл «свободу». То, что Иисус был *raptus* — «восхищен» (Откр 12. 5 и сл.) к престолу Отца и сел «одесную» Его, означает, что преображённое

человеческое начало Сына соучаствует в вечном дыхании Св. Духа, и, следовательно, Св. Дух наполняет Собой мистическое Тело Христово на земле.

И вновь соотношение меняется. До сих пор Сын, Слово Божье, дышал этим Духом, будучи «Господом Духа» (2 Кор 3. 18*) и Самим Духом — поскольку вечное Слово содержит в Себе глубину и животворную силу Божественного Духа, в отличие от всех земных, конечных и «плотских» слов (2 Кор 3. 17; Ин 6. 63). Исполнив Своё земное служение, Сын «выдыхает» нас, направляя к Отцу, и тут становится ясно, что и прежде вся благодать, излитая на нас Отцом, была не чем иным, как Духом: не просто деянием Бога Творца, одним из многих в процессе творения, но раскрытием глубин Его Божественной жизни. Мы не просто «вначале» становимся свидетелями исхождения Сына из лона Отца, а «затем» — исхождения единого Духа от Них обоих; мы изначально соучаствуем в полноте триединой жизни, обретающей свою вечную и завершённую форму в Святом Духе; через Духа благодати мы вовлечены в тайну Богосыновства, и это означает, что мы по благодати соучаствуем в самом порождении Отцом Сына (точка зрения, принятая многими богословами). В этом смысле исходящий от Отца Святой Дух очевидным образом действует в истории спасения ещё до пришествия Сына: в Ветхом Завете — как говорящий через пророков и как Божественная Премудрость, наполняющая Собою всё творение; в Новом Завете — как Святой Дух, нисходящий на Деву Марию и приносящий Ей Слово, чтобы Оно стало плотью, а затем вновь «Духом».

В самом начале Откровения Слова опять-таки стоит Святой Дух: «Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего» (Гал 4. 6). Лишь Он один может сделать реальным проникновение Слова в человека, в историю и природу; только в Духе человек может принимать, созерцать и понимать Слово. Каждая подлинная встреча со Словом предполагает готовность человека сказать Слову «да будет» и раскрыться перед Ним. Мария была изначально готова принять Святого Духа, и, когда Дух снизошёл на Неё, Её согласие стало источником воплощения Слова. Именно в Духе Она произносит Своё «да» — то «да», которое становится источником всего христианского созерцания; благодаря ему Она принимает Слово во чрево и «все слова слагает в сердце Своём и сохраняет» (ср. Лк 2. 19, 51). Лишь теперь

становится ясно, почему Слово, дарованное и произнесённое Отцом, становится понятным человеку — понятным не только на человеческом, но и на Божественном уровне, почему человек с верой ожидает этого Слова и почему он может стать тем лоном, в котором Слово будет расти и развиваться. Всё это возможно потому, что тот же Дух, Который привёл Сына от Отца к человеку, приготовил человеческое сердце к тому, чтобы Сын был этим сердцем принят. Присущее вере женственное начало, которое мы связываем с Марией, то есть изначальная открытость и готовность принять грядущее Божественное «семя» (1 Ин 3. 9), подобно тому созерцательному началу, которое заложено благодатью Святого Духа Божия в основу любого акта нашей веры.

В самой природе дарованной нам благодати веры заключено то, что мы через Святого Духа воспринимаем истину, преподнесённую нам в уроках Сына. Основу этих уроков составляет данное по благодати и априорное «всезнание», не нуждающееся в дополнениях и разъяснениях, ибо это знание есть присутствие («помазание», см. 1 Ин 2. 27) всезнающего Духа. И хотя глубины Божественной истины открыты и доступны, Дух вводит в них лишь постепенно, истолковывая и разъясняя слова Откровения Иисуса, внедряя их в сердце верующего (Ин 16. 13 и сл.). Только Дух, Которому ведомы «глубины Божии», Который «всё пронизает, и глубины Божии», открыл эти глубины тем, кто «духовен», «людям Духа», «имеющим Дух Христов». Таким людям доступны как эти глубины, так и иные тайны — которых «не видел глаз и не слышало ухо», и потому тот, кому Дух не ведом, «не может разуместь» о них, ибо «о сем надобно судить духовно». Эти Божественные бездны не только объективно открыты перед духовно одарённым человеком, но раскрываются и в субъективных поисках: «Мы приняли... Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога». То, о чём сообщают пророки и евангелисты, Павел и Иоанн, есть Слово Бога, но в то же время и то слово, которое понято ими и на которое они могут ответить: «...что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа, и изъясняем духовное тем, кто духовен», «мудрость... проповедуем между совершенными», «премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (ср. 1 Кор 2. 2-16*). И, парадоксальным образом,

именно то, что эта «бездна богатства и премудрости и ведения Божия» открыта человеку Святым Духом, заставляет созерцающего воскликнуть в неподдельном изумлении: «Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим 11. 33); всё дальше, всё смиреннее созерцающий движется к тому состоянию, в котором он «научен Богом» (Ин 6. 45), и всё новые открытия дарует ему Дух, ведущий человека к вечности.

Любой из видов созерцания может быть лишь всё более и более глубоким вслушиванием в то, что «Дух говорит церквям» (Откр 2. 7, 11, 17 и далее), и в то, что Он открывает Церкви, исходя из духа её собственной веры. Эти формы созерцания не вполне тождественны, но в то же время внутренне взаимосвязаны: Дух «говорит» главным образом там, где Он — как пророческий Дух ветхозаветной мудрости и Дух новозаветного профетизма церковных харизм, который даётся как бы во временное пользование одиночкам ради всей общины, — выявляет и проясняет то новое и непредсказуемое, что исходит из глубин Христова Откровения; в то же время «*понимание*» со стороны Духа возникает тогда, когда Он обнаруживает и укрепляет в глубинах нашего сердца пророческое начало Писания, Предания и церковной жизни. Вследствие этого вся «мистика» внутреннего созерцания, с раскрытием «даров Святого Духа» в сверхъестественно возросших способностях души, опирается на этот «профетизм» и может вновь принять в Церкви пророческий, т. е. харизматический и проповеднический, характер. Перед лицом этого взаимосплетения, взаимной обусловленности мистического и пророческого начал не имеет смысла противопоставлять друг другу дары и харизмы Духа и задаваться вопросом, какому из этих даров следует отдать предпочтение.

Как Слово Божье, так и всё, что связано с Ним, заключено в пространстве «между Духом и Духом»: Святой Дух пророков, Дух воплощения приносит Слово Отца людям, и Тот же Святой Дух в духовном и Божественном смысле проясняет это Слово в человеческих душах, приводя их Отцу через Слово. Поэтому путь чисто земного, посюстороннего понимания (Павел называет это словом *σάρξ* — «плотское») не ведёт к духу. Христианин, если он «начал в духе», не должен «оканчивать во плоти» (Гал 3. 3*). С другой стороны, истинный Дух Божий узнаётся по тому, что несёт в Себе и

проповедует Слово, ставшее плотью: «Всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога. А всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога...» (1 Ин 4. 2–3). Всё основано на утверждении, что Слово пришло от Духа Божия, но воистину стало плотью (Иоанн в особенности подчёркивает это), чтобы — через воскресение, вознесение и ниспослание Святого Духа — превратиться из смертной плоти в подлинно одухотворённое Слово, которое может быть понято лишь в Духе Божьем (в этом главный смысл благовествования Павла).

Дух, Который вводит нас в полноту истины, есть, неразделимым образом, Дух христологический и тринитарный; Он направляет движение Слова к воплощению, но в то же время хочет, чтобы во Христа верили как в Божественную Личность, неотделимую от Отца и от Духа. Именно в Духе осуществляется возвращение Сына к Отцу, становление Сына в качестве Главы и средоточия жизни Церкви; Святым Духом жизнь Сына преобразуется в таинства, Писание, Литургию и проповедь; Святой Дух направляет всю жизнь Церкви, и потому Он — всегда и неизбежно — есть Дух экклесиологический, Дух единства в высшей полноте этого единства (Еф 4; 1 Кор 12). Вне всех этих взаимосвязей Дух не присутствует в созерцании и молитве. Если те бездны, те глубины, в которые может погрузить человека созерцание, не причастны — явным или скрытым образом — глубинам тринитарной, Богочеловеческой и церковной жизни, то это либо вовсе не глубины, либо демонические бездны.

И вновь, как и тогда, когда речь шла о Божественном Слове: Дух не есть рассеяние во множественности, но собирание множественности в Едином. Он, в силу самой Своей духовной природы, представляет полную противоположность всему материальному и буквальному. Он есть выражение единства и согласия в Боге Отца и Сына — единства, «Дух» которого в этом совместном и нераздельном дыхании предстаёт как Единая, Равная и Божественная Личность. Для человеческого разума тайны Духа полны чудес и парадоксов, в которых единство не отменяет различий — ни различий между ипостасями Единого Бога, ни сущностных различий между Богом и творением. Напротив, Дух принимает эти различия как предпосылки для объединения — и делает это намного решительней, чем

думается мнистам, идеалистам или пантеистам. Внехристианский мистицизм и медитативное погружение за редкими исключениями пытаются достичь единства с Высшим путём некоего «короткого замыкания». Но те переживания единства в христианском созерцании, которые создаёт и позволяет испытать Дух, несоизмеримо выше и чудесней, ибо Дух — эта абсолютная, свободная, Божественная субъективность — в состоянии принять в Себя субъективность тварную, заполняя её, придавая ей новую форму, пронизывая её светом — до тех пор, пока она, при посредничестве Божественного Духа, не прорастёт в некий способ бытия, не дотянется до действий и состояний, даже прообраз которых был творению недоступен.

Именно здесь становится очевидным качественное отличие христианского Откровения и, следовательно, христианского созерцания от любой другой из всех возможных форм человеческой религии, от любой иной формы медитации. В последнем случае всерьёз воспринятая идея конечного «я», проникающего в бесконечность, неотвратимо ведёт к пантеистическим выводам; скачок через конечное (эмпирическое) «я» к «Я» бесконечному неминуемо обернётся своего рода смертельно-благодной самоликвидацией (см. у Фихте). В христианстве о таком проникновении говорится вполне серьёзно и решительно, однако разрушение и исчезновение конечного «я» не считается необходимым условием; оно выходит за свои пределы, таинственным образом завершая свою полноту в Боге. И здесь мы находим «мистическую» смерть Любви, но в данном случае смерть — это подлинное, и даже телесное, воскресение в Боге. Само по себе проникновение в Божественный Дух, «дарованный нам Богом» (1 Фес 4. 8*), предполагает существование в самой сердцевине Бытия тайны Троицы — чуда взаимопроникновения (*circumincessio*) Божественных Лиц без ущерба для неповторимости каждого из Них. И поскольку все глубокие тайны христианского созерцания сосредоточены вокруг проникновения Божественного Духа в человеческую душу, нам вновь становится ясно, что сама возможность созерцания основана на догмате о Св. Троице.

Тайны такого рода не принадлежат лишь теории или теологии — они вполне применимы на практике. Для того чтобы акт созерцания осуществился, безразлично, рассматриваю ли я себя в качестве изолированного субъекта, который сам старается в какой-то мере

постичь тайны Откровения, хотя и при помощи Божьей благодати, — или же я, исходя из моей веры, знаю, что мои слабые попытки что-то понять находят опору в пребывающей во мне премудрости Святого Духа, что каждое из моих действий: поклонение, прошение или благодарение — порождено и определено Его вечными и бесконечными действиями, тем неопределимым единством, которое возносит бытие человека и все его поступки и погружает их в поток вечной жизни и вечной любви. В процессе живой веры Божественное всеисие и всезнание всегда превосходят человеческое бессилие и незнание, и признание этого превосходства является неотъемлемым элементом созерцательного акта. «Ибо мы не знаем, о чём молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» — ведь Он не рядом и не над нами, но внутри нас и взывает из наших глубин к «Авве», к Отцу, взывает к Тому, Кто «испытует сердца» и знает, «чего жаждет Дух», и зов Духа становится зовом сердца самих «святых» (Рим 8. 26–27*, 15*; Гал 4. 6*). Молящемуся христианину никогда не придёт в голову, опираясь на единение с Духом, отказаться от собственного зова и, в духе квиетизма, всё предоставить молитве Самого Духа. Христианское Откровение никогда не движется в этом направлении; напротив, оно говорит об активной «молитве в Духе» (Еф 6. 18*; Иуд 1. 20*). Именно собственная сила этой молитвы и её личностный характер и позволяют ей возвыситься до всеобъемлющей, деятельной и личностной силы Самого Духа. Это человеческое «действие» можно было бы считать «пассивностью», поскольку самоотдание Святому Духу означает Его превосходство, а самопостижение в Духе предполагает, что человек вслушивается в то, что говорит ему Дух, и просвещается Им. Но никогда не следует смешивать эту благодатную «пассивность» с естественным следованием ходу вещей; огонь Святого Духа воспламеняет наше творческое «я», оно разгорается всё жарче и вызывает ещё большее ощущение присутствия Духа. Это Он, вырываясь из самых глубин внутренней жизни, указывает человеку вектор движения, побуждает к действию, учит его мыслить и желать, учит молиться вместе с Собою. Не привлекая к Себе внимания (ибо любовь Святого Духа направлена прежде всего на прославление Отца и Сына), Дух максимально приближает созерцающего к Божественной истине.

Молящийся христианин не просто предстоит перед истиной и отстранённо созерцает её. Как часто повторяет Иоанн, он живёт в самой истине (см Ин 17. 17, 19; 1 Ин 2. 21; 2 Ин 1. 3–4; 3 Ин 1. 4), «стоит в истине» (Ин 8. 44), наконец, происходит «от истины» (Ин 18. 37; 1 Ин 3. 19). Отсюда — непосредственная связь между «духом и истиной» (Ин 4. 23–24) и «Духом истины» (Ин 14. 17; 15. 26; 1 Ин 4. 6). Если мы молимся в истине, мы не должны (как часто думают) вначале поразмыслить и убедить себя в том, что Божье Слово, т. е. в данный миг созерцаемое нами Слово, есть истина, и лишь потом, опираясь на свою точку зрения, ответить на это Слово. Напротив, «молиться в истине» означает, что наше «да» есть нечто *предшествующее*, что мы уже оставили всё и отказались от всего, что могло бы этому «да» противоречить. Это означает уверенность в том, что истина есть живущий в нас Дух, что она ближе к нам, чем мы сами к себе, и что ещё до появления мира и нас самих мы были предопределены и избраны в Боге, в подлинной Божественной истине, чтобы стать Его святыми и непорочными детьми; всё же *несогласное* в нас есть лишь запоздалый протест против нашей подлинной истины и, следовательно, самоубийственный протест против самих себя.

Тесную связь между нами и Божественной истиной можно сравнить, пожалуй, лишь с одним явлением в мире природы: с близостью между полами, а точнее — соединением двух личностей в «плоть едину», и с ребёнком — плодом этого соединения, в котором видимым образом преодолевается временная дистанция между людьми. Точно так же благодатное единение человека со Святым Духом приносит невыразимо прекрасные, исполненные жизни плоды, в которых невозможно разделить Божие и человеческое. Плоды Святого Духа, зародившиеся в открытой для Него душе в результате слияния Божественной жизни и жизни человека, — новые, творческие отношения и действия; когда приходит пора созревания, они, поразительным для нас образом, покидают своё «материнское лоно», отделяются от древа, на котором выросли, и начинают новое, независимое существование: они живут в Церкви, они живут как Церковь. Перечисляя плоды Святого Духа, Павел говорит: «Если мы живём духом, то по духу и поступать должны» (Гал 5. 25), после чего следуют наставления об истинной любви в Церкви (см. Гал 5. 22 и сл.). По сути, источник нашего

плодоношения — это неизреченная беседа между Духом Божиим и духом человеческим, беседа «из уст в уста», беседа, подобная поцелую (*sapientia* — «знание» происходит от *sapere* — «ощущать вкус»), в которой человеческий дух верою постигает образ бытия Божественной Премудрости, неотделимой от любви, и, постигая вторгающийся в него, переполняющий его Дух, человек отвечает Духу и предаёт себя Ему. Однако этот ответ нельзя отождествлять с «экстазом», понимаемым как опьянение, безумный восторг или выход из-себя, отречение от собственной тварной природы ради потустороннего, ради жизни в Боге вне себя самого; всё это может быть частью человеческого опыта, но отнюдь не составляет его сердцевину. Прежде всего, речь идёт о преклонении перед бесконечной и невыразимой святостью Бога, присутствующего в нашей душе; в этом преклонении есть нечто от покорного «да» служанки, от готовности подчиняться и принадлежать; речь идёт об «экстазе» не опьянения, но служения.

Таким образом, близость к Святому Духу — Духу истины — отменяет беспристрастную, отстранённую, объективно-наблюдательную позицию и заменяет её отношением, которое можно назвать лишь молитвой. Эта молитва всеохватна; в её сердцевине соединены в нерасторжимое целое наша готовность всматриваться и предстоять взгляду, направленному на нас, созерцать и выявлять-ся, принимать и отдавать себя. Лишь молитвенное (и никакое иное!) отношение к вечной истине является отношением правильным и в подлинном смысле объективным. В богословии, в христианской вере и в христианской жизни в целом существует спекулятивное, теоретическое отношение к проблемам, о которых идёт речь; более того, такое отношение даже необходимо, но оно может быть лишь частью, извлечённой из сердцевины, и сохраняет присущие этой сердцевине свойства. Как верно то, что «размышления» о Божественной истине побуждают верующего к новой молитве, ибо за действиями победившего разума следуют действия человеческой воли (самоотвержение, любовь, доверие), так верно и то, что разум никогда не обратился бы к Божественной истине, если бы в своём рудиментарном, зачаточном «опыте» не исходил из Божественного качества истины, из определённого, имплицитно-молитвенного, отношения к ней. Лишь это отношение даёт действенный импульс

для нашего обращения к Божественной истине и для того, чтобы мы могли приобщить к ней других.

К истинам этого мира вполне применимо отношение, основанное на критико-аналитическом подходе, особенно если оно дополнено подобающим смирением и готовностью принять информацию, имеющую отношение к делу; однако христианин не должен забывать о том, что реалии мира также подчинены логике спасения; ни размышлять о них, ни воздействовать на них невозможно в отрыве от молитвенной истины. «Ибо всякое творение Божие хорошо... потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим 4. 4–5). Поэтому молитвенное созерцание освящающего Слова требует от нас, чтобы мы пользовались «хорошими творениями Божиими» так, как того хочет Бог (*im Sinne Gottes*). Пользование творением (при том что оно поглощает все человеческие силы) должно исходить из истины и происходить «в истине», в молитве, ставшей насущной потребностью, в готовности склониться перед Божественной истиной — истоком всех мирских, и даже самых опошленных, истин. Отсюда — напоминание о «непрестанной» молитве (1 Фес 5. 17 и др.).

Тот, кто знает, что в глубине его собственного «я» сокрыт струящийся источник Божественной истины и любви, непременно будет стараться вернуться к нему, чтобы очистить, обновить и умиротворить всё своё существо. Человек, обращённый вовне, несущий христианскую ответственность за весь мир, знает, что может действовать лишь в той мере, в какой он обращён вовнутрь, к Богу, туда, где он всего лишь беззащитный ребёнок, открытый Слову, исходящему от Духа, живущий «чистым словесным молоком», постигший, как «благ Господь» (1Петр 2. 2–3), «вкусивший дара небесного» — причастия Святого Духа, «благого глагола Божия» (Евр 6. 4–5). Человек, свидетельствующий перед другими об истине Евангелия, способен на это лишь тогда, когда в глубине своего существа находит непрестанно действующее свидетельство Святого Духа. «Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божии» (Рим 8. 16). «Дух свидетельствует... потому что Дух есть истина. ...Верующий в Сына Божия имеет свидетельство в себе самом... Свидетельство сие состоит в том, что Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его» (1 Ин 5. 6, 10, 11). Так Дух предстаёт вестником Божественной

жизни, присутствующей в человеке, жизни, которая сама свидетельствует о себе. Эта жизнь есть Сын, дарованный нам Отцом, а истина этой жизни, данное нам знание о ней и способность принять его («общение» в 2 Кор 13. 13), есть Дух. Это свидетельство не следует понимать в том смысле, что речь идёт о некоем «втором», «другом» Слове Божьем; речь идёт об окончательной форме данного в Слове Откровения Отца, Который — в готовности Сына «следовать до конца» — вдыхает Дух, единый для Него и Сына, в дух своих детей. Дух — это внедрение Слова (Сына), Которое есть семя Отца, в глубины души. Это свидетельство Духа, это предельно возможное содействие созерцанию.

Всё сказанное здесь было призвано прояснить те условия, при которых христианское созерцание становится возможным — возможным в той мере, в какой эти условия исходят от Бога: Отец предопределяет наше появление в мире, Он избирает нас и усыновляет как Своих детей — при посредничестве Сына, Который открывает нам Отца и дарует нам Себя в Своём самоотречении ради нас вплоть до смерти и в таинстве преломления хлеба; при посредничестве Духа, Который вселяет Божественную жизнь в наши души и раскрывает её перед нами.

Однако здесь были перечислены далеко не все условия созерцательного пути. Созерцающий вступает на него не в одиночку. Он является членом сообщества, установленного посредством слышания Слова, сообщества, которому через Сына даётся заверение в том, что слышание это истинно — даже при полном отсутствии слуха. Любой из принадлежащих к этому сообществу не может «не уметь слышать» и не может не видеть того, что существенно и значимо. Поэтому созерцание есть личное исполнение отдельным человеком некоего акта, уже совершённого в Церкви. Даже если созерцание ограничено стенами той «комнаты», о которой говорит Нагорная проповедь, оно не совершается в отшельническом уединении, но предстаёт перед нами как действие, возвращающее человека к самому средоточию церковной жизни.

3. ПОСРЕДНИЧЕСТВО ЦЕРКВИ

За исключением созерцательной молитвы, в христианской жизни нет иного момента и иной ситуации, в которой верующий в столь полной мере может реализовать себя как индивидуальность. Во время Литургии он прежде всего член своей общины: голоса всех молящихся сливаются в едином возгласе благодарения, прошения или хвалы, все лица одновременно устремлены к алтарю и к Богу. Даже произнося свою частную молитву, верующий опирается на словесные формулы или, по крайней мере, на некоторые формы молитвы церковной. Однако в созерцании он всего лишь воплощённое слышание, направленное к неповторимому Божьему Слову. Он — это он сам и никто иной, он — именно тот человек, к которому обращается Бог: нищий, просящий милостыню у дверей храма, духовно слепой и расслабленный, нуждающийся в исцелении, ученик, внимающий своему учителю. Он должен хотеть быть именно этой, неповторимой личностью; он не должен — из страха перед этой встречей — прятаться за баррикадами церковной анонимности. Божественный характер созерцательной молитвы состоит именно в том, что встреча может и должна произойти здесь лицом к лицу — как во времена земной жизни Спасителя; что Священное Писание или иные исполненные благодати явления: молитвословие Церкви, слово и образ святого, излучающий любовь человек или, наконец, сотворённая во Христе природа — всё это живые проводники, подобные воздуху между устами Сына человеческого и ушами человека, слушающего Его.

Но это посредничество имеет также церковный, общинный характер. Благодать, которая превращает человека в слышащего Слово, — это всегда благодать, данная в определённом сообществе и через него, это любовь Бога, но Бога вочеловечившегося и не желающего действовать вне общения (*Communion*) со Своими братьями и сёстрами. Именно в сопряжении двух полюсов — Слова Божьего и слушающего это Слово человека, в сопряжении, не наносящем ущерба индивидуальности каждой из сторон, заключён главный аспект этой общности: Слово может быть правильно принесено лишь в связи с делом Невесты Христовой — Церкви, которая призвана пребывать в послушании, служить и править; духовный слух человека лишь тогда в состоянии слышать отчётливо,

уверенно и безошибочно, когда он опирается на единство с непогрешимой Церковью — первоначальной слушательницей Слова. Оба полюса в Церкви тесно взаимосвязаны, и именно потому Церковь может быть посредницей между Словом и слушающим Его. Поскольку Церковь — первоначальная слушательница Слова, Которой открыт Его истинный смысл, она в полной мере является и толковательницей Слова для каждого из нас. Оба эти аспекта церковной жизни всегда следует рассматривать одновременно. С одной стороны, Церковь — первая созерцательница Слова, сидящая у ног Господа и внимающая Ему, Дева-Мать, открывающая своё лоно, чтобы принять семя Слова и нести его в себе; она не прячет Слово — подобно тому как хранят вещи в укромном месте, — но получает его в процессе непосредственного созерцания: через «да будет», произнесённое Марией и всеми теми, кто составляет живую Церковь и в молитве, вере, любви, надежде стремится укрепить, поддержать и наполнить жизненными силами это «да» — главный источник церковной жизни. С другой стороны, Церковь — Невеста, получившая по брачной благодати воплощения вечный дар верности, дар безошибочного суждения, позволяющий ей стать посредницей в правильном слышании Слова для личности, этим даром не наделённой. Церковь — это определённая институция, опирающаяся на проникнутую любовью молитву, но и церковная молитва, со своей стороны, опирается на эту институцию.

Глубинные основания Церкви восходят к молитве Марии, к молитве всех, кто молится искренне и смиренно в Ней и вместе с Ней; поэтому Слово Божие приходит к каждому молящемуся в уединении члену Церкви, уже тронув множество других молитвенников, как бы пройдя сквозь них. Слово, с которым я встречаюсь здесь и теперь, есть то же самое Слово, перед которым опускалось на колени бесчисленное множество людей, к которому эти люди прислушивались всей своей душой и у которого была власть наполнить их души, обратив их и преобразить всю их жизнь. Господь обещает вернуться на облаках небесных, окружённым ангелами и святыми Божиими. Таким Он предстаёт уже сейчас, в молитве. Подобно тому как существует Церковь, нисходящая вместе со Словом на землю, существует и та, что восходит вместе с каждым живущим «в сретение» Слову (1 Фес 4. 17): и то и другое свидетельствует о её кафоличности.

Этот социальный аспект Церкви широко представлен уже в Ветхом Завете. Там слышащими Слово являются личность и народ в их неразрывном единстве. Обычно речь идёт о личности *внутри* народа, хотя, для того чтобы подчеркнуть символический, представительный характер мессианского народа, говорится и об отдельных, избранных слушателях Слова за его пределами. У истоков слушающей общины всегда стоит личность; Бог избирает не «коллектив», но того, кто слушает Его Слово всем своим существом, чтобы произвести от него, «отца верующих» (ср. Гал 3. 7. — *Прим. ред.*), народ, более многочисленный, чем песок морской. Это происходит, когда заключается завет с Ноем, и ещё более очевидно — в случае с Авраамом. И когда возникает род, а вслед за ним — целый народ, Бог посылает говорить с народом тех, кто уже слышал Слово лично, кто обрёл способность слышать в школе уединения, как Моисей или Иезекииль (см. Иез 3. 24 и сл.). Эти одиночки нередко стонут под тяжестью того Слова, которое они должны возвещать не желающему слушать, «жестоковому» народу, их тянет назад, к обычной человеческой жизни, — но они даже не думают о том, чтобы отвергнуть узы, связывающие их с судьбой народа. Не бывает так, чтобы дар слышания Слова давался лишь ради кого-то одного: всегда и везде Слово предназначено для того, чтобы его слышали все; и то, что оно возвещается всему народу, предполагает некое подобие совместной ответственности за общий отклик на Него. В то же время Бог освобождает от груза этой ответственности Иезекииля, говоря Ему о границах человеческих сил и о свободе каждого из слушающих отдать себя на служение Слово или уклониться от него. Пророк послан к тем, кто вообще не захочет слушать его «потому, что весь дом Израилев с крепким лбом и жестоким сердцем». Но вестник должен противостоять этому упорству со всей силой того человеческого устройства, которое выковал для него Бог: «Вот, я сделал и твоё лицо крепким против лиц их, и твоё чело крепким против их лба. Как алмаз, который крепче камня, сделал Я чело твоё» (Иез 3. 7–9). Всей своей жизнью пророк отвечает за то, чтобы Слово было правильно произнесено; но его, как и любого другого человека на его месте, нельзя заставить нести ответственность за правильное *восприятие* Слова.

Но не только пророк — и среди народа были те, кто слушал

пророчество. Они редко представлены поодиночке; это группы людей, которые либо слушают, либо нет, а в каких-то случаях то слушают, то не слушают. Воздействие того решения, которое принимает человек, ощутимо лишь косвенно и не позволяет оценить себя статистически, ибо основано на таинственной, не поддающейся измерению силе веры и является лишь некоей функцией — переменной, отражающей соотношение между «да» и «нет» всего народа. Именно сознание человека ставит его перед необходимостью дать ответ Слово — ответ не одиночки, но части целого, достоинство которой — в слышании Божественного Откровения в его историческом и социальном аспектах.

И поэтому те, кто, применительно к новозаветному периоду, считают слышащим Слово не весь народ святых, но лишь «отдельных» (к этому склоняются разные формы протестантизма и даже такие серьёзные его представители, как Кьеркегор), недооценивают созерцательные возможности народа, того народа, к которому принадлежит личность каждого христианина, всякого, кто молится в одиночку. Развитие созерцательного богословия привело — правда, лишь в последнее время — к осознанию роли социального аспекта в созерцании. Но ещё Афанасий знал, что то сражение, которое вёл в одиночестве Антоний — отец христианского монашества, имело решающее значение как для его духовных детей, так и для всего христианства в целом. Та же идея была выражена Оригеном: богослов, который истинно слышит и понимает Слово, который в одиночестве ведёт свою духовную брань, сражается за весь Божий народ. В течение многих столетий эллинистическое понимание созерцания — *monos pros monon* (в одиночестве перед Единым) — доминировало над социальным аспектом. При этом могли рассуждать о молитвенном заступничестве, о том, что «плодотворное материнское действие» проистекает из «неплодотворного девственного созерцания», однако было не вполне очевидно, что благочестие Марии из Вифании, благочестие чистого слушания, столь же важно и столь же плодотворно для всей Церкви, как дела Марфы. Средневековье было сосредоточено на представлении о том, что созерцающий, подобно Матери Господа, принимает Логос в свою душу и рождает Его, что таким образом он берёт на себя некую малозаметную функцию всей церковной общины (*Ecclesia*). Но, что

бы увидеть эту идею в действии, нужно было дождаться Нового времени, дождаться богословия Малой Терезы, увидевшей в созерцательном служении Церкви подспудную побудительную силу, которая движет всю церковную жизнь, и прежде всего — сакраментальное и проповедническое служение священников. Учение Павла о роли, выполняемой каждым из членов мистического Тела Христова, не позволяет довольствоваться поверхностным представлением о том, что созерцательная молитва отдельных верующих — какая-то особая их «заслуга», идущая на пользу другим членам Церкви. Существует глубокое единство акта созерцания, акта любви, в котором Слово становится частью собственного бытия (*Sein*), с актом Девы-Матери Марии и Девы-Матери Церкви, и единство это говорит об очень многом — об исполненном тайны «ощущении себя Церковью» (*Kirche-Sein*), которое испытывает созерцающий и молящийся человек, о его причастности к универсализму и всеохватности главного акта Церкви, пронизывающего всех её членов и наполняющего их верой, надеждой и любовью. Новозаветная Церковь унаследовала от святого народа Ветхого Завета социальный аспект в слушании Слова; аспект же мистический, а в конечном счёте — мариологический, отличающий христианскую Церковь от ветхозаветной, мог бы побудить истинно слышащего сильнее ощутить бытийственную причастность к глубочайшей основе Церкви — Невесты и Лона Слова. То, что созерцающий слышит, и то, что он понимает при встрече со Словом один на один, неотъемлемой частью входит в понимание, доступное всей Церкви. То, что в воспринятом Слове превосходит созерцающего своим величием, то, что выше его понимания и чему он, как это всегда происходит при созерцании, поклоняется, всё, что он в благоговении оставляет в тайне, — всё это войдёт как живая реальность в молитвенное предстояние Церкви и оплодотворит других молящихся. Именно благодаря своей универсальной проникающей способности воздействие через созерцание, в отличие от внешнего воздействия, неподвластно какому-либо контролю. Созерцающие христиане подобны могучему подземному потоку, который в непредсказуемом месте прорывается наружу через бьющие из-под земли источники, но иногда напоминает о своём существовании лишь изобилием растительной жизни, втайне оплодотворённой им.

Церковное измерение, присущее личному, предпринятому в одиночестве созерцательному акту, имеет для верующего различные последствия. В своей готовности принять Слово он не может более следовать лишь своим личным качествам, стремлениям и желаниям. В себе самом он должен приготовить пространство для общецерковного понимания, которое, при определённых обстоятельствах, может потребовать от него каких-то вещей, к которым он лично не расположен, которые его непосредственно не интересуют, но имеют значение для Церкви в целом или могут пригодиться кому-либо другому — при встрече или при беседе. Последнее особенно важно, когда речь идёт о созерцательной жизни священника или призванного к апостольскому служению мирянина. При таком отношении к созерцанию всегда возникает вопрос: «Что сказано здесь для Церкви как таковой?» или «Что может Церковь как таковая извлечь из здесь сказанного?». При этом подходе молящийся не впадает в растерянность и не растворяется как личность в некой безликой анонимности; напротив, он побуждён расширить границы собственного «я», придать объективный характер своей субъективности, представить в универсальном виде свою личную ситуацию — чтобы усилить таким образом воздействие Слова во всей Его церковной полноте. И даже если молящемуся придётся отказаться от близких ему идей в пользу более обширного и более объективного круга взаимосвязей, круга, в котором он передвигается пока неловко и неуверенно, ничто для него не потеряно: напротив, он приобретает очень многое, в том числе и на уровне своей личности; перед ним раскрываются новые пространства, а среди них, возможно, есть и такие, где со временем ему захочется остаться и обрести приют.

Кроме того, у церковного измерения созерцательной молитвы есть ещё один немаловажный аспект: молящийся получает некоторый опыт, переживает те состояния, проходит через те страдания и трудности, что предназначены не ему лично, но уже выпадали на долю множества других людей — молившихся или не молившихся. Или же опыт этот адресован тому совершенно определённому человеку, кому молящийся должен оказать помощь, передав что-то из пережитого им самим. Не исключено, что кому-то придётся пережить опыт покаяния, который приведёт его к духовной радости и

воодушевлению, но возможно и иное: определённое духовное ведение или опыт, приобретённые от него и через него кем-то другим, смогут принести духовные плоды в процессе *осмосиса* (постепенного духовного вовлечения и растворения. — *Прим. ред.*), возможного лишь в Церкви.

Через эту вовлечённость в церковную жизнь верующий получает ту тягу к росту, то действенное напряжение, которое не может быть получено иным путём. В полной открытости Марии, в Её церковной готовности есть некая однозначность, некая точность, присущая Ей и как причастнице неизменно точного Божьего Слова, и как прообразу Церкви. Та неопределённость и неоднозначность, которая за пределами Церкви обычно связывается с созерцательным опытом, которая ассоциируется с разгадкой шифров и символов реалий, принадлежащих сотворённому миру, неуместна при встрече Божественного Жениха и Его Невесты-Церкви. Церковь должна соответствовать Ему (и она на это способна!) в силу обращённого к ней Слова. Всякий верующий, находящийся внутри Церкви, также должен Ему соответствовать. Он должен подойти к Причастию (и быть внутренне готовым принять его) *именно тогда*, когда Причастие преподается ему; он должен испытать свою совесть и раскаяться, причём именно тогда, когда подошло время идти к исповеди. Он должен воздержаться от того (и воздержание такого рода не пойдёт ему во вред), чтобы требовать от общины — причём в ущерб ей — какого-то особого пастырского времени для решения своих личных проблем. И точно так же, как церковная практика общины формирует жизнь человека в целом, духовный аспект его жизни складывается под воздействием проповеди, догматов, наконец — внутренней априорной готовности двигаться в новом, определённом направлении Церкви.

Подготовленный таким образом, христианин приступает к созерцанию. И здесь Церковь ждёт от него предельно точного и — в церковном смысле — результативного труда, даже если этот труд сводится лишь к послушному, гибкому следованию за всеми поворотами, всеми рельефами Слова, к слышанию того, что сказано Духом. В том, как вслушивалась в слова Иисуса сидящая у Его ног Мария, не было ничего от самозабвения или сладкой грёзы. В этом не было и попытки отобрать лишь то, что подходило *именно ей*, что

устраивало её, что она могла бы использовать лично для себя либо позже — уже как собственные мысли — пересказать другим. Это была предельно открытая готовность принять Слово, готовность к соучастию в Нём — без каких-либо предпочтений, без предварительных условий и ограничений; это было предельно внимательное, трезвое отношение к услышанному, отмечающее его тончайшие оттенки, но в то же время готовое следовать за Словом к новым, необъятным горизонтам.

Церковь, разумеется, не ждёт от каждого, кто лишь начинает овладевать искусством созерцания, быстрого достижения мастерства. На то, чтобы научиться этому искусству, чтобы усвоить его — например, в период новициата или иного вида подготовки, — уходят годы. В течение этих лет Церковь требует определённого контроля над созерцательным опытом человека: важно увидеть, правильно ли он использует своё время, уделяет ли он созерцанию достаточно внимания, обрёл ли он необходимую широту духа, правильный подход к молитве, подлинный контакт с Божественным Словом, достаточную глубину благочестия и широту церковного понимания. Как только потребуется, молящийся должен подчинить свой созерцательный опыт материнскому попечению Церкви: он хочет созерцать на глазах у Церкви, чтобы научиться созерцать её глазами. К такому подходу призваны все молящиеся, а не только священники или монашествующие. Каждому угрожает опасность либо в самом начале пути избрать недостаточно широкую перспективу, либо с годами снова сузить её и впасть в рутину самоуспокоения и самодовольства. Именно Церковь открывает нам неизмеримые пространства Бога и ведёт нас к ним. Известно, что её водительство особенно необходимо тогда, когда Бог ведёт молящегося по мистическому пути, когда тот должен двигаться лишь своей дорогой, по которой только в редчайших случаях за ним могут последовать его исповедник или духовный наставник. Но если верно то, что мистическая молитва (как уже говорилось) есть лишь достижимое через опыт осознание (*Bewustwerden*) той же тайны веры, которой причастен обычный молящийся, живущий под покровом веры, то каждый крещёный человек на своём уровне развития через Церковь участвует в глубочайшем брачном таинстве, совершаемом между Женихом и Невестой, и созерцающему, даже если его вера предель-

но проста, необходимо пройти через посвящение, через инициацию, совершённую Церковью-Невестой. Эти тайны становятся его тайнами лишь потому, что изначально принадлежали ей; человек может принять их и постичь через веру только потому, что ранее они были приняты и постигнуты Церковью — в её неизменной готовности внимать Слову.

Но здесь нужно обратиться и к другому аспекту. Церковь, выходящая навстречу Слову Божьему, есть Его единственная Невеста. Она одинока по самой своей природе. Для неё как для Церкви существует единственное «Ты», и это «Ты» есть Бог. В её беседе с Богом нет третьего участника — неверующего человечества. О нём может идти речь в этой беседе, но само оно говорить здесь не в состоянии. Встреча Жениха и Невесты отмечена одной исключительной и предельно возвышенной чертой — откровением об одиночестве Бога. Божественная сущность ни с чем не сопоставима; она возносится в бесконечности над всякой множественностью, элементы которой сопоставимы друг с другом и могут быть сведены к единой основе; несопоставимость Божественной сущности находит своё внешнее выражение в избирательной любви. Любовь неразделима и нерасчленима. «Единственная — она, голубица моя, чистая моя... Запертый сад — сестра моя, невеста, заключённый колодезь, запечатанный источник» (Песн 6. 9; 4. 12). Есть лишь одна Невеста Христова, и в этой единственной заключено всё, что хочет быть причастным к тайне, всё, что хочет стать объектом Божественной любви. Тот, кто избран для этой любви, избран в Невесте — как её «часть», или, точнее, как её воплощение — таким образом, что её единственная в своём роде тайна начинает излучаться и делается всё ярче и ярче в глубинах избранной, наделённой благодатью, верующей и любящей души. Ибо Церковь не есть лишь некая личность в кругу других; она не есть и некое сверхличностное учреждение — она совсем не то, что осталось бы от человеческого общества, если бы из него исключили людей (т. е. рамки, уставы, обычаи). Она и не просто некое подобие безликого жизненного потока, поднимающегося от корней к ветвям — эта аналогия из сферы «дочеловеческой» органической жизни способна выразить лишь один и при этом далеко не решающий аспект церковного единства. Церковь есть

жизнь в единстве, которая возникает *благодаря, и внутри, и из* данной Богом неповторимой жизни в Духе; в неё интегрированы отдельные уникальные личности — таким образом, что уникальность их сотворённой природы ничто не ограничивает и ничто ей не угрожает, но, напротив, в полноте благодати она раскрывается навстречу неповторимости Бога. На каждого, кто встречает Бога с верой и любовью, падает исходящий от Слова отблеск Божественной неповторимости, и в этом отблеске отдельный человек становится членом Церкви — единственной Невесты. В мире природы нет устойчивой аналогии, которая могла бы прояснить эту тайну. Это то, что должно быть пережито и осмыслено лишь на собственном опыте, когда Церковь реально осуществляет себя в личности, а личность реализуется в Церкви.

Молящийся в Церкви человек знает: для того чтобы молитва принесла свои плоды, необходимо одиночество — пусть даже внешнее. Оно необходимо хотя бы по чисто психологическим причинам — чтобы в тишине осознать себя, «собраться с мыслями» среди ужасающей рассеянности и беспамятства, порождённых суетой нашего времени. Лучше всего помогает здесь тишина нашей собственной комнаты, в которую никто не может войти, где ничто не беспокоит, где можно без стеснения найти позу, отвечающую молитвенному состоянию и помогающую погрузиться в него: опуститься на колени или особым образом сложить руки. Если у молящегося нет своей комнаты, он может молиться в уединении и тишине церковного пространства, когда там не совершается богослужение. Лишь в крайнем случае можно молиться в комнате, где находятся другие люди и где беспокойство неизбежно, — исключение составляет лишь молчаливое присутствие другого человека, к которому молящийся привык и который не будет отвлекать его внимание.

Но есть нечто более важное, чем уединённое место, — это внутреннее чувство одиночества: того особого, церковного одиночества, о котором уже говорилось; оно никоим образом не предполагает исчезновения личности, её неуместности, её растворения во всеобщей истине и жизни, во всеохватности бытия — спасение состоит отнюдь не в этом. Речь идёт о деятельном участии всей личности в служении любви — в служении той сверхприродной тайне, которой является встреча Христа и Церкви. Здесь и сейчас местом, где

должна произойти эта встреча, становится неизбежное одиночество моего «я» перед Богом. На этот раз Откровение Бога обращено не к кому-либо, но лично ко мне. Именно меня избрал ныне луч Его любви. Для меня родился Христос. За меня Он умер на Кресте. Он вознёсся, чтобы приготовить мне место на небесах. Чтобы забрать меня с Собой, Он вернётся в Своей Божественной славе. Всё должно помогать сохранить остроту этого неповторимого момента; необходимо сознательно отбросить всякую мысль о том, что я — всего лишь часть некоего множества людей, которые так или иначе двигаются в том же направлении, делают это так же, как я, или, возможно, лучше и в принципе могут без меня обойтись. «Ты — человек», — говорит пророк Давиду, указывая на него перстом. Слово Божие в Своем одиночестве, в Своей славе среди круговорота человеческой истории обращает ко мне Свой лучезарный лик — лучезарный, ибо он наполнен созерцанием Отца, — и говорит со мной. Как и в человеческой любви, и даже в большей мере, я полностью открыт, мне не за кого прятаться; каждый раз — это первый и единственный раз, и сказанное в полноте любви «да» звучит так же неповторимо, как и в день творения. Людям свойственно посмеиваться над иллюзиями влюблённого; для них неповторимость его чувств — лишь игра природы; они «привыкли» к любви. В любви к Богу привычка непозволительна, ибо речь идёт не об окольных путях природы, ведущих к её собственной цели, но о прямой дороге, направленной от Бога, Который Един и неповторим, к Его творению, беседа с которым столь же уникальна и неповторима. Благодать обладает силой вернуть эту первозданность общения каждому, если он захочет того всерьёз, — вернуть в любой миг его жизни, в любой миг беседы с Богом.

Каждый, кто осознаёт своё призвание, может решиться «взять на себя» роль Церкви (Отцы Церкви называли это *personam Ecclesiae gerere*). Поскольку сам человек не в состоянии стать «личностью Церкви», он должен сделать это на уровне самосознания: он должен «замещать» Церковь, служа ей. Он слуга (или служанка), и только Церковь — это «Госпожа» и «Невеста». Но если даже сама Церковь называет себя «служанкой Господней», служение отдельного человека оказывается ещё одним уровнем ниже. И всё же служение должно совершаться и на столь почтительном расстоянии: пред-

ставляя собственной личностью личность Церкви, человек может попытаться — в роли слуги или служанки — войти в роль Невесты. И Господь по Своей благодати (хочется сказать, в Своем «невидении») предпочтёт не заметить этой разницы, позволит как бы «ввести Себя в заблуждение» и поднимет простёртого ниц, — как будто бы тот имеет право на трон «единственной голубицы» и «непорочной Невесты». Здесь недостойный слуга должен в совершенстве выполнить свою роль и подчиниться воле своего Государя — без излишних церемоний, без ненужной скромности, без заявлений, что он занимает неподобающее место, не сопротивляясь и не утверждая, что слуге всё известно лучше, чем его Господину. Он должен с глубоким благоговением исполнить то, что ему надлежит исполнить. «Да будет Мне по слову Твоему» — вот ответ Служанки, ставшей Церковью, и предвечно избранной для этого Девы. Душа стремительно вздымается, припадает к груди Создателя; поток Божественной благодати внезапно и беспричинно изливается на не подготовленного к этому человека; ужасающее одиночество, в котором оказывается душа, одиночество, что настигает избранную Невестой, вознесённую в такую высь, где нет никакой опоры, никаких аналогий и параллелей; неповторимое Её предназначение быть Матерью Вечного Бога и в этом качестве нести свободно избранную, сознательную ответственность перед небом и землёй за то и за другое, за всех обитателей неба и земли, — на всё это способно созерцание, возможно, лишь в течение какого-то предельно короткого мига, который лишь чудом не становится смертельным. Некогда Мария была одинока, и Ей некому было помочь, ибо Она была прообразом Церкви. В определённой мере через это одиночество должен пройти каждый созерцающий — пройти хотя бы раз, чтобы принести обет верности Слову Божьему и всецело подчиниться Ему. Возможно, это будет необходимо и не однажды — ведь Жених всегда склоняется к Своей Невесте как бы впервые. Далее, уже на следующей стадии, появляется необходимость в общине. «Вот, и Елизавета, родственница Твоя...» В Церкви нет бессердечного, лишённого взаимной поддержки и любви уединения: Бог направляет одиноких друг к другу, собирая их самыми различными путями — в молитве, в апостольском служении, в повседневной жизни, в Литургии, на рабочем месте, в семье, в дружеских отношениях и во

время мимолётных встреч, которые могут, однако, стать источником силы на многие годы. Он направляет одиноких друг к другу — направляет тех, кто хранит в себе образ Церкви как Девы-Матери, кто узнаёт друг друга по этому образу. Они — в Невесте, и они несут на себе печать Жениха. Церковь не рядом с ними — они в ней.

4. О РЕАЛЬНОСТИ СОЗЕРЦАНИЯ

а. Всеохватность

Нашей темой всё ещё остаётся сам акт созерцания (о содержании этого акта будет сказано позже), и это означает, что реальность созерцания пока не показана нами во всей её полноте. Но мы можем представить сам созерцательный акт в его временном воплощении, при котором дарованные Богом предпосылки реализуются как условия, делающие созерцание возможным. Однако реальность созерцания связана как с Церковью, так и с членами Церкви. Человек молится в Церкви, он делает это с напряжением всех своих сил, и, даже если это слабые, не очень эффективные усилия, они всё же очень важны. Верующему недостаточно лишь «слушать»; если слушание не превращается в по-настоящему активный ответ Слову, это означает, что ничего услышано не было. Верующему недостаточно препоручить молитву Святому Духу, живущему в глубинах души: должен молиться *он сам*, человек; именно от него Бог ожидает акта молитвы — как словесной, так и созерцательной, и этот переход от возможности к временной действительности есть поступок.

Слова Павла о том, что мы не знаем, о чём следует молиться, возможно, никогда не были столь актуальны, как в нашу эпоху. Мы живём во времена духовной засухи: образы мира, говорившие ранее о Боге, превратились в шифр, в тёмную загадку, слова Писания разодраны в клочья рационалистическими сомнениями, человеческое сердце растоптано и раздавлено веком роботов — оно уже не уверено в том, что созерцание возможно. Даже если ему хочется молиться, оно уже заранее охвачено малодушием, неуверенностью и разочарованием. Оно не отрывается от земли и сомневается в том, сможет ли подняться. Оно чувствует себя готовым к любым негативным действиям; оно готово не только сомневаться в Боге, но

и открыто противостоять Ему, быть может, даже ненавидеть Его — потому что Он позволяет миру быть таким, каков он есть; потому что Господь слишком высоко и не чувствует, что должен вмешаться; потому что Он столь уверен в Себе, что бросает Своих детей во тьме и страхе безграничной Вселенной, не подавая им никакой надежды, а в утешение оставляет разве что уверенность в неизбежной смерти... Искушение отрицанием и усталостью сегодня столь велико, а те, кто вообще способен задумываться о смысле бытия, поддаются ему столь часто, что они должны собрать все свои силы, чтобы противостоять его натиску.

Именно тогда мысль о молящейся Церкви становится целительной для нас. Молитва, созерцание — это не только возможность, но церковная реальность сегодня, — и всегда. И между великой, несокрушимой молитвой Церкви и продвигающейся наощупь, отступающей вспять молитвой отдельного человека существует неразрывная связь. В мире миллионы молящихся, но все молитвы сливаются в едином всеохватном молении Церкви-Невесты, которая преобразует множество людских молитв в молитву Главы Церкви, Представителя за человечество перед Отцом. Церковь придаёт созерцанию отдельного человека не только форму, но и реальность. В пространствах Божьего творения есть место, где мир пребывает в непрестанной беседе с Богом, где сила, излучающаяся свыше, заставляет землю открыть себя небесам — тем небесам, что уже открыли себя земле. Открытые небеса — это дарованный земле Предвечный Сын Отчий, Который хочет привести творение назад к Отцу — как Жених Свою Невесту. А открытость земли — это воля Невесты, её воля смириться перед любовью Своего Господина, принять эту любовь как заповедь, как закон, чтобы осуществить сказанное: «и на земле, как на небе».

За этой предельной простотой на самом деле скрывается предельное величие. Простое «да», сказанное небесам, есть не что иное, как «пришествие Царствия», о котором говорит Молитва Господня. Воля «Отца нашего, сущего на небесах» отмечена одним свойством: она всегда светла и прозрачна, она проста и понятна для каждого простого сердца; вместе с тем она неисчерпаемо богата и плодотворна — поскольку это воля бесконечного Бога и в то же время — воля всех тех, кто разделяет её на небесах: всех, кто слился с

любящей волей Отца во всей определённости этой воли, которую призвана воплотить молящаяся на земле Церковь. Молящийся человек редко думает об этом. Если он не мистик, реально общающийся с жителями небес: с ангелами, святыми, Божьей Матерью или Самим Сыном, — он молится так, как будто встречает Бога в полном одиночестве — в одиночестве, которое присуще Самому Богу и в котором человек должен разобраться в своих отношениях со Словом Божиим и с Божественными законами. Этот подход во всех отношениях ошибочен. Человек, предающийся созерцанию в своей комнате, не покидает при этом хора молящейся Церкви, но — как будет показано далее — участвует в церковной Литургии в иной, не менее реальной и действенной форме. Точно так же Божественное Слово, Которое созерцает человек, не есть некая абстракция, отделённая от тех, кто уже существует в живой полноте близящегося Небесного Царства. Если созерцающий того хочет, все его братья (живые и умершие), те, для которых уже наступило Царство Божье, и те, для кого оно ещё на пороге, будут близки к нему так же, как близок к нему Христос, а через Христа — Троиственный Бог. Необразимая общность, к которой принадлежит молящийся и от которой он никогда не сможет оторваться, уже воплотила то, что он сам хотел бы воплотить, и то, к чему он стремится: «да», сказанное воле Отца. Одного этого «да» уже довольно, чтобы пришло Царство Небесное. И все, кто слышал это слово, кто воплотил его, все, кто во времени и в вечности будут слушать и осуществлять его, — все эти люди склоняются к молящемуся, объединённые Божьей волей. Каждое «да», произнесённое на земле: «да», сказанное Марией в Назарете, «да», прозвучавшее у подножия Креста, — исполняет сейчас в небесах волю Отца, осуществляясь как Царство Небесное, а для человека, молящегося на земле, звучит как вздох облегчения, как приглашение, ободрение и, возможно даже, как очень настойчивое требование. В слове Евангелия я могу встретить, к примеру, свою мать или того святого, с которым меня объединяет духовная связь, своего умершего друга, священника, монахиню или мученика, и все они могут напомнить о себе и прояснить ту реальность, о которой идёт речь. Мы привыкли воспринимать «заслуги» молящихся и страждущих как нечто анонимное и сакраментальное, как всеобщее «молитвенное богатство» Церкви, и забываем о том, как индивиду-

ально, как неповторимо воздействие сообщества святых на наш созерцательный опыт.

Таково это живое Царство Небесное, которое близится к нам из минувших времён и хочет исполнения мыслей, планов, намерений земной Церкви. Истина Царства Небесного не парит над землёй, подобно неподвижному звёздному небу вечных истин Платона, она есть нечто личное, содержательно определённое, она есть нечто точное, жизненно-драматическое, всегда новое, изменяющееся каждое утро и в каждой новой ситуации нашего мира. Эта точность есть воля Неба, уготованная для меня сегодня. Если я исполняю эту волю, если воплощаю её, я помогаю Царству Божию обрести на земле новую, действенную силу. Воля Неба может, точнее — должна, быть существенно иной, чем воля земли. У обитателей Неба иной взгляд на вещи, чем у нас: то, что нас всерьёз затрагивает, кажется им безразличным, и наоборот. То, чего мы стремимся избежать, им представляется значительным, важным, необходимым; то, что для нас находится в центре, для них расположено на периферии, а то, чего мы вообще не видим, кажется им средоточием конкретной человеческой жизни, к которому, как к магниту, тянется всё остальное. От человека, молящегося на земле, не требуется, чтобы он в своём созерцательном опыте мог как-то ориентироваться в мире небесных идей и взаимосвязей между ними, чтобы он решительно сместил в свою сторону центр тяжести и соответствующим образом направлял свою деятельность. Совсем наоборот. От него требуется нечто иное: чтобы он был податливым, подобным мягкой глине в руках Божественного Горшечника. От него требуется, чтобы его любовь была послушанием Богу — церковным, брачным послушанием, послушанием тела небесному Главе, восприимчивостью к воле этого Главы, к Его побуждениям, к Его легчайшим движениям. Послушанию нет нужды «видеть», и потому земное созерцание не обязательно предполагает «видение». С другой стороны, послушание не должно быть механическим — оно должно быть пониманием, основанным на любви. Оно должно быть исполнением воли Того, Кто повелевает. Свет и духовное видение, которые могут быть дарованы созерцанием и усвоены в процессе его, предназначены для более глубокого, более правильного понимания Божественной воли. Понятие «воля» использовано здесь не в смысле некой ограни-

ченной способности души, противопоставленной разуму, что невольно сообщило бы предлагаемому нами богословию созерцания некий «волюнтаристский» характер. Понятие «воля» указывает на то, что вечный мир небес есть мир высочайшей жизненности и спонтанной активности, мир, который действует и самоосуществляется, и для этого ему нужны молитва, понимание и открытость верующих и всей Церкви. «Да будет мне по слову Твоему» — это слова, открывающие небесные шлюзы, из которых «облака изливают истину»¹. «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» — это пожелание не сводится лишь к исполнению моральных заповедей Бога, оно освобождает дорогу для прорыва самого *бытия* Царства Небесного в мир, подчинённый законам времени. Многие христиане не осознают, что реальность Царства Небесного вечна и потому не ограничивается «будущим» — во временном смысле этого слова. «Пришествие» Царства, о котором мы молимся и на которое уповаем, не есть нечто «ещё не существующее» — подобное тем временным, исторически ограниченным ценностям, которых мы должны добиваться нашими молитвами и усилиями в пределах нашего личного бытия. Царство Небесное есть вечная реальность, и мы, поскольку сами ирреальны, должны позволить ему одержать над нами победу. Таким образом, реальность созерцания есть вечная реальность Царства Небесного. Через созерцание оно становится реальностью для времени, для мира и для человека.

Всё сказанное лежит и в основе католического действия, если мы верно понимаем его. Мы не должны оставлять созерцание вечности, а действие — времени, разрывая тем самым то, что должно быть для христианина единством, причём единством возрастающим. С самого начала это обстоятельство не было, к сожалению, в достаточной мере осознано духовной традицией, и сегодня, в эпоху католического действия, продолжает оставаться непонятым во всей своей полноте. Не мы строим своими силами, хоть бы и данными нам по благодати, Царство Божие на земле. Предел того, на что мы способны, — в подлинной молитве освободить место для Царства Божиего, освободить в себе и в мире, чтобы могли реализоваться его собственные силы и его собственная энергия. Всё, что мы можем сказать нашим ближним о Божественной реальности,

¹ Ср. Ис 45. 8. — *Прим. пер.*

исходит из созерцания: из созерцательной молитвы Иисуса Христа, из созерцания Церкви, из нашего собственного созерцательного опыта. Но невозможно глубоко и действенно проповедовать созерцание Иисуса и Церкви, не принимая в нём участия. Тот, кто не любил сам, не может сказать ничего существенного о любви; тот, у кого не было подлинной встречи с духовным миром, не может сказать ничего даже о самых незначительных проблемах этого мира. Подобно этому, христианин может выступить в роли апостола только в том случае, если он, как Камень-Пётр, возвещает то, что слышал и видел сам. «Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетённым басням следуя, но быв очевидцами Его величия. Ибо Он принял от Бога Отца честь и славу, когда от велелепной славы принёсся к Нему такой глас: “Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Моё благоволение”. И этот глас, принёсшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе. И притом мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему...» (2 Петр 1. 16–19). Но кто сегодня, разрабатывая программу католического действия, говорит о Фаворской горе? Кто говорит о видении, слышании и осязании того, что не может быть проповедано и распространено в рамках деятельной жизни, если не было до того пережито и осознано? Кто говорит о том несказанном покое вечности, что лежит по ту сторону всех мирских споров? Кто говорит о невыразимой слабости и бессилии распятой на Кресте Любви, из Чьей опустошённости, ставшей «ничем», «грехом» и поруганием, выросли сила и спасение для Церкви и всего человечества? У того, кто не пережил всего этого в созерцании, любые разговоры на эту тему и любые последующие действия будут скованы какой-то неуверенностью, чем-то вроде беспокойной совести, если последнюю не заглушит наивная по своей природе мирская активность, которую лишь по недоразумению называют духовностью.

Временами готовность Церкви принять грядущее с небес Царство, готовность её сокровенной, подобной девственному лону, тайны становится очевидной: примером этой готовности может быть святой, душа которого столь долго и столь глубоко озарялась Божественным светом, что превратилась в нечто вроде неисчерпаемого хранилища света и любви — хранилища, запасов и энергии которо-

го хватит на века. Нет ни одного вдохновлённого свыше монашеского ордена, который не родился бы из созерцательной молитвы и не поддерживал бы её на всём протяжении своего пути — независимо от того, основано ли служение этого ордена на собственно созерцании, на апостольской деятельности и заботе о человеческих душах или одновременно на том и другом. В какой-то миг всё Царство Божие — которое должно изливать свою благодать во времени: на протяжении веков (а если речь идёт о деле св. Бенедикта — на протяжении тысячелетий), — собирается в одном горчичном зерне, коим становится молитва основателя созерцательной общины. «Орден братьев-проповедников предстаёт перед нами как милость, данная св. Доминику, как воплощение его созерцательной молитвы, как её распространение во времени и пространстве» (Бернанос). Конечно же, речь не идёт о феномене, к которому применимы обычные человеческие мерки, — как будто бы основатель ордена и его созерцательный путь своей силой и величием превосходят всё, что достигнуто его сынами и дочерьми. Плодотворность его деяний заложена в самом характере заданной цели, а она, в силу своей харизматической природы, высвечивает сокровенную плодотворность всех видов церковного служения.

Действие направлено на осуществление Царства Божия на земле, но если оно не имеет корней в созерцательной реальности, если действие и созерцание оторваны друг от друга, а в молитве видится лишь «источник сил» для повседневного труда и земного успеха, — реальность как действия, так и созерцания утрачена. Когда речь идёт о действии, всё это самоочевидно. Созерцание рассматривается при этом как отдохновение от земных трудов или как видение небесных тайн, идей и истин, правдивых и прекрасных независимо от того, могут ли они быть воплощены на земле. В созерцании этого рода не хватает той требовательности, которая исходит не от земных нужд и забот, но относится к неотъемлемым свойствам самого Царства Небесного. Царство Небесное «грядёт», оно постоянно пребывает в родовых муках; как следует из самого характера Евангелия, оно в состоянии прорыва, оно растёт и созревает. Царство Небесное столь насыщено энергией, что, если бы мы не были столь инертными, то увидели бы, как оно пронесётся над нами апокалиптической бурей; лишь на определённом расстоянии (которого до-

стиг Иоанн в поздние годы его жизни; то же относится и к Павлу) оно может быть истолковано как чистая любовь и чистая благодать. Этой невероятной, требовательной воле — воле небесной реальности, ищущей воплощения на земле, следует Церковь. Она предлагает себя в качестве места, где соприкасаются небо и земля, более того — она и *есть* эта точка соприкосновения. В ней — в Церкви торжествующей, и прежде всего в членах Церкви, уже воскресших из мёртвых, — земля становится небом. В ней же — в таинствах, в слове церковного служения, в слове иерархии, во всех душах, которые благодаря посредничеству Церкви сопричастны небесной реальности, — небо становится землёй. В этой же точке находится созерцающий.

б. Литургия

Таким образом, мы установили связь между созерцанием и церковной Литургией и определили характер этой связи. Литургия есть священное, молитвенное служение Церкви перед лицом Бога, служение, в котором Церковь, в предельном и чистом самоотвержении, не ищет ничего иного, кроме прославления Бога, прославления в поклонении, хвале и благодарении. Эти три аспекта богослужения дополняются прошением; прошение очерчивает то свободное пространство, которое должно заполниться славой благодати, в свою очередь побуждающей к благодарению, поклонению и хвале. В своём святом служении Церковь взирает на Бога; Её служение духовно, оно отмечено разумом и пониманием (ср. Рим 12. 1), оно основано на созерцании Бога и открыто Его Слову. Более того, обращённость к Слову Божию, принятие Слова составляет основу церковной Литургии и, с этой точки зрения, может быть разделено на две стадии: принятие Слова в качестве Слова и принятие Его в качестве Плоты. Принятие Слова как Слова, составляющее основу Мессы в первой её части, служит предпосылкой для принятия Слова как Плоты, разворачивающегося от приношения Даров через их пресуществление к Причастию. Первая часть связана как с Ветхим, так и с Новым Заветом, ибо Слово Божие в своей словесной форме уже присутствует на земле; этот факт предвещает пришествие Слова во плоти и одновременно готовит человеческое сердце к Его явлению в такой форме. В Новом

же Завете последнее событие провозглашено как уже свершившееся, исполненное обетование, остающееся тем не менее обетованием окончательного, вечного пришествия Божия. Церкви вновь и вновь возвещается то, что было сказано ангелом в Назарете: Троиный Бог, Чьё присутствие в Слове возвещено ангельскими устами, обещает явить Себя во плоти, возвещает Своё пришествие, получает согласие Девы, Которая должна стать Матерью, и завершает Своё Откровение сошествием Святого Духа, приносящего Сына Отчего на лоно веры.

Особенно важен для нас включённый в Литургию акт созерцания. Слово Божие обращено к Церкви (и от лица Церкви сообщено молящемуся народу), чтобы быть понятым. Нужно всего лишь взглянуть на истоки Слова: на способ, которым пророки проповедовали его народу в той предельно драматической ситуации, когда народ даже слишком хорошо понимал, о чём идёт речь и что от него, народа, требуется, да только очень часто ничего *не хотел* понимать; нужно взглянуть на то, как в раннехристианских общинах читались послания Павла, настойчиво требовавшие полного понимания и следования им; нужно взглянуть на то, как изначально молились словами псалмов, как послания Апокалипсиса направлялись в разные церковные общины, на то, что эти послания должны были быть усвоены, а их предписания — исполнены в мельчайших деталях. Всё это напоминает о том, *что*, собственно говоря, означает участие в церковной Литургии и чего от этого участия следует ожидать. Чтение Апостола и Евангелия — не просто напоминание о том, что Слово некогда обладало реальной силой, точно так же, как следующая за чтением Евхаристическая Литургия — не просто напоминание о реальной, но принесённой в далёком прошлом жертве. Слово говорит с Церковью так же, как Оно говорило с семью церквами Апокалипсиса. Месса, таким образом, в существенной мере опирается на созерцание, а проповедь должна быть направлена на разъяснение содержания и природы проповеданного Слова, на то, чтобы сделать Его присутствие очевидным для слушающих, на то, чтобы собравшаяся община превратилась в Церковь, внимающую Слову, т. е. в созерцательную, контемплативную Церковь. Этот акт, включающий, среди прочего, исповедание грехов в совместно произносимом *Confiteor* — обряде покаяния, есть подго-

товка к принятию Причастия, но в то же время он сам есть причастие — подлинное, внутреннее принятие Слова Божия верующей душой.

Всё это станет ещё понятнее, если обратиться к главному предназначению Св. Мессы: быть воспоминанием, *анамнесисом* Господа, и не только воспоминанием Его Страстей и Его смерти, но — в связи с этим — всей Его жизни, всего бытия. «Сие творите в Моё воспоминание», — сказал Он, ничем не ограничив пределов этого воспоминания. В высшей точке Св. Мессы — Евхаристическом каноне — Церковь буквально следует заповеди вспоминать Господа во время трапезы хлеба и вина: заповедь звучит после установительных слов, и за ней сразу же следует отклик Церкви: «И мы, Господи, рабы твои и народ Твой святой, вспоминая благословенное страдание Христа, Сына Твоего, Господа нашего, и от преисподних воскресение Его, и на небеса славное вознесение...» Некогда, прежде чем в канон были включены многочисленные прошения и молитвы, посвящённые приношению Даров, основу канона и чуть ли не единственное его содержание составляло именно это благодарственное воспоминание. Этой чертой отмечено и большинство восточных Литургий, где канон уже с начала префации¹ льётся как непрерывный поток, посвящённый воспоминанию Божественной истории спасения в целом, актуализирующий эту историю и превращающий её в сознании Церкви в новую, духовную и подлинную реальность. Всё это существенно отличается от обычного воспоминания о событиях, уходящих корнями в историю: хотя у Божественных деяний и есть определённое место во временной истории, они не становятся от этого менее значимыми и не ограничены этим местом (в отличие от тех событий, что подвержены законам времени и чьё воздействие с течением времени уходит в прошлое). Небо и земля прейдут, но Божественные деяния непреходящи; они сохраняют своё определённое место в вере Церкви, для которой они живы благодаря всё новым и новым актам *анамнесиса*. И действительно, Церковь в очень существенной

¹ П р е ф а ц и я (лат. *praefatio*) — в богослужении римского обряда календарно изменяемая начальная молитва Евхаристического канона. В западной литургике этот термин используется и при описании восточнохристианских Литургий. — *Прим. пер.*

степени есть духовное, хранящее и потому плодотворное лоно, которое в Св. Мессе *становится* тем, что оно *есть*: единством, которое поддерживается Святым Духом (ср. со словами *unitas Spiritus Sancti* в конце Евхаристического канона) — поддерживается как в трапезе единого хлеба (понимаемой как Причастие Тела Христова — ср. 1 Кор 10. 17), так и в едином воспоминании, в *анамнесисе* того искупления, которое свершается ныне и вечно.

Здесь идёт речь о богослужении, «разумность» которого была столь важна для древнейшей христианской Литургии и которое в Послании к Евреям предстаёт светлой, торжествующей противоположностью материальным жертвоприношениям иудеев и язычников (Евр 13. 9–15). В Литургии св. Василия Великого, в начале префации, мы сталкиваемся с идеей «духовного жертвослужения»¹ (ср. Рим 12. 1), выраженной в Римском каноне словом *rationabilis*, и эта идея становится отправной точкой для хвалы-воспоминания, хвалы, обращённой к Богу Отцу, к Его триединству, к Его Небесному Царству, оглашаемому Трисвятым гимном, к нисхождению Бога в мир человека, к дням творения, рая, грехопадения, к спасительным установлениям Ветхого Завета и, наконец, к воспоминанию о вершине всего того, что Бог сделал для человеческого рода:

«Когда пришла полнота времён, Ты послал нам во спасение Единородного Сына Своего, Им же сотворил века. Он есть сияние славы Твоей и начертание ипостаси Твоей, несущий всё Словом силы Своей. Он не исхитил, Боже и Отче, быть равным Тебе, но как Бог Предвечный явился на земле и имел общение с человеком; воплотился от Святой Девы и умалил Себя... чтобы, подчинившись закону, осудить грех во плоти Своей, дабы те, что умирают во Адаме, оживотворились в Самом Христе Твоём... И, чтобы исполнить всё Собою, сошёл со Креста во ад и разрешил все смертные болезни. И воскрес в третий день, и открыл всякой плоти путь к воскресению из мёртвых... И, дабы стать Самому всем и во всём первенствовать, взошёл на небеса и воссел одесную Твоего величия в вышних. И оставил нам воспоминание спасительных Своих страданий, совершаемое нами по заповеди Его. Ибо Он, исходя на вольную, присно-

¹ Ср. с церковнославянским текстом Литургии св. Василия Великого: «И Тебе приносим сердцем сокрушенным и духом смирения словесную сию службу нашу...». — *Прим. пер.*

памятную и животворящую Свою смерть, в ночь, когда Он отдал Себя за жизнь мира, взял хлеб во святые и пречистые руки Свои, показал его Тебе, Богу и Отцу, возблагодарил, благословил, освятил, преломил и дал Своим ученикам и апостолам, говоря: «Примите и вкусите от него все: ибо это есть Тело Моё...»

Это всеохватное, необозримое воспоминание, обнимающее собою всю неделимую историю спасения, завершается в *эпиклесисе* восточных Литургий напоминанием о сошествии Святого Духа; Его присутствие ежедневно обновляет память Церкви и наполняет её небесной истиной и реальностью небесного мира. Благодаря этому присутствию сакраментальная сторона жертвенной Трапезы столь же реальна, как и исходное воплощение Логоса в лоне Девы. Возможно, что изъятие *эпиклесиса* из канона правомерно, если он рассматривается как формула, при произнесении которой происходит пресуществление Даров. Но всё же римской Мессе решительно не хватает воспоминания о Пятидесятнице, о завершающем воздействии Святого Духа на Церковь, на таинство, на созерцательный *анамнесис* — ведь Дух властвует в чинопоследовании Мессы между пресуществлением и Причастием; Он вновь и вновь, в духовном и сакраментальном смысле, превращает присутствие Логоса в подлинную реальность; Он есть тот мир — *рах*, — который нисходит на собрание верных, соединённых в Причастии; более того, Он Сам есть тайный совершитель Причастия, составляющего сущность Церкви. Наконец, Он есть Тот, Кто даёт Церкви возможность принести в жертву самоё себя — в её евхаристическом воспоминании, через приношение Сына Отцу в той неразделимой Жертве, которая опирается на созданное Духом единство («единство духа») верующих — единство со Христом. Лишь теперь, на этом глубочайшем уровне, становится понятно, в какой мере Святая Месса представляет собой духовный акт сознательного воспоминания, акт созерцания, совершаемый в лоне Церкви и исходящий из благодатной свободы человеческого выбора; это акт, в котором таинство и созерцательная молитва составляют неразделимое пра-церковное единство.

Именно те христиане, которые не удовлетворены тем, как протекает Месса на практике (поскольку им кажется, что они не получают

желаемого ответа на свои запросы и нужды), призваны восполнить то, чего недостаёт их частной молитве, — восполнить в единении с Духом церковной Литургии. В литургическом собрании отдельный человек редко достигает той глубины проникновения в Слово, которая соответствует его запросам: Слово Литургии должно быть обращено сразу ко всем собравшимся, к множеству людей, наделённых различными способностями и дарованиями; отдельный человек может быть не удовлетворён тем, что говорит проповедник; служба может вестись на устаревшем языке; текст может быть прочитан слишком быстро, так что он попросту не успевает проникнуть в почву ожидающей его души. Но всё же этот акт совместного полноценного вслушивания в Слово необходим — хотя бы потому, что он служит очищению человека и подготовке его к Святому Причастию («Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» — Ин 15. 3; «*Per evangelica dicta deleantur nostra delicta*» — «Евангельскими речениями да изгладятся наши согрешения»¹). Слушание Слова необходимо также и как полноценный литургический акт — богослужбный акт всей Церкви. Акт этот может быть лишь личным и в этом качестве служит подготовке и обоснованию сакраментального акта Святого Причастия; следовательно, было бы ошибкой сакраментализировать его, приписывая ему возможность действия по принципу *ex opere operato* — принципа, этому акту не свойственного и не нужного. Нет, Церковь, для которой прообраз встречи со Словом Божиим есть Мария, сохраняет глубоко личный характер этой встречи; её невозможно заменить ничем, она должна вновь и вновь возобновляться в каждом из членов мистического Тела Церкви-Невесты. Св. Игнатий предварял каждый акт созерцания следующей подготовительной молитвой: «Просить Господа Бога о милости, чтобы все мои мысли, поступки и деяния были направлены лишь на служение и прославление Его Божественного Величества» (ДУ 46²). Этот текст предельно отчётливо указывает на цель и смысл созерцания — смысл, одновременно литургический и глубоко личный, состоящий в том, что созерцание есть богослужение и

¹ Возглас священника после чтения Евангелия на Литургии римского обряда. — *Прим. пер.*

² Сокращение ДУ, сопровождаемое цифрой, указывает на параграф «Духовных Упражнений» св. Игнатия Лойолы согласно принятой нумерации. — *Прим. ред.*

ничто иное. Об этом говорят и грандиозные молитвенные сцены Апокалипсиса: в них представлена небесная, вечная Литургия, состоящая лишь в поклонении и возвеличивании Слова и Агнца, восседающего на троне, Литургия, в которой одиночество и всеобщность слиты воедино, а сакраментальная Трапеза Тела и Крови видится претворённой в полное и совершенное «Причастие Слова». Мы не видим более храма, «ибо Господь Бог Вседержитель — храм его и Агнец» (Откр 21. 22). «Престол Бога и Агнца будет в нём, и рабы Его будут служить Ему. И узрят лице Его, и имя Его будет на челах их» (Откр 22. 3–4).

Отсюда мы можем извлечь важный практический урок: созерцательная молитва не может и не должна сводиться к самосозерцанию, она должна быть благоговеющим всматриванием и вслушиванием в то, что по своей глубинной сущности есть «Не-я», — в Слово Божие. Что «не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем» (Деян 28. 27. — *Прим. ред.*), то Бог откроет в Своём Духе. Если Литургия — это созерцание, то её движение основано на удалении от «я»; Бог есть первая и единственная цель Литургии, Он не может быть дополнительным объектом созерцания, возникающим лишь во втором акте. Мы не должны вначале углубиться в себя, чтобы лишь потом обратиться к Богу. Вполне может случиться так (и этого следует ожидать), что, благодаря осознанию всего, сказанного Богом, и сам человек, его бытие, его человеческое «я» проявятся и обретут реальность. Однако человек обретёт эту реальность лишь в том случае, если не ограничится саморефлексией, но вслушивается в Слово Божие и в зеркале Его увидит, что он в действительности собой представляет. Наше внутреннее — высшее или низшее — «я» не есть та подлинная реальность, в которую мы должны вернуться из мирской суеты, которую мы должны заново осознать, чтобы силами живущего в нас «лучшего человека» сообщить новые силы пребывающему в нас Божьему Слову. Всё как раз наоборот: силы нашего «лучшего человека» исходят из силы Бога, из силы, которую Он хранит для нас в Своём Слове и посылает нам на помощь. Тот, кто стремится к самопознанию и хочет таким образом усовершенствоваться нравственно, но рассчитывает лишь на себя самого, никогда не встретит Бога; если же он хочет понять, какова

Божья воля в отношении его, он должен начать всё сначала и на других основаниях. А тот, кто всерьёз ищет воли Бога, данной в Его Слове, тот, как уже было сказано, сможет реализовать и — если это необходимо — найти себя. Стремление к трансцендентному «я», как было показано на примере немецкого идеализма, приводит к огрублению человеческого понимания Божьего Слова и богослужения. Но тот, чьё глубинное «я» обращено в слух и поклонение, может быть уверен, что обретёт трансцендентальное в высшем смысле этого слова.

Созерцание есть неотъемлемый элемент Литургии, если мы правильно понимаем её смысл. Литургия, совершаемая в общине, может на практике представить нам лишь малую часть Божьего Слова, сохранённого в Священном Писании. Даже службы суточного круга, совершаемые монахами и священниками в течение всего литургического года, не в состоянии охватить Писание во всей его полноте. Таким образом, Литургия отсылает нас к личному размышлению над Словом. Где-то в Церкви всегда должен быть молящийся, который благоговейно вслушивается в Слово, не включённое в Миссал или Бревиарий, — хотя цель, преследуемая Словом, конечно же, недостижима, если речь идёт о тех многочисленных читателях Библии, которые изучают её лишь из духовного любопытства и стремления к знаниям. Теология и экзегеза могут граничить с молитвой, но сами они не обязательно суть молитва — по крайней мере, в собственном смысле этого слова. Всё, что происходит в христианской жизни и связано с душой, всё духовное и недуховное, должно быть готово к культовому действию и должно сопровождаться этой готовностью, как неким генерал-басом¹; это относится и к теологии, и к экзегезе. И действительно, читающий Писание, изучающий его может (подобно, к примеру, Ансельму Кентерберийскому и другим святым богословам) включить свои занятия в культовое обрамление, дать им проникнуться культом — так, чтобы литургический подход непосредственным образом вошёл в духовную работу. Но при этом стоит помнить, что культ Слова самоценен, что молитва — на последнем, решающем уровне — не может быть низведена до роли некоего средства на пути к «лучшему пониманию».

¹ Голос, составляющий основу музыкальной ткани в музыке барокко и звучащий, как правило, на протяжении всего сочинения. — Прим. пер.

Некоторые из богословов (здесь, несомненно, стоит вспомнить хотя бы Евагрия Понтийского, а возможно, и Хуго Сен-Викторского) обращались к созерцанию, чтобы достичь просветления и более высокого состояния, чтобы выйти на более тонкий уровень богословского понимания; возможно, это было необходимо просто для того, чтобы познать и уметь описать внутренние законы созерцания — опираясь на достигнутый опыт и для пользы собратьев по вере. Они молились и совершали Литургию *in recto* и одновременно наблюдали себя *in obliquo* — будто фотографируя свой трансцендентный опыт. Но поскольку Дух не ставит здесь Себе заслонов, Он должен лично присутствовать и в этом втором — «фотографическом» акте. Такой образ действий порождает опасность: Литургия Слова оборачивается имманентностью конечного духа, стремящегося понять лишь себя самого.

Напротив, мирянин, ежедневно упражняющийся в созерцании — находясь при этом в гуще мирской жизни, — может сохранить дух литургического сознания и подлинной трансцендентности. Ему тем легче прийти к этому, чем яснее он осознаёт, сколь тесно связаны друг с другом созерцание и Литургия. Возможно, он не будет ходить к Мессе ежедневно. Однако в созерцании он может эту часть христианской Литургии сделать явной — в подлинном духе Церкви и как подлинную часть этого духа, принимая духовное причастие Христа, Слова Божьего. Ибо духовное причастие никоим образом не есть лишь желание принять Господа под видом таинства; это нечто более глубокое и подлинное — это молитвенный акт живой и осознанной веры, которая причащается Христа, причащается вечной и живой истины; это акт веры, получающей и живое общение (*Kommunikation*), и живое причастие (*Kommunion*). Разумеется, природа этого причастия новозаветна; это не ветхозаветная абстрагированность от воплощения Слова и не возвращение к доинкарнационному состоянию Священной истории. Скорее, это подлинная встреча с полнотой Христа в слове, ибо встреча со Словом в церковной Литургии (как и первые встречи учеников с Господом) есть доступ и восхождение к сакраментальной тайне. Здесь мы сталкиваемся с непрерывной последовательностью, которая особенно очевидна у Иоанна: пророческая речь Господа без

видимой цезуры переходит от Христа как хлеба веры («...чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» — 6. 40) к евхаристическому Хлебу («ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» — 6. 51).

Эту взаимосвязь всегда видели и осознавали Отцы Церкви (см. тексты Бревиария в день Октавы праздника Тела Христова¹): сакраментальная еда и питье остаются бесцельными, если совершаются вне живой веры и любви; лишь вера и любовь превращают их в действенный сверхприродный знак совершающегося духовного причастия. Тот, кто через Св. Тайны ещё глубже вовлекается в жизненное пространство Сына Божьего, заявляет тем самым, что готов сделать своими жизненными законами те законы, что действуют в этом пространстве, готов усвоить образ мышления Христа и жить в соответствии с ним. Однако всё это никак не может случиться автоматически, но всегда происходит на личном уровне; личная сторона этой мистерии Слова лежит в живой вере, т. е. во всеприемлющем, согласном и добровольном послушании. Обе стороны мистерии опираются друг на друга и заключены в единстве Христа и Церкви. Сакраментальное присутствие Господа в жизни христианина не похоже на остров, то появляющийся, то исчезающий вдали; для христианина оно значит то же, что и для Церкви, в которой Господь сакраментально присутствует всегда, и это не противоречит тому, что во время каждой Мессы Его присутствие возобновляется. Прояснить это чудо рациональным образом невозможно; было бы величайшей ошибкой ограничивать воздействие таинства, совершённого вчера или позавчера, чтобы найти достойное место для сакраментального события, совершённого сегодня. Христианин в своей сегодняшней созерцательной молитве всегда раскрывает всё ещё длящуюся реальность вчерашнего Причастия: Тот же Бог и Господь, что соизволил вчера прийти ко мне, соизволяет сегодня снизойти ко мне Его Слову; мне позволено слышать и понимать Его и поклоняться Ему; Он присутствует во мне, и Его жизнь хочет пустить в моём духе свои корни. «И жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит» (Ин 1. 4–5).

¹ Имеется в виду римский Бревиарий, по которому служили до литургической реформы Второго Ватиканского Собора. — Прим. пер.

Те из мирян, что в свободной созерцательной молитве сделали укоренённую в них Божественную жизнь своим светом, в целом обнаруживают больше понимания и больше духовной свободы, чем те, кто усваивает образ жизни священников и монахов, полностью или частично прочитывает службы суточного круга — и всё это для того, чтобы придать своему участию в церковной Литургии более непрерывный характер. Подобного рода практику можно рекомендовать лишь как исключение; в большинстве же случаев она ведёт лишь к недоразумениям. Напротив, встреча со Словом Божиим в созерцательной молитве — это нормальный путь для всех, кто к этому способен; это путь, позволяющий раскрыть сокровища сакраментальной жизни, пережить их экзистенциально, а в будущем, приступая к Св. Тайнам, обрести в них новые плоды. Таинства действуют как *opus operatum*, и хорошо известно, что именно от расположенности подходящего к таинствам зависит, будут ли они плодотворными или неплодотворными, а если плодотворными, то в какой мере. Но эта расположенность живой веры есть не что иное, как наша готовность, наша жизненная восприимчивость к Божьему Слову, к заключённым в таинствах истине и учению, которые верующий с радостью готов слушать и которым он готов учиться. Понятие «расположенность» означает «распределённость в пространстве», «соотнесённость элементов между собою». Расположенность есть нечто экзистенциальное и личное и отсылает нас, таким образом, к Божественно-личному и Божественно-экзистенциальному в Св. Тайнах и в Литургии. Она восходит к Слову, присутствующему в бытии, к Свету, присутствующему в жизни, к Откровению и к заключённым в Откровении требованиям благодати. Расположенность к благодати в целом и к Св. Тайнам в частности никогда не может быть абстрагирована от личного аспекта, и потому всякий акт принятия церковной благодати хотя бы в минимальной степени включает в себя слушание Слова — Слова, заключённого в Св. Тайнах, Которое есть не что иное, как всеохватное и неразделимое Единое Слово Отчее — Христос.

Таким образом, мы обнаруживаем в созерцательной молитве ту линию, что прочно связывает две отдельные стороны христианского существования: «дело Божие», совершающееся в пространстве

Церкви, и дело человека в повседневном мире. Созерцание соединяет их в единой, сакрально-мирской и церковно-космической Литургии. Без созерцания было бы невозможно объединить эти стороны — невозможно хотя бы практически и психологически, ибо впечатления от церковной службы меркнут в течение дня, а мирские дела слишком от этих впечатлений далеки, и нужна некая нить, чтобы привести и то и другое к духовному и жизнеспособному единству. Но в созерцании Литургия становится Духом, и этот Дух может воплотиться в повседневности. Конечно же, тем или иным образом это осуществляется в каждой подлинно христианской жизни: тот, кто с благоговением участвует в Мессе и принимает Причастие, зная, что делает, неизбежно отмечает духовный смысл происходящего; он отмечает то, что в происходящем заключено стремление переделать также и повседневную жизнь христианина. Чем более «отмеченное» становится «содеянным», т. е. осмысленным и целенаправленным действием, тем ближе сходятся между собой обе стороны: сверхприродная форма, порождённая вечностью, и материя мирской повседневной жизни. Те, кто пытается объединить то и другое вне созерцательной молитвы, либо абсолютизируют сакраментальный аспект, тщетно ожидая от него некоего квази-магического эффекта, либо превозносят и сакрализуют мирские дела, придумав некую теологию светской реальности и отведя технике, комфорту, государству, светской культуре решающую роль в кругу тех сил, что строят и приближают Царство Божие (последнее часто происходит в наши дни и характерно в особенности для тех общин, где недооценивается роль созерцательной молитвы). Напротив, тот, кто полон законом Христовым и приступает к своим повседневным человеческим делам, будет смотреть на них столь же трезво, как смотрит на них Священное Писание; но в то же время ему понятно и то, что земля и земные дела неразрывно связаны с делами небесными. Если Литургическое движение¹ изолировано и не включает созерцательного движения, то оно остаётся лишь романтическим бегством в прошлое, неизбежно вызывая противодействие со стороны антиромантического духа с его ложной сакрализацией повседневности.

Но тот, кто принимается за работу Духа, чтобы в молитве и созерцании усвоить скрытое в церковной Литургии Божественное

Слово, тот созидает себя как духовную личность, обогащённую самой сущностью Церкви и её таинств; этот человек становится тем, кто он есть в глубинах своего бытия, он вооружён «духовным оружием» и защищён им; он может выйти в мир, чтобы работать в нём, как подобает христианину. Он осознаёт, что бытие Церкви во времени имеет двойную природу: это вторжение *вечности* во время, и вместе с тем — вторжение именно *во время*; в бытии Церкви есть потустороннее и эсхатологическое начало, однако церковное бытие не призывает молящегося к бегству в мир созерцания, но учит его, как существовать на земле в духе и истине неба. Выйдя в мир, молящийся не принадлежит к числу тех, что ослеплены потусторонней славой, что не могут найти себе места в дольном мире и более всего хотели бы вернуться в излюбленную созерцательную обитель; он — прежде всего *посланник*, незаметным образом получивший в созерцательной молитве то оружие, которое понадобится ему, чтобы исполнить свой христианский долг: право, способность и желание.

Понимая созерцание как часть церковной Литургии, этот человек не склонен наслаждаться им и расточать свои силы в мнимом предвкушении вечного блаженства; всё, что у него есть — включая невыразимо нежную, чудесную встречу с Богом, — он превращает в святое, трезвое смирение слуги или служанки Господа, усвоенное и сформированное в пространстве храма. Этот тип поведения, полученный в молитве от Церкви, становится внутренней структурой молящегося человека и доказывает свою действенность, как только тот выходит в повседневный мир. С внешней стороны всё это выглядит как радостный, открытый, но одновременно практичный и далёкий от романтики способ держаться, характерный для обычного жителя земли, когда тот занимается своими обычными, не очень вдохновляющими делами. Но к христианину силы приходят извне, издалека, откуда-то свыше, и в отдельных случаях — когда этого хочет Бог, когда Он считает это необходимым — высшее начало становится светом и явью. Христианину не нужно заботиться об этом. Действуя, он не должен сообщать всем и каждому, что занимается созерцанием. Лишь в редчайших случаях он сможет установить буквальную связь между своими повседневными успехами и тем, чего достиг в созерцании. Он не должен беспокоиться об этом. Лишь любовь, которая составляет содержание Церкви,

тайнств, всех слов и законов Божьих, лишь она должна перетекать из его молитвы в его дела — как единая, нераздельная любовь к Богу и человеку, ко всему Божьему творению. В остальном же у созерцательной молитвы есть своё собственное излучение, и она озаряет им те области, которые неведомы молящемуся и не будут ведомы на земле; иногда это излучение касается областей, доступных наблюдению, но это всего лишь небольшой, данный по благодати «дар утешения» — данный для того, чтобы молящийся мог двигаться дальше, веря в скрытые силы созерцания и опираясь на них.

Посланный на труды и слышавший Слово очищен. Слово само свидетельствует об этом: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин 15. 3). И снова в этом нет ничего «автоматического»: речь идёт о чистоте, которую Слово пробуждает в слышащем Его. Свет проникает в того, кто открыл себя свету; свет выявляет его тьму и превращает её в сияние. «Всё же обнаруживаемое делается явным от света; ибо всё, делающееся явным, свет есть» (Еф 5. 13). То, о чём здесь идёт речь, имеет отношение и к Литургии: созерцание непосредственно связано с покаянием.

Тот, кто совершает покаяние как таинство, приводит себя на суд Божьего Слова: не просто «Бог прав, а я, грешник, не прав» — нет: я осознаю мой грех в свете обращённого ко мне Слова, которое судит меня и, совершая свой суд, оправдывает меня и исцеляет. Но и в любой созерцательной молитве есть момент передачи моих собственных прав Богу. Ты прав, Ты — моё право, и всегда, когда я не подчиняюсь Твоему праву, я не прав. Чтобы произнести такие слова, кающемуся необходимо хотя бы элементарное понимание смысла и содержания этого права: чтобы *признать*, он должен *узнать*. Он не может просто «угадать» Божественные законы, опираясь лишь на собственное чувство нравственного равновесия, но должен, по крайней мере, опираться на совесть, данную ему по благодати открывшегося человеку Бога. Как христианин он обладает той совестью, что была сформирована Словом, явившимся в истории, совестью, которая была образована как орган слышания Слова, совестью, что — пусть даже в невысказанной и логически не обоснованной форме — но всё же знает: Бог есть истина, и Он сообщил мне эту истину в Своём Сыне. И эта истина

Сына была Им Самим доверена Церкви. Исповедуя свои грехи перед Церковью, верующий подчиняется христианской истине. Истина дорога для него: дорога сейчас, ибо грех его заглажен, и отныне будет дорога и впредь, ибо человек вновь захочет подчинить истине свою жизнь. Приняв такое решение, человек просто не может не созерцать её. Он должен пристально вглядываться в истину, чтобы направить свою жизнь именно в то место, где его встретит свет, словом, направить туда, куда указывает истина. Его взгляд должен быть обращён к истине Божией не только для того, чтобы осознать свои грехи и раскаяться в них, но и чтобы принять верное решение на будущее. Он должен встретиться лицом к лицу с Царством Божиим во всей определённости Царства, чтобы найти в нём своё подлинное место. И он исповедует свои грехи перед всем Небом: перед «Блаженной Приснодевой Марией, блаженным архангелом Михаилом, блаженным Иоанном Крестителем, святыми апостолами Петром и Павлом, всеми святыми и Тобой, Отче». Этот взгляд грешника в небеса, взгляд, обращённый ввысь тогда, когда он исповедует свой самый тяжкий грех, есть часть церковной Литургии — как Мессы, так и исповеди. Но именно этот взгляд входит и в созерцательную молитву, которая (как будет показано в дальнейшем) встречает Слово Божье, Слово, что выносит приговор и оправдывает. Таким образом, тот, кто регулярно обращается к созерцанию, в определённой мере готовит себя к исповеди: он уже привык смотреть в то зеркало, в котором человек видит себя таким, каким его видит Бог. Разумеется, и здесь, как это вообще бывает в церковной жизни, есть опасность: грешник может злоупотребить тем, что прекрасно, помощь станет помехой, а свет — духовной тьмой для того, кто не может смотреть на него просто и достоинством: «Ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идёт к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы» (Ин 3. 20). Он может принять чистый Божественный свет за человеческие или ветхозаветные законы, не узнав в этом свете всеобъемлющей Отчей любви, дарованной Отцом через распятого на Кресте Сына. Само по себе повторение этой истины может шаг за шагом привести грешника к заключению, что речь идёт просто о чём-то вроде всеобъемлющего космического закона. Может случиться и так, что уста и разум грешника призна-

ют власть Слова Божьего над его жизнью, но нечто вроде духовного паралича не позволяет извлечь из этого признания соответствующие выводы. Однако все эти опасности не в состоянии противостоять простому и здравому (а потому исцеляющему всякого, кто жаждет исцеления) закону, согласно которому мы очищаемся созерцанием Божественной истины и становимся причастниками оправдания и освящения. Конечно же, в этом сказывается благодатная воля оправдавшего нас Бога. Который обращает нас к Себе и открывает наши глаза, чтобы мы могли видеть Его истину — ибо ни один человек не может быть оправдан, если он отвернулся от Бога. Но человек должен участвовать и в этом, изначальном и данном по благодати, обращении: тем, что он признаёт истину благодати, он признаёт свою неправоту. Тем, что он исповедует благодать (*confiteri Domino*), он по необходимости исповедует и свою вину (*confiteri peccatum*). Всё это, видимо, столь неявно и столь просто, что вряд ли может быть выражено словами: «Твой свет и моя тьма! Твоя сладость и моя горечь!..» Но может случиться и так, что зрелая созерцательная молитва придаст этой простоте глубину и длительность: тёмная ночь созерцания, путь контемплативного очищения есть лишь повторяющееся упражнение, есть всё более глубокое и болезненное горение души, переживающей опыт покаяния. «Ночь души» также принадлежит Литургии: это экзистенциальная исповедь, в глубокой тьме которой как будто бы неразличимы просторы Церкви, просторы небесных обитателей, но которая всегда протекает при безмолвном молитвенном участии как дальнего, так и горнего сообщества святых.

Созерцающий христианин должен об этом знать. В этом случае он не будет рассматривать свою жизнь в миру — жизнь, подчинённую законам созерцаемого им Слова — как нечто, подверженное непрерывной опасности нового осквернения. К нему придёт осознание того, что Слово Божие поддерживает и выправляет его, что это Слово — насыщающий человека Хлеб небесный, Слово отпущения — непрерывно очищает и освобождает его. Христианин нуждается в этом, ибо никогда не сможет соответствовать тем огромным требованиям, что ему предъявлены; Бог постоянно должен восполнять — и даже с преизбытком — то существенное, чего человеку не хватает. Он неизменно должен умерять человеческие недостатки,

наклонности, попытки свернуть с пути. Он должен постоянно видеть несовершенное добро, творимое человеком, в свете абсолютного добра Своего Сына. Но это и есть состояние спасённого человека в этом мире — состояние, которое должно побудить его к простой благодарности Божественному Спасителю, а отнюдь не к диалектическим спекуляциям. Жизнь христианина есть служение милосердному Богу, Литургия, исполненная личной ответственности, но совершаемая в сообществе святых и потому наделённая ценностью перед лицом Бога.

в. Свобода

До сих пор мы говорили о месте, что принадлежит созерцающему в великом взаимодействии Слова, истории спасения и церковного служения. Если мы перейдём к беседе о том, каким образом отдельный человек может и должен организовать свой личный созерцательный путь, нам надлежит избрать заголовок «свобода». Слуга подчинён закону, но сын Бога может свободно говорить с Отцом, как ему подсказывает сердце. Он может прислушиваться к советам, может опираться на опыт тех, кто в молитве свободнее его. Но прежде всего он свободен сам. В его сердце — Дух Божий, Который молится в нём, свидетельствует о любви Отца в Сыне, Который есть сама вселившаяся в него Божественная любовь. Этот Дух — свобода. И ничто не должно поколебать, исказить или ослабить сознание свободы в душе христианина. Слово Божие, перед Которым он преклоняет колени, есть Слово Бога, обращённое к нему; он призван, он превознесён Словом, и Слово принадлежит ему; он может взять Слово обеими руками, прижать Его к себе и ощутить, как таинственно бьётся в Слово сердце Бога. Никакие чуждые, привнесённые со стороны правила не могут ограничить его общение с Возлюбленным. Иногда его будут сбивать с толку — как человека, которому нежданно выпал счастливый жребий, который не знает, как им распорядиться, и ищет совета у того или другого — у тех, кто лучше разбирается во всём этом. Так невеста перед свадьбой прислушивается к тому, что ей скажут женщины старше её, или к словам собственной матери. Но вскоре она остаётся одна и думает не столько о данных ей советах, сколько о том, что говорит о любви жениха её собственное сердце.

Советов, которые получает человек на созерцательном пути, много, но все они могут уместиться в одной ореховой скорлупке. Однако есть один совет, который можно было бы дать и влюблённым и который указывает на самую сущность созерцания. Ничто не свободно в той мере, в какой свободна любовь; любая свобода вне любви не есть свобода. Человек, которого постигла любовь, переживает такое потрясение, будто лавина обрушилась на мир его собственного «я»; он должен следить за тем, чтобы, освободившись, не попасть в новое рабство. Может случиться так, что, сам того не замечая, в любви человек начинает искать лишь себя самого: его интересует лишь собственное удовольствие, а его партнёр превращается просто в средство для достижения этой цели; человек начинает искать лишь собственной выгоды, обогащая и возвышая себя за счёт материальных и духовных достоинств партнёра, но однажды он замечает, что любовь угасла — ибо всё это время неприметным образом он искал в любви лишь себя самого. Именно поэтому на пути любви необходимы самые простые предупреждающие знаки (часто, впрочем, не замечаемые): любовь делает нас свободными, если это самоотверженная любовь; она становится таковой, если ради любимого может отречься от наслаждений, от выгоды, от независимости. И поскольку никакая земная любовь не наделена изначальным совершенством, она должна пройти через очищение: на её пути должны быть минуты или длительные периоды, когда она проверяется отречением, когда выясняется, был ли вообще восторг первой встречи любовью, а наивная первая любовь (если она действительно была) очищается и углубляется в огне самоотречения.

Итак, первые советы вплотную касаются любви. Любовь есть цель и содержание созерцания; эта цель должна быть намечена сразу же, и к ней надо стремиться, не ища обходных путей. Любовь хочет быть рядом с любимым, и потому молящийся осознаёт себя в присутствии Бога, вернее, духом осознаёт ту истину, что Бог задолго до этого дал осознать ему Своё особое присутствие. Ничто не отделяет молящегося от вечной Любви: «Не нужен посредник там, где речь идёт о Едином» (Гал 3. 20*). Всё, что происходит в созерцании, происходит в границах этого присутствия. Всё, что я услышу из Божьего Слова, всё то знание, что мне открыто по Божьей благода-

ти, вся радость, которую мне дано пережить, всё, что станет хвалой Богу и пользой для меня — всё это обретает свой смысл в любви как плод этого присутствия и взаимопроникновения.

Любовь хочет видеть любимого, и поэтому созерцающий стремится своими душевными силами воссоздать этот образ; он стремится силами своего «внутреннего разумения» и своей фантазии воссоздать образ Слова, ставшего плотью: образ Иисуса, присутствовавшего во плоти на земле; он стремится воссоздать то, как Иисус говорил, как звучал Его голос, как Он обращался к людям, как выглядел во время молитвы, во время Тайной вечери, в час Своих страданий. Не следует считать этот образ чем-то вроде реалистической фотографии — это, скорее, образ любви, образ, зависящий от любви — в том числе и от Отчей любви, явленной здесь в Сыне и во всей земной конкретности Сына. Лишь поэтому молящийся ищет земной образ Господа: он ищет этот образ не затем, чтобы найти опору для собственной слабости, — ибо ещё не может подняться до чисто духовных высот; нет, он ищет этот образ, чтобы найти в нём, увидеть и осязать Божественную любовь, найти её там, где она в своём смирении открывает себя человеку. Но поскольку любовь молящегося человека ищет любви — Божественной любви, данной в земном образе — и не может от этого образа отказаться, она движется дальше: от исторического Иисуса к Иисусу умершему, ко Христу, сошедшему во ад, воскресшему, вознёсшему на небеса, в виде Евхаристии явившемуся в Церкви и ожидаемому нами в Его славном новом пришествии. Он всецело есть Тот живой «Христос веры», над Кем смерть не имеет власти, Кто отдаёт Себя любящему и молящемуся человеку, уделяя ему часть Своей преображённой, вечной жизни (см. Рим 6; 2 Кор 5. 15 и сл.). Именно Его, в Его земном облике, ищет любовь.

Но любви нужны покой и отдохновение. Отсюда ещё один совет созерцающему: никогда не искать без отдыха, обращаясь всё к новым и новым идеям, как будто бы в созерцании достижима некая материальная полнота и завершённость, — но обрести любящее внимание к глубинным измерениям уже постигнутых идей. Каждое из слов Писания ведёт непосредственно в Божественные глубины, в которых собираются воедино все внешне разделённые слова и идеи. Он, Сын Отчий, и есть эта полнота. Он Один есть тот Хлеб

жизни, Которым жаждет насытиться наша душа и Который она не должна оставить, чтобы уйти на поиски иного, приносящего духовную удовлетворённость, но иллюзорного хлеба. Его, Хлеба жизни, вполне достаточно. Всё это, разумеется, должно происходить в свете истины: молящийся должен исходить не из своих чувств, но реально опираться на Господа; его опорой должны быть не две-три случайно пришедших в голову, отражающих его самодовольство и благодушные идеи, но возвышенная, всё возрастающая истина Господа. Если молящийся наделён любовью, для него не будет преград; упражняясь, он достигнет на этом пути и большего, ибо только любя можно достигнуть высшей любви.

И, конечно же, в любви есть тот порыв, который побуждает познавать любимого, вслушиваться в него, изучать его с разных сторон и стремиться запомнить: Слово Божие стало плотью ещё и затем, чтобы Его — ради любви к Отцу — можно было таким образом созерцать и осязать. В этом смысле созерцание неутомимо; оно никогда не стремится к тому, чтобы опочить рядом с Возлюбленным, но бодрствует рядом с Ним, чтобы насыщаться «всяким словом, исходящим из уст Божьих» (Мф 4. 4. — *Прим. ред.*). О созерцании нельзя сказать, что оно любопытно или ненасытно, — просто ему известна цена той пищи, что послана на сей день, и оно умеет насыщаться ею. Именно эта и никакая иная пища должна сегодня питать его, насытить радостью и придать ему силу перед нынешним странствием к горе Хорив. Чтобы насытиться, с течением времени созерцанию нужно всё меньше и меньше питательной материи: оно учится через малое видеть и постигать глубину и всеобщность. «Молитва в мире», к которой рано или поздно, опираясь на благодать, придёт созерцание, — это молитва, в которой экстенсивное вытеснено интенсивным, а беспокойно блуждающий дискурс сознания заменён чем-то вроде интуиции, способной охватить одним взглядом больше, чем поверхностный и суетливый взгляд начинающего.

Наконец, любовь побуждает к ученичеству и подражанию. Там, где прообраз — Бог и Человек одновременно, не может быть речи о механистическом копировании. Но здесь возможно то, на что способна христианская любовь: совместный путь, подобный пути, пройденному учениками Иисуса и следовавшими за Ним женщина-

ми, путь, отмеченный смиренным и наивным послушанием; здесь есть возможность подражания, реализуя которую, Святой Дух вселяет в наши сердца сознание Сына Божьего, и мы начинаем жить, превращая этот образ в реальность. Господь не скупится, когда отдаёт Свою жизнь: к наиболее поразительным эпизодам Евангелия относятся Его бесстрашные слова о Кресте, слова, сказанные ещё до Его собственных страданий, слова, согласно которым каждый, кто последует за Ним, каждодневно должен нести свой крест (см. Лк 9. 23). Кажется, будто Господь склонен смириться с тем, как христиане злоупотребляют понятиями «быть последователем» и «нести крест» — когда обычные неурядицы земной жизни, случающиеся у каждого, они осмеливаются сравнивать с неслыханной мистерией искупления. Но благодать Господа позволяет нам подчинить нашу жизнь законам Его жизни, войти в Его жизнь через проникнутую любовью созерцательную молитву — чтобы преобразить в этом свете всё, включая практические аспекты нашей повседневной жизни. В основном речь идёт здесь не о сложных материях, но о простейшей из вещей — о любви. Сложное нам легче понять, чем простое, ибо простота требовательна. Для того чтобы осознать это, развить волю и умение принимать верные практические решения, существует «простая молитва». Она состоит в том, что, оставаясь в гуще повседневных дел, начинающий должен сверять свою внутреннюю позицию по отношению к каждому из них с прообразом — Господом; отсюда — необходимость самоконтроля, так сказать, частного экзамена. Вместе с тем тот, кто уже достиг определённых результатов, может в большей степени ориентироваться на общую позицию Господа, пытаясь воспроизвести её в собственной жизни. При этом возрастают простота и свобода, укоренённые в любви и ей присущие; молящийся всё более и более возвышается над миром закона, соответствующего Ветхому Завету и первым обетованиям любви, и движется к Новому Завету, к явлению чистой Любви; эта Любовь, благодаря самому своему бытию, благодаря своему властному излучению, обнимает собою все законы, и потому сама никаким законам более не подвластна.

Следующие несколько советов касаются распределения времени для созерцания. Именно здесь наиболее очевидно то, что высшим

законом является свобода, данная детям Божиим. Нет никакого распределения времени, которое можно было считать обязательным или хотя бы наиболее приемлемым, и в данном случае можно ограничиться лишь немногими и, вдобавок, частными замечаниями. Но и они актуальны лишь до тех пор, пока не ограничивают основного закона созерцания — Духа Божьего, что ведёт созерцающего по пути свободы. «Метод» молитвы св. Игнатия никогда не был предназначен для использования каким-либо иным образом. Три этапа, на которые подразделяется материя созерцания, имеют смысл лишь тогда, когда могут облегчить молящемуся встречу с текстом Писания. Молящийся не должен попасть под власть всеобъемлющего начала, с которым ему не справиться; полнота созерцания должна стать для него той дорогой, по которой он может идти. Но как только полнота на этом пути достигнута, как только ближайшая перспектива обещает покой и отдохновение, Игнатий сам отказывается от каких бы то ни было ограничений и выдвигает на первое место закон свободы. Молитва никогда не основана на какой-либо программе и не ограничена какими-либо нормами. Как только меня настигает Слово Божие, я должен отложить всё и следовать за Ним. Как только у меня появляются крылья и я приподнимаюсь над землёй, надо мной властны лишь законы воздуха и Духа. Когда в Слове Божьем меня встречает Божественная полнота, я не могу лишиться ничего.

Ещё более условно подразделение времени, когда речь идёт о *contemplatio* св. Игнатия (ДУ 106 и далее): вначале мы «видим» евангельскую сцену и появляющихся на ней персонажей, потом «слышим», а потом наблюдаем «в действии». Или — если говорить уже не столько о *contemplatio*, сколько о *meditatio*, — мы должны вначале представить происходящее в «памяти» (*Gedaechtnis*), затем раскрыть его смысл при помощи «разума» (*Verstand*) и, наконец, обобщить то, что мы поняли, при помощи «воли» (*Wille*) и «напряжения чувств» (*Affekt*) — обобщить, усвоить и «встроить» в собственную жизнь. Собственно говоря, нетрудно обнаружить в этой схеме некий всеобщий — антропологический и богословский — смысл: *memoria – intellectus – voluntas*; такова у Августина тройственная природа сотворённого духа, который есть образ Предвечной Троицы; тот, кто следует этому порядку, лишь следует основному закону

собственного бытия, поскольку обращён к Богу и приближается к Нему (см. разъяснение этой схемы у Пживары и Лотца). Нечто подобное можно найти и в предыдущей схеме, поскольку в последовательности «видение — слышание — действие» выражено постепенно возрастающее «оживление» обращённого ко мне Божественного Откровения. «Видению» соответствует некий «образ», некое удалённое от глаз «представление» или «предмет» (*Gegen-Stand*). В «слышании» меня настигает приходящий из этого образа звук, который я не могу игнорировать, от которого не могу укрыться и который обладает властью надо мной. И этот звук, в конце концов, есть «действие» — действие со стороны Бога, Который, поддерживая и милуя, принимает меня и преображает.

Итак, все эти схемы носят не столь внешний характер, как вначале могло бы показаться. Тем не менее, поскольку они предназначены для организации времени созерцания как такового (условно говоря, первые пятнадцать минут отведены «видению», вторые — «слышанию», последние — «действию»), их следует рассматривать как нечто временное, как то, что должно смениться свободой. Свобода — это не пограничный случай и не исключение: свобода — это эталон, который должен стать нормой. Всё учение Павла о свободе должно быть применено к молитве (Гал 5; Рим 8). Любовь не знает никакого иного закона, кроме себя самой — если это действительно любовь и если свободу этой любви не превращают во вседозволенность для плоти. Именно поэтому подлинная свобода не сосредоточена лишь на себе, но в смирении и радости принимает любую предложенную ей разумную помощь, которая *действительно* необходима и которую она использует до тех пор, пока та *действительно* приносит свои плоды. Нормальный, обычный путь состоит в том, что начинающий использует какой-то уже известный метод созерцания, затем оставляет его и уходит в сторону личных встреч и открытий — чтобы в тот миг, когда собственный порыв ослабевает, когда приходят усталость и пустота, вновь ухватиться за устойчивые опоры. Откуда я пустился в путь? Каков был контекст, что стал для меня отправным пунктом? Впрочем, созерцание не всегда возвращается к своей исходной точке — подобно ракете, оторвавшейся от земли и удаляющейся в открытый космос.

Приведённые здесь схемы вновь отсылают нас к тем советам, с

которых мы начали: кривая созерцания есть кривая любви. Созерцание не должно раствориться в интеллекте, затеряться среди оторванных друг от друга идей и скрытых смыслов — ибо «гнозис превозносится, любовь же созидает» (ср. 1 Кор 8. 1. — *Прим. ред.*). Видение и слышание должно привести к «осязанию» (ср. 1 Ин 1. 2), «прикосновению» к Богу (ДУ 20), наконец, к постепенному осознанию «действий» Божественных персонажей (ДУ 108). В конце концов, пламя любви добывается из древа познания, оно разгорается тем чаще и сильнее, чем более глубоким и более экзистенциальным это познание было. Но не следует под этим предлогом задерживаться на уровне интеллекта, медлить до тех пор, пока от промедления не начнёт страдать любовь, а исходная интенция поклонения (*Adoratio*) не исчезнет среди спекуляций и гностического тумана.

Третья группа советов посвящена повседневным достоинствам любви. В жизни любящих не так много решающих мгновений счастливого общения; большую часть своего времени они проводят в отдалении друг от друга, выполняя свои повседневные обязанности и занимаясь обычной работой. Однако теперь любовь должна доказать свою силу и двинуться вдале. Отныне она становится верностью, терпением, смиренным служением. Иногда мужчина ради жены и детей терпеливо переносит тоску и смертельную усталость от ежедневной, давно опостылевшей работы. Любящая женщина, в то время как муж в отъезде, готова неделями сидеть дома в полном одиночестве. Может случиться и так, что из любви к мужу она годами будет учиться переносить его телесную близость, забывая о трудностях, которых ей это стоит. Подобным же образом созерцание — после быстро пролетевших месяцев или лет первых восторгов — входит в ту стадию, на которой верность должна пройти через испытание. Верно ли то, что мы всерьёз сделали основой нашей жизни Слово Божие и хотим ежедневно насыщаться Им, подобно тому как земной человек насыщается земной пищей? Верно ли то, что мы совершаем всё это в благоговейном служении Божественной любви, а не из некоего духовного эгоизма, который жаждет лишь своего обогащения и добывается духовных наслаждений? Верно ли, что мы заключили со Словом Новый и Вечный Завет, что лишь в его рамках возможен взаимообмен жизни и любви и что наша верность предполагалась как условие заключения этого

Завета? Или же мы ведём себя, как на гражданском бракоразводном процессе — когда не признаём нанесённого нами морального ущерба, и думаем, что так же обстоит дело и в жизни духовной, как будто Завет с Богом был заключён на некоторое время, до тех пор, пока не иссякнет первоначальный восторг? Не остаёмся ли мы по-прежнему бессловесными детьми, которые ещё не были поставлены перед необходимостью сделать окончательный и ко многому обязывающий жизненный выбор? Или же мы никогда до конца не поймём, что именно в этой навсегда подаренной нам верности, в верности, которая подвергается испытаниям повседневными трудностями, жадой, даже богооставленностью, — что именно в ней состоит смысл христианства?

Там, где любовь открыта и переживает тайну взаимообмена, там, где её богатство проявляется в готовности обоих любящих стать друг ради друга «беднее», всегда есть некий «страж», некий защищающий кров, прочная, нерушимая основа. В Боге этой основой является Святой Дух, свидетель и хранитель любви Отца и Сына, сама объективность этой любви, само её единство (ибо Святой Дух исходит от Отца и Сына). Это единство не тождественно обоим Любящим — оно есть плод этой любви, её чудо, призывающее и побуждающее Любящих к вечно новому общению; это единство есть покров любви, её хартия, гарантирующая и бесстрашно защищающая то, что является сущностью любви. В Завете Бога с Адамом, Ноем, Авраамом и с народом на Синайской горе эта тринитарная тайна была приоткрыта: Завет есть объективное выражение любви между Богом и возлюбленным Им человеком, и лишь в пределах этой объективности любовь может стать подлинной жизнью. В Новом Завете эта тайна приобретает определяющий характер; именно поэтому она становится нетленным покровом Церкви, более того — структурной основой христианской жизни, в которой однажды происходит окончательный выбор — принести в дар Богу обет нерасторжимого брачного союза или жизни по евангельским заповедям; лишь этот покров хранит и защищает чудесно неповторимую, каждодневно обновляемую брачную тайну Бога и человека. Созерцание находится в центре этой тайны и должно участвовать в её тринитарной структуре; созерцание способно на это, ибо само осознаёт себя как любовь — любовь не слу-

чайная, не дилетантская и не проникнутая стремлением к наслаждению, но отмеченная той верностью, что характерна для Церкви и её прообраза — Матери Божией. Связь между внутренним (духом) и внешним (материей) есть самое интимное, что можно себе представить в вере: они едины, взаимно обусловлены, они выстраивают и возвышают друг друга. «Рамками» этого единства *безусловно* является верность любви; именно верность есть то, что делает жизнь в любви возможной, то, что позволяет ей двигаться вперёд. Там, где верность нарушена, любовь представляется как бы несуществующей, и не случайно в Ветхом Завете расторжение Завета рассматривалось как расторжение брака.

Жизнь в созерцании неизбежно есть повседневная жизнь, предполагающая верность в малых вещах, в малозаметном служении, в духе всё просвещающей и согревающей любви. Солнце и его свет могут время от времени, а иногда и довольно часто скрываться в тумане или за облаками, но это вряд ли может быть поводом для того, чтобы прекращать повседневную работу. Как говорит Павел, «если кто не хочет трудиться, то и не ешь» (2 Фес 3. 10). Созерцательная молитва есть работа. Она совершается из любви к Любимому, Который «ради меня совершает Свой труд во всех сотворённых вещах» (ДУ 236), Который не страшился никакой непосильной работы вплоть до работы Креста, чтобы принести мне Свою любовь. Созерцание есть работа, и эта работа тогда приносит результаты, когда сама по себе ничего молящемуся не обещает. Подобно этому женщина вкладывает всю свою любовь в рукоделие, хотя тот, кто наденет связанную ею вещь, может попросту не заметить, сколько труда в неё вложено. Созерцание есть также беседа, во время которой я должен постараться не быть однообразным, не говорить и не думать каждый день одно и то же; напротив, я должен привлечь всю мою фантазию и изобретательность, чтобы показать Богу хотя бы то небольшое, на что я способен, — всегда новые для Него жесты моей любви, попытку ответа на никогда не ослабевающую, изобретательную любовь Святого Духа, Который заботится о том, чтобы каждый день открыть мне в Боге нечто новое. Созерцание есть работа, которая должна совершаться в определённой трезвости (это относится и к богослужению, и к церковной жизни в целом; трезвость принадлежит к добродетелям, на которые особенно час-

то указывает Новый Завет), но в трезвости этой не должно быть жёсткости и суровости. Это трезвость, присущая святым; ей сопутствует какая-то улыбчивая мягкость, когда сердце делается податливым и с готовностью отзывается на всё, происходящее. Дух Святой действует тихо и кротко, Он не открывает Себя тем, кто ищет Его в драматизированных спорах с Богом; Его можно узнать по еле уловимым, простым, говорящим о любви знакам, и так же должно поступать наше сердце, если оно хочет обрести это сокрытое сияние Духа.

Таким образом, не следует изначально считать духовную «сухость» наказанием или знаком трагической судьбы; напротив, это обычный, повседневный образ любви как таковой: просто любовь, принимая вначале исключительные формы, приходит затем в нормальное состояние. В созерцательной молитве состояние духовной сухости не несёт в себе ничего трагического или тревожного — напротив, оно лишь укрепляет созерцательную молитву. Любовь не подчиняет себя повседневности, но освещает её тысячами малозаметных событий и знает, как преобразить повседневность незначительными деталями; так же обстоит дело и с созерцанием. Молящемуся дано ежедневно обращаться к вечно юному, никогда не стареющему Богу; Божьи луга цветут столь же ослепительно и ярко, как всегда, а человеку ежедневно даруются всё новые и новые чувства — в том случае, если он хочет пережить их. Усталость, пресыщенность, уныние и горечь — всё это исходит от самого человека, и поскольку Бог всегда готов дать новые силы уставшему, жаловаться человеку не на что. Он должен собраться с силами и стряхнуть с себя всё, что подавляет его и тянет вниз. Он должен миновать всё это и начать всё сначала.

Эта самодисциплина веры, сосредоточенной на самой себе, на собственной логике, есть подлинный, определённый Богом элемент молитвенного покаяния. Ибо мы никогда не сможем, пересилив самих себя, обрести в покаянии любовь и её законы, хотя всё, что препятствует нам в осуществлении любви, может быть преодолено лишь в покаянии и через него. Любовь исполняется при этом столь притягательной силы, что покаяние обретает характер благодати и даже какой-то тайной радости. Этот род покаяния, подготовительный и целеустремлённый, сочетается с другим — с покаяни-

ем, дарованным и доверенным нам по любви, которое сознательно или бессознательно, явно или неявно совершается из любви, ради того, чтобы достичь её целей и удовлетворить её потребности. Для реализации Своего замысла спасения Бог нуждается в освободившейся от чувств вере, в незримом самопожертвовании, в слепой, оставшейся в пустоте надежде, — ибо где Он найдёт подобные акты веры, если не у человека созерцающего, сам образ жизни которого как бы сконцентрирован на Божьем Слове? Бог может сделать созерцательную молитву трудной, придать ей характер «ночи духа», превратить её в нечто, почти неосуществимое; но мы сами редко предполагаем такую возможность, виним во всём свою «теплохладность» и, как правило, обращаемся к духовному наставнику, который должен нам эту возможность показать и подтвердить её существование. И лишь когда эта возможность подтвердилась, мы вправе без боязни считать, что нам уготован путь «духовной ночи». В этой ночи можно найти защиту; тот, кто оступился на её путях, не упадёт, ибо его поддержит Бог, приведший его сюда. Однако покров, окутывающий в этой ночи созерцающего человека, должен иметь отчётливо выраженное церковное происхождение: именно потому, что в этой ночи человека особым образом ведёт Святой Дух, человек нуждается ещё и в церковном водительстве. В тайне этой ночи более, чем где-либо, проявляет себя любовь Завета, и потому Бог Завета ревниво следит за ней, почти всегда оставляя у ночных дверей Своего слугу-хранителя.

Однако никто не может вступить на этот путь по собственному решению; он был и остаётся путём избранничества и особого призвания. Путь очищения любви необходим каждому и для каждого открыт, но он необязательно должен пролегать через «ночь Креста». Бог может очистить надежду верующего от своекорыстия, не требуя отказа от всякой надежды вообще, не проводя человека через «чистую любовь» (*amour pur*) Распятого, Который уже не ждёт ничего для Себя Самого. Кроме этого пути есть ещё и спокойный, медленный путь повседневной жизни — тот «малый путь», который прошла св. Тереза из Лизье. И кто возьмётся решать, требует этот путь меньших усилий или столь же огромных? Среди примет такого пути — улыбка, то есть, поскольку речь идёт о созерцательной молитве, вложенная в эту улыбку любовь молящегося человека. Это

означает, что он готов поспешить навстречу Слову невзирая на то, есть ли у него для этого внутренние силы или он чувствует себя утомлённым; что он относится к Слову с равной заинтересованностью, с равным вниманием и равной радостью, независимо от того, нравится ли ему это или его привлекает нечто иное. В молитве он не должен придавать объективного значения своим случайным субъективным состояниям. Если сегодня по каким-либо субъективным причинам его оставило чувство радости, он должен привлечь те её запасы, что даны ему верой, — речь идёт о Божественной радости, о радости, которой обладает Церковь. Откуда эта радость почерпнута, не столь интересно, и об этом не стоит упоминать в беседе с Богом (так гостю совершенно неважно, в каком магазине служанка или хозяйка дома купила для него еду). Это подобно «улыбке» Малой Терезы и сопоставимо с так называемыми «хорошими манерами» или «хорошим воспитанием» минувших времён — с тем, что в наши дни исчезает из человеческого общения и, возможно, именно поэтому приобретает особое значение в Церкви. Такие формы поведения были хорошо известны аристократии и просвещённой буржуазии; это было жизненным стилем и выражением чувства собственного достоинства — в большей мере, чем «упражнением в добродетели». Соответственно, гостей принимали с одинаковым вниманием и радушием; своё настроение и состояние духа никогда не выносили наружу, даже если для этого был повод; люди этого круга умели поддерживать беседу, даже если не были в данный момент расположены к ней, а собеседник был им скучен; к беседе проявляли (именно проявляли, а не лицемерно изображали) интерес, даже если в этот момент собственные мысли уводили в совершенно ином направлении. Всё это, как и многое другое, что представляет ценность на чисто человеческом уровне, разумеется, подвержено формализации и окостенению. Однако на духовном уровне дело обстоит совсем не так, поскольку «правилам приличия» в общении с Богом обучает Сам Святой Дух, Дух любви. Если на человеческом уровне соблюдение правил приличия часто (хотя вовсе не обязательно) ведёт к несвободе (как, например, во время какой-нибудь давно утратившей смысл придворной церемонии), то на уровне Духа, напротив, существуют лишь правила свободы — правила, которые показывают нам, как в рамках внешне монотон-

ной повседневной веры, в пределах внешне ограниченной верности созерцанию (и, добавим, нигде более!) свободная полнота Божественного Слова формирует нашу жизнь и уводит нас от земной тесноты на простор Божественных чудес.

г. Эсхатологизм

Созерцание становится реальностью здесь и сейчас — в том всемирно-историческом «сегодня», которое придаёт созерцанию определённую форму и которое, в свою очередь, само формируется созерцанием. Созерцание совершается в церковном времени, а если говорить языком Св. Писания — оно принадлежит «последним временам». Тем самым, созерцание протекает между двумя *парусиями* — двумя пришествиями Господа, в том времени, которое наиболее соответствует природе созерцания и наиболее для него приемлемо. Нигде в Писании напоминание о скором пришествии Господа не связано с мыслью о том, что христианин должен использовать отведённое ему церковное время для интенсивной практической деятельности. Выражение «трудитесь, пока есть день» относится ко всему времени человеческой жизни, причём не к историческому времени, но ко времени благодати, которое всегда «ныне» (см. 2 Кор 6. 2; Евр 4. 7). Как время ожидания *парусии*, как время «пребывания» после кончины Жениха (а именно так Иоанн описывает христианское существование), как время ожидания в пустыне — в присутствии ненасытного дракона, знающего, «что немного ему остаётся времени» (Откр 12. 12), бытие Церкви подчёркнуто созерцательно. Активность христианина обусловлена тем обстоятельством, что он (как и весь мир вместе с ним) ещё не достиг того состояния, которое в действительности уже открыто для него искуплением, совершённым Христом. Христианин может быть активен (всегда двигаясь при этом от Ветхого Завета к Новому) лишь в той степени, в какой он опирается на силу уже обрётённой им благодати Нового Завета, т. е. на силу созерцания.

С точки зрения истории спасения, в последние времена, в которые живёт Церковь, уже не может произойти ничего «нового». Всё уже «исполнено», доведено до конца, и Победитель лишь ждёт, «доколе враги Его будут положены в подножие ног Его. Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых»

(Евр 10. 13–14). Святой Дух, ведущий нас к полноте Христовой и до конца мира раскрывающий её глубину и богатство, черпает из источника, который, с исторической точки зрения, находится в прошлом. Так же и молящийся человек, который не может ничего иного, как только бросить взгляд в это прошлое. Это означает, что христианин движется против устремлённого вперёд потока истории и его созерцательная направленность должна вызывать недовольство у человека, живущего лишь историей.

В пустыне этого времени ожидания Церковь обнаруживает определённое родство с ветхозаветным миром в его завершающей фазе: изгнанный народ (а после изгнания, с точки зрения истории спасения, в жизни народа не случилось ничего нового) был вынужден идти созерцательным путём, получив возможность с определённой дистанции пристальнее взглянуть в пройденную историю спасения. Это было время, когда появилось «богословие» как таковое, время книг Премудрости, которые — в пределах Священного Писания — обращены к размышлениям над историей Завета. Обретают свою окончательную редакцию книги Моисеевы, ибо лишь в это время созревает понимание всего произошедшего с точки зрения истории спасения, а невероятная история Завета облекается в соответствующие слова и образы. В это время, по вдохновению Святого Духа, сливаются воедино устные предания и разрозненные источники. Наконец, в это время Откровение созерцает само себя — ибо книги Премудрости устанавливают фундаментальные взаимосвязи, вскрывают глубинные причины, формируют учение и определяют, как им пользоваться, — обращая всё это в хвалу Богу и на пользу верным. Тот род созерцания, который мы здесь находим, пронизан духом прославления и преображения, он излучает некую новую теплоту и человечность. Однако вряд ли созерцание такого рода в состоянии вынести тяжесть созерцаемой славы; в нём заключена опасность успокоения в созерцаемой Премудрости, опасность самоудовлетворения, не успевающего за историческими упованиями народа. Путь через пустыню, Синайская гора, обретение Обетованной Земли, времена судей, царей, великих пророков — всё это было устремлено в грядущее, а современность обязывала ко многому лишь потому, что это грядущее ожидалось. Опасность замкнутого в себе самом созерцания состояла в стремлении присвоить отсутст-

вующий у него мессианский, актуализирующий характер — присвоить через обращение к «мистике» в виде апокалипсисов. Апокалипсисы того времени хотя и опирались на формы пророческой литературы, но всё больше от них удалялись, превращаясь в некое тайное, насыщенное космологическими и психологическими элементами учение, обращённое к потусторонним, лежащим за пределами нашего мира тайнам. Вместо слушания Слова Израилем овладело религиозное любопытство — эта выродившаяся форма созерцания. В сочетании с фарисейским морализаторством она препятствовала принятию пророческой вести Крестителя и эсхатологического благовествования Иисуса.

Соответствующим образом, церковное созерцание должно защитить себя от аналогичной опасности, не позволяя эсхатологическим аспектам превратиться в просто «мистику», самим же созерцанием и порождённую, хотя, в относительном смысле, мистика в Новом Завете имеет не меньшее право на существование, чем в Ветхом. Благо спасения явлено ныне, хотя и скрытым образом, но во всей своей подлинности; Христос воскрес из мёртвых и, преображённый, живёт в Своей Церкви, управляя ею; Павел и Иоанн, каждый по-своему, подчёркивают, что верующий и крещёный человек, насыщаясь Плотью и Кровью Господа, реально живёт, умирает и воскресает вместе с Ним. В этом смысле созерцание можно было бы рассматривать как путь, на котором истина, постигнутая верой, превращается в проникновение, в экспериментально обретенный опыт, в предвосхищение неба — того неба, которому верующий, в платоническом смысле, уже принадлежит своим «духом», будучи связан со старым зоном лишь вторично — через плоть. Церковь при этом являет себя как слава Христа во времени (таков был, к примеру, взгляд Оригена), как отблеск небесного Владыки (κύριος) на земле. В Церкви Христос созерцает Сам Себя, а церковное созерцание есть благодатное следование этому преображённому и вечному Самопознанию.

С течением времени мистический элемент вновь и вновь пытается таким образом абсолютизировать себя; возникнув первоначально на периферии ортодоксальной веры, он (в крайних формах оригенизма, затем в восточном паламизме, как и в односторонних учениях о созерцании, созданных средневековым монашеством, а

ещё позднее — в откровенно гностических учениях Нового времени, от Бёме до Шеллинга) продолжал угрожать подлинному характеру церковного созерцания, пытаясь сузить историчность христианства, свести её к наиболее общим, до-историческим отношениям между Богом и человеком, между ушедшим временем и всегда сокрытой в этом времени, стоящей над человеком вечностью. Признаком этого подхода может служить то, что переход от Ветхого Завета к Новому, от обетования к его исполнению, сводится, благодаря мистической спиритуализации, к минимуму; пророки Ветхого Завета принадлежат уже Завету Новому: на Синае и на горе Хорив они видят Бога в сияющей тьме, в Песни Песней они переживают тайну брака, и только простой народ, к созерцанию не способный, всё ещё нуждается в пришествии Слова во плоти.

Несомненно, Ветхий Завет следует толковать в контексте Нового, но отличие их друг от друга, значение разделяющего их исторического шага, не должно быть снято или недооценено — это невероятное, пугающее различие, которое подчёркнуто отвержением иудеев и призыванием язычников. Более того, скрытое присутствие Нового Завета в Ветхом нужно рассматривать лишь в контексте исторического движения от Ветхого Завета к Новому. Таким образом выражает себя характер существования верующего человека на земле; эту двойную связь не может отрицать и Новый Завет, хоть он может трансформировать её и наполнить новым смыслом. Центр времени есть земная жизнь Иисуса между Его зачатием и смертью. К этому центру устремлён Ветхий Завет, к нему восходит церковное время, зеркально отражающее время Ветхого Завета. Но отправное событие Ветхого Завета есть акт творения, а Новый Завет направлен к другому событию — ко второму пришествию Христа. В Ветхом Завете явление Мессии тождественно Дню Господню, Дню суда над народами, Дню спасения Израиля и вхождения в Субботу Господню — вхождения, которое соответствует творению и исполняет его обетования. В Новом Завете обратный взгляд на Иисуса тождественен взгляду в будущее — на Его *парусию*, на чаемое пришествие во славе; тайно свершившийся на Кресте суд будет явлен на последнем, Страшном суде, а День Господень, начавшийся приходом Мессии, обретёт своё завершение. Только таким образом, через зеркальное противодвижение Ветхого и Нового Заветов к Христу, к тому цент-

ру, где обнаружится их внутреннее единство и взаимопроникновение, — только таким образом в этом центре могут сомкнуться эсхатологические горизонты. Божественной субботе Начала соответствует Божественная суббота Конца. Делу творения, завершённого «при создании мира» и пребывающему в «Божественном покое», соответствует та последняя Суббота, в которую войдут не иудеи, но новый «народ Божий», для которого «субботный покой *всё ещё* предназначен» (Евр 4. 3, 9*).

«Посему будем опасаться, чтобы, когда ещё остаётся обетование войти в покой Его, не оказался кто из вас опоздавшим. Ибо и нам оно возвещено, как и тем» (Евр 4. 12). Здесь Иисус берёт в Свои руки ту заповедь, что была некогда дана иудеям, и, обращаясь к Своим ученикам, подчёркивает: они должны «бодрствовать», бодрствовать еженощно, и речь здесь идёт не об обычном, телесном «бодрствовании», но о внутренней готовности ко встрече с неотвратимым событием, которое даже мистическим опытом не может быть предвидено или предугадано. «Смотрите, бодрствуйте, молитесь; ибо не знаете, когда наступит это время (καρρός)» (Мк 13. 33). *Videte, vigilate, orate.* «Видение», которого требует время ожидания, — это нечто вроде пристального внимания (*Acht-Geben*) к тому, что обещает нам будущее, это наблюдение (*Aufmerken*), основанное на подчёркнутом незнании. Это характерная черта новозаветного созерцания, резко отличающая его от ветхозаветного. Бодрствование есть молитва: это готовность сердца встретить Бога, внезапное пришествие Которого может свершиться в любое время, и Он будет служить тем, кто бодрствовал, служа Ему, а тех, кто уснул, не дав себе труда узнать Его, Он оставит за закрытыми дверями, ибо Он их так же не узнает. Бодрствование настолько тесно связано с молитвой (*Vigilate itaque omni tempore orantes*: Лк 21. 36), что молитву без бодрствования, без обращённости к грядущему вскоре Господу вряд ли можно считать христианской. Этот род молитвы не позволяет эсхатологизму впасть в мистицизм, а служению ожидания, совершаемому земной Церковью, превратиться в предвкушение Церкви Небесной — даже если Господь, Владыка всей Церкви, по Своей милости посылает Церкви, ждущей на земле, предчувствие, уверенность и предвидение — предвидение грядущего, в котором уже присутствует Небо.

Подобного рода дары не могут быть отвергнуты (хотя их и отвер-

гает т. н. «последовательный эсхатологизм» с его неприятием мистики как таковой); но было бы ошибкой видеть исключительно в них «нормальную» цель христианского созерцания, которая представляет интерес сама по себе. Созерцание должно пребывать в незнании вместе с Сыном (см. Мк 13. 32) — в том незнании, что соответствует земному существованию и является благом для него, ибо лишь незнающий способен готовностью своего сердца равномерно заполнить каждое мгновение времени. Если бы человек, унаследовавший первородный грех, «знал» <день или час Господень>, то — исключая возможность быть внезапно взятым на небеса — он бы безошибочно заполнил время ожидания совершенно иными вещами. В «бодрствовании» заключено решение, неотделимое от христианского созерцания. Со стороны Бога это решение принято раз и навсегда, но живущий во времени человек должен непрерывно подтверждать и возобновлять его. Бодрствовать ночь напролёт означает бороться со сном, собираться с силами, всё время держать себя в приподнятом состоянии, сопротивляться физической, свойственной всем людям слабости перед силой сна, силой привычки, силой условности. Зачем бодрствовать, если всё кругом спит? Зачем смотреть вдаль, если ничто не указывает на то, что Христос возвращается? Постороннему непонятно то внутреннее напряжение, которое пробуждают в христианине его обязательства перед Господом, явившим Себя в истории и возвращающимся в конце времён. Это напряжение есть стигмат, которым запечатлена историчность христианской веры.

С этой точки зрения, совершаемое созерцающим человеком свободное служение любви, о котором уже шла речь, ещё раз предстаёт в новом свете. Личное служение Слову Божьему, служение, которое в повседневности проявляет себя как открытость, верность и трезвение, обретает отныне своё окончательное богословское обоснование. Это служение, взятое во всей его полноте («совершение службы», как определяет Церковь свою Литургию), включает в себя все три временных измерения: служение тайне пришедшего во плоти Сына (*vigilate mecum* — бодрствуйте со Мною: Мф 26. 38); служение тайне Слова, постоянно присутствующего и открывающего Себя в Церкви; и, наконец, служение непроницаемо-сокрытой тайне Слова, вновь грядущего в конце времён. Огонь, что вспыхнул в серд-

цах учеников по дороге в Эммаус, был зажжён беседой о прошлом — об истории спасения, но Господь вёл эту беседу в настоящем, и она пробудила в учениках тягу к будущему — к ничем не ограниченному созерцанию (*Schau*) их внезапно скрывшегося Собеседника.

Эсхатологическое в христианском созерцании предназначено для того, чтобы поддерживать созерцательное начало в Церкви. Борьба против созерцательного начала, нередко ведущаяся во имя эсхатологизма, — не более чем недоразумение. Речь может идти лишь о некоторых коррективах, направленных на то, чтобы снять излишние акценты на мистической, вневременной стороне созерцания, понимаемого в этом случае как погружение во всеобъемлющую вечность. Созерцание такого рода быстро утрачивает как смысл Слова Божьего, так и смысл вслушивания в это Слово, иначе говоря, оно теряет веру и, явно или тайно, подменяет её «видениями». Смысл бодрствует лишь там, где есть уверенность в пришествии Слова Божьего в конце времён, уверенность в том, что Слово было явлено в середине истории, что Оно ежедневно приходит ко всей Церкви и к каждому молящемуся в ней — приходит в том смысле, который не может быть превзойдён никакой глубиной видения и понимания. Лишь благодаря знанию о пришедшем, приходящем и грядущем Слове Церковь в состоянии выполнить своё деятельное предназначение в мировой истории. Её служение не должно совершаться в суете, как будто Слово не совершило всего, что необходимо, но в то же время служение Церкви не должно быть расслабленным — как будто пришло уже время предаться созерцательному покою в трёх «кущах» на горе Фаворской. В полноте всего, что было свершено Господом, Церковь может ожидать Его и действовать вместе с Ним. В покое обетованной и уже предвосхищаемой вечности, в стремлении к ней Церковь может взывать вместе с Духом: «Гряди!».

Церковь может и далее хранить и развивать великую созерцательную традицию христианского Востока, оберегая таким образом одно из величайших сокровищ человечества — сокровище, которому в современной Азии грозит исчезновение. Но, сохраняя эту традицию, мы не должны понимать её как практику погружения <в нирвану>, облачённую в некоторое подобие христианских одежд. Нет, созерцание этого рода должно быть органично усвое-

но, чтобы с горных вершин нашего мира Церковь могла видеть обетованную ей вечность. В искушениях и сомнениях христианская созерцательность пребудет до конца времён, однако у неё есть силы к обновлению через веру и есть возможность в потоке времён всё более углублять свою целостность и всеохватную полноту. В созерцательной жизни современной Церкви есть определённые черты, благодаря которым экклезиологические и сотериологические аспекты христианства могут сегодня быть выражены полнее, чем это было возможно ранее. Всё более интегрируются богословские точки зрения, порождённые традицией разных монашеских орденов, и всё сильнее тяготеют к единству. Эсхатологический аспект не всегда легко включить в контекст созерцательной духовности. Однако состояние Церкви в целом делает его всё очевиднее, а потому эсхатологизм находит себе место и в созерцательной молитве.

ЧАСТЬ II. ОБЪЕКТ СОЗЕРЦАНИЯ

1. СЛОВО СТАНОВИТСЯ ПЛОТЬЮ

Объект созерцания есть Бог. Мы вслушиваемся в *Слово* Божие лишь потому, что это *Божие* Слово. Мы созерцаем жизнь Иисуса лишь потому, что это жизнь *Божьего* Сына. Мы вслушиваемся в то, что можем обрести в истории спасения: в акт творения и в язык этого акта, в слова пророков Ветхого Завета, в слова апостолов и Церкви, вслушиваемся в её святых и в её молитвы, поучения и таинства — лишь потому, что таким образом к нам приходит спасение, данное *Богом*. Мы не можем созерцать Бога помимо этих путей, ведущих к Нему, открывающих Его нам, помимо путей, на которых Он Сам открывает нам Себя и встречается с нами. Даже при «открытом взгляде» на вечность мы не сможем взирать на Бога иначе, чем в Его добровольном, непостижимом Самооткровении, в котором Он Сам дарит нам Себя, выступая из бездн Своего бытия, преодолевая пропасть, что отделяет нас от Него, — ибо творение может быть чем угодно, кроме одного: оно не может быть Богом. Во всём, включая корни своей сущности и своего бытия, творение отлично от Бога, и это отличие пребудет всегда. Чем более творение через акт воли приближается в процессе познания к Богу, тем более оно осознаёт, какая пропасть отделяет творение от Того, Кто «есть Всё» (Сир 43. 29) и Кто не ведаёт никаких различий (*Non-aliud*). То, что за пределами «Всего», за пределами Океана бытия есть ещё какое-то «не-Всё», «почти-ничто», нечто, что не есть Бытие, но всё же есть «каким-то-образом-сущее» (*Irgendwie-Seiendes*), чьё существование не необходимость, но «случайность» (*ecce accidens*), — это, разумеется, странно и сомнительно, это лежит за пределами понимания и заставляет творение вновь и вновь вопрошать Бытие о смысле этого вряд ли существующего «нечто». Творение есть непрестанное вопрошание к Богу. Оно, будучи духовным, осуществляет акт своего бытия, хотя при этом способно лишь к постоянному само-определению и само-соотнесению. В любом случае, Бог — это принципиально «Иное», и потому Он есть решение вопроса о том, кто есмь я.

Лишь взирая на Него, я могу обрести окончательную надежду на спасение. Кто хочет понять, что это значит, должен читать псалмы и молиться их словами: «Господь свет мой и спасение моё: кого мне бояться?.. Взывает сердце моё к Тебе, я ищу Тебя, Господи, я ищу лик Твой... Укажи мне, Господи, пути Твои, наставь меня на путь праведный... Я верую, что увижу благодать Господню на земле живых» (Пс 27[26]*. — *Прим. ред.*). Каждый миг, в который мы осознаём своё существование, становится взглядом на Бога, словом, обращённым к Нему, и мыслью о Нём. Любая жизненная ситуация проясняется, если мы видим её в Божественном свете и связываем с Богом. Ничтожество и величие человека, его слабость и могущество — всё это может и должно быть порождением такой связи: человек возможен лишь в Боге, и он никогда не может быть Богом. Он может утвердить себя и то, что его окружает, лишь когда в состоянии произнести основополагающие, заложенные в самих основаниях бытия «да» и «нет»: «Нет, я не Бог», «Да, мне нужен Бог как моё начало и мой конец». Ничто из бытующего (или сущего) не есть Бытие (или Сущий), но ничто не возможно без Бытия, и всё есть лишь отношение к Бытию и указание на Него.

Именно поэтому мудрецы и созерцатели нашего мира всегда пытались созерцать бытующее в его отношении к Бытию. Часто они описывали Бытие как целостность мироздания, и это выражало их ошибочные представления о том, что Бытие есть основа и совокупность всех частных сущностей; при этом они не отдавали себе отчёта, что у целого не может быть иного качества, чем то, которое присуще его частям. В то же время они стремились чётко определить, как происходит переход от качества всего сущего к совершенно иному качеству Бытия, и всю силу своего созерцания вкладывали в попытку совершить прорыв в сферу духа: через преодоление всего бытующего, его границ, его качеств, через исчезновение соответствующих ему переживаний, мыслей и состояний получить нечто от того Бытия, на котором всё это основано. Подобного рода медитация может быть эстетической, этической, теоретической или подчёркнуто религиозной, в зависимости от того, какие средства и какой подход избраны для совершения такого перехода. Но есть ли надежда, что хотя бы одна из этих попыток может привести к чему-либо, кроме осознания того, что никакое

бытование ничто сущее не есть Бытие, что оно отсылает к Бытию, но не обладает им. Умирая, бытующее может лишь свидетельствовать о Жизни, которой само оно не является.

Более того, есть лишь один путь — когда бесконечное и вечное Бытие выражает Себя в некоем бытующем и обретает в нём Своё осуществление, Своё истолкование, Свою эпифанию и парусию. И тогда мы в состоянии услышать в конечном слове Слово бесконечное и увидеть в конечном зрительном образе вечный незримый Прообраз. С этого момента наш созерцательный путь есть осторожное прикосновение, приближение к тайне ипостасного единства: обе природы сливаются воедино в Личности Божьего Сына — не только в намерении породить единство, понимаемое как совместное бытие (*Beiinander-Sein*), но как Само-раскрытие, Само-разъяснение, Само-истолкование и Само-воплощение вечного Бытия, предназначенное для ограниченных временем существ. Слушая, видя и осязая земной образ, мы должны общаться с вечным «Словом жизни» — со Словом, Которое у Бога и Которое Само есть Бог.

Итак, существует путь простой веры, которая одним словом, одной простой формулой охватывает тайну соединения двух природ в единой Личности и смиренно склоняется перед этой тайной. Однако это ещё не созерцание. Оно начинается там, где бездна этой тайны озаряет верующий дух своим сиянием, там, где она начинает раскрывать перед духом свою бездонность. Речь не о том, что созерцанию сопутствуют какие-то сомнения, страх перед раскрытьями скобками догматических построений — скобками, которые сразу же хочется вновь закрыть; речь о том страхе, который пронизывает нас вплоть до основ нашего бытия. Ни на мгновение нельзя забывать, что тайна Иисуса Христа лежит за пределами любого знания о Боге, доступного как «естественному человеку», так и «фактическому», историческому человеку. Эта тайна — за пределами представления о том, что абсолютное Бытие (*Sein*) не может быть или стать бытием относительным (*Seiendes*); наконец, эта тайна — за пределами знания о Боге, полученного ветхозаветным человеком, знания, которое приводит в священный трепет представитель «негативного» (апофатического) богословия, выросшего из естественного богопознания. Этот человек осознаёт расстояние между Богом и творением, знает, что — если Бог того хочет — между

ними возможна беседа, возможен завет, возможна верность, но он ни в коем случае не допускает их единства-в-Бытии — как будто Бог истинный превратился в мирской образ, стал одним из тех идолов, которые будут повержены в день Его явления, в День гнева.

Тот, кто не ведает проникающего до глубин нашего бытия трепета перед сущностью *Бога* — именно перед ней, а не перед «тайнами существования» или глубинами мироздания, — тот не готов к созерцанию Иисуса Христа. Он должен, по крайней мере, вернуться на школьную скамью Ветхого Завета. Иначе может возникнуть опасность, что он — как расслабленный или слепой — приблизится ко Христу, найдёт в Нём лишь некий пример совершенной человечности, увидит во Христе не Бога, но человека и будет созерцать лишь самого себя. То, что абсолютная сущность Бога приняла решение явить себя в рамках человеческого существования, и то, что это решение оказалось действенным, означает следующее: созерцающий должен — ежедневно, всякий раз вновь и всё глубже — погружаться в трепет перед этим событием — событием абсолютно невозможным, от которого попросту дыбом встают волосы на голове. Созерцающий должен быть потрясён этим, он должен утратить почву под ногами, он должен, по меньшей мере, пережить тот «экстаз непонимания», который обрушился на современников Иисуса (ὄστε ἐξίστασθαι πάντας: Мк 2. 12; ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ: Мк 5. 42; λίαν ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο: Мк 6. 51). Они ужасаются, они выходят из себя, они парализованы, они в буквальном смысле этого слова теряют рассудок (см. Мф 7. 28; 12. 24; 13. 54; Лк 2. 48; 4. 32; 8. 56; 9. 43 и т. д.). И это действительно «потеря своего разума перед Его разумом» (ср. Лк 2. 47), так что можно подумать, будто Он Сам утратил рассудок и «вышел из себя» (Мк 3. 21). Но если это состояние человеческой толпы часто было не более чем внешним удивлением перед знаками совершающегося чуда, то молящийся созерцатель должен пережить намного более глубокое потрясение перед созерцаемой им истиной. Человек, реально встречающий Иисуса, либо молитвенно склоняется пред Ним, либо поднимает камень, чтобы бросить в Него, — во всяком случае, иной реакции Евангелие не знает.

В Ветхом Завете явление Бога и Господа постоянно сопровождается отчётливыми указаниями на конец света. Все явления природы, которые сотрясают привычный порядок вещей и ставят его под

сомнение: молния, гром, землетрясение, вспышка огня, тьма, туман и дым — всё это было лишь средством, чтобы подтвердить присутствие безраздельно царствующего Господа (Деян 2. 19–20; Евр 12. 18–21). Язык пророков соединён с языком апокалиптических видений Ветхого и Нового Заветов линией непрерывного логического развития. Иисус Сам воспринимает этот язык; Он не только знаком с его образами и не только пытается приспособиться к уровню понимания Своих современников — Он использует этот язык как соразмерную Себе Самому форму свидетельства; Он понижает всё Евангелие той формой апокалиптики, которая выявляет подлинность апокалиптики старой. Его собственные пророчества о будущем дополняют старый язык новыми, Ему одному принадлежащими акцентами. Его смерть, во время которой свершается истинный, хотя и скрытый суд над грешным миром, сопровождается всеми необходимыми признаками возвещённого некогда Дня Господня. Но и жизнь Иисуса, Его слова и Его дела насквозь пронизаны духовной бурей, и эта буря есть Он Сам. Он явился, чтобы низвести огонь на землю, и этот огонь также есть Он Сам. Каждое слово, исходящее из Его уст, — это всепоглощающее пламя; в сказанном Иисусом часто есть нечто откровенно «провоцирующее», и неудивительно, что огонь вспыхивает мгновенно. Но это не тот огонь, который Он имеет в виду, не тот, который — совершенно иным образом — должен возгореться в душах. Потому-то Он и пытается притушить этот всеохватный огонь; Он запрещает, запрещает «строго» — хоть и безрезультатно — распространение будоражащих слухов о Себе (Мк 1. 43; 7. 24; 8. 26, 30; 9. 30), ибо хочет истинного огня: молитвы в духе и истине, исповедания того, что Он есть Сын Бога Живого, что Он — Святой Божий, имеющий «глаголы вечной жизни» (Ин 6. 68. — *Прим. ред.*). Он не расточает Свои чудеса, чтобы они воздействовали не на неверных, но на верных. Огонь же исходит от Него всегда: любовь, которую Он пришёл принести, сокрыта в словах о Суде и в предупреждении о вечной гибели. Гораздо чаще, чем Его ученики, говорит Он о пламени геенны — пламени вечного гнева. «И воззрел на них с гневом, скорбя об ожесточении сердец их» (Мк 3. 5*).

С ещё большей силой свидетельствует обо всём этом Иоанн. Здесь «провокацией», вызовом становится сама любовь: тот, кто не

ест Плоть Иисуса и не пьёт Его Кровь, «не имеет части с Ним» и доступа к Отцу. Это жёсткие слова, «и кто может их слушать?» (ср. Ин 6. 60. — *Прим. ред.*), но жёсткость их разбивается любовью, царственная их мощь плачет от бессилия, и их сверкающий свет пропадает во тьме. Часто говорят о том, что всё сказанное и сотворённое здесь любовью исходит не просто из некоего «вышнего» мира: оно вообще не от «мира» — оно исходит из «вышних» Отца. «Я говорю то, что видел у Отца Моего» (Ин 8. 38). «Я от вышних» (Ин 8. 23). «Никто не восходил на небо, как только сшедший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах» (Ин 3. 13). Жёсткость того, что мы читаем у Иоанна, настойчиво указывает: мы, созерцая Сына, принимая Его Слово, преклоняясь перед Его деяниями, любой ценой должны осознать *качество* того Божественного начала, с которым столкнулись, — даже если мы столкнулись с ним вслепую, подобно тому как вслепую обитает зверь в мире человеческого духа, и так же слепо, как предстоит грешник перед абсолютной, всепоглощающей чистотой Пресвятого Бога.

Нет смысла говорить о том, что мы можем быть «подготовлены» к шоку, неизбежному при встрече с Абсолютным, или можем как-то тренироваться, чтобы «подрасти» и «лучше соответствовать». Мы не можем так организовать свой созерцательный опыт, чтобы обрести какое-либо новое «переживание». Когда перед нами возникает Бог во Христе, почва уходит у нас из-под ног и единственное, что мы можем сделать, — это обрести ещё большее смирение и способность к самоотречению, стать ещё проще и беднее, открытее и незащитней. Именно эта нищета сердца приносит нам блаженство — по первым словам Нагорной проповеди. Всё, в чём человек отказывает себе, превращается в орган видения того, что ему должно быть показано; это условие того, что человек способен увидеть в Иисусе, сущем среди других существ, сущность Самого Бытия — дарующую Себя нам абсолютную Любовь. Эта Любовь — предостерегает Иоанн — не есть наша любовь, восходящая снизу вверх; это совершенно иная Любовь, качество которой мы можем ощутить, лишь с верой взирая на Сына, Который до конца расточает Себя ради нас.

Здесь вступает в свои права созерцание. С одной стороны, то, чем Сын является, и то, что Он делает, есть нечто человеческое и —

как всё человеческое — доступно пониманию. Психологически можно себе представить некоего человека, настолько верного своему религиозному предназначению, что он не думает ни о чём другом, ставит на эту карту всё, чем обладает, и за свои убеждения готов быть распят. Если мы не понимаем человеческой природы такого феномена, то «непонятное» не сможет сколь-нибудь сильно воздействовать на нас и наше созерцание Божественной природы Сына не будет иметь точки опоры. Однако именно в «понимании» и кроется непонимание. Мы знаем: *это* есть *то-то*, но вместе с тем *это* — абсолютно никакое не *то*. Само качество человеческой природы в этом случае отличается от всего, что известно нам как человеческое, и вообще от всего, что существует в мире. И всё же человеческое в Сыне Человеческом — человечно; оно не искажено, не испорчено и не превращено в нечто аномальное; человеческое начало несёт в себе начало Божественное точно так же, как сталь, вобравшая в себя жар «белого каления», и именно в этой неповреждённости человеческого начала особенно очевидна неимоверная мощь Божественного. Если бы речь здесь шла о соизмеримых величинах, большее могло бы повредить меньшему. Дерево, высаженное в цветочный горшок, разорвёт глину. Лишь Бог способен явить Себя в Своём творении, не разрушив его. Вере дано в сотворённом созерцать Божественное: «Филипп, видящий Меня, видит Отца» (ср. Ин 14. 9. — *Прим. ред.*). Вере дано то, что неподвластно никакому пониманию: она в состоянии видеть абсолютное Бытие, вместившее Себя в сосуд бытия относительного и таким образом раскрывшее и даровавшее нам Себя. Созерцая, вера возрастает до такого состояния, в котором мирское всё меньше может быть смешано с духовным, а поклонение становится всё более и более необходимым; этим поклонением вера насыщается, в нём и ради него она живёт.

Опираясь на слова и деяния Христа, в которых Он открывает и утверждает Себя как Сын Отчий, созерцающий начинает осознавать всю жизнь Иисуса как Откровение и Слово вечного Бога. Речь здесь идёт и о повседневных событиях Его земного пути, когда Господь внешне не отличался от нас, и о сокрытых годах Его возрастания, о которых в Писании вообще ничего не сообщается. Созерцанию, укреплённому и подтверждённому верой, доступны все по-

кои этого здания, и даже те отдалённые, в которых сокрыто видение Сыном Отца и смиренное исповедание любви Сына к Отцу. Не всё доступно созерцанию, но ничто ему не запрещено и ничто от него не укрыто. Оно может расположиться у самых тайных пределов ипостасного единства, чтобы здесь, в покоях Божественного, раскрыть всё, что в нём есть человеческого, но увидеть и то, как Божественное входит в человеческие пределы. Поэтому всё произносимое и совершаемое Христом в созерцании не разделяется на то, что Он творит «как Бог», и то, что Он делает «как человек». Напротив, слова и деяния Христа видятся как раскрытие сущности Бога в образе Человека. Раскрытие не означает тождества: Бог не «страждет» тогда, когда Христос страждет на Кресте. Но Страсти Христовы, Его богооставленность, смерть и сошествие во ад есть раскрытие Божественной тайны, язык, избранный Богом для того, чтобы мы могли понять Его Самого и Его любовь к нам. Это не некая «обобщённая» любовь, о которой человеческий разум мог бы узнать каким-то образом и которая лишь случайно явила себя именно в таком виде, а могла бы явить и в тысяче иных. Нет, это любовь, обращённая ко мне, этой любовью избранному, любовь, приходящая ко мне через избранное, неповторимо найденное Слово — то Слово, в котором я должен узнать единственно возможный язык единственно возможного Бога в Его единственно возможном обращении ко мне, к Церкви, к человечеству. Это Слово, этот язык есть Иисус Христос — не некоторые из Его речей и поступков, но Он Сам, целиком и полностью. Именно потому, что Он есть отдельная бытующая Личность и одновременно Само Бытие, Он относит к Себе великие категории (*Abstrakta*), на Бытие указывающие: «Я есмь Истина»; «Я есмь Жизнь»; «Я есмь Свет». Но точно так же Он указывает на Себя как на возможность перехода, как на поворотный пункт, как на открытую возможность: «Я есмь Путь»; «Я есмь Дверь»; «Я есмь Воскресение».

Таким образом, каждый конкретный эпизод человеческого существования Иисуса становится для созерцающего открытой возможностью, опирающейся на тайну двух природ и их единства, возможностью, в которой всё указывает на Бога и внутреннюю Божественную жизнь. В данном случае конкретное включает в себя всеобщее и необходимое — то, что в мире встречается лишь в виде абстрактных

норм и закономерностей. Здесь же оно становится единым Словом Божиим и Законом Божиим, действительным для любого места и любого времени, однако не теряет при этом своей конкретности, окрашенной в неповторимые исторические краски и отмеченной неповторимым складом. В нём нет ничего *отвлечённого*, абстрактного: в богословии вообще не существует абстракций, в нём нет «учения», отделённого от конкретных событий и вне этих событий действительного; оно не знает никакого чисто духовного «содержания», лишённого тех смысловых образов, что содержит в себе Евангелие. С точки зрения созерцающего, неожиданное превращение конкретного в видимую абстракцию (не просто «нечто истинное», но истина как таковая!) означает лишь, что в виде исторически конкретного на первом плане оказывается Божественное «предельно конкретное» — *concretissimum*.

Поэтому любое отстранённое наблюдение созерцателю противопоказано. Слово стало плотью: это историческая Личность, которая действует, учит и призывает следовать за Собой. Перед этой Личностью невозможно вести себя безучастно — можно лишь откликаться на произнесённое Ею слово. «Плоть» этой Личности берёт начало в нашей плоти, в ней Бог становится нашим ближним. Потому «ум» созерцающего должен быть в пробуждённом состоянии, хотя в сознании не должно быть ничего от того «плотского» начала, которым отмечен мирской подход, закрывающий от нас Бога. Как всеми своими мыслями, так и всеми силами своего воображения молящийся должен поставить себя в ту ситуацию, в которой осмысленно и отчётливо звучит Слово Божие, и в этой предельной, неисчезающей конкретности должна возрасти предельно конкретная встреча молящегося с Богом. То, что здесь являет Себя Сам Бог, придаёт каждой определённой точке истории универсальную действенность — на все времена, как в прошедшем, так и в будущем. Эта действенность опирается не на абстракцию (как будто Пётр или Магдалина — всего-навсего «модели», с помощью которых можно постичь некое неизменно действенное учение), но на подлинное присутствие Вечно-Конкретного во плоти, в определённой вечности реальной ситуации.

Всё сказанное подтверждает правильность понимания Христа как центрального Таинства и вновь вызывает в памяти образ Церкви.

Лишь потому я могу оказаться на месте учеников Иисуса или среди людей, слушающих Нагорную проповедь, лишь потому могу вместе с ними слушать и странствовать, что именно тогда начиналось то, что существует и поныне: Церковь. Ибо воплощение Слова создало такую реальность, в которой отдельный человек может совершать акт созерцания, понимая его как поклонение, послушание, как осознание через веру. Это положение вещей определено тем, что Абсолютное является в самой сердцевине человеческой истории и связано с человечеством через зачатие, рождение, жизнь и смерть; Абсолютное переплетается со всеми человеческими поколениями, априорно вовлечёнными в это переплетение самим фактом явления Бога среди людей. Таким образом, Церковь, изначально представляющая собой сообщество искупленных во Христе, сама есть часть объекта созерцания. Церковь не есть Бог; в отличие от Сына, ей не подобает поклонение. Но Сын не отделён от Своих братьев; Он есть открытость, ведущая в небеса и прорывающаяся сквозь всю человеческую историю, и этот прорыв и есть Церковь. Тем, что я, находясь в точке истории, столь удалённой от евангельских событий, могу включиться в реальность Христа, я обязан реальности Церкви. Она становится для меня местом, где Бог является человеку во Христе. Но церковная реальность немедленно напоминает мне о том, что созерцание доступно лишь на пути *последования*, ученичества. Отстранённость ветхозаветных книг Премудрости более не позволительна. Всё, как в водовороте, устремлено к той точке, в которой Слово становится плотью, всё движется к тем тесным вратам, войти через которые дано лишь простому послушанию, но за этой узкой щелью немедленно и без всякого промежутка открываются пространства предельных, абсолютных ценностей. Лишь тот, кто «делает», в грядущем «познает истину» (Ин 8. 32); тот же, кто бездействует, обнаруживает своё незнание (ср. Тит 1. 16; 1 Ин 4. 8).

Путь ученичества исполнен неслыханных обетований: «Пойдите и увидите»; «Увидишь больше сего... Отныне будете видеть небо отверстым» (Ин 1. 39, 50–51). Жизнь Сына на земле есть свободное Божье Откровение; дела и мысли того, кто входит в эту сияющую сферу, освещены тем же Светом. Сам он не есть свет (ср. Ин 1. 8), но «ходит во свете» (Ин 12. 35*), т. е. пронизан им в такой степени, что становится свидетельством Света для остальных, сам обладает си-

лой Света (ср. Мф 5. 14; Флп 2. 15) и становится сыном Света (Еф 5. 8; 1 Фес 5. 5). Доступное такому человеку созерцание тайн Божественной Любви ведёт его к участию в тайне сущности Самого Христа и тем самым даёт возможность просвещать других.

Но стремление стать «светом в Господе» (Еф 5. 8) ещё раз обнаруживает бедность человеческой природы, бедность, по крайней мере, видимую — ибо некая часть этой природы (добавим: лучшая часть) немедленно вовлекается в вихрь благоговения, в открытость того относительного бытия, которое есть сам молящийся, — в открытость, ведущую к Самому Бытию. Верно то, что молящийся созерцает в пределах собственного духа и — соответственно — просвещается, обогащается и становится сильнее в пределах собственного понимания и собственной воли. Но при этом он знает, что его созерцательный путь ведёт к истине, которая в большей мере принадлежит Богу, чем ему самому, а те акты созерцания, которые он неловко и неумело совершает, обретают своё оправдание там, где укрыты сам молящийся и его вера, где они покоятся в Боге и ждут того часа, когда всё тайное «будет явлено со Христом во славе» (ср. Кол 3. 4). Наконец, ученичество означает отказ от попытки знать до конца, чтобы моё богопознание исходило из того, что я познан Богом. «Кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор 8. 3). «Ныне вы познали Бога или, более того, вы познаны Богом» (Гал 4. 9*). «Говорю так не потому, что уже настиг цель... но потому, что меня настиг Христос Иисус» (Флп 3. 12*). «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» (1 Кор 13. 12). Памятуя обо всём этом, подлинный христианин не претендует на то, чтобы облечься в одежды т. н. «мудреца» — некоего непогрешимого субъекта, который встречается в разных мировоззренческих системах и чья невозмутимая уравновешенность поначалу вызывает восхищение, но через некоторое время начинает действовать на нервы. Обязанность христианина — знать многое о Боге и о Божественных реалиях и уметь говорить об этом. Но, как правило, христиане (в том числе многие подлинные созерцатели и святые) в своём знании скромны и сдержанны. Если, в силу своего служения, они должны кому-либо рассказать о чём-то, сказанное звучит так, что слова как бы проходят сквозь говорящего и кажутся прилетающими издали, так, будто бы эти люди не вполне отвечают за смысл своих

слов и за их воздействие. В этом заключена предельная простота ученичества: излишки урожая, выросшие на полях созерцания, отчуждаются в пользу Бога и сообщества святых. Т. н. «мудрец» обладает чем-то вроде панорамного видения, неким ощущением равноценности всех способов познания. У христианина иная участь: его мудрость заключена в Боге — в большей мере, чем в нём самом. Иногда его голова запрокинута в небо — туда, где неявным образом протекает его жизнь со Христом, в то время как его «ветхий человек», ежедневно умирая и возрождаясь к новой жизни, бредёт по следам Господа и «осоляется огнём» (Мк 9. 49).

Наконец, мы можем рассматривать «самообеднение» созерцающего в связи с самой тайной ипостасного единства — ибо созерцающий есть часть Тела Христова, часть, созерцающая Главу этого Тела; созерцающий не есть Глава, но именно Главою определён тот закон, благодаря которому возможно членство созерцающего в составе всего Тела. Мудрость созерцающего, истина, которой он обладает, — всё это сосредоточено не в нём самом, но в Главе, Которая думает, видит и говорит от имени всего Тела. Так же, как член церковного Тела (который, конечно же, должен быть духовной личностью) совершает духовный акт, который — в естественном смысле — берёт начало в его голове, так и Церковь — в контексте своих сверхъестественных отношений со Христом — находит изначальную опору в своей Главе — во Христе. Христианская вера есть соучастие в Его видении. Христианская надежда есть укоренённость в Его истине и Его уверенности. Христианская любовь есть изливание Его любви. Мы уже применяли *analogia personalitas*, говоря об отношении Бога к человеку в целом и о вселении Духа Святого в душу оправданного человека — в частности; в данном же случае всё это обретает конкретную церковно-христологическую форму. Но трансцендентность того созерцательного акта, который совершает один из членов Тела, взирающий на Главу, обретает своё основание не в обычном соподчинении Главе одного из членов, но в уникальности Главы, в той уникальности, которая, благодаря ипостасной тайне, и есть сама трансцендентность. Человеческая природа Христа обретает своё бытие в Божественной Личности, т. е. по ту сторону самой себя, и это не вредит целостности и самоценности этой природы, поскольку она есть прозрачное орудие Божественно-

го Откровения и искупления. Обращённая к Богу трансцендентность человеческой природы Христа самым своим бытием раскрывает внутри-Божественную, обращённую к Отцу трансцендентность Личности Сына; тем самым раскрывает себя тринитарный образ вечной Божественной любви.

На этом пути тот, кто созерцает в Церкви, бытийственно причастен не только тайнам объекта созерцания, но также и самому акту Божественного Откровения; ему дано не просто наблюдать со стороны, но постичь внутренним опытом, что Откровение Отца в Сыне через нисхождение Сына во плоть обретает форму жертвы, принесённой во имя любви, становится «обнищанием» Сына (ср. 2 Кор 8. 9), ибо через полную самоотдачу Сын становится неопровержимым свидетельством самой природы, самой сущности Божественной любви, прославляющей таким образом себя самоё.

Именно поэтому взор созерцающего вновь и вновь с особым вниманием возвращается к человечности Иисуса. Именно она есть бесконечно ценное сокровище, вверенное нам Отцом Небесным, сокровище, которое Он в подлинном смысле «исхитил» у Себя ради нас (см. Ин 3. 16), на которое Он непрестанно нам указывает: *ipsius audite!* — «Его слушайте» (Мф 17. 5). Сын не есть некое космическое, внеземное существо; Он — плод этой земли и её истории. Он происходит от Марии, представляющей как Ветхий Завет, так и всё человечество, в той же мере, что и от Отца. Он есть в равной мере восходящая и нисходящая благодать, Он — и высочайший ответ творения Отцу, и Слово Отца к творению. Он — не «переодетый» Бог, ведущий Себя так, чтобы «показать нам пример»; Он и не учитель, пишущий на доске решение некоторой задачи и не испытывающий при этом никакой радости, ибо стоит бесконечно выше уровня своих учеников и их кропотливых усилий. Нет, Он — устремлённая к Отцу вершина мира, и Он прокладывает путь, на котором собирает всех, кто стремится к Нему — этой рвущейся ввысь вершине. Он может это и совершает лишь потому, что «подобно нам, искущён во всём, кроме греха» (Евр 4. 15), потому, что уподобился жертвенному животному (Евр 13. 11 и сл.), ведомому на бойню, Агнцу, «закланному от создания мира» (Откр 13. 8). Потому Он стоит на вершине неба и земли. То, что «все знают» Его как Сына Иосифа и Марии, и то, что Он не отказывается от этого родства

(Ин 7. 28), столь же существенно, как и то, что эти «все» не признают Его и не понимают, что Он пришёл свыше. Мессия, которого ожидали иудеи, был в полном смысле космическим, внеземным: «когда придёт, никто не будет знать, откуда Он» (Ин 7. 27), и происхождение от рода человеческого свидетельствует не в пользу Его миссии. Но именно она становится объектом созерцания для христианина. Иисус есть Человек безгрешный, ибо отдал воле Отца всю полноту Своей любви. Это Человек, в предельно ограниченных, стеснённых условиях открывший возможность предельно свободной внутренней жизни — открывший благодаря молитве, на что указывают Его свидетельства о Себе, данные Им позже перед учениками и, более того, — перед врагами. Это Человек, Чья любовь совершенна, хотя Он часто предьявляет к другим такие же, предельно жёсткие требования, что и к Себе. Это Все-Человек, хотя и не Человек для всех и вся; это неповторимо организованная и забываемая Личность, Чьи слова и поступки уникальны и не имеют аналогий, Чьё воздействие на историю не сопоставимо ни с чем. Он совершенен в дружбе и наставничестве; высшее напряжение Его сил никогда не ведёт к перенапряжению — напротив, Он чудесным образом сохраняет полноту сил и поистине детское восприятие мира. Поэтому в Нём нет никаких признаков ложной «взрослости»: примечательно, что Он любит детей и указывает на них тем, кто этой «взрослостью» отмечен. Он никогда не реагирует банально — всё, что Он делает, неповторимо и одухотворено. Поистине весь Новый Завет, все Евангелия пронизаны Духом, причём как в литературном, так и в мировоззренческом и религиозном смысле. Как однообразны на этом фоне, как бедны в смысле воображения (тот, кто знает в этом толк, может продолжить) даже те книги, что достигают уровня изречений Будды или текстов Корана!

Однако в настоящее время все эти эпитеты неверны или, по крайней мере, неуместны. Они — порождение либерализма, который позаботился о том, чтобы окружить ими Евангелие, — позаботился, исходя из неподдельного восхищения, но в то же время желая воспользоваться ими в своих целях. Однако верующий, для которого Христос — Сын Божий, как правило, бессознательно стремится обойтись без эпитетов, обойти их, чтобы скорее прийти к постижению Божественного. Или же — что ведёт к ещё большему искаже-

ниям — он понимает их так, что они перестают быть тем, что они есть: это уже не результат определённого человеческого подхода, но некие псевдобожественные (монофизитские) монстры. Не следует пренебрегать тем в Евангелиях, что относится к человеческой стороне жизни Господа, не следует пренебрегать этой стороной и в созерцательной молитве: такой подход может повредить серьёзному отношению к самой идее Боговоплощения и повредить подлинному историческому воздействию Евангелия на нашу эпоху. Господь хочет быть любимым — в том числе и как Человек; Он хочет, чтобы Его принимали всерьёз и — почему бы и нет! — чтобы Им восхищались и в восторге следовали за Ним. Всегда будет довольно времени, чтобы очистить пламя и дать возрасти ученикам — и это намного проще, чем превратить вялую, застоявшуюся религиозность в подлинную христианскую веру. Истинная святость в Церкви и её воздействие на историю всегда были связаны с принятием человечности Христа всерьёз; в то же время всякого рода китч в христианской жизни и в христианском искусстве неизменно опирается на недопонимание Его человечности. Почему мы принимаем всерьёз таинства, в которых так много человеческого, и так мало внимания уделяем человеческой природе Христа, человеческому началу в Его любви и в Его заповедях любви? Почему мы забываем о том, что эти заповеди носят *буквальный* характер и именно этим обусловлено распространение христианства? «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин 15. 12. — *Прим. ред.*). «По тому узнают все (именно так — все! — *Авт.*), что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин 13. 35. — *Прим. ред.*). Ни ключи святого Петра, ни институциональное измерение Церкви не гарантируют того, что ученикам Иисуса удастся убедить людей и заставить их обратиться. Любовь — вот что может убедить их; более того, там, где любовь понимают буквально, ей это уже удалось. Святым — тем, что возлюбили — удалось сделать достойными любви даже эти самые ключи, удалось примирить с ними недоверчивых, ибо это ключи любви и пользоваться ими нужно тоже с любовью.

Лишь в том случае, когда мы принимаем человеческое начало всерьёз, мы имеем право говорить о Церкви как о всеобщем таинстве спасения, ибо такие вещи, как обряд, материя таинства, исцеля-

ющее слово, имеют знаковую природу и в таинстве незаменимы. Но всё это возможно лишь потому, что Христос во всей Его полноте и всеохватности и всё установленное и содеянное Им обладают подлинной и неповреждённой человечностью. Это Совершенно-Человеческое есть действенный знак Откровения Отца, это язык, Божественное Слово которого произнесено ипостасным Единством, чтобы приуготовить людям мир Бога. Это Совершенно-Человеческое, воспринятое в своей целостности, несёт в себе смысл ещё более великой, вечной и абсолютной Истины. Что за невыразимое достоинство обретает наше существо! Что за источник радости, пробившийся даже через наши сумрачные будни! Христианство — это не только истина, пришедшая к нам с неба при человеческом посредничестве: это истина самого человека. Это не некое «как-если-бы» звучных ритуалов и заповедей, воспринимаемое человеком в качестве некой ирреальной игры и не имеющее нечего общего с прозой будней. Нет — это сами будни, задуманные Богом и дарованные нам.

То, что Христос принёс нам искупление не через мирские победы, но через Свою смерть, в слабости и богооставленности, и поэтому следование за Христом означает путь креста и самоотречения, не противоречит сказанному выше, но лишь поднимает его на иную, более высокую ступень. Страсти Христовы не означают, что Христос-Человек всё более и более оттесняется на задний план, чтобы уступить место Богу; прежде всего Страсти означают, что те человеческие возможности, которых обычно боятся, которыми пренебрегают и о которых предпочитают молчать, обретают своё подлинное достоинство: оказывается, человек в состоянии действовать даже тогда, когда позитивные, активные силы ему отказали. Даже на чисто человеческом уровне героизм связан со страданием: он предполагает стойкость перед лицом опасности, скорби и, наконец, слабости и смерти. Христос расширяет границы пространства, освоенного героями; в Его случае вопрос о героизме как таковом даже не возникает. Лишь когда мы поймём это, мы сможем осознать «подвиг» Христа, Его готовность оставаться послушным и верным, несмотря на бессилие, страх и богооставленность, как величайшее из проявлений Божественной любви в любви человеческой; лишь тогда в покорности Сына — покорности вплоть до смерти — мы

сможем увидеть некий акт, во время которого «ветхий человек» судится, приговаривается к смерти и предаётся погребению, для того чтобы освободить место для человека нового. Но Тот, Кто осуществляет всё это, уже есть Новый Адам, и то, что Он сделал, Иоанн называет «прославлением» — прославлением Бога через человеческую любовь, перешедшую все границы.

Если Христос есть совершенный Человек, то возможно следование за Ним. Возможно оно в установленной по человеческим представлениям общности Бога и принявших Его людей — будь то Мария и Иосиф, изначально связавшие себя с Ним человеческими узами, или апостолы, лишь приблизившиеся к Господу, чтобы позволить Ему лепить себя по Его человеческому образу и подобию. Здесь созерцание непосредственно вторгается в жизнь, здесь серьёзность этого акта становится неотвратимой. Речь идёт о моей жизни, а не о моих спекуляциях, фантазиях, религиозных и богословских мечтаниях; это не грёзы, это действительно моя жизнь. Это жизнь с верой, а следовательно, с осознанием того, что многое от моего взгляда скрыто. Созерцатель Евангелия или — шире — всей истории спасения вновь и вновь поражается степени этой сокрытости. Ему кажется, будто Бог весьма мало озабочен нашими попытками «округлить» и систематизировать Его Откровение. Сколь многого мы не знаем об Иисусе! Как жёстко скованы мы законами литературной композиции, когда пытаемся приблизиться к Его слову, к Его Личности! Те же самые или сходные слова употреблены разными евангелистами в разном контексте, а одни и те же события изложены по-разному, как будто бы Святой Дух — подлинный автор Писания — набросил некий покров на тайну земной жизни Господа — покров, который мы не в силах приподнять. Иисус несомненно здесь, Он описан так, что просто человеку всё свершённое Им было бы не по силам. Его живой образ сходит с евангельских страниц, но Сам Он неизменно ускользает от всех попыток уловить Его в сети определений: *transiens per medium illorum ibat* — «Но Он, пройдя посреди них, удалился» (Лк 4. 30). Созерцатель должен полюбить эту тайну. Она свидетельствует об укрытости Иисуса, о Его желании быть плотью, а не Духом, Сыном Человеческим, а не мудрецом, аскетом или богословом; о желании считаться сыном Иосифа. Многое в христианстве требует точного анализа. Но последние истины растворяют-

ся в сумерках безмолвной Божественной тайны. Последняя истина Иисуса обращена не к человеку, она обращена к Отцу; она сама есть созерцание и действие внутри созерцания.

2. ТРИЕДИНАЯ ЖИЗНЬ

Мы созерцаем Христа, Его мир, Его истину, чтобы встретить Бога и «видеть» Его. Мы созерцаем Его видением веры; это подлинное, объективное видение, видение нашего духа и разума, но оно обретает свой внутренний свет лишь благодаря живущему в нас Святому Духу. О возможности такого видения мы уже говорили. Сейчас же речь идёт об объекте нашего созерцания. Мы уже знаем: объект созерцания есть Бог. Но это и всё остальное: творение, человечество, история спасения — всё, созерцаемое затем, чтобы найти там Бога. Созерцание такого рода должно быть личной духовной встречей, которая благодаря вере становится осознанной частью нашей жизни — той жизни, что объективно дарована нам Богом как благодать, то есть как участие в Божественной природе и в триедином взаимообмене жизни и любви. Второе влечёт за собой первое: внутренняя жизнь Бога не есть просто нечто объективно-бытийное, но глубоко личное и духовное. Некое объективное «соучастие в Боге» — без Откровения в Слове, открывающего творению дарованную благодать и указующего путь к более глубокому её постижению, — неизбежно было бы внутренне противоречивым.

Христос, воплощённое Слово Отца, есть и то, и другое. Он есть средоточие таинств, Он — это освящаемая и потребляемая верными Плоть и Кровь, и лишь через Него нам доступен струящийся поток Божественной жизни. Он есть средоточие духовного Откровения, и в тот самый миг, когда Он отдаёт Себя, Он разъясняет это в следующих словах: «Знаете ли, что Я сделал вам?» (Ин 13. 12). Господь приоткрывает смысл Своих деяний, но в то же время готовит людей к постепенно осознанию совершённого Им: «Что Я делаю, теперь ты не знаешь, а уразумеешь после» (Ин 13. 7); и далее: «Куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдёшь за Мною» (Ин 13. 36). Первое есть личное деяние Господа, но Он принимает во внимание сказанное нами «да будет так»; если Он не

проясняет всё до конца, то, по крайней мере, предлагает нам некую данность. *Только поэтому* возможно второе — внутреннее просветление, заранее приуроченное человеку. И этот второй шаг (совершая который, Господь уже принял во внимание наше непослушание) есть Его послушание Отцу, послушание в любви, Божественная тайна, свершающаяся между Ними, тайна, носящая имя единого для обоих Духа.

Таким образом, можно сказать следующее: мы никогда не придём к пониманию триединой жизни в Иисусе Христе, не придём, даже опираясь на «объективно» дарованное нам восхождение к «состоянию благодати» (и допуская, что это состояние вообще может быть чисто объективным), если не сможем одновременно участвовать в субъективном отношении воплощённого Сына к Его Небесному Отцу в Духе Святом. Если благодать — дар всех трёх Лиц в их единстве, то это и дар участия в Их троичности, в которую мы (по нашей вере, а не в открытом видении) вовлечены, благодаря нашей встрече и нашей общности с Сыном на земле. Именно поэтому, исходя из строго богословской точки зрения, мы должны сказать, что «видение, слышание и осознание» Иисуса Христа, «Слова жизни», даёт нам пусть и не до конца явленное, но истинное и объективное знание триединой жизни Бога. Благодать есть наше участие в этой жизни, она дарует нам некий субъективный орган для того, чтобы мы — с уверенностью, которую даёт нам вера, — могли распознать тринитарный аспект в самом феномене Христа, в самом объекте нашего созерцания. Предельно существенный — нет, просто решающий — аспект созерцательной деятельности христианина есть это имплицитное знание в вере, знание, превращающееся во всё новые поиски и находки, это «видение, слышание и осознание» веры, совершающееся и развивающееся именно там, где Сын Отчий, ставший Человеком, в полной открытости предстоит Отцу в Святом Духе. Лишь таким образом может быть достигнута цель вочеловечения, состоящая в том, чтобы приоткрыть для нас внутреннюю жизнь и сущность Бога, чтобы включить нас в неё, чтобы мы через собственное бытие и благодаря возможностям нашего разума и духа смогли понять, что значит сказанное: «Бог есть любовь» (1 Ин 4. 8. — *Прим. ред.*).

Здесь необходимо краткое отступление. Христианский либерализм (а вместе с ним и нехристианская или иудаистская мысль) никогда не перестанет сожалеть о том, что созерцание Бога ограничено новозаветными рамками. То, что в Иисусе Христе для нас открыто небо, то, что на Него с неведомой доселе исключительностью указывает Отец, призывая слушать Его, то, что «многократность и многообразие» (ср. Евр 1. 1) древних Божественных откровений в Израиле и вне его, в истории и природе (ср. псалмы и книги Премудрости с их вдохновенным созерцанием природы), то, что всё это достигает своего исполнения в «последние дни» и, как в водовороте, устремляется к Личности «унаследовавшего всё» Единородного Сына — всё это должно, разумеется, разочаровать тех, кто не верит или не хочет верить в Божественность Иисуса-Человека. Сам этот феномен не должен быть безразличным для христианина. Всесокрушающее «да» христианской веры должно иметь свою тень в виде некоего «нет»: «Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца» (1 Ин 2. 23); «Не имеющий Сына Божия не имеет жизни» (1 Ин 5. 12); «Кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца» (Ин 5. 23); «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 6); «Вы не знаете ни Меня, ни Отца Моего; если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего» (Ин 8. 19). Всё ограничено Тем Единым на земле, Кто — в сакраментальном смысле и для всех — должен представлять Единого на небесах («Я в Отце и Отец во Мне» — *ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ μένω*: Ин 14. 10). Это не делает человечество беднее в его отношении к Богу, ибо предельная концентрация в одной точке есть совершенно необходимое условие для достижения внутренней Божественной жизни, и иного способа достичь её нет: Дух Божий может излить Себя на всякую плоть лишь тогда, когда Его действие венчает собой историю вочеловечения Единородного Сына Отца.

В этом смысле христианство в долгу перед человечеством; оно обязано связать воедино своё свидетельство о Едином Искупителе, во имя Которого «всякая мысль пленяется в послушание Христу» (2 Кор 10. 5*), со свидетельством о Духе Святом, в Котором весь мир обретает ту степень религиозной свободы и универсальности, какой своими силами ему не достигнуть. Такова была проповедь Самого Христа, таково было служение апостолов, приобретших для Христа многих и многих, в особенности после Воскресения и Пяти-

десятиницы. Если мир не научится видеть, слышать и осязать во Христе тринитарное «Слово жизни», если в проповеди, в практике и во всех институциях Католической Церкви не будет присутствовать открытая и доступная человеку Божественная жизнь, то мир вправе рассматривать религиозное созерцание человека в послушании Иисусу Христу как исполненный скорби догматический плен, более того — как величайшую катастрофу в религиозной истории человечества. Отсюда вытекает прямая обязанность христианина идти по пути тринитарного созерцания: он должен осознать то, что показано Самим Христом, то, чему Он учит нас подражать, как явленную пред нами и всецело охватывающую нас внутреннюю Божественную жизнь.

Либеральный подход, независимо от его иудейского или языческого происхождения, всегда окружён неким ореолом разносторонности — в противоположность христианскому (или подлинно иудейскому) подходу. Религиозные идеи и схемы либерализма включают в себя весь мир как таковой: в любой его точке могут возникнуть отношения человека с Богом, и, поскольку все эти точки по сути своей равнозначны, каждая из них включает любую другую. Так выглядит либеральная кафоличность истины. Христианский подход, напротив, основан на невероятном парадоксе. Парадокс этот — в следующем: Бог, несмотря на то что Он избрал единственный народ и внутри этого народа — единственного человека: Своего воплотившегося Единородного Сына, — *несмотря* на это и *именно поэтому* уготовал таким образом спасение для всех народов и для всех людей. Конкретная уникальность Бога наилучшим образом может быть представлена на земле конкретным человеком — Иисусом Христом (см. 1 Тим 2. 5). Но этот Мессия был бы худшим из всех лжепророков, если бы стал просто проповедовать какое-нибудь новое «учение» о Боге или устроил бы некое новое религиозное «учреждение», если бы не сказал, что «предаёт Себя за всех» и не открыл бы таким образом волю Своего Отца, желающего, «чтобы все были спасены» (ср. 1 Тим 2. 4–6): именно в этом Откровении о жизни и смерти Божественная сущность предстаёт как триединая любовь.

Всё сказанное допускает проверку на прочность, ибо потрясающая новизна христианства, состоящая в универсальности свобод-

ного Божьего решения спасти весь мир (Павел описывает это как всё ещё тщательно охраняемую тайну: ср. Еф 3. 2 и сл.; Рим 14. 24–25), по сей день остаётся — и это после многих веков истории официального христианства! — неслышанной (в буквальном значении — *неуслышанной*) в современном мире. Если отделить сказанное от образа Иисуса Христа, то поверить во всё это трудно, но, если принять Его историческую уникальность, чудо свершается сегодня, как и некогда. Лишь там, где истина тринитарна, мир начинает понимать смысл максимы о том, что Бог есть любовь — любовь пылающая, всепоглощающая, судящая и искупительная. Но истина становится тринитарной лишь там, где Один из Троицы становится Человеком и являет нам в человеческом облике вечную любовь.

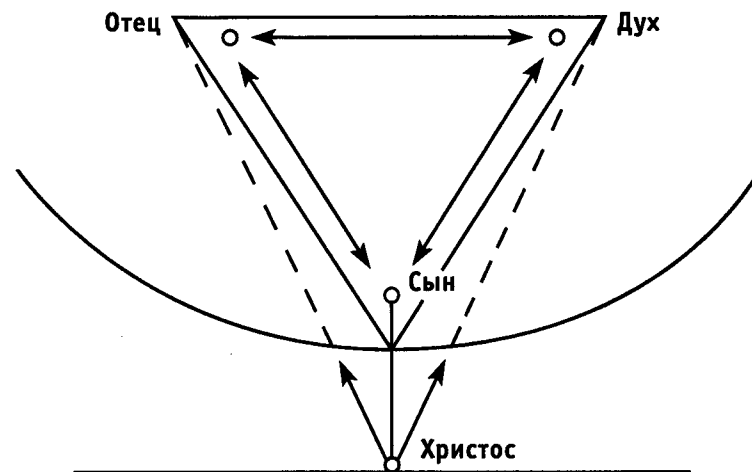
Самое важное здесь то, что Христос неустанно обращается к Отцу, что Он постоянно ссылается на Бога, с Которым ведёт непрерывный диалог, Который, следовательно, является иной Личностью, но у Которого та же сущность, что и у Христа. Отсюда указания на «пребывание друг в друге» (ср. Ин 10. 38; 14. 11), на «бытие в единстве» (Ин 10. 30) и на общее «достояние» («всё Моё Твоё, и Твоё Моё»: Ин 17. 10). В Ветхом Завете можно найти некоторые, хотя и весьма отдалённые, параллели к подобным отношениям с Богом, но здесь они раскрывают себя во всей полноте и предстают как нечто, намного превосходящее естественное религиозное сознание обычного человека. Неслучайно и то, что нам представляется сначала явной противоположностью такому единству: Иисус не молится вместе с апостолами. Он не может молиться с ними, поскольку у Него совершенно иные отношения с Отцом. Он ссылается на иудейскую традицию <общей молитвы> как на некую предварительную ступень и подчёркнуто дистанцируется от неё (Ин 11. 34 и далее). Он делает это вовсе не затем, чтобы отстраниться от людей и ограничиться проповедями о Своем Отце Небесном, с Которым лишь Он один пребывает в сущностном единстве (*Kommunion des Wesens*). В этом случае Ему не нужно было бы постоянно указывать на Себя Самого, ссылаться на Свой Собственный феномен, непонятный для тех, кто не может разгадать Его загадку, опираясь на её тринитарное решение. Но те, кто в состоянии сделать это, те,

которые признают, «что это Я» (Ин 8. 24), обретают причастность к истине, ибо Отец являет Свою верность и Свою истинность тем, что посылает в мир Своего предвечного Сына; Сын же являет Свою истинность тем, что не делает и не говорит ничего, что не исходило бы от Отца (ср. Ин 8. 26). Оба Они являют единую Божественную истину, во Христе открытую миру. Оба Они дают нам двойное свидетельство — имеющее, как и любое свидетельство двух личностей, законную силу, но обретающее полноту в *едином* свидетельстве Христовом, — ибо Сын и Отец суть единое целое (Ин 8. 13–18). Тот, кто не хочет насильственного искажения этого феномена, поневоле должен думать о нём, исходя из тринитарных категорий.

Такой подход возможен, если он основан на смирении и вере, а также включает в себя определённые элементы логического самопринуждения: феномен, о котором здесь говорилось, не допускает иных интерпретаций. Этот человек — ни «просто человек», ни «Бог», т. е. не «Бог» в том смысле, в котором произносили это слово иудеи, говоря об Отце, сотворившем мир, избравшем народ Израиля и обетовавший этому народу Мессию. Он Человек, но не такой, как другие; Он «от Бога», хотя и не «тот самый Бог» (ὁ Θεός). При всём при этом Он — Единственный; Он не обычный человек, подобный, например, пророкам, время от времени несущий в себе тяжесть Божьего Слова и служащий органом Бога. Но в столь же малой степени Он есть просто «некий» Бог, на какое-то время облачённый в человеческие одежды. Он скорее человеческая Личность, обращённая к людям, Личность в Боге, Которая в Своём служении не только говорит об Отце, но и представляет Собой Отца, являет Его любимым мыслимым образом, активно и пассивно, в силе и в слабости, Своей речью и Своим безмолвием, явно и тайно. Это отношение к Отцу есть неисчерпаемая тема, безграничное пространство для христианского созерцания.

Хотя Человеком становится только Сын, а не Отец или Дух Святой, в человеческой природе Сына есть нечто, что наглядным образом обнаруживает Его взаимосвязь с Отцом и Духом (см. схему).

В Своём «нисхождении» во плоть Сын являет прежде всего Самого Себя: Свою смиренную, самотверженную и покорную любовь. Если мы обратимся к феномену Сына без всякого предубеждения (т. е. посмотрим на суть происходящего глазами веры), то увидим,



что во всех деяниях Господа, от Его рождения и детства, от Его «благотворения и исцеления всех» (ср. Деян 10. 38) до последней степени смирения, явленной в омовении ног ученикам, Евхаристии, Страстях и Смерти, присутствует не некое *подобие* вечной любви, но сама эта любовь, причём присутствие любви в этом Человеке само по себе являет её сущность, раскрывает её и делает самоочевидной. В делах этого Человека, в Его страданиях нет ничего *не*человеческого и нечего *сверх*-человеческого: они принадлежат сфере человеческого, но обретают смысл лишь в том случае, если понимаются как выражение сущности Божественной любви. В противном случае нам придётся признать правоту тех сторонников либерального подхода, что видят в деяниях Иисуса лишь чудовищную ошибку — пускай даже порождённую наилучшими намерениями; эта ошибка особенно очевидна, когда с Креста раздаётся крик отчаяния, крик умирающего Человека; Его страдания — Его несомненная «заслуга», хотя больше заслуг в данном случае несомненно стяжала пронизательность либералов: трагизм Крестных страданий говорит о том, что этот Человек, с «субъективной» точки зрения, — герой, с «объективной» же — просто глупец.

Но Сын — в Его великом самоуничижении — не стремится к тому, чтобы выразить некую усреднённую «сущность» Бога; по Его же неоднократно повторённым словам, речь идёт о конкретной «сущности» — о внутренних свойствах и внутреннем сознании пославше-

го Его Отца. От Отца исходит, со всей очевидностью являя миру Божественный образ, Его «Слово», которое, как и Он Сам, есть Личность, — Сын Отчий. Во всём, чем Сын является и что Он делает, проявляет Себя Отец: вся полнота любви Сына есть выражение любви Отца, и то, что Сын предаёт Себя на распятие и погружается в бездну богооставленности, делает зримой и осязаемой истину: «...так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного» за него (Ин 3. 16. — *Прим. ред.*). За всем этим стоит отнюдь не игра, но серьёзный шаг Отца, переступающего через простёртого на земле Сына; Отец идёт на это, чтобы приблизиться к отчуждённому, а то и враждебному человеку и привлечь его к Себе. Так пассивная, страдающая любовь Сына становится зеркальным отражением образа Отчей любви.

Более того: всё это отчётливо показывает характер взаимосвязи между Личностями Отца и Сына. Эта взаимосвязь воплощена во взаимоотношениях творения и Творца; она же даёт нам предельно совершенный образ, который помогает понять и осознать наши отношения с Богом во всей их конкретности: всё обретает свои корни, всё создано в Слове и Сыне; Он есть основа всего творения и недостижимый его Первообраз; или, ещё точнее: вечная троическая взаимосвязь Отца и Сына в Духе есть условие самой возможности акта творения в его внешних аспектах. Мы можем наблюдать способ общения Сына с Отцом; таким образом мы постигаем внутри-Божественный прообраз, в котором творение есть то, чем ему надлежит быть по вечному замыслу Отца, чем оно не может быть, если опирается лишь на свою сотворённую природу, и чем становится тогда, когда Сын возносит его до уровня Своей взаимосвязи с Отцом. Эта взаимосвязь Божественна и, следовательно, для творения недостижима. Единство, в рамках которого протекает диалог между Отцом и Сыном, — это вовсе не то единство, которое возникает между творением и Творцом. Сын указывает на некую «пищу», которой мы не знаем (Ин 4. 32), на некое, присущее лишь Ему, «видение» (ср. Ин 5. 19; 6. 46; 8. 38), на «слышание» сказанного Отцом (ср. Ин 8. 26, 40) и на Своё «знание» Отца (ср. Ин 7. 29; 8. 55). И — делает Себя нашей пищей, включая тем самым тайну общения Божественных Лиц в Своё воплощение, чтобы мы стали причастниками этой тайны: «Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены

воедино» (Ин 17. 23), и потому довольно видеть Сына, чтобы видеть Отца, Которого не видел никто и никогда (ср. Ин 6. 46; 14. 7, 9; 12. 45), чтобы слышать Его (ср. Ин 6. 45; 8. 47), чтобы быть «от Бога» (Ин 8. 47) и «в Боге» (1 Ин 4. 15). То, что поначалу предстаёт в Сыне как нечто недоступное людям (ср. Ин 7. 34), причём непостижимо недоступное (ср. Ин 7. 36), — сверх всяких ожиданий делается предельно доступным, когда Сын открывается человеку как «Путь». Сокрывшись в мире совершенно недоступного, Сын готовит там обители для нас и, вернувшись, возьмёт нас с Собою — «чтобы и вы были, где Я», — ибо Он заранее предполагает, что мы знаем этот путь и то, куда он ведёт (Ин 14. 2–4).

Мы действительно знаем, что в восхождении Сына, в Его возвращении в Отчий дом обнаруживает себя взаимосвязь между Сыном и Отцом. Мы знаем, что эта взаимосвязь есть путь, который мы должны пройти, чтобы через Сына прийти к Отцу. Это путь нашего отречения от собственной воли и собственного «я» в любящем послушании веры. Этот путь открылся нам не в результате наших собственных трудов, но как итог труда Отца, свершённого над нами (ср. Ин 6. 28–29). Это «сотворение обители» Отца и Сына в нас самих (ср. Ин 14. 23), и это означает, что обитель для нас у Бога и в Боге уже приготовлена.

Но здесь открывается ещё одно измерение, явленное Богом также через воплощение Сына. Оно совершенно новое; его никоим образом нельзя считать простым воспроизведением или частичным отражением взаимосвязи Отец—Сын. Оно выглядит совершенно иначе: Сын всегда молится Отцу через Святого Духа и в Духе, но мы никогда не видим Его обращаясь непосредственно к Духу. Однако присутствие Духа в Его молитве очевидно. Возможно, близорукость нашей веры не позволила бы нам разглядеть Дух в Сыне, если бы само Писание столь отчётливо не указало нам на Него. Сын есть Прообраз «водимых Духом» (Рим 8. 14); Дух, что во время Крещения видимым образом нисходит от Отца на Сына, есть Дух Отца, но Он присутствует и в Сыне, побуждая Его к тем или иным словам и деяниям. Таким образом, Дух Сына обнаруживает в Его земной жизни такую степень свободы и суверенности, что Божественная природа Его Личности становится для верующего очевид-

ной и несомненной. Послушание, с которым Сын исполняет волю Отца, не есть послушание вассала, буква за буквой исполняющего все предписания своего сюзерена, — для этого Сын слишком свободен. Но Он не свободен в смысле человеческого произвола, побуждающего действовать так или иначе, по собственному усмотрению. Он обладает той свободой, которой нет нигде более в мире, свободой, исходящей непосредственно от Бога, свободой, царящей в небесах между Отцом и Сыном. Если бы мы даже не знали о существовании ещё одной Божественной Личности, то и тогда мы могли бы осознать эту свободу как производное одновременно от «Духа Отца» и «Духа Сына», как единство, представляющее Их обоих.

Если взглядом, исполненным благоговейного трепета, мы попытаемся заглянуть в глубины этой Божественной тайны, мы почувствуем, что там есть нечто, что вряд ли может быть выражено на человеческом языке: мы почувствуем, что пребывание Духа во внутренней сущности Сына никоим образом не вредит Его личной воле, не подталкивает её и не владеет ею, но, напротив, помогает Сыну осуществить Себя Самого. Сын открыт Духу, Он слышит Его и следует Его дуновению, доверяя и препоручая Ему самое сокровенное. Сын, будучи подлинным, пространственно ограниченным, а иногда слабым и беззащитным человеком, может совершать Свой труд лишь потому, что существует Дух. Если считать этот труд просто чем-то человеческим, то плоды этого труда — не более чем дело рук человека, и они неизбежно должны затеряться в необъятной бездне человеческой истории; с земной точки зрения, они обречены на исчезновение среди страданий и смерти. Но Сын может предоставить всё это естественному ходу событий; Он не должен беспокоиться, не должен прилагать невероятных усилий в погоне за невероятным, за тем, что ещё только предстоит совершить, — Он не должен превозмогать Самого Себя, и Он не теряет рассудка. Он знает: слова, Им произносимые, — это «Дух и жизнь», а Дух «животворит» (Ин 6. 63), Дух способен перенести слова, труды, молитвы и страдания далеко за те пределы, что назначены человеку; Его дуновение разносит с собою семена этих слов, трудов, страданий и молитв, ибо Дух веет, где хочет (ср. Ин 3. 8. — *Прим. ред.*). В Духе Иисус обретает человеческое равновесие, которого у Него иначе не было бы — если учесть, сколь невероятно то, что Он

говорит и делает. Предавая Себя Духу, Он повинуется Отцу, ибо Дух есть Дух Отца: в Духе и через Духа Сыну сообщается воля Отца, благодаря Духу, Отец входит в жилище Сына и обитает в Нём. Но в Своём послушании Сын послушен и Своей собственной воле — той, что прорывается наружу из глубин Его собственного бытия и одновременно превосходит Его Самого, всецело Его охватывает и «одухотворяет»; эта воля (подобно воле Отца) владеет Сыном и вместе с тем — в качестве Его собственной разумной и личной воли — она делает Сына свободным. Через суверенную свободу Личности Святого Духа, эта воля приносит Сыну то, что апостол называет «плодами Духа»: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, веру, кротость, воздержание» (Гал 5. 22–23). Эти дары Духа порождают таинственное биение жизни, её расцвет, совершающийся в глубинах Самого Божества; этот жизненный порыв исходит из самых Его глубин и таит в себе нечто предельно удивительное — и, подобно тому как ребёнок не устаёт удивлять любящих его родителей, плоды Духа поражают своим стремлением к цветению и росту.

Сын знает тайну этого источника, Он Сам владеет им (ср. Ин 7. 37; 14. 10) и обещает этот источник тем, кто хочет жить вместе с Ним в Святом Духе (ср. Ин 7. 37; 4. 14). Даже погружение Иисуса в воды Иордана нельзя считать знаком очищения от грехов — это омовение в вечно струящейся стихии непостижимого Духа. Эта стихия (*Element*), в первые дни творения носившаяся над водами бездны, управляющая от начала мироздания судьбами земли, «составленной из воды и водою» (2 Петр 3. 5), стихия, которая «подвижной всякого движения», которая очищает всё силой «чистоты своей» и являет собою «излияние славы» (Прем 7. 24–25), есть Дух, через воплощение Сына вошедший в воды творения. Обе стихии, видимая и невидимая, образуют силу, благодаря которой возможно рождение заново; они стоят у истоков таинства Сына, на Кресте изливающего из Своего сердца не только Кровь, но также Дух и воду (ср. Ин 19. 30, 34). Дух, Который становится видимым в Сыне и вместе с Сыном, свидетельствует, что Сын есть Бог, и свидетельствует это в единстве с водою и кровью (ср. 1 Ин 5. 6–8). Но Дух видим лишь для тех, кто в своей вере открыт для Духа, кому духоносный Сын возвещает Его и в кого Сын после Своего воскресения Его вдохнул.

Наконец, Дух изливается на верных с небес в день Пятидесятницы — изливается в эсхатологическом, но вполне видимом образе огня.

Огонь есть вторая стихия Духа, являющая себя также в видимом образе Сына: если крещение водой принадлежит ещё старому миру, то крещение Христово совершается «Духом Святым и огнём» (Лк 3. 16) — о нём говорится как об «огне неугасимом» (Лк 3. 17). Огонь — один из наиболее употребимых образов Ветхого Завета, когда речь идёт о деяниях Бога; эта судящая, всесильная, всепоглощающая, но в то же время и всепросвещающая стихия проявляется в своём высшем смысле в воплощённом Слове: расплавленное в огне Слово Божье (ср. Пс 12[11]. 7) Само жаждет «низвести огонь на землю» (ср. Лк 12. 49), жаждет крещения огнём (ср. Лк 12. 50), ибо всякая жертва осолится огнём (ср. Мк 9. 49). Последний, эсхатологический образ Сына — это Сын Человеческий в раскалённом добела огне Духа, когда пламя Духа исходит из Его сверкающих очей (ср. Откр 1. 14; 2. 18).

Но у Святого Духа есть и третья стихия, и она также являет себя через Сына: предсмертный вздох Сына возвращает Его Дух Отцу (ср. Ин 19. 30); Сын — как воскресший Господь — возносит Свою одухотворённую человеческую природу в сферу Божественного дыхания и видимым образом «вдыхает» Дух в Свою Церковь (ср. Ин 20. 22). Ныне это Дух, что «веет над всей землёй» (Вар 6. 60*), Дух, обладающий свободой «дышать, где хочет» (Ин 3. 8*), наполняющий «сильным ветром» дом первоначальной Церкви (Деян 2. 2); Он зримым образом овевает собравшихся в этом доме и в ближайшем будущем совершит через них великие дела, предсказанные Господом (ср. Ин 14. 12). Верные «познают Его, ибо Он пребывает с ними и в них» (ср. Ин 14. 17). Он даст им новое зрение — зрение созерцания, и они обретут внутреннее понимание того, что извне им уже было возвещено Словом Божиим. Созерцатель, взирающий во Христе на откровение Троицы, созерцает таким образом само созерцание. Он созерцает не собственными силами и не опираясь на глубины собственного «я»: перед ним простирается непостижимое — Божественная вода, Божественный огонь, Божественный ветер, в которых раскрываются неизведанные глубины Бога. «Дух всё пронизывает, и глубины Божии... Но мы приняли... Духа от Бога, чтобы знать дарованное нам от Бога» (1 Кор 2. 10, 12). Мы смотрим на Сына

через Духа и, соучаствуя в этом Духе, способны понять Сына. Сын вводит нас в Дух Отца, Который есть единое целое с Духом Сына. Дух, несущий в Себе подобие Отца и Сына, раскрывает в Них нечто глубоко личное, но и Сам Он есть неповторимая, ни на что и ни на кого не похожая Личность: Он есть *сама свобода* Бога.

Всё, что таинственным образом окружает Сына, всё, что уводит в прошлое: в историю спасения в Ветхом Завете, в историю Ноя и Авраама, Давида и пророков, — и в будущее: в историю Церкви, апостолов и их преемников, святых и верующих всех времён, — всё это по-прежнему исполнено тайны и остаётся для созерцающего тайной, одновременно прозрачной и затемнённой, сокровенной и явной. Непосвящённому всё это кажется одномерной плоскостью, но созерцателю открывается некое третье измерение, некое исполненное жизни рельефное пространство. Определённые стороны этого пространства можно свести воедино, однако не может быть и речи о том, чтобы найти в нём некую целостную систему. Тот, кто просто молится и, созерцая, вступает по своей воле на путь послушания Слову, смеет надеяться, что будет допущен к более сложной «системе» Божественной истины. Он будет исчерпывающим образом изучен, и ему не следует бояться этого. Пространство, в котором живёт этот человек и в котором он познаёт себя, есть пространство вечной триединой истины. До поры он видит лишь глазами веры, «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» и «отчасти», и только позднее ему будет дано познать всё полностью, подобно тому, как сам он «познан» (1 Кор 13. 12–13).

Объект созерцания есть Бог, а Бог есть триединая жизнь. Но Он становится для нас таковым лишь благодаря вочеловечению Сына, и, созерцая Бога, от этого абстрагироваться нельзя. Мы не можем созерцать триединую жизнь Бога лишь в ней самой, иначе мы рискуем впасть в пустоту, в бессмыслицу, в математику голых символов, наконец, в полные фантазий грёзы. Мы можем представить себе Троицу как «объект» в столь же малой степени, что и мистики языческой древности или христианские аскеты, пытавшиеся «лицом к лицу» встретиться с надсущностным единством Бога, абстрагируясь от множественности тварного мира.

Бог, связывая наше созерцание человеческой природой Своего

Сына, дарит нам не меньшее, но большее. Он дарит нам конкретное видение триединой жизни, вовлекая в неё нас самих — через благодать и через воспринятое нами всерьёз послушание Христу. Это видение есть лишь внутренний свет нашего послушания Отцу, послушания в вере, осуществляемого через Христа в Духе Святом. Прообраз этого созерцания Троицы есть Мария, к Которой Бог — через Своего ангела — обращает Слово, уже облечённое в тринитарную форму (Лк 1. 26–38). Самое главное здесь то, что три обращения ангела к Марии посвящены последовательно Отцу, Сыну и Святому Духу; им соответствуют три ответа Марии, и каждый из них — это не просто умозрительное высказывание о Боге, но плод Её размышлений о том, как наиболее достойным образом ответить на обращённое к Ней Слово. Откровение Отца вызывает у Нее трепет (так должно трепетать всё творение пред лицом Божиим); Она размышляет о том, «что бы это было за приветствие», т. е. каковы должны быть последствия Её верного ответа и Её готовности к служению. Отклик Марии на Откровение о Сыне, Которого Она должна родить и Который одновременно будет Сыном Божиим и сыном Давида, носит более определённый характер: речь идёт о том, каковы должны быть практические шаги на пути того смиренного служения, которого от Нее ожидают. Третий ответ Марии — ответ на Откровение о Святом Духе, Который должен «осенить» Её: это согласие с совершенным Словом Божиим, со Словом, что должно войти в Нее, царить в Ней и воплотиться через Нее. Каждая из ступеней Откровения Троицы есть отклик Неба на смиренное вопрошание Земли. Размышление творения над обращением Отца, над сказанным Им «Господь с Тобою» — это вступление к явлению Сына; вопрос о том, в чём состоит готовность к служению Сыну, относится к Откровению Святого Духа. Троичное Откровение Нового Завета связано не только с воплощением Сына; оно неотделимо также от данного в послушании ответа верующего созерцателя и не может быть представлено как некий абстрактный объект наблюдения. Действительно, для того чтобы быть созерцанием воплощения, подлинное созерцание не должно быть непременно тринитарным: тринитарное измерение приходит свыше, в то время как Мария — человеческая Мать в подлинном смысле этого слова — полностью отдаётся Своему богоносному служению. Через это слу-

жение Она начинает осознавать, что Её Сын есть Бог и что Святой Дух дарует Ей семья Отца. С этого момента — в заботах о Сыне и Своём следовании за Ним — Она начинает сохранять сказанные Им слова в Своём сердце и размышлять над ними; Она всё ближе подходит к пониманию Святой Троицы — как Дочь Отца, как Мать и духовная Невеста Сына и как Сосуд Святого Духа. То же самое можно сказать и о Церкви, прообразом которой служит Мария. Она не предаётся умозрению, она молится и пребывает в послушании; она открывает своё лоно Духу и до конца времён несёт в себе Сына, Его братьев и членов Его мистического Тела. В женственности Церкви находит своё исполнение триединая Жизнь; само существование Девы-Церкви побуждает Божественное таинство Трёх Лиц раскрыть себя и явиться во всей полноте. Послушание христианина — в том числе послушание в созерцании — есть средство, благодаря которому Бог являет Себя как Троица.

По сути то же самое мы видим и на Фаворской горе, где иерархическая Церковь в процессе своего становления приобщилась троичной тайне. Три «столпа Церкви», символизирующие её тринитарную структуру: Пётр, Иоанн и Иаков (представляющий здесь соименного ему апостола) — «взяты» на возвышенное место. Здесь Сын в «образе Божиим» (Флп 2. 6) как «второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15. 47) и как «вечное Евангелие» (Откр 14. 6) в Своей беседе с Моисеем и Илией — с Законом и пророками — являет тринитарный образ вселенского Откровения Божьего спасения. Но эта «беседа по горизонтали» в то же время раскрывает высочайшую «беседу по вертикали», ибо над воплощённым Словом звучит слово Отца (ср. Мк 9. 7. — *Прим. ред.*), а *шехина* — присутствие Святого Духа — завершает теофанию. До тех пор, пока Иисус говорит с теми, кто представляет Ветхий Завет, свет славы Божией исходит от Его лучезарного лика и сияющих одежд. Но стоит Откровению достичь иной, более высокой точки, где Сын — уже не Исполнитель главной роли в истории спасения, но Тот, Кого наполняет Собою, облакает Своим доверием и славой Отец, — Сын тотчас становится осеняющим Его облаком света (ср. Лк 9. 34): откровенное делается сокровенным, той «тьмою», которая есть сверх-сияние. Это облако славы, что окончательно повергает учеников в благоговейный трепет, этот простирающийся сквозь него

человеческий облик Сына — «единого Иисуса» (ср. 1 Тим 2. 5. — *Прим. ред.*) — есть то самое, наконец-то достигнутое *сокровенное*, проявившееся как *раскрытие* Троиственного Бога, образ Того, Чей взор с этого момента будет обращён к Иерусалиму, где — через сокровенную тайну Его Страстей — Он будет «вознесён» (Ин 8. 28; 12. 32) и «прославлен» (Ин 12. 23, 28; 13. 31–32). Потому и говорится в Писании, что беседа Иисуса с Моисеем и Илией велась «об исходе, который Ему предстояло совершить в Иерусалиме» (Лк 9. 31*), а слова Петра (который «не знал, что говорил») об уединении в «кущах» на Фаворе было порождено непониманием, особенно разительным в тот миг, когда Моисей и Илия «отходили» от Иисуса — ибо беседа была закончена, а та реальность, о которой они говорили, уже приблизилась вплотную. Фаворское видение было даровано Церкви для того, чтобы она могла войти вместе с Сыном в реальность Его страданий, чтобы то плодоносящее облако Святого Духа, которое «осенило» Марию (ср. Лк 1. 35), «осенило» и оплодотворило также иерархическую, институциональную Церковь (ср. Лк 9. 34), невзирая на то что тринитарная брачная тайна может исполнить страхом служителей этой Церкви. Знак того, что плод этой тайны был воспринят, а не рассеян по ветру неверующей толпой, — молчание, которое ученики хранили по велению Иисуса (ср. Мк 9. 9; Лк 9. 36). Созерцательная тринитарная тайна, которую видела Церковь и которую она сохранила в своём сердце, не должна быть разрушена многословием. Лишь в следовании за страждущим Христом эта тайна приносит подлинные плоды.

3. СЛОВО И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИИ

Слово Отца, Его вечный, Единородный и возлюбленный Сын, Которого Отец отдал как плату за наше искупление, Которого Он даровал нам как нашего Брата, — это Слово вошло в многомерное пространство и время нашего мира. Но количественные трансформации (*Medien*), присущие миру, — лишь поверхность, из-под которой рвётся наружу внутренняя полнота того качественного содержания, которым исполнены жизнь и дух. Движение в пространстве и времени, которому содействуют зрение, слух, разум и все человеческие возможности, ведёт нас через все градации Единого к полноте

единства. Так перед путником за одним горизонтом раскрывается другой, и ещё один, и ещё...

Слово Божие, через воплощение включившееся в странствие этого мира, обладает тремя измерениями. Первое из них присуще обычному человеческому существованию в период между зачатием и смертью; это энергетическое поле, отмеченное невероятным драматизмом, пронизанное сильнейшим напряжением, словно бы сотканное для того, чтобы исполниться уже нечеловеческой полноты, присущей Божественной силе и Духу, сотканное окончательно и всерьёз. В этом плане жизнь Иисуса есть некий идеальный театр, в котором сцена за сценой, жизненный эпизод за эпизодом созерцающему человеку является и истолковывается смысл его собственной жизни, благодаря чему проясняется, как вечный Бог понимает человека, каким Он хочет его видеть и как человек должен понимать Бога.

Но Слово Божие, Которое, казалось бы, столь безыскусно присутствует среди нас в облике Человека, исходит от Бога и к Нему возвращается (Ин 16. 28), и происходит это не через снятие воплощения и отказ от него, но через воскресение из мёртвых. Это второе, трансформированное измерение, по вертикали прорывающее первое; это претворение, совершённое Отцом над умершим Сыном, но («посему и Бог превознёс Его» — Флп 2. 9) опирающееся на послушание Сына, явленное Им в Смерти, на данную Сыну Отцом власть не только иметь в Себе жизнь (ср. Ин 5. 26) и не только отдать её, но и возвратить её Себе (ср. Ин 10. 18). Трансформация от смерти к воскресению, от богооставленности к престолу одесную Отца, от крайнего бессилия к высшему всесилию — переход в новое измерение — раскрывает перед созерцающим всю полноту и весь царственный удел Сына: «Нисшедший, Он же есть и восшедший превыше всех небес, дабы наполнить всё» (Еф 4. 10).

Обе эти трансформации открывают путь к третьей, в которой преобразующая полнота Христа входит в историю, изливается с небес через Святой Дух в необозримую полноту Церкви и «распределяется» в ней. Этот вид преобразования был замыслен и предуготовлен для того, чтобы пронести полноту Христову сквозь все времена вплоть до конца мира и далее — в вечность, явив её при этом наиболее насыщенным и «многообразным» образом (ср. Еф 3. 10).

Это есть «Тело Его, полнота Наполняющего всё во всём» (Еф 1. 23), и все члены этого Тела призваны «исполниться всею полнотою Божиею» (Еф 3. 19).

Эти три измерения связаны друг с другом. Каждое из них предполагает наличие другого и подспудно отсылает к нему. Спектр взаимоотношающих смыслов здесь столь широк, что напоминает зал с зеркальными стенами, благодаря чему наблюдаемый объект становится пространственно бесконечным. Молящийся поймёт это, вспомнив о том, что осознал Ориген, вчитываясь в Послания апостола Павла: «Мне кажется, что Павел говорит как верный и разумный слугитель, который был введён его господином, великим царём, в царскую сокровищницу, где ему были показаны всевозможные просторные покои, со многими потайными входами... и все сокровища были открыты ему лишь на миг, через полуотворённые двери, так что он получил лишь общее представление о богатстве своего царственного господина и о его сокровищах, но не смог созерцать каждое поодиночке и во всех подробностях... В одном случае он входит здесь, а выходит там, в другом случае входит через совсем иную дверь и спешит к какому-то отдалённому покою, так что если ты стоишь у двери, в которую тот вошёл, то не увидишь его выходящим из неё» (Толкование на Рим, V, 1).

Но изобилие этого богатства не вводит созерцателя в заблуждение; у него всегда есть возможность свериться с предельно ясным планом всего строения, даже если он опирается на простейшие формы понимания; внешнее различие может быть преодолено одним-единственным движением мысли, может быть обращено в представление о том, что Бог явил нам себя как Любовь, что Он отдал за нас Свою жизнь и призывает нас отдать нашу жизнь за Него и за братьев наших. Это слава вечной Любви, Которая через воскресение мёртвых в жизнь вечную прославляет Себя в мире и ради него.

Первое измерение, в котором единая, неизменная Любовь предстаёт перед нашими глазами, — это пространство человеческой жизни. Здесь созерцание даётся наиболее легко. Молящийся должен лишь позволить вести себя от образа к образу, и то человеческое начало, которое он увидит в каждом из них, есть Откровение вечной триединой Любви. Вначале это уровень обычного человеческого бытия:

ребёнок как таковой с его природными склонностями, затем отрок, затем юноша со свойствами, присущими ему, затем взрослый человек. Каждый этап жизни, каждое её состояние: сон и пробуждение, бодрость и усталость, беседа и одиночество, ощущение того, что наступило утро, день или вечер, час труда или час покоя, еда или поста, наслаждения или воздержания, человеческие эмоции или сдержанность, праздники и серые будни — каждое из этих изменяющихся жизненных состояний было задумано и создано Богом Творцом; теперь же, в полноте времён, Он посылает сюда Своего Сына, чтобы Самому «изведать» всё это и превратить в «опыт» Бога в пределах человеческой природы. Бог как бы принимает всё это «на Себя», чтобы таким образом увенчать Свой труд и через Своё воскресение привести эту истину и её квинтэссенцию к вечности. Между жизнью человека и Божественной жизнью существует не просто некое смутное «сходство в ещё большем несходстве» — между ними возникает общение (*Kommunion*), в котором прошедшее становится сосудом вечного и до самых краёв наполняется изливающейся из него полнотою смысла Божественной любви. Покой Младенца на коленях Его девственной Матери, то, как Он касается Её груди, по-детски крича и требуя насыщения Её молоком, Его сон у Нёе на руках или на коленях, первая улыбка, первые сознательные шаги по земле, первые повторённые вслед за Матерью слова, первая вещь, сделанная Его руками под присмотром и с помощью Иосифа, дружба со всеми её радостями и разочарованиями, школа, богослужения, одинокие прогулки и часы молитвы — всё это начинает говорить о том, что «от вечных времён было сокрыто и является ныне» (ср. Рим 14. 24–25*) — о вечной Любви. Всё, что присуще человеку, есть Плоть Слова Божьего, выражение предвечно-истинного и непреходящего, и не какой-либо грядущей, отдалённой и абстрактной истины (разглашённая тайна уже не тайна, а разгаданный кроссворд уже лишён интереса), нет; это выражение трансформации, происходящей только здесь, только теперь и только в Нём, совершенно определённом и единственном: перехода вечного во временное и временного в вечное. Это *Его* трансформация, необходимая *Его* Личности и неотделимая от Него. Увидеть, как эта трансформация совершается, возможно, лишь созерцая Его. Лишь по Его воле эта трансформация становится зримой в Его Матери и

в Его земном отце, в Его родственнице Елизавете и в её сыне Иоанне, в тех, кто был до Него и придёт после.

В Слове всё человеческое обретает свою сакраментальную символику, открытую для Божественной любви, — символику, которая сама становится целительным сосудом этой любви, и это означает осмысленность служения, действенную для всех, кто верит в Слово и следует за Ним. Мы не можем сказать, что каждая мать, убаюкивающая своё дитя, есть образ небесной любви — в том смысле, в котором мы говорим это о Марии. Но в то же время любая мать может стать причастной этому образу, ибо существуют Иисус и Мария, а для верующего созерцателя в обычном человеческом образе оживает Первообраз. Бог принял на Себя краткую и неповторимую земную жизнь, чтобы весь человеческий мир обрёл ценность на небесах. Он сделал это не ради Себя Самого (ибо как может Творец не знать смысла Им же сотворённого? Может ли «насадивший ухо не слышать, и образовавший глаз не видеть?» — Пс 94[93]. 9*), но ради Своего творения, желая дать ему у Себя приют и убежище, а прошлому этого творения придать вечный, неизменный, Божественный смысл.

Цель нашего созерцания не в том, чтобы за каждым из событий, которыми отмечена жизнь Господа в её материальных аспектах, жёстко закрепить некий скрытый Божественный подтекст. Подобного рода закрепление невозможно, ибо каждое отдельно взятое событие указывает на несотворённую Божественную бесконечность. Причём тот же самый молящийся в разное время или разные молящиеся в одно и то же время видят и переживают эти события по-разному, несмотря на то что эти различия не могут нарушить однозначности и определённости учения Христа, явленных словом и делом. Это закрепление невозможно ещё и потому, что человеческий образ Божественного Прообраза осуществляет себя в свободе Личности Слова, а следовательно, не может быть включён в какую-либо систему вне этой свободы. Именно это делает каждую личную встречу молящегося с Господом в каждом новом акте созерцания плодотворной и насыщенной событиями: никогда нельзя предвидеть, как вечность проявит себя во временной форме, какие аспекты на сей раз окажутся преобладающими, какие обретут дополнительную глубину, какие откроются лишь впервые, наконец, что

предстанет в полном свете, а что останется в полутьме. Каждая человеческая жизнь уникальна, и взгляд каждого из нас, устремлённый в ту сторону, где начинается существование Божественного Прообраза, увидит там нечто иное. Но всё же неповторимая Божественная любовь обладает неповторимым и универсальным инструментом, который позволяет услышать каждой человеческой личности при каждом новом созерцательном акте никогда прежде не слышанную, неизведанную и ни с чем не сопоставимую мелодию. Количество клавиш у этого инструмента ограничено — так же как ограничено число слов Святого Писания. Но ничем не ограничено число вариаций на тему самопожертвования Божественной любви и нашего посвящения в глубины Божественного разума.

Тот, кто хоть как-то искушён в созерцании, несомненно, пережил этот опыт. Каждая сцена евангельской истории каждый день как бы рождается заново; ей не грозит опасность покрыться пылью истории и уйти в забвение; перед глазами молящегося ежедневно свершается чудо, благодаря силе которого Евангелие есть единственная историческая величина, не подвластная законам истории. «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф 24. 35. — *Прим. ред.*).

Хотя эти слова и включены в историю, они несут в себе и небо, и землю, и всё преходящее: Слово как начало — ἀρχή (ср. Ин 8. 25), Бог Слово, Который держит Вселенную «словом силы Своей» (Евр 1. 3), в Котором свершаются события моей жизни, — всё это подлинные первообразы, но не они во мне, а я в них. Среди жизненных событий встречаются подлинные чудеса, очевидным образом свидетельствующие о прорыве вечности во время. Но слова Господни не менее чудесны, а для верующего они — ещё большее чудо, ибо, как подтверждает Он Сам, эти слова более отчётливо свидетельствуют об истинности Его миссии, чем дела, которые нужны скорее для тех, кто не способен понять сказанное (ср. Ин 10. 36–38). Чудо Слова — в Его исторической мощи, в той суверенности, с которой Слово — ныне, как и некогда — являет Себя как Слово вечности, царящее над всеми превратностями истории. Во всех Своих трансформациях Слово остаётся Тем же Самым, Единым и Единственным Словом; Оно звучит поверх всех исторических вариаций, Оно способно на слабость и бессилие смерти, но никогда не теряет Своего Божественного превосходства.

Второе измерение — это переход от древнего эона к новому, от крестной смерти «ветхого человека» к пасхальному воскресению нового человека. Это трансформация «с большой буквы», и она столь радикальна, что Тот, Кто в данном случае выступает как трансформируемая Личность, ни с какой точки зрения не может управлять этим процессом, но должен предоставить это всемогущему Отцу. Он может пресуществоваться при помощи Им же Самим установленных слов и сменить исторический модус существования (*Daseinsweise*) на евхаристический, но Он не хочет собственными усилиями выйти из того царства вечной смерти, в которое сошёл, не хочет собственными усилиями взойти на небеса, чтобы сесть одесную Отца, — чудо этого претворения должно явить абсолютную мощь Отца, чтобы на Сыне было явлено, каких усилий требует поворот человечества от греха к искуплению и от неверия к вере. Павел говорит об этой мощи, почти теряя дар речи: «дабы вы познали... как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его, которою Он воздействовал на Христа, воскресив Его из мёртвых и посадив одесную Себя на небесах, превыше всякого начала (*ἀρχῆ*), и власти, и силы, и господства» (Еф 1. 18–21*).

Созерцатель волен вновь и вновь размышлять над этой трансформацией, которая есть основа и неперемное условие любого изменения во внутрицерковной жизни. Он может вновь и вновь сопоставлять образ Слова Божьего в Его смиренном служении во плоти — так, как этот образ представлен в Евангелии, — с Его образом во славе, после воскресения и вознесения, в Его Самосвидетельстве, явленном с небес через Святого Духа, в благовествовании Церкви через её слово и теологию, в христианской жизни и мученичестве. И всякий раз созерцающий взгляд поражён этим совершенно особенным, неповторимым смирением, этим смиренным служением, поражён его невероятным цветением и невероятными плодами его славы. Далее созерцание движется в ином направлении: через видение круто обрывающейся вниз бездны смерти и сошествия в ад. Всё, что имеет отношение к разуму, исчезает в этой бездне и уносит с собою жизнь, надежды и помыслы «ветхого человека». Затем в некоем непредставимом пространстве, по ту сторону всего, всё возникает вновь, возникает в своей небесной

новизне, у которой нет начала и конца. Над пропастью смерти, над бездной ада возносится семицветное знамение примирения и «завета вечного между Богом и между всякою душою живою во всякой плоти, которая на земле» (Быт 9. 16). Возможно, именно этот образ поможет лучше понять, чего на самом деле стоят слова Иисуса, сказанные Им ещё до этого, слова, соединяющие концы с концами и обещающие всему, что совершается во плоти и движется к своему пределу, вечный смысл и вечную действенность.

Но в этой возможности созерцать Христа одновременно в земном и небесном облике заключена идея Его заместительной жертвы. Радуга, соединяющая оба берега, избавляет нас от низвержения в ад, ибо оно уже свершилось в момент нашего крещения и тем самым оставлено позади (см. Рим 6. 3 и сл.). Благодаря тому что существует эта благодать, существует и невероятная возможность церковного созерцания в Великую субботу: Церковь «переживает» своего Господа и, черпая силу в Его Воскресении, перекидывает через бездну мост веры, надежды и любви. Однако, созерцая, она начинает всё глубже осознавать, что из той же благодати должна быть вовлечённой в смерть и вместе с Господом сойти в преисподнюю — не только в сакраментальном, но и в духовно-созерцательном плане. Вера, надежда и любовь Церкви — если не церковных институций (их мы касаться не будем), то отдельных личностей, из которых слагается лицо Церкви, — призваны следовать за Христом, пройти через смерть и тьму, чтобы благодаря этому понять: «Куда Я иду, ты не можешь теперь за Мною идти, а после пойдёшь за Мною» (Ин 13. 36). И потому — «Иди за Мною!» (Ин 21. 19).

Таким образом, в жизни Самого Иисуса и в вере того, кто созерцает эту жизнь, окончательный переход от старого к новому эону, хотя лишь в определённой мере, но всё же метит своей тенью земную жизнь и её созерцание: речь идёт о преследованиях, об усталости, о неудаче, о предательстве, о той непостижимой, всё возрастающей ненависти, что обрушилась на Иисуса и Его учеников; всё это — предвестие надвигающейся бури, и всё это значимо для дела спасения. Крестная жертва, принесённая «однажды и на все времена», включает в себя «каждое время», каждый шаг предшествующей жизни; у Господа тоже есть Свой крест повседневности, и Он настаивает на необходимости этого креста: «да несёт он

каждодневно крест свой» (Лк 9. 23*); есть в этой жизни и ежедневное умирание ветхого человека и ежедневное становление человека нового (ср. 2 Кор 4. 16; Еф 4. 22–24; Кол 3. 9–10). И это «каждое время» (думая о них, созерцающий не должен забывать и о другой стороне: об «однажды и на все времена» — см. Рим 6. 10; Евр 7. 27 и др., и о «непреложности» того, что должно свершиться, — Рим 11. 29; Евр 6. 17) есть новый, совершённый по благодати шаг к пониманию того, что такое примирение. Это как бы замедленная съёмка, благодаря которой последователи Иисуса могут лучше разглядеть отдельные эпизоды из Его жизни; при этом нельзя не понимать, что подлинно великие сцены (Крест, не говоря уже о сошествии Господа в ад) всегда останутся во тьме Божественной, судящей и искупительной, любви. На это указывает и сама заместительная жертва, принесённая Иисусом за нас: те, за кого Он страдал и умер, избавлены от необходимости разделить с Ним Его главное свершение и, следовательно, должны отказаться и от внутреннего, «экспериментального» постижения того, что свершилось; из любви они должны предоставить это постижение Тому, Кого любят, и позволить Ему вести их за Собой.

Но «замедленная съёмка» продолжается, обращаясь — насколько это вообще возможно — к Страстям Господним и к Его Смерти. Всё это ещё не пересекло границ человеческой жизни, совершается с подлинно человеческим перенапряжением всех человеческих сил, которых становится всё меньше, и усугубляется духовной ночью, делающейся всё темнее, и когда уже ничего невозможно различить. Чередование сцен, посвящённых Страстям, может лишь косвенным образом представить предельно значимое внутреннее состояние Господа. Наше внимание привлечено прежде всего к тем грешникам: христианам, иудеям, язычникам, — что стали участниками драмы, в которой Господь сделался игрушкой в чужих руках. Священное Писание почти не обращает внимания на того, кто, стоя у дверей, наблюдает за происходящим, в то время как в каком-то из внутренних покоев происходит то, что невозможно подслушать: тяжба между Божией справедливостью и Божиим милосердием. Но вместе с тем за жёстким, литургически объективным и официальным тоном, которым изложена история Страстей, скрыто множество намёков, сведений, неявных указаний, и за них может ухватиться

наша вера: они подобны семенам, тщательно высаженным, взлелеянным и постепенно прорастающим в нашем сознании; смирившийся грешник получает от них бесконечно больше, чем заслуживает. Евангельские тексты, которые вводят нас в эту тайну, в достаточной мере «зашифрованы», чтобы исключить доступ к ним непосвящённого (в некоторых случаях следовало бы сделать этот доступ ещё более затруднительным — чтобы таинство Страстей не профанировалось на каждом перекрёстке, в благонамеренной прессе или во время псевдодуховных сборищ); в то же время тексты эти в достаточной степени приотворены для того, чтобы зовущая нас, дарованная нам благодать участия в Страстях Христовых раскрылась как в объективно-церковной оболочке, так и внутри нас — на уровне субъективного осмысления. Тому, кто чувствует себя униженным и оскорблённым, откроется пространство, в котором пережитое им становится частью абсолютной униженности Сына Человеческого; тот, кто более не способен понимать Бога, видимо, ещё способен понять, что даже Сын Божий уже не понимает, почему Отец Его оставил.

В церковном созерцании Смерти и Воскресения Господа всегда останется место для внутренних противоречий и трансформаций. Существует определённый вид созерцания, который опирается на некую особенную, «предустановленную» благодать и который — как бы с «нейтральной» точки зрения — может видеть оба полюса одновременно и в состоянии описать взаимоотношение этих полюсов. Такая возможность дана Церкви в её проповедническом служении, в которое входит и которому подчинено служение богословское. Но того, кому это служение вверено, подстерегает некая опасность: вселенская драма «конца света» и «начала Неба» может стать как для него, так и для других лишь обобщённым образом или метафорой. Поэтому существует и другой созерцательный континуум: основанное на любви следование за Христом, отмеченное опытом внутренней раздвоенности, резких перепадов, потрясений, непостижимых падений в преисподнюю и взлётов в небеса. Эта реальность не подвластна человеческому наблюдению над ней, и никакое учение о мистике созерцания на этой почве взрасти не может. В этом случае молящийся (а в его лице и вся Церковь) должен стать глиной в руках Горшечника, глиной, которая в процессе созерца-

ния позволяет изменять свою форму и не хочет заранее знать, по каким правилам это будет происходить; она лишь ощущает, как прикасаются к ней руки Мастера — резко или нежно, как они движутся — вверх или вниз. Обе формы созерцания принадлежат одной и той же церковной традиции и тесно взаимосвязаны, как связаны учение и жизнь, богословие и духовность.

И лишь в третьем из тех измерений, в которых происходит трансформация Божьего Слова, открываются все врата, все двери созерцания. Это измерение, в котором Божия истина во Христе через Святого Духа становится действенной, постигаемой и обязывающей для Церкви во всех странах и во все времена, а через Церковь становится таковой для мира в целом. Это происходит потому, что единственная в своём роде церковная истина — истина существования Иисуса Христа — сообщена человеку через Святого Духа (причём не задним числом, но незамедлительно) и облечена при этом в церковные формы, которые придают этой истине универсальное, католическое значение. Именно в этих формах, в этих сосудах истины (и *только* в них!) верующему и созерцающему человеку преподносится истина спасения, а следовательно, поиски некой «скрытой истины» вне этих церковных форм, поиски «исторического Христа» (например, в библейской критике), поиски, противоречащие видению и благовествованию Церкви, следует считать не просто невозможными и тщетными, но непозволительными и идущими вразрез с верой. То, что это должно быть так, априори известно каждому, кто хоть сколько-нибудь знаком с сущностью веры. Однако ложные, заимствованные из других областей знания научные идеи для многих христиан, в частности — католиков, заслонили собой постижение через веру; в результате возникло недоверие к посреднической роли Церкви, губительное и для богословия, и для созерцания, для которых эта роль предельно необходима. «Имеющий невесту есть жених» (Ин 3. 29. — *Прим. ред.*). Нет никакой исторической правды о Христе, которая была бы недоступна Церкви, но доступна кому-то другому — например, тому, кто не верит в обязательность и универсальность Церкви, но считает её лишь сугубо историческим феноменом. Осознавая это, ни в коем случае не следует прерывать апологетический диалог верующих и неверу-

ющих, ибо неверующий может уже находиться под воздействием благодати и, пусть неосознанно, участвовать в посредническом служении Церкви, несущей в себе истину.

Церковная среда (*Medium*), в которой Святой Дух распространяет истину Христову, сама может быть представлена тройственным образом. Здесь можно выделить три взаимопроникающих аспекта: аспект бытия, аспект познания и аспект любви.

Аспект бытия — это Церковь, хранящая таинства и управляющая ими; благодаря её таинствам земное существование Отчего Слова (Слова, через Которое нам сообщена триединая жизнь) обретает жизненные формы и жизненные силы христианского бытия. Так, например, вся жизнь Иисуса насквозь пронизана покаянием — от первой проповеди о покаянии через многочисленные чудеса очищения и исцеления вплоть до Креста, на котором Сын совершает всеобщее исповедание грехов, и далее — до Пасхи, во время которой Отец даёт всеобщее отпущение грехов. Эта христологическая реальность целиком и полностью опирается на экзистенциальный и личный аспекты жизни, и христианин вовлечён в неё действенным и значимым образом. То же самое происходит и в других таинствах.

Аспект познания — это реальность, через которую Святой Дух в Церкви раскрывает как общине, так и отдельной личности смысл примирения мира с Богом. Эта реальность включает в себя благовествование, догматические формулы, проповедь, образование, богословие, но сюда входят также личная одухотворённость и духовный опыт, обрётённый в молитве, созерцании и жизни. Именно в этом измерении — как и в таинствах — Дух вводит нас в глубины Откровения, в те глубины, что в текстах Священного Писания раскрыты лишь при помощи намёков и косвенных указаний. Бесчисленные книги, которые, по слову Писания, могли быть написаны об Иисусе и всё равно не вместили бы Его истины, Его реальности (ср. Ин 21. 25), — эти книги не потеряны для Церкви навсегда. Истина благодати, во всей полноте раскрывшейся благодаря Боговоплощению, задумана для Церкви и не может быть от неё отторгнута. Дух есть Тот, кто через все столетия «наставляет на всякую истину» (Ин 16. 13) — наставляет как Церковь во всей её полноте, так и миллионы молящихся христиан: Церковь есть «Тело Его, полнота

Наполняющего всё во всём» (Еф 1. 23) и в этом смысле тоже. Так же как масло сарептской вдовы заполнило собою приготовленные пустые сосуды, по которым можно было измерить объём первого сосуда, так медитация всех христиан свидетельствует о всеобщности Христа, «в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Кол 2. 3). В Церкви есть люди, оказавшиеся — когда-либо, при каких-либо обстоятельствах — ближе к этой всеобщности, чем остальные: они попросту потрясены силой и мощью излившегося на них потока. Сообщая своё видение другим, эти люди выполняют роль некоей сакраментальной основы Тела Христова. Таким человеком был Павел, сказавший: «Вы, читающие это, можете узнать, каково моё видение тайны Христовой» (Еф 3. 4*). Такими людьми были многие великие учителя веры, чьё созерцание — «излившееся» на них и ими воспринятое — должно стать источником для многих поколений.

Помимо этого каждому из нас дан свой особый благодатный дар созерцания; таким образом, когда мы обмениваемся тем, что постигли, этот обмен в Церкви столь же плодотворен и увлекателен, как и в любви. «Слово Христово да вселится в вас во всём своём богатстве, и учите и наставляйте друг друга во всякой премудрости» (Кол 3. 16*). Церковь — это не сообщество молящихся и созерцающих в одиночестве отшельников, которые общаются друг с другом лишь при случайных обстоятельствах. Церковь есть «общение святых»; мы, воцерковлённые христиане, до известной степени знакомы с сакраментальными аспектами этого общения, в то время как его экзистенциальные, личные аспекты (в отличие от подхода, характерного для некоторых сект) странным образом остаются нам неведомы. Проповедь, истолковывающую Слово Божие, необходимо существенным образом дополнить духовной беседой, в которой христиане могли бы взаимно обогатиться, передавая друг другу опыт, обрётённый в молитве. Для подобных бесед необходимы простота и смирение, они не могут протекать публично, но в то же время в них должен сохраняться дух церковного общения, «дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» (1 Кор 12. 25). На этом пути Церковь движется от уровня «младенцев, что колеблются и увлекаются ветром всякого учения», к «мере полного возраста Христова» (Еф 14*, 13) — движется через

взаимопроникновение харизматического действия и харизматического видения всех её членов.

Соответствующим образом мы должны вести беседу и с теми, кто в настоящем или прошедшем обрёл особую благодать созерцания. Каждый из нас по мере своих сил обязан хотя бы в некоторой степени приобщиться к созерцательным сокровищам Церкви, которые можно найти у великих молитвенников — непосредственно в их наследии или при углублённом изучении их жизни, их поступков и их воздействия на церковную жизнь. Однако церковные сокровища, которые мы, благодаря участию в общении святых, вправе считать своей «собственностью», могут быть объектом созерцания лишь в незначительной мере; они могут лишь разъяснять, истолковывать, наконец, обогащать наши представления об объекте; основным же объектом созерцания был и остаётся Бог во Христе. К примеру, мы не должны превращать в созерцаемый нами объект Франциска Ассизского, но можем и должны учиться у него созерцанию, можем обогатить себя свободой его созерцательного пути и вместе с ним в деятельном единстве любви поклоняться Господу, лежащему в яслях, Господу, распятому на Кресте.

Если следовать этому правилу, то при восприятии Христовой истины в её церковных формах можно избежать часто возникающей на нашем пути опасности: речь идёт о том, что основные пропорции библейского Откровения мы часто искажаем до неузнаваемости. В церковном созерцании на первый план может выдвигаться та или иная деталь, и не исключено, что она выходит на свет благодаря тому, что её освещает Сам Дух Святой; рельефность, которую Он придаёт этой детали, не всегда — а при первом взгляде почти никогда — не видна при чтении текста Священного Писания. Но, с точки зрения Духа, выделение, подчёркивание этой детали помогает лучшему пониманию целого. Так, особая роль мариологии в богословии Нового времени служит лучшему пониманию как христологии (в которую сама мариология входит составной частью), так и экклезиологии, видящей в особой благодати Марии прообраз земной Церкви, пророчество о Церкви эсхатологической и прототип живого сообщества святых. Тот, кто стоит на пути созерцательной молитвы, обязан быть внимательным к деталям и от деталей двигаться всё дальше — к новому образу целого, который

непрерывно движется в пространстве между двумя полюсами — между понятным в церковном смысле текстом Писания и традицией церковного толкования, которая развивается под водительством библейского Слова.

Наконец, третий церковный аспект, в котором Святой Дух открывает нам смысл жизни Христовой, — любовь к ближнему. Это последняя и важная — ибо она является целью всех остальных — форма трансформации Слова. Поскольку Слово есть Сын Девы (и не сын какого-либо мужчины), поскольку Слово — это Агнец Божий, несущий на Себе греховный опыт всех Своих братьев, поскольку Слово есть Тело и Кровь, которым евхаристически общаются все, постольку Христос есть Брат во всех братьях и Божественный Ближний во всех ближних. Каждый из этих ближних таков не потому, что «облечён» во Христа, но потому, что в нём совершается таинство Христово. Под этим знаком Христос несомненно присутствует среди нас, и по этому знаку мы можем найти и встретить Его. Человеческие отношения во всём неимоверном разнообразии их трансформаций для верующего превращаются в бесчисленные, всё время новые и всё более поразительные формы встречи со Христом. В том, чего требует от человека та или иная ситуация, раскрывается, чего хочет от него Слово Христа во всей Его истине. Кто «осуществляет» Слово, тот понимает Его; кто делает это часто, приходит к более глубокому пониманию, чем понимание, присущее другим. Каждый, кто любит — знает («знает Бога... потому что Бог есть любовь» — 1 Ин 4. 7–8. — *Прим. ред.*); тот, кто не любит, не знает. «Всякий любящий рождён от Бога», рождён от Отца вместе с Единородным Сыном, на нём лежит печать Божественного сознания, и это сознание присутствует в нём не просто как в некоем чужеродном сосуде, который не реагирует на то, что в нём содержится; Божественное сознание живёт в нём, как в ребёнке, который порождён отцом и несёт в себе жизнь отца, являя её миру.

Взгляд христианской любви полон веры и порождённого ею созерцания. Свет, излучаемый этим взглядом, способен обнаружить в другом человеке — в ближнем — сверхъестественные глубины. Скажем, вот этот грешник, несимпатичный, почти ничтожный субъект, явный противник Церкви и Иисуса Христа — в действи-

тельности мой брат, человек, чьи грехи Иисус взял на Себя (как, впрочем, взял и мои — что отнимает у нас повод для взаимных обвинений). Недостатки этого человека — то бремя, которое, хочет он того или нет, он должен нести, и каким-то непостижимым для меня образом, по Божьей благодати, бремя это связано с тем абсолютным бременем, что легло на плечи Иисуса Христа.

Христианская любовь осуществляется Господом как любовь деятельная, и первыми, кто воспринял её, были Его ученики. Любовь, дарованная им Господом, приняла форму неподдельного смирения; независимо от того, умывает ли Господь им ноги, поучает или укоряет их, Его любовь тождественна сама себе. Единственное, чем могли ответить на эту любовь ученики, — смиренно принять её как пример для подражания. Но, наставляя их, Господь подчёркивает, что христианская любовь активна. Любящий христианин обязан сделать первый шаг: если он обидел своего брата, то должен, прежде чем приступить к молитве, пойти и примириться с ним (см. Мф 5. 23 и сл.); брат ли согрешил против него — он и в этом случае должен пойти ему навстречу, поговорить с ним с глазу на глаз, а если это не принесло результата, призвать свидетелей, если же оказался безрезультатным и этот шаг, сообщить о произошедшем Церкви (см. Мф 18. 15 и сл.). Он должен поднять своего израненного брата и позаботиться о нём (см. Лк 10. 25 и сл. — «Иди, и ты поступай так же»), должен совершать дела милосердия (см. Мф 25. 35 и сл.). Эта любовь, которая не ждёт приказаний, любовь, которая с самого начала проявляет инициативу, любовь, которая исходит из истины (а истина состоит в том, что Бог простил наши грехи) и делает эту истину явной: если только это возможно, с братом необходимо примириться («Если послушает тебя, то приобрёл ты брата твоего» — Мф 18. 15), если же нет, необходимо сделать какой-то, пускай незримый, шаг к примирению. Любое проявление христианской любви порождает истину в отношениях двух или более людей; в конечном итоге, эта истина есть Христос, Который появляется среди тех, кто собрался во имя Его (ср. Мф 18. 20). Таким образом, любовь есть первооснова, посредница и цель всех церковных таинств и всех церковных проповедей — об истине, поскольку и то и другое есть не что иное, как наше вхождение в реальность. Эта реальность — участие человека в Бо-

жественной любви, отмеченной всеми чертами, которые перечисляет Павел в своём гимне любви (1 Кор 13).

Братская любовь непременно исходит из созерцания. Необходимо пристально вглядываться в лик воплотившейся и распятой Любви, всматриваться в то, как она действует, чтобы в решающий миг подчинить свою жизнь законам той любви, которая «всё покрывает, всему верит, на всё надеется, всё переносит» (1 Кор 13. 7). Но в то же время такая любовь — это расцвет созерцания в истинных глубинах человеческой жизни; она наглядно показывает, созерцает ли верующий вообще — в христианском смысле этого слова, служит ли совершаемый им акт созерцания тому, чтобы Слово Божье в его жизни перевесило всё остальное, а Божья истина и Божья любовь победили его неправоту и эгоизм. Этот акт есть поклонение в Духе и истине и одновременно — отказ от «познания до конца» в пользу «любви до конца». «Знание упразднится», любовь же «никогда не перестанет» (1 Кор 13. 8); любовь «превосходит разумение», и её можно «уразуметь» (Еф 3. 19) лишь при помощи чего-то большего, чем знание, т. е. при помощи самой любви: любви с Богом и любви, исходящей от Бога, ибо Божественная истина составляет единое целое с Божественной жизнью, изливающейся в триедином потоке.

Неисчерпаемое многообразие жизненных ситуаций, которые соединяют людей и дают им возможность любить друг друга, превращается в увлекательнейший урок христианской истины. Для всякого, кто был любящим, любимым или хотя бы свидетелем любви, каждая из этих ситуаций, если она воспринимается и находит своё разрешение в христианском смысле, становится событием, в котором вольно или невольно присутствует и делается очевидной истина. Даже искушённых и опытных в любви вдруг озаряет: «Вот, это оно!» — чудесное, требующее подвига, но и лёгкое, почти само собой разумеющееся, ибо соразмерное нам, хотя своими силами мы бы никогда не нашли его и не узнали, это освобождающее и одновременно заставляющее нас смириться перед ним и повиноваться ему в миг, когда оно очищает нас и пронизывает огнём, — вот оно, составляющее квинтэссенцию всего сущего! Это не только сущность христианства со всеми его догматами и институциями, но сущность Самого Бога, отдавшего за нас Своего Сына и вселившего в наши сердца Своего Духа — Духа любви.

Того, кто любит своего брата, созерцание обогащает и захватывает. Он вдруг осознаёт, что начинает узнавать страну, по которой путешествует. Он обретает именно тот опыт, о котором мы говорили всё это время. Он с радостью начинает понимать, что для этого не нужно «высшего образования», не нужно стремиться к более высокой степени созерцания; необходимо лишь с головой окунуться в самую суть любви и плыть по её волнам — плыть, ничего не страшась. Тот, кто любит, не уклоняется от созерцания; напротив, он впервые по-настоящему жаждет прикоснуться к его источнику. Здесь, в молитве, Бог дарует Себя этому человеку, и он понимает это лучше, чем ранее, ибо уже научился любить своих ближних; вместе с дарованной ему Божественной полнотой он обретает новые силы для любви к своим братьям — любви самоотверженной и пламенной. В этой любви само созерцание вовлекается в тайну Божественной трансформации. Оно уже не просто некая нейтральная точка, с которой мы можем наблюдать за превращениями Любви. Созерцание — это погружение в поток всегда неизменной и всё же вечно новой, непрерывно меняющейся Любви.

Три способа трансформации Слова: в человеческой жизни Иисуса, в Его смерти и воскресении и в формах церковной жизни (таинства, слово Церкви и в церковном смысле понята любовь) — вместе образуют единый поток, в котором нам открывается и становится доступной Божественная любовь. Существуют те врата, те средства, благодаря которым эта внутренняя глубина может быть понята и принята нами. Каждое из этих измерений придаёт следующему измерению новую глубину и влекущую силу. То, что было сообщено евангелистами, может в нашем восприятии постепенно стать чем-то плоским и маловыразительным, если о присутствии Божественной благодати нам не напомнят таинства Церкви. Но таинства и любовь к ближним с течением времени могут превратиться для нас в абстрактную повседневность, если мы вновь не найдём в них яркости и многообразия евангельской жизни — многообразия, о котором нам напоминает каждый новый акт созерцания, каждое новое мгновение, в котором нам, ради нас и перед нами предстаёт полнота Божественной жизни.

4. СЛОВО КАК СУД И СПАСЕНИЕ

То, что говорит нам Бог, есть Его — не наша — истина. Нашей она может стать лишь постольку, поскольку Он сообщает и дарит её нам и поскольку мы себя этой истине подчиняем. Поэтому истина становится для нас судом — судом над непокорными и восставшими против Бога. Если мы не признаем правомочности суда над нами, если не поймём, что «бытие вне Слова» достойно осуждения, то никогда не сможем войти в истину Слова. Этот суд свершается «однократно» (греч. ἄλαξ), и происходит он там, где Бог произносит Своё осуждающее «нет» греху, точнее — древнему греховному зону. Центральное событие суда — Крест; все «частные судебные дела», рассматриваемые, когда человек становится членом Церкви или когда он проходит определённые фазы своего внутреннего становления (с чем он приходит, например, на исповедь), наконец, взгляд на всю жизнь верующего человека после его смерти (особый случай «частного судебного дела») — всё это лишь отдельные проявления суда как такового. Существует лишь один замысел спасения (*Heilsordnung*), и у истоков этого замысла, как и у его завершения, высится Крест — знак Сына Человеческого, грядущего на облаках.

Христианин предстоит перед Словом Божиим в состоянии экзистенциальной раздвоенности, обнаруживающей внутреннюю алогичность греха. С одной стороны, в таинстве крещения он уже прошёл через Божий суд, отрёкся от проклятых Богом демонов, имевших ранее власть над ним, и признал, что над ним властвует не ложь сатаны, но Божья истина, которую он принимает как свою личную христианскую истину. Однако ему не удаётся нерушимо пронести крещальные обеты через всю свою земную жизнь. Он впадает в мелкие либо тяжкие грехи, причём не только по невниманию или по физической слабости, но и из-за духовного неприятия истины Слова (будь это не так, мы бы не могли говорить о нравственной вине человека). Если в трудной ситуации человек сознательно, руководствуясь свободной волей, противопоставляет своё слово Слову Божьему, он совершает тяжкий грех. Если он совершает это в трудной ситуации, но не по свободной воле и не в ясном рассудке или же творит это в ситуации лёгкой, зная, что она таковою является, то это означает, что человек не отрицает фундамен-

тальной власти Слова над собственной жизнью и грех его простителен. Но при этом он вносит разлад в собственное существование, противореча собственным словам, которыми он не просто обещал быть христианином, но торжественно во время крещения клялся. И поскольку нет человека без греха, а тот, кто отрицает это, стоит вне Божьей истины (ср. 1 Ин 1. 8), Слово Божье, милующее человека, в то же время творит суд над ним — суд, делящийся всю человеческую жизнь.

Всё это особенно очевидно там, где человек духовно предстоит перед Словом — например, в созерцании. В повседневной жизни можно вытеснить все противоречия за пределы своего сознания или отложить разрешение их на более благоприятное время, что может ненадолго принести успокоение; однако в созерцании это невозможно. Здесь человек должен взглянуть Слову в глаза, должен ощутить взгляд Бога, обращённый на его собственную жизнь, должен признать правоту Бога и осудить себя самого. Это одна из основных причин, по которой люди столь упорно уклоняются от созерцательной молитвы: в целом признавая её необходимость, они всячески избегают личной встречи со Словом.

Совершенно невозможно созерцать Слово без серьёзного намерения признать Его правоту в практическом аспекте нашего поведения. Это требует любви к Богу и ближнему — требует так безотлагательно и настойчиво, что нет никакого смысла сопротивляться этому требованию в ожидании мига, когда мы будем готовы ответить Ему. Это требует молитвы, причём непрестанной; было бы просто глупо ответить на это требование лишь теоретически, не определив места для ответа в собственной жизни. Богословские усилия в попытках осмыслить Слово, когда эти попытки не сопровождаются готовностью к покаянию, лишь усиливают экзистенциальные противоречия; это известно многим христианам, и они, если не хотят в своей жизни перемен к лучшему, как бы из серьёзных соображений попросту оставляют созерцание.

«Тот, кто приблизится ко Мне, приблизится к огню», — говорит Господь в одном из апокрифов. Любимый ученик увидел Его — Логос — «в образе Сына Человеческого», с «очами, подобными пламени огненному, и стопами, подобными расплавленной меди», а «из уст Его выходил обоюдоострый меч» (Откр 1. 16*). Это образ

Судии, вышедшего, чтобы Своим Словом судить Свою общину: под Его взглядом апостол «как мёртвый» падает ниц к Его ногам; но Логос возлагает на него руки и противопоставляет смерти — смерть: «Я... живой; и был мёртв, и се, жив во веки веков... И имею ключи ада и смерти» (Откр 1. 17–18).

Созерцающий молящийся должен отважиться на то, чтобы устоять перед остриём этого меча и перед огненным образом Слова. Поначалу это кажется повторением ветхозаветной истины о том, что никто не может увидеть Бога и не умереть. Увидеть Слово Божье через созерцание, увидеть Его таким, каково Оно есть, неприкровенным и неискажённым, увидеть сквозь завесу наших привычек и грехов — всё это поистине должно повергнуть молящегося ниц, как будто он уже мёртв. Чем ближе, настойчивей и безжалостней яркий свет истины, тем труднее его вынести. Какую отговорку можно найти перед лицом Того, Кто «по виду... как человек» (Флп 2. 7), перед любовью Того, Кто преисполнен любви? И если Божья Любовь умалывает Себя, чтобы стать другом всех людей, то не становится ли она по этой же причине самым, как подчёркивал Августин, непримиримым «врагом» противящегося и не ведающего любви грешника? «Сражусь с ними мечом уст Моих» (Откр 2. 16). Видевший, как Он выходит на битву, видел, что очи Его как пламя, и Он облачён в одежду, обгрённую кровью, и острый меч исходит из Его уст, «чтобы им поражать народы. Он пасёт их жезлом железным; Он топчет точило вина ярости и гнева Бога Вседержителя» (ср. Откр 19. 11–15). Никакой молящийся не скажет, что *этот* образ Слова не имеет к нему ни малейшего отношения и что его устраивает лишь умиротворённый образ Христа Спасителя. Если мы не позволим Слову пронзить нас Своим остриём, мы обречены на то, чтобы встретить Спасителя лишь в собственном воображении; если, выходя на путь созерцания, мы не подчиняем себя суду Христову, мы не способны понять смысл и характер Божественной благодати. Всепоглощающий огонь распятой на Кресте Любви есть одновременно суд и искупление: они неотделимы и неотличимы друг от друга. Почти на имеет значения, какой текст Писания был избран молящимся для созерцания; если молящийся не уклоняется и не уходит в сторону, вызванный им огонь не уймётся до тех пор, пока не достигнет предельных глубин. «Ибо слово Божие живо и действен-

но и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные. И нет твари, сокровенной от Него, но всё обнажено и открыто перед очами Его: Ему дадим отчёт» (Евр 4. 12–13). Это неслыханное свидетельство о Логосе касается не только отдельных текстов Писания и не только действий Логоса в каких-то исключительных ситуациях — нет, это свидетельство о самой сути Логоса: каждое слово Откровения, каждое слово Ветхого Завета, Евангелия, апостольских посланий и Апокалипсиса Иоанна — это слово Суда. Тот, кто предстоит перед ним, неизбежно постигнет это на собственном опыте. Вот почему созерцание есть предвосхищение судящего огня; это не что иное, как последнее и неотвратимое столкновение со Словом — столкновение для тех, кто до сих пор избегал его.

Сакраментальное предвосхищение Суда нам дано пережить во время исповеди; она неизбежно включает аспект покаяния и страха и преображает их в небывалое переживание благодати, не достижимое никаким иным путём. Подобно этому, созерцающий, если он всерьёз (т. е. не напоказ и не в расчёте на изысканные эстетические переживания) подвергает себя действию исходящего от Слова огня, видит, как этот огонь становится исполнением его самых заветных, самых блаженных упований — ибо в общении со Словом во всей Его чистоте человек начинает осознавать, насколько он сам далёк от чистоты, и жаждет преодолеть это состояние любой ценой. Он хочет погрузиться в пламя, чтобы оно не только осветило его, но поглотило целиком и полностью.

Чтобы это произошло, молящийся должен воспринимать Слово «не как слово человеческое, но как слово Божие, — каково оно есть по истине» (1 Фес 2. 13). Тому, кто молится, нет смысла задерживаться на периферии филологических или исторических изысканий и настраивать себя на предварительные размышления, в которых текст Писания рассматривается с точки зрения критико-аналитического объективизма: в этом случае предстать перед судом Слова на пути созерцания попросту невозможно, ибо методы филологов и историков включают определённые предпосылки, которые могут повредить созерцательному опыту. Тому, кто в течение длительного времени «вскрывает» текст так, как вскрывают тело — живое или мёртвое — на занятиях по анатомии, угрожает опасность

(если не сказать больше): он может не заметить того жизнеобразующего принципа, что, не проявляясь на поверхности, лежит в основе изучаемого организма. В своих филологических занятиях великие богословы и духовные учителя (как, например, Ориген) смогли сохранить живой подход к Слову, основанный на любви, молитве и осознании Божественного измерения Слова; их анатомия Слова была порождена благоговейной и пламенной любовью к Логосу, ставшему Человеком, ставшему Буквой Священного Писания. Лишь такого рода философия обладает реальным объективизмом, т. е. лишь этот подход соответствует единственной, ни с чем не сопоставимой реальности Слова.

Молящийся, который поклоняется Слову и — чтобы служить этому Слову неустанно — хочет лучше понять Его, должен предельно внимательно отнестись к необходимым для такого служения исследованиям. При всей своей «научной точности», эти исследования должны обладать точностью более высокого порядка: их «научный метод» должен опираться на молитву, а выраженное в них суждение о Слове должно исходить из Самого Слова. Для Слова Божьего характерны простота и ясность; если Слову присуща глубина, то это не означает, что Оно отмечено неясностями, путаницей и может быть понято лишь учёными. Нечто в этом роде проповедовали иудейские книжники, «затворявшие Царство Небесное» людям и не допускавшие других туда, куда сами не могли войти (Мф 23. 13). Иисус же, хотел, чтобы дети приходили к Нему, и провозгласил блаженными «нищих духом». «Дерзновение», *парресия*, в Новом Завете означает и свободный доступ к Слову Божьему, и само собой разумеется, что свобода этого доступа, подобно Евхаристии, должна быть обеспечена в церковном смысле определёнными формами. Однако для Слова Божьего характерны простота и ясность; молящийся не должен думать, что у науки есть какая-то иная (и более точная, чем его собственная) точка зрения на смысл того или другого текста и что свободный, осмысленный, лишённый домыслов и страха подход к Слову для него закрыт. Если человек внимает Слову в послушании, Слово не может сказать ему *меньше* того, что в Нём заключено. Если наука права (а как часто она с течением времени отвергает то, что ею утверждалось ранее!), то она может лишь показать в тексте несколько *больше* того, что простой верующий нашёл в нём сам.

Сын как Слово есть Бог; Он есть воплощение всего истинного в изначальном единстве Божественной сущности и личности, Он открыт и доступен как Слово, ставшее Человеком. С Его полнотой несоизмеримо никакое творение; в сравнении с ней творение есть лишь пустота. Человек не может устоять перед плотностью Слова; рядом с нею он просто разреженная материя. Он слышит всего лишь звук Слова, он воспринимает лишь тот смысл, который доступен обычному человеку с обычным мировоззрением и обычными религиозными представлениями. Но то, что он *должен* слышать, есть совсем иное: это уникальный смысл, далёкий от каких-либо «обычных» представлений, это то, что ему, единственному, наделённому слухом веры, хочет сказать Единый и трансцендентный Бог. Созерцая, человек может войти в мир всеобщности, в мир неизменно истинного, он может найти в этом мире многое из того, что будет для него полезно, возможно, многое из того, что Бог приготовил для него именно в данном акте созерцания. Но если он, путившись в это мысленное путешествие, попытается уклониться от встречи со Словом с глазу на глаз, он не сможет сорвать предназначенные для него плоды. Он должен взглянуть в глаза Слову, Которое есть Христос и Которое обращается непосредственно к человеку, говоря с ним словами Ветхого Завета или апостолов. Ничто в человеке: ни его духовное зрение, ни движения его ума, ни усилия его воли — при всей свободе, данной молящемуся Богом — не может отклониться от оси, заданной послушанием, даже если это переживается нами как нечто мучительное, сжигающее, болезненное и непереносимое. Здесь применима заповедь Нагорной проповеди, говорящая о том, что перед молитвой необходимо простить своего ближнего, чтобы и Бог мог простить нас (см. Мк 11. 25; Мф 5. 23–24). Чувство, будто «что-то в нас противится...» — та преграда, которую Слово должно испепелить, чтобы стать реальностью нашей души. Мы можем испытывать это чувство по отношению к ближнему, к кому-либо из наших братьев или вообще ко всему роду человеческому, но это может быть и «нечто негативное» по отношению к Богу. Это может быть чувство озлобленности, это могут быть какие-либо мелочные отговорки, недостаточное понимание, наконец, скрытое сопротивление, и всё это прямо сейчас, именно в данном акте созерцания, должно выйти на свет при помощи Божьего Слова.

Чтобы слышать именно то, что следует, я не должен воспринимать Слово эклектически, исходя лишь из мною самим установленного акта понимания и воли; я должен исходить из своей совести, а ещё лучше — из всей полноты своей личности, ибо вера, этот орган слышания, определяет не наши «душевные способности», но личность в целом. Личность, в своей смиренной наготе, должна отдать себя в руки Божественного Врача; подобно светочувствительной фотографической пластинке, она должна воспринять объективный образ, заключённый в Слове Божьем. Можно изучать тексты Священного Писания (и многие богословы — тому пример), экономя душевные силы, из желая сберечь и защитить свою душу, и тогда изучение текста опирается лишь на сформированный верой рассудок, а личная встреча вновь и вновь откладывается до лучших времён. Но в нынешнем акте созерцания наконец-то наступает «ныне» — то самое «ныне», неотвратимость которого Послание к Евреям считает критерием *подлинной* встречи, противопоставляя этой неотвратимости «неверное», «ожесточившееся», «противящееся» и «непокорное» сердце, решившее избежать приблизившегося к нему ножа хирурга (см. Евр 3. 7 — 4. 12 и сл.).

Сегодня мы много говорим о ситуативной этике. Нет лучшего способа проверить, насколько серьёзно мы к ней относимся, чем созерцательная встреча с Богом, во время которой речь идёт не просто об этических требованиях (хотя и о них тоже), но, скорее, о том, как мы предстоим перед Иисусом Христом, о том, насколько мы готовы склониться перед Ним, позволить Ему убедить нас, ибо Он в виде святого Божьего Слова Сам предстоит перед нами, отдаёт нам Себя и желает обрести нас.

Именно потому, что речь идёт о самой сути личности, созерцание не должно оставаться на периферии этических размышлений и умозаключений. Здесь, у этого берега, оно неизбежно потерпит крушение. Мы никогда не подыдемся до уровня Слова, а все наши попытки добиться какого-либо «прогресса» на этом пути обречены на ошибки и неточности, и это не может не привести нас в отчаяние. Хотя в созерцании Слово всё время требует от нас совершенно конкретных жизненных решений, Его требования не исчерпывают всех аспектов нашего прикосновения с Ним. Если бы это было иначе, человек, проявивший несомненное послушание в этических

вопросах, был бы в состоянии контролировать свои взаимоотношения со Словом на основе своих «дел». Но в конечном счёте речь идёт не об отдельных делах, а о нашей полной капитуляции. Чтобы Любовь, отдающая Себя и отвергающая все расчёты, причём делающая всё это всерьёз, могла реализоваться, моё «я», преклоняющее колени в молитве, должно чувствовать, что Слово обращается к присутствующей в этом «я» любви, а не к некоей системе моральных расчётов. Лишь в любви одной Личности, направленной на другую личность, т. е. в любви Божественной (и, следовательно, судящей) Личности к грешной (и, следовательно, судимой) личности человека, мы можем по-настоящему предстать перед судом Слова. Это уникальное взаимоотношение двух уникальных и никем не заменимых личностей избавляет человека от опасности бегства в мир абстракций и поверхностных обобщений. В мире отвлечённостей ещё можно противостоять некоему отстранённому «представлению о Боге», можно не спеша предаваться рефлексии, размышлять и резонёрствовать, можно даже жаловаться и роптать на порядок, существующий в мире, и на человеческое бытие как таковое. Но при встрече со Словом всё это мгновенно исчезает; как при ярком солнечном свете, человеку становится ясно, что правота в любом случае на стороне Слова, а «быть всё время неправым перед Богом весьма полезно для души» (Кьеркегор). Иными словами, мы должны встретить суд лицом к лицу, и ничего иного нам не дано.

Однако это усилие должно быть предельно искренним. Нельзя в минутном порыве усталости и раздражения признать себя побеждённым, чтобы потом всё последующее время чувствовать, что тебя оставили в покое. Вполне возможно признать правоту Бога, избегнув при этом ощущения подавленного бунта. Просто отступить перед лицом «всевластия» Бога — это поступок, возможный в Ветхом Завете (случай Иова), но не достойный христианина. Столь же недостойно было бы лишь поверхностным образом признать правоту Бога, правоту Его суда, и не дать себе труда проникнуть в смысл того единственного, чего Он от нас требует. В обоих этих случаях человек испытывает скорбь, и перед нами — две формы, в которых он эту скорбь выражает. Первая из них — «богоподобная», вторая — «мирская», и обнаружить различие между ними довольно трудно. Но первая форма «производит... покаяние ко спасению» и

не приносит разочарования, вторая же «производит смерть». Эта «смерть» приближается прежде всего к тем, кто перед лицом судящего Слова пассивно принимает Его осуждение. Другая, правильная форма — это восприятие суда как проявления любви: «Смотрите, как воздействовала на вас ваша скорбь перед Богом, какое она произвела усердие, сожаление, страх, желание, ревность, какое взыскание!» (2 Кор 7. 9–11*).

Вера предрасположена к безусловному и безоговорочному принятию правоты Слова — принятию без каких-либо предварительных размышлений, и эта предрасположенность основана на любви. Именно поэтому в Ветхом Завете вера не достигает своих последних пределов. Она достигает их там, где судящее Слово Божье становится Человеком и Само слепо доверяет справедливости абсолютного суда Отца. Этим Словом — послушном вплоть до смерти в богооставленности — будем судимы и мы. Укрепленные бесстрашной и радостной любовью к Слову, ставшему нашим Братом, «без ропота и сомнения» мы должны войти в область «страха и трепета», туда, где свершается наше спасение (Флп 2. 12, 14). Именно любящий способен понять, что, когда он смотрит на себя, когда видит себя в лучах чистого света, исходящего от Возлюбленного, у него есть особый повод для страха. Именно любящий не станет углубляться в теоретические рассуждения о *fiducia* — доверчивости любви, о Божьей благодати, которая заведомо сильнее его грехов, и о том, что без подлинного чувства страха можно обойтись. Именно любовь, созерцающая Крест, видит в нём точное отражение своей неимоверной и страшной вины; «трепещи от страха» (Пс 119 [118]. 120), любящий подставляет себя под удары карающего металла; отныне он не будет бороться против истины, но будет сражаться вместе с ней против себя самого. «Чего Ты ждёшь от меня? Что должен я сделать?» — спрашивает побеждённый. Ответ на этот вопрос в любом случае говорит о любви — той любви, что становится частью повседневной жизни, но исходит из самых глубин сердца, сокрушённого и смирившегося (см. Пс 51 [50]. 19. — Прим. ред.) перед Богом.

Любовь, видевшая перенесённый Сыном неумолимый крестный суд, уже подготовлена верой и предрасположена к тому, чтобы на суде, свершаемом Сыном, обвинить себя в любом преступлении и

принять любое наказание, вплоть до проклятия. «Если Ты проклянешь меня, — говорит душа, — я буду знать, что Твой приговор справедлив. Я приму любой приговор, вынесенный Тобою, и потому принимаю даже этот, лишаящий меня Твоего милосердия». При этом я не знаю, заслуживаю ли я милосердия или осуждения, достоин ли я ненависти или любви (ср. Еккл 9. 1), но я внутренне принимаю твой приговор — не так, как герои Кафки, у которых признание собственной вины вызвано невыносимым давлением извне. Я принимаю этот приговор, ибо для меня само собой разумеется, что Бог есть истина — даже тогда, когда человек ещё не понимает этого. Не является ли грех по самой своей природе ложью, и не клеветает ли ложь на самую себя? Не принадлежит ли компромисс с собственной совестью, искажение собственного отражения в зеркале и укрытие собственного света во тьме к самой сущности греха? Не является ли частью Откровения Слова Божьего полная переоценка ценностей, за которые держится грешник, и прежде всего — система его самооценки? Утверждение «мне не в чем себя винить» — не является ли само по себе двусмысленным, и не указывает ли оно на то, что моя совесть исходит из гораздо более грубых (и, вдобавок, искажённых) предпосылок, чем Божье Слово? Если таково положение вещей, то не должен ли сам человек желать истинного суда, окончательного справедливого приговора, вынесенного Словом Божьим, тем более что мы надеемся устоять на этом суде — устоять по Божьей благодати, а не в силу собственных заслуг?

Желая этого, человек смотрит на Слово Божье как на зеркало истины, ибо жаждет истины. Он не хотел бы оказаться в тумане безбожных, «плотских» суждений, выносимых миром и самим человеком. Но он не хотел бы и другого: чтобы решающее для него событие — прощение его грехов — свершилось лишь в сфере объективного, в сфере сакраментальной и экклезиологической; человек знает, что совершённый им грех был немислим без его присутствия, и сейчас ему необходимо присутствовать при прощении этого греха, испытать чувство раскаяния, радость примирения и искупления. Переживая всё это, человек становится ближе к Слову Божьему, к Евангелию — со всей предшествующей и последующей историей; он ощущает нечто совершенно чудесное, ибо входит в мир любви и чистоты. Однако у этого мира две стороны. Это обычный

человеческий мир, в котором нет ничего из ряда вон выходящего; в нём нет ничего возвышенного и утончённого — по крайней мере, с точки зрения человеческой мудрости и её философии или же с точки зрения мудрости религиозно-мистической, стоящей как бы выше «непосвящённых» и «малых мира сего». Человеческие изменения этого мира вполне соответствуют тому, как Господь относился к людям: к апостолам, ученикам, к Своей Матери и к Своему наречённому отцу, к друзьям и недругам. Но именно это простое и всецело человеческое начало излучает всепоглощающую Божественную чистоту. Мы видим это не только в каждом фрагменте Евангелия, но также в мире посланий Иоанна и Павла, в мире Апокалипсиса, вообще — в каждом фрагменте Писания. Созерцающий входит в этот мир как обычный человек; но стоит ему там оказаться, как со всех сторон его начинает овеять ветер Святого Духа, и дуновение этого ветра становится тем сильнее, чем дальше человек в вере и созерцании уходит в пространства этого мира, принадлежащего Слову.

Человек приближается к тому месту Послания к Филиппийцам, где Павел увещевает христиан отказаться от споров и жажды славы и в смирении ценить других больше, чем себя. Нечто в этом роде мог бы сказать и светский мудрец. Но Павел идёт дальше: он устанавливает связь между этим образом мысли и тем путём, на котором Господь отдал всего Себя — вплоть до Креста и смерти; от отдельного человека требуется такой же уровень самоотвержения (ср. Флп 2. 5). Далее человек подходит к максиме, сформулированной Иоанном, любимым учеником Иисуса: то, что мы должны любить своих братьев, заложено в человеческом сознании и в природе человека; а в следующем стихе сказано, что ненавидящий брата своего есть такой же убийца, как Каин, а любящий брата знает Бога, ибо Бог есть любовь, — и в этих словах вновь звучит всепоглощающее состояние восторга. Таков путь, которым Слово Божье ведёт человека к истине и раскрывает перед ним мир любви — мир, где человек чувствует себя предельно органично, мир, который он должен принять как наиболее подлинный и желанный, и если он хочет в нём остаться, то должен очистить своё сердце до сокровеннейших его глубин.

Мы можем сказать, что подобного рода двойственность присуща самому Откровению Отца: Он посылает в мир Своё Слово и Своего Сына, и оба суть одно и то же; однако «Слово» Отца входит в мир с предельной неотвратимостью Того, Кто послан свыше и не может ничего иного, как только предельно точно, до последних деталей, исполнить то, что Ему поручено. В то же время «Сын» есть Единственный Возлюбленный Отца, Которого Отец отдаёт, ибо возлюбил мир. Сталкиваясь в Новом Завете с Откровением, мы видим прежде всего Сына в Его человеческом облике. Встретившийся нам Человек Иисус Христос становится для нас Словом, Огнём и Мечом. Войдя в мир любви, мы оказываемся на суде.

У Иоанна Иисус Сам указывает на двойственный характер Своей природы: «Если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его; ибо Я пришёл не судить мир, но спасти мир. Отвергающий Меня и не принимающий слов Моих имеет судьбу себе: слово, которое Я говорил... будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец... дал Мне заповедь, что сказать и что говорить» (Ин 12. 47–49). Сын есть Судья, выносящий приговор, не потому, что Он Спаситель и Искупитель, но потому, что Он есть Слово Отца — праведного Создателя, хранителя установленного Им миропорядка и Своей собственной святости, настигающего Своим судом тех, кто отвергает и ставит под сомнение святость Его Сына. Суд заключается не в Сыне, но в неприятии Сына человеком: любовь Сына, которой человек пренебрегает, действует в человеке как суд — не потому, что Сын жаждет этого суда, но потому, что человек сам отлучает себя от Любви. «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасён был чрез Него. Верующий в Него не судится, а неверующий уже осуждён, потому что не уверовал во имя Единородного Сына Божия. Суд же состоит в том, что свет пришёл в мир; но люди более возлюбили тьму, нежели свет; потому что дела их были злы» (Ин 3. 17–19). В том же самом смысле человек «ест и пьёт осуждение себе», если принимает Тело и Кровь Господа без «суда» над самим собой, т. е. без испытания совести и без готовности пройти через суд и испытание Слова. Павел разъясняет это совершенно в том же духе, что и Иоанн: «Если бы мы судили сами себя, то не были бы судимы. Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осуж-

дёнными вместе со всем миром» (1 Кор 11. 29–32*). В эпизоде с блудницей Господь пронзает Своим Словом грешников, взявших на себя роль судей; Он вынуждает их отойти и принять приговор Слова в качестве наказания — чтобы освободить дорогу для суда милосердия: «И Я не осуждаю тебя» (Ин 8. 11; ср. Ин 12. 46–48). Бог как бы оставляет грешника наедине с чувством противоречия, охватывающим того при встрече с Божьим Словом, и это чувство терзает грешника как «жало во плоти». Чем более грешник сопротивляется (ср. Деян 26. 14), тем глубже его боль, тем сильнее она пронзает его плоть. Грешник несёт свой суд в себе; в конце концов, именно он, а не кто-либо иной должен осудить себя в свете Божественной истины. Свет, который освещает грешника, — это именно Божественный свет, а не какой-то другой: этот свет будет освещать грешника до тех пор, пока терзающие его противоречия не обнаружат себя во всей своей наготы, пока не явится приговор, заключённый в самом грешнике, в Слове Божьем, вошедшем в него. Такой опыт было дано пережить Петру, взмолившемуся в лучах этого пылающего света: «Господи, отойди от меня, ибо я человек грешный» (Лк 5. 8*); то же самое говорит и блудный сын: «Отче! я... уже недостойн называться сыном твоим» (Лк 15. 22).

Здесь не обсуждается, каков будет суд Господа после смерти грешника, осуждённого в Слове, — это остаётся Господней тайной. Мы говорим о том, как созерцающий христианин должен относиться к Слову, рассекающему его «до разделения души и духа», насквозь пронзающему человека и исследующему его тайные глубины. Пребывая вне любви, человек подвержен страху, но страх Господень возвращает его в мир любви. Первая любовь — это колеблющееся предчувствие веры, которая предлагает свою жизнь Сыну и, подобно первым ученикам, готова следовать за пока ещё незнакомым Учителем. Вторая любовь выращена и очищена Отчим Словом; в Его осуждающих человеческих словах она способна расслышать Слово Божественной благодати. Здесь мы видим, что три «классических» ступени: путь очищения, путь просвещения и путь единения — не следуют одна за другой, но существуют во взаимопроникновении: свет Слова Божьего, соединяющегося с душой, очищает её, хотя при этом возможна и некоторая временная последовательность, при которой вначале достигается одна из ступеней, и лишь

потом остальные. И всё же, чтобы стало возможным очищение, необходима фаза полного просвещения; так, согласно учению мистиков, «тёмной ночи души» должен предшествовать духовный свет. Что же касается полного единения, то оно наступает не после очищения, но вместе с ним, ибо очищение есть Само просвещающее, распятое и воздействующее на душу Слово Божье, Слово, Которое по прошествии «ночи», в Своём «воскресении» являет Себя как Сын, пришедший, чтобы искупить нас.

Таким образом обнаруживается смысл того, что суд «отдан» Сыну (Ин 5. 22 и сл.): злые воскреснут для суда, праведные — для жизни. Искупитель как бы не может предотвратить этот суд, ибо он неразрывно связан с самой сущностью Отчего Слова: «Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу; и суд Мой праведен: ибо не ищю Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин 5. 30). Это образ неумолимого Логоса, держащего в руке меч или серп, — тот образ, который предстал видевшему тайны Апокалипсиса. Но для живущих этот образ страха предстаёт как образ надежды, ибо сила Слова состоит в том, что все «услышат глас» Его — голос Сына Божьего, и «те, кто услышат, оживут». Слову и Сыну Божьему дана Отцом власть «иметь жизнь в Самом Себе», и Он может Сам даровать её (Ин 5. 24–30*) — даровать по Своей воле, как Сын и как Слово. Но это принятие вечной жизни — принятие через слышание голоса Сына — есть нечто невероятное, таинственное и ужасное, ибо это означает принятие «суда» и должно свершиться через самоосуждение человека перед Словом. Однако на более глубоком уровне это принятие утешает созерцающего и наполняет его надеждой, ибо в слышании Слова верующий обретает подлинное участие в жизни Слова, в той жизни, которая есть послушание, Крест и воскресение. И отсюда — парадоксальные слова, прознесённые Господом: «Я не сужу никого. А если и сужу Я, то суд Мой истинен; потому что Я не один, но Я и Отец, пославший Меня» (Ин 8. 15–16).

Распятая Любовь, Которая, чтобы не судить Самой, принимает на Себя суд Отца, становится — по глубоко внутренней необходимости — Любовью распинающей, становится тогда, когда отдаёт Себя и Свою пылающую тайну. Тот, Кто пришёл не затем, чтобы судить, но чтобы спасти (ср. Ин 12. 47), всё же пришёл в мир на суд — «чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (Ин 9. 39).

ЧАСТЬ III. НАПРЯЖЁННОСТЬ СОЗЕРЦАНИЯ

Акт созерцания, в котором верующий слышит Слово Божье и всецело открыт для Слова, есть акт человека во всей его совокупности. Это означает, что в созерцании человек не должен (на время или, в теории, навсегда) сузиться до какой-то части себя самого; он не должен, систематически упражняясь в самоотстранении, бежать от внешнего мира в мир сугубо внутренний или, отрешившись от внешних и внутренних ощущений (в воображении), превратиться в некий «чистый дух». Подобного рода ограниченность есть непонимание подлинных требований зовущего к Себе Слова Божьего, Которое призывает человека к обращению (*conversio*) и к возвращению домой — призывает к тому, чтобы обратиться от рассеянности к реальности. Объективно говоря, такая ограниченность есть непослушание Слову, ибо она основана на предубеждении, на абсолютно неверной концепции человека, совершающего акт слышания; в то же время, с субъективной точки зрения, подобное непонимание можно оправдать или счесть извинительным, когда речь идёт о нехристианских религиях. Однако «естественный» человек, которому не знакомо данное Богом Откровение Слова, вынужден искать свой путь к Богу в первую очередь в уходе от мира. Если Бог есть прежде всего «Не-мир», если Он — Единство, противоположное мирской множественности, Дух — в противоположность материальности мира, то человеку не остаётся ничего иного, как искать путь постепенного восхождения, опираясь на те элементы в себе самом, что кажутся ему наиболее близкими к Богу: на единство духа, отрешённого от мира, плоти и внутренней чувственности. Практически вся созерцательная традиция Азии, древнегреческая традиция — в её наиболее последовательных проявлениях — проникнуты этой антропологической редукцией, которая оказала сильнейшее воздействие на развитие христианского учения о созерцании в патристическую эпоху и в Средние века. Напротив, Ветхий Завет, говоря о человеке как о слушателе и созерцателе Слова, всегда описывает человека *в целом*; при этом нет необходимости подчёркивать, что «слух» человека, обращённый к Богу, обусловлен не тем, что роднит нас с миром животных или

минералов, но духовной природой нашей души, порождённой Богом и возвращающейся к Нему же. Именно поэтому в Ветхом Завете (впрочем, и в Новом) мы видим, как человек, наделённый даром слышать Бога, удаляется от человеческой толпы и демонстративно ищет уединения — будь то Моисей на Синайской горе и в облаке, Илия в пустыне и на горе Хорив, Иоанн Креститель, а позже Павел в заиорданской пустыне и в Аравии; Сам Иисус приступает к Своему служению в миру лишь после сорокадневного поста и молитвы в пустыне. Все они переходят к действию после некоего, особо выделяемого периода созерцания, и этот «уход от мира» осознаётся народом как явное и отчётливое предвестие последующего служения в миру — служения, на которое и ради которого Бог призывает их к Себе из «мира». Таким образом, отождествление этого духовного «карантина» с эллинистически созерцательным восхождением к Богу (среди примеров — Ориген и его последователи, а наиболее показательный случай — «Жизнь Моисея» Григория Нисского) нельзя считать удачным, по крайней мере, без определённых оговорок — прежде всего в тех случаях, когда акт христианского созерцания воспринимается в контексте эллинистических представлений о человеке, согласно которым душа связана с телом лишь поверхностным, случайным, даже насильственным, а следовательно — временным образом. К Богу должен обратиться весь человек, во всей его целокупности; именно *весь* человек должен уйти в одиночество, чтобы слышать там лишь Божье Слово. И после этого именно *весь* человек, включая его сокровенные глубины, должен отдать себя на служение Богу в мире сем, среди своих братьев.

С точки зрения этой истины, вытекающей из самой истории Откровения, мы вправе предполагать, что тот же диапазон напряжённости, который определяет собой творение как таковое и творение в его духовных аспектах, тот же диапазон, которым предостановлена сущность творения, очерчивает также акт слышания и созерцания Слова в Его внутреннем измерении. И это происходит не из-за некоего неустрашимого и достойного глубокого сожаления изъяна, не из-за присущего творению бессилия, которого следует стыдиться и которое надо скрывать. Это происходит потому, что Создатель в Своей мудрости и любви сформировал сущность творе-

ния таким образом, что оно предстоит перед Ним во всей своей небожественной неповторимости, и именно эта неповторимость как таковая есть образ и подобие ни с чем не сравнимой Божественной неповторимости. В Своём Откровении Бог придаёт значение не только структуре Своего духовного творения — подобно врачу, обращающему внимание на симптомы болезни пациента; речь также не идёт о том, что некоторые из Отцов Церкви, стоявших на крайних позициях, определяли как «Божественный *συγκατάβασις*», имея в виду компромисс, вытекающий из Божественного снисхождения к человеческой природе и создающий некую скрытую «нереальность», через которую должно прорваться созерцание. Нет — Бог Сам принимает образ Своего творения, а слова, с которыми Он обращается к людям, становятся предысторией и раскрытием Его воплощения; это свершившееся «раз и навсегда» событие не отменяется вознесением и ниспосланием Святого Духа, но преображается в них и становится вечным. Таким образом, Божественное Откровение само находится в диапазоне сотворённого бытия, поскольку Бог Сам принимает границы этого диапазона в Своём единении с человеческой природой.

1. СУЩЕСТВОВАНИЕ И СУЩНОСТЬ

Сотворённое бытие определяется напряжённостью между существованием (*Existenz*) и сущностью (*Essenz*) — определяется той неразгаданной тайной, которую человек разделяет со всем творением, которая, в то же время, пронизывает как бытие человеческого духа, так и все совершаемые человеком духовные акты. Сотворённое сущее не является необходимым в том смысле, в котором мы говорим о необходимости Божественного бытия: из его бытия-как-такого не следует, что оно наделено наличным бытием; если сотворённое сущее «наличествует», это означает, что оно возникает из ничего и мотивировано лишь тайной ничем не мотивированной Божественной свободой. Но сам по себе удивительный факт его «наличия» проистекает не просто из «фактичности» его существования — как будто бы само сотворённое сущее, его бытие-как-такое, его сущность предстают перед созерцателем как нечто близкое, ожидаемое и не способное удивить. Конкретное, наделённое сущно-

стью сущее есть нечто целостное и неразделимое; оно конкретно (*con-cretum*, т. е. взаимосвязано) в такой степени, что удивление перед тем, что оно «здесь», становится удивлением перед тем, «как» оно появилось. Это «здесь», если бы оно не было порождено этим «как», не представляло бы никакого интереса для созерцателя — точно так же не представляет интереса «как», если оно не наделено поражающими нас свойствами, не наделено подлинностью, существованием, наличным бытием.

И всё же — духовный взгляд с непонятным ему самому беспокойством скользит в пространстве между двумя полюсами, каждый из которых зависит от другого, находя в этом другом своё разъяснение и истолкование. Любящий, мысленно представляя свою возлюбленную, может вообразить всё, чем она наделена, и погрузиться в созерцание её красоты, но внезапно его охватывает мысль о том, что всё это не воздушный замок, но порождение реального чуда — чуда самого существования возлюбленной: всё это есть *она*, более того — она *есть*, и это «есть» открыто созерцателю, обращено к нему и ему даровано! Но, столкнувшись с опытом повседневности, чудо существования возлюбленной может потускнеть, если не раскроются внутренние глубины её сущности, если любящий не будет ежедневно восхищаться тем, что его возлюбленная — это именно она и никто иной, именно она наделена тем, что у неё есть, — теми глубинами, теми истоками её души, из-за которых он любит её.

Напряжённость присуща как объекту, так и субъекту, она определяет как структуру созерцаемого нами, так и структуру нашей созерцательной рефлексии. Границы явственно очерчены, когда речь идёт о самом объекте христианского созерцания: основанная на Божественной свободе немотивированность тварного существования раскрывается в Иисусе Христе как ещё более высокая немотивированность его милосердной воли. Этот возлюбленный мною Человек, почитание Которого превосходит все мыслимые границы, является мне не в виде некой абстрактной «мысли», но как конкретная «реальность»; в самом чуде Его существования я вижу не только волю Отца, захотевшего, чтобы Иисус — ради меня! — стал существом, наделённым наличным бытием, но всю полноту внутренней Божественной любви и благодати, которая — во всей своей чудесной непостижимости — раскрывается как «здесь-присутст-

вие» Испытателя. В этом «здесь» сокрыты «все сокровища мудрости и знания», и созерцательное погружение в «здесь» вводит верующего в «богатство совершенного разума, в познание тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища...» (Кол 2. 2–3*); верующий начинает постигать «широту и долготу, и глубину и высоту» этой тайны — постигать через эссенциальное, сущностное познание, и всё это для того, чтобы, обогатившись, через исследование Божественной неизмеримости вернуться к непостижимости присутствующей «здесь» Личности, в Которой открывается необъяснимая любовь: «чтобы вы, укоренённые и утверждённые в любви, могли... постичь превосходящую понимание любовь Христову, дабы исполниться всей Божественной полнотой» (Еф 3. 18–19*).

В поле напряжённости между существованием (*Existenz*) и сущностью (*Essenz*) Иисуса Христа, в том поле, где эти оба полюса заново — и при этом иным, постоянно изменяющимся образом — раскрывают бытие Бога и Его вечную любовь, становится очевидным вечное тождество бытия и сущности (*Sein und Wesen*) Божества, насколько всё это вообще доступно нашему тварному мышлению. Тварная мысль в своём проникновении в бесконечные миры Божественных свойств и совершенств неизбежно превосходит себя самоё, особенно когда встречается с неотвратимой необходимостью существования Бога — тем основным Божественным свойством, на котором покоится Его бесконечность и которая, с другой стороны, сама есть источник этого качества. Именно нетождественность обоих полюсов в тварном мире — как и в Иисусе Христе, Богочеловеке — становится путём и непосредственным подступом к тайне Божественного тождества.

Таким образом, для созерцающего субъекта в той же мере необходим и неизбежен ритмический взаимообмен между экзистенциальным и бытийным созерцанием. Обе эти стороны созерцания постоянно нуждаются друг в друге, постоянно движутся друг к другу, и каждая из них раскрывает молящемуся свою противоположность. Даже если в этом случае даёт о себе знать определённая типология духовных устремлений и наклонностей, перед лицом подвижной общности полюсов она значит сравнительно мало. Некоторые из созерцателей (как, например, Иоанн Богослов) воспринимают сущностно ориентированный поток мышления лишь как предвестие

преклонения перед непостижимым чудом Божественного «здесь» — преклонения, в которое они погружаются всё глубже и глубже. К этому типу можно отнести и Августина с его «Исповедью», и Франциска, и Игнатия, и Ньюмена. Но существует и иной тип, путь которого начинается с переворачивающей всё человеческое существо встречи с Господом; созерцатели этого типа проводят всю свою жизнь в отчаянных попытках разъяснить самим себе содержание пережитого ими опыта и одновременно исчислить те неисчислимые сокровища, которые обрушились на них, подобно гуде золота, — «единожды и для всех». К числу тех молящихся, что пытаются «исчислить» доставшееся им, принадлежит, например, Павел, жизнь которого фактически началась лишь в Дамаске: всё, что он может, — это лишь указать на глубину той тайны, которая открылась перед ним и чуть не раздавила его. В этом же ряду мы находим Оригена, раскрывающего ἐπίνοια (сущностные аспекты) Божественного Логоса, открывшиеся ему в каком-то уникальном визионерском опыте: следы этого опыта мы находим во всех его размышлениях и поисках. Здесь же мы встречаем и Фому Аквинского: присущую ему духовную остроту, невероятную скорость, с которой его мысль пересекает границы непредставимого, можно объяснить лишь исходя из некоего уникального импульса, данного ему самой реальностью.

Поскольку в первом случае мы говорим о типе созерцания, ориентированном на Личность в её неповторимом конкретном существовании и соотносящем с нею все аспекты своей сущности, мы можем считать этот тип основополагающим и должны будем к нему ещё не раз вернуться. Представителям же второго типа в определённой мере угрожает опасность интеллектуализма и своеволия. Созерцатели этого типа активны; дарованное им исходное Откровение они рассматривают в категориях духовной миссии Церкви и, говоря о нём, прибегают к чеканным формулировкам; при этом их подстерегает искушение отдалиться от исходного состояния, от мига, когда они были «низвержены на землю» (ср. Деян 9. 4*). Если это происходит, представления о созерцании развиваются в направлении греческих идей о сущностном созерцании: как будто бы Бог есть лишь «абсолютная Истина, Добро и Красота», в духовном созерцании которых растворяется молящийся, не способный во

всей отчётливости воспринять всепоглощающее пламенное Слово Бога Авраама, Исаака и Иакова. Источник этой опасности отнюдь не воля Бога, Который в Новом Завете поручает Своим посланникам то же, что ранее было поручено Его пророкам: произнести Слово Божье в ясной и осмысленной форме, чтобы народ Божий — в Синагоге или Церкви — мог через них это Слово услышать. Подобно пророкам, прибегавшим к Словоу, чтобы в послушании исполнить порученное им, молящийся христианин должен быть уверен, что его рефлексивные размышления (*meditatio*, *consideratio*, *contemplatio*) снова и снова будут приводить его к акту прямой, личной, экзистенциальной встречи, к акту благоговейного поклонения (*adoratio*).

Различие, проведённое нами, выглядит резче, чем обычные представления о разнице между «теоретическим» и «аффективным» созерцанием, тем более что часто этими недостаточно отчётливыми терминами обозначается одно и то же — ибо перед лицом сущностных свойств Божественного бытия и Божественной благодати «аффекты» неизбежно будут напоминать о себе, а с другой стороны, «низвержение ниц», то самоотвержение, которое сопровождает встречу с реально существующей Личностью, есть нечто большее, чем просто «аффекты», хотя в значительной мере должно включать их.

Это различие не тождественно также и разнице между молитвой начинающего, которая часто носит умозрительный характер, и т. н. «простой», или «сердечной», молитвой — не требующей разнообразия идей, но по своей природе опирающейся на ту глубину простоты, которой отмечен Сам Объект созерцания. В движении от одного способа молитвы к другому, несомненно, есть определённый прогресс: так отличаются друг от друга ребёнок, читающий по складам, и взрослый, мгновенно пробегающий глазами целую страницу. Но не следует думать, как считали греческие метафизики, что умозрительное начало есть грехопадение рассудка, как будто бы прогресс в созерцании состоит преимущественно из борьбы за преодоление умозрительного.

Более того, не следует смешивать разнополярность сущностной и экзистенциальной молитвы с различием между литургически-величнейшей, объективно-анонимной молитвой Церкви и подчёркну-

то личной молитвой отдельного человека, которую он совершает в своём частном мире. Объективность литургической молитвы есть соучастие в таинстве Невесты Христовой, пребывание которой с Женихом есть величайшая тайна экзистенциальной встречи с Ним, тайна благоговейного самопожертвования и преклонения. Если что-то от объективности церковной молитвы, от анонимности отдельного молящегося должно стать частью созерцательной молитвы, то это необходимо для того, чтобы придать созерцанию отпечаток брачного таинства Церкви, таинства Марии, а в конечном счёте — для того, чтобы встреча отдельного человека с Богом обрела церковное измерение не только благодаря своему воздействию на человека, но по самой своей сути.

И наконец, различие, которое мы рассматриваем, отличается от оппозиции, возникающей между *contemplatio* и *oratio*, точнее — между созерцанием и устной молитвой. Есть определённый смысл в том, чтобы провести различия между этими типами молитвы, но в то же время между ними нет реального противоречия, поскольку всё, что относится к сфере устного начала, в т. ч. осмысленно произнесённая молитва (независимо от того, слышит ли её кто-либо другой или молящийся произносит слова молитвы про себя, что невидимым образом заставляет работать его голосовые органы), — всё это, чтобы вообще быть молитвой, должно сопровождаться духовным отношением и духовными актами, должно включать в себя открытость к Богу и Его Слово — подлинное слышание Слова. Не может быть слушания пассивного, ограниченного пределами человеческого духа; слушание предполагает, по крайней мере, осмысленный ответ человека, взятого во всей его совокупности, — отклик его духа и плоти. Было бы абсолютно неверно рассматривать оба полюса — *contemplatio* и *oratio* — в категориях определённой иерархии, в которой устная молитва предназначена прежде всего для начинающих, а созерцательная молитва — прежде всего для тех, кто уже продвинулся на этом пути. В конечном итоге, оба типа молитвы зависят друг от друга, предполагают друг друга, и при этом один тип молитвы легко переходит в другой. Но акт экзистенциальной молитвы не тождественен молитве устной; в той же, если не в более полной, мере он может быть осуществлён в безмолвном благоговении перед Божественной Личностью, в благоговении, охватывающем всего человека.

Созерцание (как «противоположность» устной молитве) ориентировано на прорыв из сферы сущностного в сферу экзистенциального, ибо в Слове Божьем — в том Слове, что мы должны услышать, вновь и вновь возникает Тот, Кто говорит, Тот, Кто хочет быть услышанным и увиденным (*loquere, ut videam te!*), — не только тогда, когда Он скрывается за Словом (как в Ветхом Завете), но и тогда, когда (как в Новом Завете) Он Сам есть произнесённое Слово, раскрывающее Себя как Божественная Личность, идущая навстречу человеку.

Под этим углом зрения стоит ещё раз взглянуть на Евангелие от Иоанна. Во всех наиболее значимых его сценах мы видим прорыв через созерцание (которое дано здесь как нечто предварительное, нейтральное, абстрактно-содержательное, дистанцированное и исполненное ожидания) к непосредственному поклонению (*adoratio*), которое совершается там, где истина буквально надвигается на созерцателя и овладевает им не извне, но изнутри, овладевает как Личность и именно потому, что она есть Личность. Её движение представлено уже в прологе Евангелия: Слово, Которое изначально — «у Бога» (Ин 1. 1. — *Прим. ред.*), Слово как основа мирового бытия «приходит», приближается к миру и человеку, становится плотью и «обитает» с нами (1. 11, 14. — *Прим. ред.*), из Его полноты является благодать ради благодати, и таким образом Оно предстаёт как Слово, указывающее на никогда не виденного нами Отца. Первые ученики следуют за Ним, опираясь на закон, выраженный словами «пойдите и увидите» (1. 39. — *Прим. ред.*), они идут и говорят с Ним; их посвящение длится до тех пор, пока они не охвачены Словом, пока полностью не раскрыты их глаза. Наиболее отчётливо мы видим это на примере Нафанаила, который приходит, чтобы видеть, понять, проверить; внезапно осознав, что сам уже давно увиден, проверен и понят, он становится первым, кто повергается ниц: «Равви! Ты Сын Божий...» (1. 49. — *Прим. ред.*). На браке в Кане Галилейской созерцательное начало раскрывается постепенно — в описании самого события и его участников, в диалоге Иисуса с Его Матерью, в Её указаниях слугам и в том, что они делают вслед за этим; но чудо входит в эту реальность как нечто совсем иное, как то, что хочет и может произойти лишь здесь и нигде более. «И явил

славу Свою; и уверовали в Него ученики Его» (2. 11. — *Прим. ред.*) — уверовали в том смысле, в котором Иоанн всегда говорит о вере, имея ввиду смиренное поклонение и самоотдание. То же самое мы видим и во время изгнания торгующих из храма, хотя здесь явление веры перенесено на время после воскресения. Беседа с Никодимом остаётся в пределах «сущностного» начала; соответствующее ему «экзистенциальное» поклонение свершается уже во время снятия с Креста. Самоотречение Иоанна Крестителя, предстающего другом Жениха, который «умалается», в то время как Жених «растёт», есть завершение всех посвящённых Предтече богословских идей пролога: Иоанн свидетельствует о Свете, Который должен победительно пройти сквозь него самого. Классический пример — диалог Иисуса с самарянкой, которая в начале не понимает, о чём идёт речь, ибо грех застилает ей глаза; следует покаяние, взор самарянки открывается навстречу духовной истине; речь идёт о Мессии и о поклонении в духе и истине, диалог протекает пока что «теоретически», но постепенно начинает пламенеть духовной жаждой — пока истина не предстаёт как Личность Спасителя: «Это Я, Который говорю с тобою» (4. 26. — *Прим. ред.*). Последующий выход самарянки на апостольскую проповедь есть лишь ответ её смиренного поклонения Иисусу. Царедворец из Капернаума приходит к поклонению через исцеление его сына; больной возле Вифезды не узнал Того, Кто исцелил его, и ему понадобилась вторая встреча с Исцелившим в храме. В проповеди Иисуса о Писании, обращённой к тем иудеям, что «искали» сокрытой в Слове «вечной жизни» (6. 68. — *Прим. ред.*), Слово становится прямым указанием на Личность Иисуса. Умножение хлебов — столь несомненное Богоявление, что толпа хочет «внезапно взять» Иисуса и «сделать царём» (6. 15. — *Прим. ред.*). Богоявление, открывшееся взору учеников ночью на озере, окутано покровом страха, из которого, раздирая этот покров, выходит Тот, Кто говорит: «Это Я; не бойтесь» (6. 20. — *Прим. ред.*). В проповеди о Хлебе жизни Слово предстаёт как нечто немыслимое — Оно требует, чтобы Его ели как Плоть и пили как Кровь; это приводит к отпадению не желающих верить и не способных на абсолютное преклонение перед Словом; в то же время апостолы устами Петра произносят своё «мы уверовали и познали» (6. 69. — *Прим. ред.*). В следующих далее спорах с иудеями «Я» свидетельствующей о

Себе Истины предельно открыто; весь спор сосредоточен вокруг центрального «или — или», вокруг веры и ненависти, что для Иоанна означает: существует либо богопоклонение, либо богоубийство. Но поклонения мы здесь не находим: сцена завершается тем, что с земли подняты камни, а Господь «скрывается» из виду и удаляется прочь (8. 59. — *Прим. ред.*). На этом фоне возникает сцена исцеления слепорождённого. Экспозиция действия состоит здесь из бесконечных «за» и «против», чудо рассматривается со всех сторон — до тех пор, пока исцелённый не готов задать вопрос: «Кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него?», пока не получит ответ: «И видел ты Его, и Он говорит с тобою», пока в благоговении не падёт перед Иисусом ниц (9. 36–38. — *Прим. ред.*). Далее следует притча о Добром Пастыре, полагающем жизнь за овец Своих. Иисус говорит о Мессии, о том, что Его можно узнать по делам Его, даже не зная Его Самого. Собравшиеся вновь разделяются на тех, кто поклоняется Иисусу, и тех, кто готов бросить в Него камень, а в эпизоде воскрешения Лазаря это разделение достигает своего апогея. В середине этой сцены Марфа, опирающаяся на «сущностное» созерцание, на знание о воскресении в последний день, приходит к экзистенциальному принятию Иисуса, к осознанию того, что Он — «воскресение и жизнь» («Я есмь... Веришь ли ты сему?»: 11. 21–27. — *Прим. ред.*). Затем — Вифания: помазание Марией ног Иисуса представлено как выражение любви как таковой, но оно же воспринимается и истолковывается как помазание Мессии перед Его Страстями. Последние слова Иисуса в храме призывают поспешить: «Свет будет с вами лишь на краткое время» (12. 35*. — *Прим. ред.*). Свет Божественной истины доступен не всегда, он не пребывает вне времени; лишь здесь и сейчас он должен быть увиден и признан. Во время омовения ног Иисус преподаёт апостолам учение о любви, но понимание того, что Он совершает, невозможно без признания неповторимости Его деяний, неповторимости Его бытия: «Знаете ли, что Я сделал вам? Вы называете Меня Учителем и Господом, и правильно говорите, ибо Я точно то» (13. 13. — *Прим. ред.*). Прощальная проповедь Иисуса — это Синай Нового Завета. Устанавливая новый обряд, Слово Божье изливается во всей Своей полноте, Оно преподаёт Себя как Плоть и Кровь, Оно превращает слушающих в ветви Своей лозы, Оно овеивает их Своим собственным Духом. В последней

молитве Иисус просит Отца о вечной жизни для слышащих Его, ибо они верили в Сына и поклонялись Ему. В начале истории Страстей мы видим как бы «поклонение наоборот»: Иуда и пришедшие с ним гонители Иисуса падают ниц, услышав: «Это Я». Возникает тема Царя и Его прославления: Пилат признаёт Его невиновным, Он проходит через издевательское «поклонение» солдат и народа, к которому Его выводят, чтобы подвергнуть бичеванию. Наконец Он умирает под троекратной надписью, оставшейся навсегда неизменной. Делёж Иисусовых риз солдатами носит характер риторического сопоставления: расчленение таинства на составляющие элементы (*ἐπινοια*) делает его доступным для осмысления, но этому разделению противостоит само таинство неделимой Личности — *persona ineffabilis*. Из Неё в миг смерти вместе с водой и Кровью изливается сама Церковь: Ориген, возможно, лучше других понял, что Церковь — со всеми её истинами, обрядами и догматами — есть лишь содрогание умирающего, рвущегося на части сердца Господа. Всё завершается в повествовании о воскресении Иисуса из мёртвых; ныне между Церковью и её Божественным Главой возникает определённое расстояние; оно основано на неотъемлемом превосходстве Иисуса, порождённом Его страданиями, сошествием в ад и вознесением к Отцу. Среди прямых последствий этого — возможность для созерцающего думать об Иисусе, смотреть на Него, говорить с Ним и даже слышать Его, но — как это произошло с учениками, забросившими сети, — не узнавая Его. Чтобы привести созерцающего в состояние поклонения, чтобы разорвать покров его молитвенных, созерцательных размышлений, необходимо явление Господа — действие, совершённое Им Самим. Так это было с Магдалиной у гроба, так было с Фомой, с Иоанном — в миг, когда тот узнал Господа, с учениками во время их утренней трапезы на берегу, наконец, с Петром, когда Господь назначил его пастырем Своего стада и Пётр, сражённый требовательной любовью Иисуса, в печали и блаженстве, пришёл к полному и абсолютному самоотвержению: «Господи, Ты всё знаешь...» (21. 17. — *Прим. ред.*).

Путь Иоанна к благоговейному преклонению перед Иисусом совершают, конечно же, и авторы синоптических Евангелий. Он не чужд и Павлу, который отнюдь не из внешних побуждений, но благодаря внутренней логике обращает свои богословские рассуж-

дения в славословие и открытое преклонение перед Господом. Этот путь — путь Иоанна и Павла — завершается в великой небесной Литургии Апокалипсиса: созерцание дел Божьих и Божьей премудрости, явленных в Его Откровении, в Его мироправлении, как бы обрушивается, склоняется ниц вместе со всеми небесами и царствами, чтобы Он, Единый и Единственный, но при этом Троиный, стал всем во всём.

Однако было бы неверно рассматривать созерцание лишь в определённых рамках и не совершить проделанный нами путь в обратном направлении. Это обратное движение наиболее отчётливо представлено у Павла, чей метод — постепенное раскрытие для человеческого разума тех духовных и доступных пониманию богатств, что мы получили благодаря Слову Божию и Его воплощению во Христе. Павел приходит из Дамаска, обогатённый сокровищем, которое — при всех духовных усилиях — он не смог отлить в чеканное слово в течение всей жизни и о котором не устаёт свидетельствовать. Он говорит о великом таинстве, которым владеет, которое явлено именно в эти последние времена и стало достоянием Церкви и всего христианства и за трапезой которого по праву есть место для каждого верующего. Он говорит об этом таинстве во всех своих посланиях вплоть до самого конца (см. 1 Тим 1. 12–17). Движение в указанном им направлении необходимо для всех, кто активно вовлечён в жизнь Церкви. Это могут быть миссионеры, которые — после уединённого поклонения в стенах своей кельи — совершают свой путь вместе с людьми, чтобы наряду с учением о вере проповедовать то, что им пришлось пережить в личных страданиях и на личном опыте. Это могут быть богословы и христианские мыслители, которые должны придать живой вере интеллектуально осмысленную форму. Опасности, которые подстерегают всех, кто говорит и размышляет о поклонении Богу, бывают двух видов: во-первых, верующий склоняется к тому, чтобы свой собственный опыт, тот особый путь, на котором им овладело Слово, сделать решающим моментом своей проповеди, представить дело так, что именно в этот опыт и нужно верить. Павел, который неустанно говорит о пережитом им в Дамаске и о своём духовном знании в целом, оправдывает это тем, что апостол есть инструмент (и это подчеркнуто особо) изначально

объективного Откровения, предназначенного для всей Церкви. Христиан более позднего времени, не наделённых избранничеством этого рода, опора на свой собственный опыт может — при определённых обстоятельствах — привести к фатальным результатам. Другая опасность состоит в том, что тот, кто размышляет и проповедует, именно стремления к букве и формуле может незаметно отклониться от источника молитвы, поскольку ему представляется, что в своих многолетних исканиях он уже обрёл слишком многое — вплоть до того, что поток нового опыта может вызывать у этого человека страх, боязнь того, что в этом потоке исказятся его идеи, его формулировки. И как только он заметит, что его сущностное мышление, его проповедь питается уже не экзистенциально обрётённой им любовью (ибо «любовь созидает, знание же <Gnosis> расточает») — это тревожный сигнал, что такой человек находится в величайшей опасности, сигнал, призывающий его немедленно вернуться к молитве. Тайком посещающие нас мысли, будто в спекулятивных рассуждениях о Боге можно «выработать какие-то новые идеи», обретаемые, конечно же, с помощью Святого Духа, но так, что мы размышляем о чём-то, уже нами познанным, и не ждём ничего нового, что может идти вразрез с нашими представлениями, — такие мысли не являются христианскими и должны быть отвергнуты через новое погружение в молитву.

Движение между полюсами сущностной и экзистенциальной мысли и молитвы есть безостановочный круговорот. Оба полюса неотвратимы, ибо Бог действительно хочет видеть человека в роли партнёра и соответствующим образом обходиться с ним. Поклонение как таковое — без духовного восприятия и переосмысления Слова — ведёт лишь к обычному рабскому преклонению. Размышление как таковое, усвоение истины Откровения рассудком и силы Откровения волей было бы лишь искажением изначального Божественного замысла — раскрыть Себя человеку любым допустимым способом. Динамический ритм, возникающий между двумя полюсами, превращает созерцание в подлинное общение с Богом — общение, в котором человек в поклонении Богу движется к свободе собственного духа, а через неё — ко всё более глубокому участию в Божественной свободе.

2. ПЛОТЬ И ДУХ

Поле напряжённости, что существует между плотью и духом и характерно именно для человека, а не для творения в целом, насыщает трактовку созерцания сильнейшими контрастами. Если Бог — это чистый Дух, а цель созерцания — встреча с Богом, верно и то, что созерцатель, самоочищаясь и восходя к сферам чисто духовного, должен прийти к постепенному отстранению от внешнего, постигаемого чувствами мира. Мы уже отмечали, что эта теория не может быть отнесена лишь к грешному началу в человеке, который утомлён своим существованием во плоти и решается путём усиленного духовного «тренинга» войти в мир чистой духовности и достичь таким образом сфер Божественного; подобного рода подход, основанный на представлениях об абсолютном инобытии (*Anderssein*) Бога, не противоречит сущности естественной религии. Независимо от того, как воспринимать Бога, для естественного человека позитивные высказывания о Нём всегда представляют непреодолимые трудности, если вообще возможны; вместе с тем высказывания негативные (например: Бог — это не то, чем является мир) и есть тот отправной пункт, из которого исходит не только религиозная мысль, но и молитвенная практика. С этим связаны два аспекта религиозного опыта: человеческая душа принадлежит Богу и поэтому стремится ввысь, к Нему, в то время как происхождение плоти низменно и в смерти плоть устремляется вниз; существование во плоти, отмеченное грехом и подверженное смерти, есть существование в отдалённости от Бога. Отсюда следует вывод, который делает естественная религия и который для неё неизбежен: в первооснове своей сущности человек есть душа, происходящая от Бога; плоть «отлучена» и скована «грехопадением»; искупление души и её возвращение к Богу должно осуществляться через отторжение плоти и движение к духу.

Наиболее суровой критике эта почти неистребимая тенденция в религиозной мысли человечества подвергалась со стороны протестантских богословов, рассматривавших её как «демоническую», что — с точки зрения Боговоплощения — вроде бы представляется справедливым. Но нужно отдавать себе отчёт в том, что, думая таким образом, мы считаем неверными и богословски

недопустимыми наиболее существенные элементы в христианской традиции созерцательной молитвы. Александрийская, каппадокийская, сирийская духовность на Востоке, августинская на Западе (мы называем лишь основные течения) рассматривали Откровение во Христе не просто как некое парадоксальное превращение. Для них оно было прежде всего нисходящим свыше благодатным исполнением, которое Создатель даровал душе, жаждущей очищения от сора первородного греха, что и позволило построить христианское учение о созерцании на неоплатонических основаниях. Данный подход был воспринят чутким к традиции Средневековьем; преемственность в развитии этого подхода прослеживается у продолжателей Средневековья, живших уже в Новое время, и далее — вплоть до современности. Не следует забывать и о том, что принятие эллинских категорий, их «крещение», было характерно для самого Писания, причём, видимо, изначально (см., например, употребление терминов «плоть» — σάρξ — и «дух» — πνεῦμα, а также νοῦς в писаниях Павла). И у Павла, и у Иоанна Бог (Бог Отец) обитает в недоступном свете и не может быть увиден смертным человеком, разве что в случае особого, «пограничного» опыта — того, который пережили и Павел («в теле или вне тела — я этого не знаю» — 2 Кор 12. 3*), и Иоанн («я был в духе...» — Откр 1. 10). Но даже тому, кто «был в духе», видения Апокалипсиса являются в чувственно воспринимаемых облачениях, которые нужны большинству из нас, чтобы мы могли метафорически понять чисто духовные реалии Бога. Духовный человек, освобождающий духовный смысл Слова Божьего от всех чувственных оболочек, созерцающий его, как часто говорили Отцы Церкви, «нагим», увидит, по словам Павла, высочайший, хоть и не достижимый на земле идеал в сверхчувственном и сверхпостижимом сущностном видении сверхсущностного Бога.

В этом восхождении от чувственного к духовному отсечение внешних чувств и погружение в глубины души играет роль важной промежуточной ступени. У христианских мистиков, склонявшихся к пантеизму (Бар Судаили, Евагрий Понтийский) раскрытие чисто духовной сердцевины души, исходящей от Бога и светящейся благодатью, — это уже преддверие небесного видения. У Григория Нисского это само-видение души колеблется между пол-

нотой надежды и отчаянием: чистая душа — это зеркало, в котором сверкает вечный Дух, отражённый в Своем образе и подобии, но это также и зеркало, через которое невозможно прорваться, которое не позволяет увидеть Дух лицом к лицу. Августин во время его обращения в Милане погрузился в упорные упражнения в неоплатоническом духе (о своём опыте он говорит в известном описании видения, пережитого в Остии, и — подробнее — в десятой книге «Исповеди»); целью этих упражнений было преодоление всех конечных сущностей, включая собственную душу во всей её полноте и глубине (ибо даже через неё должен прорваться ищущий Бога), — и всё это для того, чтобы достигнуть экстатической цели созерцания. Даже у Августина тень отчаяния лежит на достигнутых им высочайших вершинах созерцания: он знает, что для того, чтобы достигнуть чисто духовных сфер, необходимо оставить область души и присущего ей тварного духовного содержания, однако человеческие силы отказывают ему в тот миг, когда, «исполненный содрогания», он обращает взор ввысь: «Я не смог удержать свой взор и по слабости своей должен был отвернуться». Августин ясно осознаёт, что даже созерцание Божественной истины, живущей в наших душах, — это не видение сущности Бога. Здесь может помочь лишь мистическая ночь Ареопагита: видение в невидении, ослепление зора души через соприкосновение с невероятным Божественным сиянием; в этом невидении и в этой тьме падает завеса, возникает близость Абсолютного, что означает приближение к Нему, максимально возможное на земле.

Какое место в этом учении о созерцании может занять ветхо- и новозаветная история спасения во плоти, разъясняют безыскусные слова рождественской префации: «В Нём мы узрели Бога видимо, в Нём да постигнем любовь вещей невидимых». Бог, Который есть чистый Дух, нисходит к нам путём воплощения, чтобы вознести нас к Себе — ибо Христос есть Бог и Человек одновременно. Во плоти Он действенным образом являет не только духовное или душевное начало, но начало Божественное; в чувственно воспринимаемых нами таинствах и поучениях Он — неявным образом — преподает нам «лекарство бессмертия». Проникнуться внутренним динамизмом христианства — значит ступить на тот путь, который

был правильно определён языческой философией, несмотря на то что у неё самой (как часто повторяет Августин) не было возможности по этому пути следовать, ибо языческий мир не был знаком с Божественным замыслом, следуя которому, Бог стал Человеком, — замыслом, основанным на любящем самоотвержении и подлинном смирении.

Этим объясняется и то, почему даже у наиболее последовательных христианских неоплатоников можно найти нечто, не согласующееся с платоновской схемой духовного восхождения. Бог не затем «сошёл» во плоть, чтобы мы могли «взойти» от плоти к духу; откровение Его *ἀγάπη*, Его самоотверженной любви, простирающейся вплоть до самоуничтожения (*κένωσις*), не ставит своей первой и единственной задачей помочь нашему духовному «эросу» достичь своей цели. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин 4. 10). Иными словами, воплощение Христа нельзя рассматривать как простое средство к достижению цели, т. е. как средство нашего искупления; это и не некая предварительная ступень на пути нашего «обожения»; это не просто некое самоупражняющееся событие, делающееся более ненужным, когда Воскресший возвращается к Своему Отцу. Воскресший приносит Отцу Своё человеческое бытие, объёмлющее Его человеческую плоть, и именно поэтому Он есть «Первенец из мёртвых». Но что такое Его плоть, если не плоть прославленная, плоть, перенесённая в экзистенциальное измерение Духа (*Πνεῦμα*)? Не требует ли это от нас, по крайней мере — в практическом смысле, чтобы мы, созерцая Бога, отвернулись от нашей — подверженной смерти — плоти? Воскресение плоти остаётся, таким образом, благодатью свыше, благодатью, что дарована духу, победившему плоть.

Но вопрос может быть поставлен глубже. Не создано ли творение в целом, и человек в частности, ради Самого Христа? Не Он ли Завершитель всего космоса, не Он ли — Божественная полнота, исполняющая небо и землю и соединяющая их в Себе как в Главе? Не есть ли Он нечто большее, чем Искупитель нашего греха? Он, в середине времён взявший на Себя плоть, именно как таковой (а не как бесплотный Логос) есть Первоидея и «начало создания Божия» (Откр 3. 14), и именно в Нём и ради Него человек как духов-

но-телесное существо был вызван к бытию. Под этим углом зрения теряет всякую достоверность платонический миф о том, что лишь человеческая душа происходит от Бога, в то время как плоть происходит откуда-то ещё, «снизу», из *natura naturans*, и оба эти начала должны вернуться к своим столь разнящимся между собой истокам. Именно Бог был Тем, Кто взял в руки глину, чтобы сотворить человека, Кто вдохнул дыхание жизни в его лицо (Быт 2. 7), и Бог даровал ему, этому душевно-телесному существу, силу слушать Его и чувствовать Его присутствие, общаться с Ним и отвечать Ему в послушании. Всё это верно в той же степени, как и то, что Божественное Откровение могло быть явлено человеку лишь в пространстве этого мира и его истории — если, конечно, Бог Искупитель не отверг и не поставил под сомнение дело Бога Творца.

Таким образом, были правы последователи Аристотеля и Фома Аквинский, рассматривавшие человеческие действия (в том числе и высочайшие из них) в соответствии с человеческой сущностью, из которой эти действия проистекают, считавшие их проявлением телесно-духовного единства, результатом плодотворного соотношения конкретного (*conversio ad phantasma*) и абстрактного, соотношения понятия, облечённого в чувственную форму, и представления, абстрагированного от чувственного начала. Образ и воображение сопровождают высочайшие акты разума, которые возможны лишь потому, что абстрактные принципы разума и воли обретают при этом конкретное материальное наполнение, в силу чего дух может реализовать и выразить присущие ему силу и глубину. Платоники (и Фома признаёт их правоту во многих вопросах) подчёркивают при этом очевидное неравенство полюсов: совершенный человек не обладает равновесием между телом и плотью, мир его души властвует над миром его тела и формирует его; это соотношение власти и служения показывает, что душа есть не просто «форма» тела, она соотносена с Бесконечным, с Богом, в котором нет ни материального, ни количественно-множественного. Здесь впервые мы наблюдаем таинственную грань (Отцы Церкви называли её *confinium*) между Богом и миром — мы видим человека с его судьбой, двойственной, подобной двуликому Янусу: человек призван к тому, чтобы в соответствии со своей телесно-душевной сущностью упорядочить и сформировать мир, но в то же время он

взирает на надмирного Бога, Которого должен бояться и любить и Чью трансцендентность он как царь творения должен воспроизвести в себе. Это нелёгкое призвание: человек, со всеми своими чувствами, должен выполнять все свои обязанности на земле, но при этом не должен затеряться среди них. Он не должен искать некоего эстетического равновесия в зеркальном соотношении телесного мира и собственной душевной глубины, ибо глубины его души принадлежат Богу, обращены к Нему и не могут быть адекватно представлены в чувственной форме. Но именно из этой — открытой Богу — души человек в здешнем мире получает ту подлинную энергию, которая позволяет ему покорить мир силой телесно-душевной гармонии. Однако (и эта решающая истина исходит из христианского учения о воскресении плоти) духовная обращённость к Богу не означает ухода человека от мира, но предполагает некую трансцендентность по отношению к узости телесно-исторического «здесь-и-сейчас» — той ситуации, в которой человек как целое соприкасается с миром. Лишь поэтому материальный космос способен — благодаря чуду телесного воскресения — вслед за душой проникнуть в мир Бога и войти в Царство Небесное. Подобного рода завершение истории неподвластно рассудку и остаётся для него загадкой, даже если об этом говорит истина Откровения; поэтому учение о созерцании, исходящее из естественных человеческих свойств, никогда не сможет направить акт созерцания к подлинной цели человека.

Философски уравновешенное (т. е. ни односторонне платонизированное, ни односторонне аристотелизированное) учение о человеке, выраженное в таинствах воплощения, смерти и воскресения Иисуса Христа, имеет неоценимые последствия для христианского созерцания. История христианской духовности отмечена одним глубоким противоречием. С одной стороны, перед нами — представители платонической школы созерцания, стремящиеся к встрече с «нагой» истиной, к непосредственному «соприкосновению» с Божественной Премудростью, даже если для этого необходима «тёмная ночь» чувств и духа, даже если чувство присутствия Бога должно быть лишено каких-либо определений. Платоники говорят о ступенях абстрагирования от чувственного восприятия: от внешних чувств, затем от имманентных образов со-

знания, далее — от понятий, как-либо связанных с миром. С другой стороны, представители иной созерцательной школы строят свой опыт на чувственно воспринимаемых образах и понятиях Евангелия и всей Священной истории. К ним можно, в определённой мере, отнести Бернарда и Франциска, но прежде всего — Игнатия, который противостоит всецелой традиции и настаивает на конкретно-образном созерцании, прибегая к помощи воображения и даже всех пяти человеческих чувств. Платоники считают этот род созерцания необходимым для начинающих — так же, как и игнатийское дискурсивное (включающее образы и представления) созерцание, основанное на различных свойствах души (представление предмета, рациональное осмысление, аффективно-волевой отклик). Оба метода — основанные на чувственном восприятии и на разуме — по мысли платонически ориентированных учителей молитвы, должны привести к «простой» молитве, молитве сосредоточенной, молитве «сердечной», а всё внешнее разнообразие образов и мыслей должно прийти к внутреннему покою в присутствии желаемого объекта созерцания; сами же образы и мысли должны быть если не исключены, то, по крайней мере, вынесены за скобки.

Нетрудно, однако, показать, что Игнатий рассматривал созерцание с привлечением образности и дискурсивного мышления не просто как метод для начинающих, хотя в своих «Духовных упражнениях» обращался именно к ним. Прежде всего, его созерцание Евангелия сосредоточено не на представлениях о том, что произошло в истории, но на личной встрече с воплощённым Словом Божиим, Которое раскрывается во всей Своей исторической уникальности и призывает верующего следовать за Собой. Далее, в конкретном объекте созерцания следует искать не сухого знания, но «чувствования и осознания вещей изнутри», а духовное чувство вкуса (*sapientia* от *sapere*: обладать вкусовыми качествами) есть, согласно традиции, наша способность «вкушать» сверхъестественное и Божественное. Соответственно этому, Игнатий требует от пяти чувств созерцающего не просто их обычной, земной функции; при помощи земной силы воображения они должны говорить нам о присутствии Божественной реальности: «Вдыхайте и вкушайте обонянием и вкусом бесконечное благоухание и бесконеч-

ную сладость Божества» (ДУ 124). Наконец, Игнатий пережил в мистическом опыте прикосновение Бога — прикосновение, которое он называет «непосредственным», т. е. сообщённым без какого-либо материального посредничества и поэтому свободным от возможного иллюзорного самообмана (ДУ 330, 336). Таким образом, если рассматривать этот опыт как высшую из всех форм соприкосновения с Богом, пережитых Игнатием (ДУ 20), нетрудно усмотреть здесь некую схему «духовного восхождения» платонизированного типа (ср. *L. Peeters S. J. Vers l'union divine*).

Чтобы найти как богословский, так и практический ориентир в кругу всех этих взаимно пересекающихся аспектов, необходимо двигаться христологическим путём. То, что Христос воплотился ради искупления наших грехов — несомненно, но этим не исчерпывается смысл Его воплощения и это не означает, что после свершённого Им дела нашего искупления Христос отказался от Своей человеческой природы, для того чтобы вернуться в мир «чисто Божественного». Христианское созерцание направлено прежде всего к той точке истории, в которой Слово Отца появляется рядом с нами и обращается к нам (к нам, грешникам!) на языке, который нам доступен и который мы в состоянии понять. Это язык смирившейся плоти, и для молящегося, если он хочет проникнуть в мир чистой Божественной духовности, было бы исключительно полезно в созерцании смирить себя вместе с воплощённым Словом; таким образом он сможет научиться понимать то, что говорит Божественная любовь на самом понятном из всех мыслимых языков. В созерцании молящийся должен осознать себя грешником, который попросту нуждается в этом языке — ибо он пал вместе с Адамом и после грехопадения утратил данный ему в раю способ прямого общения с Создателем. Для христианина осознание этого факта заменяет платоновский миф о душе, насильственно вселённой в тело и заточённой в нём. Истина в платоновском смысле действительно существует, и она означает следующее: через грех человек утратил своё подлинное отечество и оказался в низших сферах бытия, т. е. из царства Духа перешёл в мир, где господствуют низшие духи. Формулировки Игнатия в данном случае как отсылают к платоновскому мифу, так и отличаются от него: «...моя ду-

ша заточена в этом подверженном порче теле, и весь человек как проклятый заточён в этой земной юдоли среди неразумных зверей; я говорю обо всём человеке, ибо он состоит из души и тела» (ДУ 47).

Мы не можем обойти то обстоятельство, что Воплощение есть снисхождение Божие к нашей неспособности слышать. Однако в жизни Иисуса Божественный язык становится для нас тем, чего не слышать нельзя. Нам не следует в нетерпении бежать прочь от воплощённой истины Евангелия к якобы кроющейся за ней «духовной» истине. Мы не должны пренебрегать «буквальным» смыслом Евангелия в пользу сокрытого в нём духовного, аллегорического и анагогического смыслов. То, что за буквальным смыслом евангельских слов не видели достаточного духовного смысла, было ошибкой гениальных александрийцев и их последователей. В их подходе нашёл своё выражение платонический предрассудок, сводящийся к тому, что чувственное есть темница духа, его покров, в гораздо большей мере, чем способ его раскрытия, и подлинное познание и «прочтение» духа в чувственном начале невозможны. Но это философское мнение не вполне отвечало библейской диалектике, по которой именно «самораскрытие» и «самообеднение» Бога было наиболее непосредственным образом Его полноты, Его богатства и Его самоотверженной любви, и таким образом «сокрытие» становилось раскрытием, а чувственный аспект — средством приближения Духа.

Чтобы достичь этого, чтобы прочитать в чувственно воспринимаемом историческом событии Божественный, вечный смысл, чувственное восприятие верующего должно, конечно же, быть «одухотворённым». Но эти «духовные чувства» (*sensus spirituale*) просыпаются в верующем человеке через благодать воплощения, и не только благодаря заслугам страдающего и умирающего Господа, но через глубинное приобщение верующего к Его Страстям и Его Смерти, и далее — через совоскресение с Господом, словом, через всё то, что неожиданным образом исполняет все чаяния платоников и далеко превосходит их. Ибо в Страстях Господних — не в результате философского умозрения, но в свободе Любви, взявшей на Себя человеческие грехи, — человеческие чувства и человеческий дух погружаются в ту ночь, в которой не осталось уже ничего Божественного,

ночь богооставленности, когда все силы человека истощены и он умирает в жажде своего насущного пропитания. Крест есть истина естественного отрицательного богословия, но лишь потому, что он является ещё и чем-то сверх того. Крест — это искупление центра тяжести человеческой природы, перемещающегося из «сферы духа» в «сферу плоти»; это искупление, в котором дух доводит своё пленение во плоти (добровольное и одновременно принудительное) до конца, до страданий в темнице ада; таким образом, в этой тьме дух освобождает поражённые грехом чувства и душевные способности, чтобы ими овладело Божественное искупление. Поскольку нам как верующим даровано соучастие в Воскресении Господнем, нашим чувствам, переживающим своё собственное воскресение, доступно участие в духоносности, которой наделены преобразившиеся чувства Господа, — и всё это для того, чтобы постичь Его Самого, а вместе с Ним — Отца, Духа и весь потусторонний мир.

Павел, описывая пережитое им в Дамаске, подчёркивает обратное: перемещение центра тяжести из «сферы плоти» в «сферу духа»; однако он говорит не о человеческой природе в её частностях, но описывает состояние человека в целом. И поскольку смысл воплощения Господа заключается в смерти и Воскресении и всё сказанное и сделанное Господом на земле направлено к этому решающему событию, Павел с полным основанием может сказать: «Если мы раньше знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» (2 Кор 5. 16*). В том, что Христос стал Человеком и остался им в смерти и воскресении, Павел хочет видеть Откровение Бога Отца в Святом Духе. Он хочет видеть телесный образ Христа в его духовном смысле. Но это уже созерцание. В этом Павел смыкается с Иоанном, который, настойчиво подчёркивая, что Слово есть плоть и кровь и Его в этом образе можно видеть, слушать и осязать, постигает его как вечное «Слово жизни» (1 Ин 1. 2) и хочет именно такого постижения.

Таким образом становится очевидным, что противопоставленные друг другу движение к конкретному (*conversio ad phantasma*) и движение к абстрактному (т. е. от видимого образа к духовному и общезначимому) в богословии и созерцании столь же неразрывно связаны друг с другом, как в философии и метафизической психологии. Просто речь идёт о том, что в истории христиан-

ской мысли учителя молитвы (как, например, последователь Аристотеля Фома Аквинский в отношении восточнохристианского и августинианского платонизма) не всегда прибегали к необходимым поправкам. Поскольку понятия вне определённой системы видения бессмысленны, в христианском созерцании нет иного пути к Богу и Его троичной тайне, кроме воплощения Христова. Понятия учения о Троице, существующие вне видения отношений Иисуса с Отцом и Святым Духом, остаются пустыми словами. Они не ведут к видению Божественного и в лучшем случае удовлетворяют лишь требованиям самозамкнутой человеческой логики. Но и видение без понятий — слепо; это касается, в частности, тех методов созерцания и толкования Евангелия (и Библии вообще), которые не позволяют в видимой истории, с её неизменными законами, видеть, слышать и осязать явление Божественной истины и Божественной жизни. Следуем ли мы по пути Павла или по пути Иоанна, дело второстепенное, поскольку оба пути — лишь форма проявления одного и того же, основанного на вере, созерцания Бога, явившегося нам во Христе.

«Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 6. — *Прим. ред.*). Это известно и Оригену, и Дионисию, и Экхарту, и Иоанну Креста. Бог коснулся их, и они стремятся к тому опыту, за которым — сокровенное созерцание Божественной сущности. Какой бы образ мысли ни был им присущ, какими бы теоретическими доказательствами они ни пользовались, в действительности каждый из них делает это как верующий, как ученик, идущий за Сыном, и непосредственное «видение» Отца в Святом Духе даётся им лишь на пути и лишь в силу следования за Христом. Христианское созерцание не стремится, минуя Христа, в некое *speculatio majestatis* — иначе оно было бы чем-то вроде гнозиса, попытками ухватить что-то в пустом пространстве. И если бы созерцание хотело, чтобы все чувственные и мыслимые образы умерли, если бы хотело успокоиться в не-видении, не-слышании, не-касании Божественного сверхобъёма, то это было бы, видимо, наиболее радикальной формой Христова ученичества; Сын, возможно, исчез или был бы в этом случае вытеснен как объект созерцания, но лишь для того, чтобы ещё глубже погрузить созерцающего в глубины Своей субъективности, в сам жизненный процесс Своей Смерти и Воскресения. Мистичес-

кая ночь чувств и духа, в каком бы одиночестве она ни протекала, всегда есть событие церковное, глубочайшим образом укоренённое в самом чинопоследовании Воплощения (*Ordo der Inkarnation*). Если богословие открыто демонстрирует всё это, то мистики, объясняя пережитое ими в ночи духа, по необходимости подчёркивают, что этот опыт был дан им в одиночестве. Именно поэтому они склонны описывать пройденный ими путь в категориях платонизма.

Каждый созерцатель (не только наделённый особым мистическим даром), если его созерцание несёт печать исполненного верой следования за Христом, в той или иной мере должен быть готов к опыту этой ночи. Это знак того, что он находится на пути Христовом, это знак утешения, пусть даже выраженный в форме, утешение мало напоминающей. Начинающему это утешение преподается в «чувственной», т. е. в доступной для чувственного восприятия форме: все его психические и духовные силы включены в поиски Божественного смысла и Божественного присутствия в словах и событиях Писания. Продвинутого созерцателя — время от времени и на неопределённый период — утешение оставляет, поскольку Бога можно найти лишь на пути смерти и воскресения Его Сына. Дух должен умереть во плоти, чтобы плоть воскресла в духе. Эта смерть уже состоялась — в фундаментальном и сакраментальном смысле — в таинстве крещения (см. Рим 6. 2 и далее), и молящийся должен быть благодарен, что она остаётся действенной в его дальнейших взаимоотношениях с Богом.

При этом особая роль принадлежит личному покаянию — покаянию в грехах, которые были нами совершены в покорности плоти и непокорстве духу. Покаяние должно стать болезненным отторжением наших чувств и духовных качеств, и здесь необходим проникнутый христианским духом выбор: одни и те же чувства и духовные качества не могут — одновременно или поочередно — вызывать у нас радость на пути Божественного и на пути, Божественному противоречащем. Радость от переживания Божественного не может сама по себе вытеснить, как думали янсенисты, радость, порождённую не-Божественным. В этом смысле состояние сухости, безутешности, — пустоты, уныния, подавленности, тщетности усилий, которое порой охватывает каждого созерцателя (если только он относится к

этому серьёзно и не объясняет такое состояние лишь неизбежным психологическим следствием греха), может длиться долгое время и представлять по-настоящему суровое испытание, — это и есть подлинный «путь очищения». Но поскольку это путь христологический и церковный, он не может быть с исчерпывающей полнотой описан в категориях психологии и педагогики. Путь покаяния может показаться новым и слишком суровым тому, кто считает, что лично он в нём «не нуждается». Но крест есть крест в любую эпоху и в любое время человеческой жизни. Иногда несение креста приобретает особые формы, необходимые Царству Божьему, — таково, например, созерцательное служение некоторых монашеских орденов. Крест может быть взят на себя и отдельным человеком, в явном или неявном виде приносящем себя в жертву ради славы Божией, чтобы Бог милостиво принял это жертвоприношение и его благоухание наполнило обители Церкви на земле и на небе. Следовало бы избежать попыток установить некий жёсткий закон, определяющий периодичность тех состояний, что сопровождают созерцание: о закономерности здесь можно говорить лишь предельно обобщённо. Молящимся располагает Бог; именно Он управляет теми состояниями, в которые считает необходимым ввести молящегося. Никакая последовательность этих состояний не является необратимой; если период духовной сухости или духовной ночи прекратился, это не значит, что он не повторится вновь и, возможно, в более суровой форме. Именно поэтому трёхчленную схему: *via purgativa – illuminativa – unitiva*, как уже подчёркивалось, нужно применять с огромной осторожностью. Нет никакого внутреннего противоречия в том, что христианин, прошедший путями высшего единения с Богом и блаженного, брачного богопознания, умирает в состоянии субъективной богооставленности: его исход может быть некой, ещё более высокой, формой единения с Господом, земное существование Которого завершилось ночью чувств и духа.

Конечно же, не любой созерцательный акт должен начинаться с обращения к Христу в качестве объекта созерцания, для того чтобы прийти с Ним через Духа к Отцу. Доступ ко всему, что от Бога, — это свойство свободы, дарованной детям Божиим. В созерцательной молитве можно размышлять и о величии Бога, и о Его сущности и свойствах. Но объективным образом этот путь следует законам

Божьего замысла спасения; созерцание будет молитвой христианина лишь в том случае, если он не будет и помышлять о том, чтобы, минуя Христа, идти собственным обходным путём в поисках Бога или, без Единого Посредника, предаваясь собственным религиозным экспериментам, коллекционировать переживания Божественного. Христианин знает (часто даже не пережив этого на собственном живом опыте), что и сейчас, после воскресения Господня, все пути, ведущие к Отцу, соединяются в Нём — Посреднике между Богом и людьми, а потому человеческая природа Сына — с её просветлёнными и одухотворёнными чувствами, со всеми её духовными способностями возведённая Отцом на престол Главы мироздания — лишь она есть и вечно будет тем посредником, благодаря которому Бог входит в соприкосновение с Мистическим телом. Смелое и, возможно, поспешно сформулированное утверждение некоторых греческих богословов-мистиков о том, что устремлённая к Богу душа должна стать «хриstopодобной», чтобы видеть Отца глазами и сердцем Христа (т. н. «христоморфизм»), — это утверждение, если понимать его в церковном и космическом смысле, содержит некое зерно истины: созерцание Сына остаётся тем онтологическим полем, в границах которого протекает всякое приемлемое для Бога христианское созерцание. Однако во Христе — когда Он жил на земле и тем более теперь, на небесах — осуществляется и поддерживается высочайшее напряжение между двумя полюсами: «Духом» и «плотью», между непосредственным видением Отца и таким отчуждением от Него, которое требует послушания и приводит к нему — вплоть до непостижимой удалённости, до богооставленности на Кресте. Как бы мы ни тяготели к первому из этих полюсов, очевидно, что невозможно упразднить и другой — всечеловеческое богопознание в Сыне, невозможно преуменьшить его тайну и его спасительное воздействие, ибо Сын на земле, со всеми Своими душевными и телесными силами, не мог сделать ничего иного, как только совершить акт послушания — вплоть до смерти на Кресте. В напряжении между двумя крайностями: боговидением и богооставленностью, которые сосредоточены в Сыне, но никогда не достигнут единства, — в этом напряжении совершается созерцание Церкви. Участвуя в нём, питаясь его плодами и живя им, совершает свой созерцательный путь и каждый из её членов.

3. НЕБО И ЗЕМЛЯ

Уже в первых словах Писания говорится о двух полюсах, в сопряжении которых осуществляется акт творения: «В начале сотворил Бог небо и землю». Это противопоставление, как показывает последующая история спасения, имеет не столько космографический, сколько богословский смысл: речь идёт о противопоставлении бытия и местопребывания Божия (в мире), с одной стороны, и бытия и местопребывания человека, с другой. Совершенно ясно, что земля не тождественна небу, причём разделены они ещё до того, как человек своим грехопадением установил между ними духовную дистанцию. Ещё до этого существует определённое время, когда Бог обозначает Своё особое присутствие, проходя по раю «во время пролады дня» (Быт 3. 8. — *Прим. ред.*). Впоследствии мы всё чаще читаем о нисхождении Яхве (Быт 11. 5, 7; 18. 21 и др.), о движении вверх и вниз по лестнице Иакова, о том, что Бог «взирает с небес» на землю и, напротив, о «взятии» обитателей земли (Илии, а «в духе» — Исаи, Иезекииля, Даниила) на небо, к Богу. В дальнейшем развитии истории Откровения небеса становятся, с человеческой точки зрения, всё более населёнными, а космологическая противоположность неба и земли всё более и более уходит на второй план, превращаясь во вспомогательную метафору. Пророкам дано обращать взор к небу, и то, что они там видят, порождает в иудействе особую и ранее не наблюдавшуюся тенденцию: вслед за тем или иным визионером люди начинают познавать небесные миры, они пытаются собственными силами взобраться по ступеням небесных сфер на самый верх; откликом на этот опыт созерцания неба становится бурное развитие апокалиптики.

Но Бог хотел раскрыть человеку Свои небесные тайны вовсе не таким путём. Сын Божий «сходит с неба», и вместе с Ним небо становится для земли чем-то осязаемым. «Видящий Меня видит Отца» (Ин 14. 9*. — *Прим. ред.*). «Будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих, восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому» (Ин 1. 51. — *Прим. ред.*). Непреодолимое наше желание заглянуть в окна Божественных обителей было удовлетворено в той мере, на которую нельзя было и рассчитывать: Бог Сам приходит в человеческие обители, чтобы жить там и совершать трапезу (ср. Откр 3.

20). Это первое, пока малозаметное пришествие: в нём нет ничего, кроме смиренной и невыразимой Божией любви — мистики позднего Средневековья имели обыкновение называть это «бедностью Бога»; но во всём этом было нечто столь важное для человека, что он на время забыл все свои дерзновенные попытки заглянуть в мир потусторонней славы. Во Иисусе небо — это не образ, но Личность; небо есть Божья любовь, которую можно любить в человеческом обличье, в некоем «Ты», таком же, как «ты» и «я», и если это «Ты» умирает, то умирает и небо. Созерцание Великой субботы — это созерцание утерянного, низвергнувшегося в бездны подземного мира неба. Но Сын восстаёт из мёртвых, и в те сорок дней, что Он провёл с нами, рождается основополагающее чувство христианского существования: возлюбленный нами Бог, Который стал Человеком, Небом на земле и на земле искал нашей любви — а мы уделили Ему эту любовь, лишь когда Он умер, — Он есть ныне Земля на небе. И в течение сорока дней Он являет нам эту Землю, превратившуюся в Небо, чтобы наша любовь к Нему разгоралась всё сильнее и сильнее и чтобы потом, когда Он внезапно вознесётся в небо и воссядет одесную Отца, взять нашу любовь с Собой.

Представим себе следующее: у меня есть друг, которого я люблю более всего на свете, в общении с которым я обрёл себя и без которого не вижу никакого смысла в жизни; и вот этот друг умирает ради меня. Я безутешен; я стою как вкопанный на том месте, где он меня оставил; я живу лишь воспоминаниями о нём, и вся моя жизнь сосредоточилась у его могилы. Но вдруг случается так, что однажды он вновь появляется передо мной — живой: как и прежде, он говорит со мною, ходит гулять, ест и пьёт со мною; он вновь дарует мне всю свою любовь — новую, ещё более блаженную, несравненную. В новой жизни, что мы с ним ведём, нет ничего фантастического, ничего экзальтированного, ничего выходящего за пределы понимания, и всё же это «сбывание» несбыточного настолько превосходит все обычные мерки, что я более не могу называть это небом на земле (ибо тогда сохранилась бы вся затемнённая и ограниченность земного бытия); это, скорее, земля на небе. Однако через некоторое время мой любимый друг исчезает, и дело не в том, что он не провёл со мною прощальный вечер — это было сделано ещё накануне его смерти, — а в том, что я знаю: если я захочу его вновь увидеть, он уже

не явится мне; он не покинул меня, наши отношения остались прежними, но теперь они гораздо более глубоки, более совершенны. Осознание этой истины пробуждает во мне неодолимое желание видеть его вновь, и дело не в том, что он далёк от меня, а в том, что я не могу приблизиться к нему. Это желание становится всё более и более неутолимым, и оно тем сильнее одолевает меня, что я знаю: это не тоска по чему-то ушедшему и безвозвратному, не тоска по грядущему и ещё не существующему. Нет, это тоска по тому, что *есть*, — ведь я совсем недавно пережил это, и речь не идёт о чём-то временном и преходящем: речь о вечном, о том, *что* для меня, преходящего и смертного существа, на какую-то секунду приоткрыло свои двери.

Тоска христиан по «возвращению» Господа — того же рода. Верующий пережил вместе с Возлюбленным небо на земле, и он поистине переживает его ежедневно и всякий раз по-новому — в молитве, в таинствах, в жизни, проникнутой любовью. Эта жизнь в Господе и ради Господа, это Его присутствие среди нас, когда мы собираемся во имя Его, ради воспоминания и прославления Его смерти, а также во имя Его Духа, Которого мы пытаемся воплотить. Но не только это: Своим вознесением, возведшим Его на небо, в Царство Его Отца, Он явил нам это небо столь открытым, что мы, обитатели земли, можем иметь там часть вместе с Ним. На небе были с Ним Его ученики. Кто, читая и созерцая историю воскресения, не ощутит дуновения вечной жизни, самый воздух небес сильнее и отчётливее, чем в самых потрясающих видениях пророков? Мы обрели доступ к небу: не внешним образом — через экстаз или фантастические видения визионеров, но через предельно внутреннее, преображающее всё бытие, исходящие от земли, но укоренённые в почве Царства Небесного благодатные деяния Искупителя — Того, Кто сделал нас «странниками и пришельцами на земле» (Евр 11. 13. — *Прим. ред.*), ибо все мы — «граждане неба». Осознанием этого преисполнены Павел и другие апостолы, им преисполнены все святые Церкви во все времена. Смелые парадоксы, к которым прибегает в данном случае Павел, говорят лишь об одном простом обстоятельстве: после воскресения, после того, как Христос явился нам и общался с нами, Он есть наш небесный Глава, и это было бы невозможно, если бы Он не придал нашей любви черт любви небес-

ной, если бы мы, как говорит Павел, не воскресли вместе с Ним и не стали бы причастны небу (ср. Еф 2. 6; Кол 2. 12). Не только Христос, но и наша любовь пребывает вместе с Ним на небесах; если мы принимаем Христа во время Евхаристии, мы принимаем Его на небе; пребывая в молитве и созерцании, мы ищем и находим Его на небе, и даже в нашей повседневной любви к ближнему мы встречаем Христа на небе; до определённой поры это скрыто от наших земных чувств, но всё это явится вместе с Господом во время Его пришествия. Павел разъясняет это предельно отчётливо: «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога. О горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге. Когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе» (Кол 3. 1–4). Ничто не мешает нам верить, что те избранные, которые в видении Иоанна Богослова следуют за Агнцем в небеса, — это те же самые люди, которые всё ещё живут на земле.

Послание к Евреям описывает вознесение предвечного Первосвященника со всеми его богословско-онтическими предпосылками и последствиями, и потому апостол обращается к христианам со следующими словами: «Итак, имея Первосвященника великого, прошедшего небеса <...> да приступаем с дерзновением к престолу благодати» (Евр 4. 14, 16). Ибо мы «просвещены, вкусили дара небесного, стали участниками Духа Святого, вкусили благого глагола Божия и силы будущего века» (6. 4–5*). Христианская надежда — «якорь для души, крепкий и безопасный, который входит во внутренние глубины за завесу» (6. 19*). Смысл всего Послания — призыв хранить твёрдость в вере, неколебимо придерживаться вечной и нерушимой опоры. О бытии Церкви говорится: «Вы приступили не к горе, осязаемой и пылающей огнём, не ко тьме и мраку и буре <...> Но вы приступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Иисусу — посреднику нового завета» (Евр 12. 18, 22–24*).

Наконец, то, что отличает Откровение Иоанна Богослова, завершающее Новый Завет, от всех предыдущих апокалипсисов: это «Откровение Иисуса Христа, которое дал Ему Бог, чтобы показать

рабам Своим, чему надлежит быть вскоре»; это Откровение Христа, «первенца из мёртвых», Который «возлюбил нас и омыл нас от грехов наших Своею Кровью», Который «сделал нас царями и священниками Богу и Отцу Своему» (см. Откр 1. 1, 5–6*). В открывающих книгу посланиях к отдельным церквам звучит голос Воплощённого, обращающегося с небес к Своей Невесте Церкви. В следующих видениях раскрываются истины ветхозаветного созерцания неба, но с появлением Агнца мы оказываемся в самом центре происходящего — в центре откровения о вечном браке Агнца с Его Супругой — «Женой», «Церковью», небесным Иерусалимом. «Апокалипсис» называется «Откровением», поскольку в нём раскрывается то, что было ранее сокрыто в смиренном облике воплощения. Зов жажды, на котором обрывается книга — это желание не будущего, которое должно было бы прийти, но устремлённость к тому, что уже здесь, но ещё медлит. Павел, не знавший Господа на земле, не проживший с Ним эти сорок дней, но общавшийся с преображённым Господом в Дамаске и позже (см. Деян 18. 9; 22. 17–18), исходил из того же опыта, что и первые апостолы, и разделял их эсхатологическую устремлённость.

Такой способ земного существования был задан Самим Сыном Божиим, Который, живя на земле, никогда не оставлял небес Своего Отца. Он жил в ни на миг не прерывавшемся созерцании Отца, однако это созерцание не тождественно тому видению, которое Он получил от Отца как Воскресший и Вознёсшийся на небеса, — оно ещё было обусловлено элементарной дистанцией между «небом» и «землёй» — дистанцией, возникшей в акте Отчего творения и углублённой человеческими грехами. Мало сказать о том, что Сын обладал открытым видением там, где мы способны лишь на усилия сокрытой под покровом веры; к этому надо добавить два следующих обстоятельства: во-первых, источник любви Сына, как и живущих на земле, находится на небе; эта небесная любовь поддерживает и Его, и нас на земле; именно небесная любовь даёт возможность любить именно эту землю, людей, преходящие обстоятельства и цели их земной жизни; но эта любовь подкрепляется «той пищей, которой вы не знаете» (Ин 4. 32). Во-вторых, нечто от той конкретности, которую Отец всегда сохраняет в открытом видении, данном Сыну, проецируется и на ту конкретность, которую воскресший

Сын сохраняет на небесах и которая становится источником Его живого, любящего общения с Церковью — общения, протекавшего уже после воскресения. Невеста-Церковь никогда не забудет дней этого общения, и всё, что небо в течение столетий земной истории дарует ей в виде полностью или частично понятных ей видений, необходимо лишь для того, чтобы сохранить свежесть её воспоминаний и не дать угаснуть её страсти. «Где соковище ваше, там и сердце ваше» (Мф 6. 21. — *Прим. ред.*).

Говоря о Сыне, об исполнении Его земного служения, мы с особой отчётливостью видим, что та обращённость к небесам, которой отмечен взор Церкви, не только не вредит верности и точности её земного служения, но, напротив, поддерживает это служение и делает его вообще возможным. Эта простая христианская истина перечёркивает все споры учителей духовной жизни о соотношении действия и созерцания. Она сохраняет свою действительность и тогда, когда мы говорим о христианском существовании как таковом. Если бы ощущение того, что наше сердце находится на небесах, не было лишь предвкушением вечного блаженства в Боге, то наше существование, непостижимым образом разрывающееся между небом и землёй, нигде не обрело бы себе пристанища, было отмечено лишь неподдельным трагизмом или превратилось бы в непрестанную пытку. Со стороны это так иногда и выглядит, но иногда — не только со стороны, но и изнутри: когда наша верующая любовь утрачивает прежний жизненный порыв. Христианское существование требует одновременно двух вещей: поддержания дистанции между небом и землёй (ибо она возникла в акте творения и будет снята лишь в эсхатологической перспективе) и решительного, хотя ещё не вполне видимого преодоления этой дистанции — преодоления через вознесение Христа-Человека, сосредоточившего в Себе наше человеческое бытие и в истине вознёсшего это бытие в небеса. Эта непостижимая сопряжённость двух полюсов пронизывает собою всю христианскую жизнь, и в особенности — христианскую созерцательную молитву.

Этой сопряжённостью обусловлена и точка зрения, характерная для Отцов Церкви, и в особенности — для Августина: созерцание есть актуализация истины христианской жизни в её небесном изме-

рени, в то время как действие есть осуществление этой истины в преходящей реальности нашего мира. Созерцание — это Мария в её вневременном общении с Господом, у ног Которого она сидит; в то же время Марфа осуществляет своё служение активно — во временной множественности тех задач, которые ставит перед ней служение ближнему, — и получает за это порицание от Господа. Созерцание — это Иоанн, в начале видящий Логос, воспринимающий вечное Слово жизни через слышание, видение и осязание, взирающий в своём апокалиптическом видении на вечный образ Слова: с бело-снежной главой и власами, с голосом, подобным шуму многих вод. Действие — это Пётр, которому дано служение, осуществляемое во времени: он должен пасти ленивое и всё время куда-то бредущее стадо своего Пастыря. Созерцатели находятся в предвкушении непреходящей сладости (*delectatio*), деятели трудятся, переживая тяготы своего преходящего труда благодаря тому утешению, которое обещает им созерцание. Средневековье попыталось установить столь жёсткую зависимость действия от небесного созерцания, что в его богословии, политике, искусстве земное Царство Божие стало преходящим образом или, если угодно, отсветом созерцаемого непреходящего. Кафедральные соборы — это овеществлённое видение, понятное лишь тем, кто в состоянии проникнуть в породившее их созерцание небес. То же самое можно сказать и о великих политических идеях того времени: породившие их идеалы возвышаются над ущербными и мелкими формами их воплощения. Это же относится к большим богословским «суммам», библейским комментариям, теологическим концепциям истории, которые всегда опираются на данное в Апокалипсисе небесное видение мира.

Нетрудно очистить учение о созерцании от платонических приправ, привнесённых в него Отцами Церкви, и вернуть его к изначально ясному состоянию, соответствующему реальности Евангелий, — в этом случае оно будет соответствовать и нашему времени. Злоупотребления платонизма состоят не столько в переоценке созерцания, понимаемого как видение вечных идей, сколько в недооценке действия, в пренебрежении им, в недооценке земного труда, который казался образованным грекам чем-то низким и недостойным. Здесь очень важна переоценка ценностей, совершённая христианством, ибо оно указывает на смиренный образ Сына плотника,

Который даже в Своей духовной миссии оставался среди нас «как тот, кто служит» (Лк 22. 26–27*. — *Прим. ред.*). Современная эпоха сознательно вывела из тени эту сторону христианства и — в гораздо большей мере, чем Отцы Церкви — наделила действие духом и достоинством небесного созерцания. Это было сделано в убеждении, что в том числе и земные дела христиан в преходящем мире повседневности, семьи, политики и культуры, если они совершаются в вере, представляют собой камни, положенные в основание кафедрального собора небесного Иерусалима, а ценность созерцания не только ими не ограничивается и не обращается в свою противоположность, но, напротив, лишь углубляется и возрастает. Сказанное означает, что стремление к небу, овладевающее нами в молитве, проникает и в нашу повседневность, а нашим делам это стремление придаёт горение вечной любви. Павел несомненно предпочёл бы умереть и быть со Христом, но в своей любви ко Христу, к делу Христову на земле, к братьям Христовым и к членам Его Церкви он выбирает иной путь и остаётся, чтобы исполнить свою миссию.

То, что в истории христианской духовности был сделан акцент на созерцании неба, которое понималось как сокровенное пространство христианского существования, закономерно. Однако закономерно и то, что позже противопоставление «сладости» созерцания и «тягот» действия стало сглаживаться, уступая место радости искупленного бытия под водительством преображённого Главы Церкви — радости, переходящей в действие. Это позволяет объяснить, как созерцательный индивидуализм, порождённый эллинистической традицией, которая рассматривала земное человеческое сообщество преимущественно в категориях действия, а единственным обществом, достойным созерцателя (в полном одиночестве идущего к Богу), считала сообщество ангелов, — как подобного рода индивидуализм был заменён в современную эпоху более устойчивым миропониманием, сказавшимся и на созерцании и поставившим во главу угла Церковь. Созерцатель уже как бы и не одиночка, он более подобен Церкви — Невесте, чьё «тело» неотделимо от «Главы» и Жениха; тоскуя, она в Духе взывает к Нему (ср. Откр 22. 17); как соломенная вдова, она оставлена «в пустыне» (ср. Откр 12. 6,

14), где, однако, всегда получает пропитание от Него, незримо присутствующего в Таинствах и в Слове. И, пребывая в молящей страстной тоске, сохраняет сама и уделяет всем молящимся форму и самую сущность христианского созерцания.

И здесь, говоря о Церкви, уместно ещё раз напомнить о богородичном аспекте созерцания: Мария, воспринявшая небесное семя, давшая его некогда миру и продолжающая даровать, Мария, что пронесёт это семя до конца времён, остаётся прообразом Церкви, созерцательно обращённой к Небу: оплодотворённая Небом, Она переходит от созерцания к действию — к акту рождения и материнства. Вера в то, что Мария была взята на небо во плоти, вновь и вновь усиливает стремление нашего сердца к той духовной точке, где единение Невесты и Жениха, брак Агнца, свершается в своей окончательной и архетипической форме; чем более мы принадлежим Церкви, тем определённой, тем подлинней становится наше участие в этом браке.

Такой сдвиг от созерцания к действию порождает известную напряжённость внутри самого созерцания: речь идёт о самооценности созерцательного видения и его направленности на земную жизнь, на внедрение созерцания в практику. Первая, патристическая эпоха считала созерцание (понимаемое как соучастие в небесной жизни) столь самодостаточным, что видела в практических аспектах христианской повседневности лишь предварительную ступень — некое вспомогательное средство, помогающее достичь необходимой сердечной чистоты. Во вторую эпоху, в Средние века, считалось, как правило, что деятельная жизнь — лишь оболочка, которая должна быть заполнена изливающимися в неё сокровищами созерцания. Для Нового времени характерна иная — и вновь односторонняя — тенденция: созерцание должно быть подчинено действию, оно должно быть средством, помогающим сосредоточиться, углубиться в тайны веры, с тем чтобы предаться взвешенному, просветительному и исполненному благодати апостольскому служению. Этой тенденции соответствует представление о том, что каждый акт созерцания должен непременно завершиться определённым практическим решением. Истина, однако, лежит посередине: созерцательное видение с его великим, утверждающим «да», обращённым к полноте вечной Божественной истины, порождает

осознание своей конкретной, личной миссии с её конкретным и личным «да». В небесном видении, погружённый в созерцание Бога, Исайя слышит обращённые к нему слова: «Кого Мне послать? кто пойдёт для Нас?» — и отвечает: «Вот я, пошли меня» (Ис 6. 8). В христианском понимании, сущностное созерцание непременно предполагает экзистенциальное воплощение — ибо небо сделалось для нас землёй и нашей повседневной жизнью. Но небо не становится лишь некоей «функцией» земли, оно остаётся всепроникающей формой, которая сохраняет свою великую действенную силу, если не теряет присущих ей «широты и долготы, высоты и глубины» (Еф 3. 18*. — *Прим. ред.*).

С исчезновением старых естественнонаучных представлений исчезла и космологическая дистанция между небом и землёй. Вместе с этим исчезло и ощущение того, что созерцающий, чтобы достичь духом небес, должен совершить некоторое «восходящее движение», покинуть земной мир, оставить его позади себя и, пройдя через какие-то промежуточные ступени, войти в мир «чисто духовного». Исчез и психологический барьер, препятствующий нашему непосредственному проникновению в небесную реальность через созерцание.

Мы не только устремляемся от земли к небу (что, конечно, верно), но (что столь же верно) *уже* сущностно принадлежим небу — принадлежим Богу как любящие и верящие, принадлежим как искупленные и помилованные, на которых «по ту сторону» взирают недоступные нашему чувственному видению обитатели небес. Евхаристия — это присутствие небесного Господа среди нас; если некогда Он «сошёл с небес» в лоно Приснодевы, то сейчас — мы можем так сказать — Он сходит с небес в Свою Церковь, находясь на том же «пространственном уровне», что и мы. Он идёт к Своей Церкви, но не может снять с её глаз повязку веры, ибо Церковь должна быть очищена и проверена до конца. В отпущении грехов, проносимом в конце исповеди, действия священника на земле — те же самые, что и действия Господа не небе, а примирение грешника с Церковью — то же, что примирение его с Богом, ибо Церковь есть небесная обитель Бога, а Бог в Своем воплощении не хотел отделять Себя от Своих братьев. В христианской любви, стремящейся заключить в свои объятия брата, даже если он страдает, одинок и чувствует себя

покинутым Богом, связь между небом и землёй ещё прочнее. Любви дано знание того, что всякой из наших братьев — не только исполненный любви, но прежде всего тот, кто ею обделён и в ней нуждается, — есть образ и таинство Сына, оставленного Богом на Кресте. «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нём сделали праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Любовь к братьям, сама того не зная, творится на небесах: «Братолюбие между вами да пребывает <...> ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр 13. 1–2). И действительно, в горении сердца и не осознавая того, любящие своих братьев принимали даже Самого Господа ангелов (см. Лк 24. 29; Быт 18. 1 и сл.). И не должна ли жизнь в церковной истине, освобождённая от того лёгкого покрова, которым она окружена на земле, протекать внутри Истины вечной и непреходящей? Не должно ли наше духовное, наше личное осознание вечной тайны быть молитвой и созерцанием на небесах — даже если нам до поры уготована роль благодетелей на старых картинах, которых изображали где-нибудь в уголку коленапоклонёнными, со смиренно сложенными руками, робко взирающими на представшую перед ними тайну? Когда Игнатий в своих основополагающих созерцательных опытах предстаёт «перед всем небесным двором», он не использует поэтическую метафору, а просто «переводит» на язык общедоступных категорий реальность, имеющую лишь мистический смысл; на самом же деле он созерцает истину во всей её подлинности, он, как сказал бы Павел, «приступил ко граду Бога живого» (Евр 12. 22. — *Прим. ред.*).

То же самое происходит, когда мы размышляем над историей спасения. Христианское созерцание начинается в тот миг, когда сквозь зыбкую оболочку земных событий начинает сверкать золото небесных глубин. Манящая нас, требующая благоговения тайна не есть нечто, привнесённое в созерцание самим молящимся; глаза веры обнаруживают эту тайну немедленно — идёт ли речь о простейшей притче, об обычном, почти незаметном жесте Господа или о какой-либо второстепенной детали, например о том, как Павел забыл свой плащ в Троаде, а позже, зимой, незадолго до казни, в римской темнице было очень холодно, и Тимофей принёс Павлу не только его плащ, но и Христову любовь, которая согрела пожилого человека сильнее, чем кусок ткани. Созерцание не стремится прочь

от земли; апостолы и святые — это не бегущие от мира фантазёры, проводящие свою жизнь в сказочной, далекой от реальности стране. Реальность «Деяний апостолов» трезва и серьёзна; она находится в средоточии истории, но её овеивает Святой Дух, Который дышит для верующих, где хочет, Который в устремлениях и решениях верующих принимается всерьёз и рассматривается ими как главное действующее лицо — *actor principalis*. Созерцание реалистично; оно ищет реальности неба, но не пути снятия и аллегоризации реальности земли. Напряжение, возникающее между этими двумя полюсами, — прежде всего христологическое, оно может поддерживаться лишь благодаря связи между двумя природами Христа. Это означает что напряжение может поддерживаться лишь Самим Иисусом Христом: ни человеку-в-себе, ни созерцанию-в-себе это не подвластно. Но это напряжение доступно созерцанию христианина, видящему в конкретной реальности земли конкретность неба. Речь, таким образом, идёт не об эстетическом видении земной реальности — с присущим этому способу видения бесконечным множеством перекликающихся друг с другом «значений», с таинственными выходами в космическое и идеальное и не менее таинственным скрещиванием всех мыслимых вещей в контексте до-человеческого и сверх-человеческого мира (показательный пример — небывалая мощь космического видения, присущая Рильке). Речь не идёт также о восприятии земной реальности в виде обычной тени или ширмы, укрывающей от нас небесный мир (в таком подходе заключается основная опасность александрийской школы и — на совсем ином уровне — «визионеров» типа Сведенборга).

Христологическое напряжение между небом и землёй вводит созерцателя — как формально, так и по существу — в тайну Сына. Эсхатологическая жажда открытых небес питается другой жаждой — той, что пережил на земле Сын, жаждой небесного огня, который Он хотел низвести на землю, чтобы тот разгорелся как «мировой пожар». Но эта жажда есть в то же время и благодатный отклик Церкви на жажду Христа небесного, на Его желание до конца искупить и преобразить Своё мистическое Тело и всех его членов. Это жажда, уже исполненная субботнего покоя и лишь «ожидающая», покуда тайна вечности не заполнит собою все времена (ср. Евр 10. 13), но, с другой стороны, она ещё активна, она

правит и господствует, она стремится к обладанию Царством (1 Кор 15. 25) и готова к кровавой битве за него (Откр 19. 11 и сл.).

Кто в состоянии описать, кто может изобразить этот немислимый ритм — ритм колебаний между вечной Субботой за пределами сталкивающихся противоречий этого мира (так видит всё это Дионисий Ареопагит) и тем трагическим сплетением, в которое эти противоречия входят, когда идёт борьба за овладение этой Субботой, борьба, в которой Сам Господь сражается как обоюдоострый меч (Евр 3. 7–4. 13), — и кто мог бы этим ритмом овладеть! Кто мог бы, созерцая Иисуса Христа, понять тот закон, по которому в какой-то момент над Сыном Человеческим раскрывается, как на Фаворе, весь небесный мир, и тотчас же вновь перед потрясёнными учениками — «один Иисус», смиренный земной облик Которого говорит им о небе столько же, сколько и виденное ими сияние! «...Славою и честью увенчал его, и поставил его над делами рук Твоих; всё покорил под ноги его». Когда же покорил ему всё, то не оставил ничего непокорённым ему. Ныне же ещё не видим, чтобы всё было ему покорено; но видим, что за претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус» (Евр 2. 7–9). Здесь говорится о величии, о смирении, о вознесении, и смена этих состояний не имеет чисто временного характера, ибо время — лишь один из полюсов этого сопряжения; ничто не изменяется ни в Самом Господе, ни в нас — Его «братях святых, участниках в небесном звании» (3. 1). Смирение само по себе есть эпифания величия, а земля — явление неба, ибо во Христе наша земля обрела небесное достоинство. Речь не идёт и о ритмической смене «колеблемого» и «неколебимого», как будто бы «неколебимое» может быть подвержено ритму перемен. Нет, говорится об «изменении колеблемого, как сотворённого, чтобы пребыло непоколебимое. Мы, приемля царство непоколебимое, будем хранить благодать, которой будем служить благоугодно Богу...» (Евр 12. 27–28). Мы погружаемся в этот ритм. Христос, Человек неба, пришедший «свыше» (ср. 1 Кор 15. 47), формирует нас по образу Своему и — как Слово Божье — становится нашей тайной пищей. В этой пище мы, устремлённые в небо, получаем в дар устремлённую к земле небесную благодать: «ибо лучше укреплять сердце благодатью, чем пищей... Мы имеем жертвенник, от которого не могут питаться служители скинии» (Евр 13. 9–10*). Следуя

ритму, заданному Христом, в согласии с Его Словом, мы в состоянии преодолеть богоудалённость нашего земного существования, которое само становится формой и выражением существования небесного — точно так же, как богооставленность есть лишь выражение той любви, что невозможна на земле, но может быть понята при взгляде с неба.

4. КРЕСТ И ВОСКРЕСЕНИЕ

Подобно тому как причастность небу определяет всю нашу земную жизнь и придаёт ей смысл, в последнем, сотериологическом «усилии воскресенья» есть нечто, определяющее нашу причастность Кресту. Мы являемся христианами потому, что Господь воскрес из мёртвых — иначе наша вера была бы тщетна (ср. 1 Кор 15. 14). Из небесной славы сошёл Иисус на страдания и получил отпущение от Отца, пройдя через исповедь Креста. Нам не дано шаг за шагом повторить тот путь, что проделал Христос, — иначе между Ним и нами не было бы никакого качественного различия: Он был бы лишь «первым среди равных», а мы могли бы претендовать на равную меру участия в деле искупления. «Но Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были ещё грешниками... Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, помирившись, спасёмся жизнью Его» (Рим 5. 8, 10). Мы двигаемся шаг за шагом вместе с Сыном Божьим лишь по благодати свершённого Им искупления. Приговор Судьи, решивший нашу судьбу, был вынесен с учётом предательства Иисуса Христа за грешников: в Нём мы были распяты и приговорены к смерти, в Нём мы были помилованы и приняты как дети Божьи. В Нём и без малейшего участия с нашей стороны гнев Божий на нас превратился в нежную и заботливую любовь. Таким образом мы обрели — во Христе и через Него — истину Отца Небесного и должны сделать её истиной нашего временного существования на земле.

В Новом Завете бытие порождает закон долженствования. Мы оправданы и должны себя вести в соответствии с этим. Мы умерли со Христом, погребены и воскресли вместе с Ним; исходя из этого, нам и следует оценивать самих себя. Мы не должны жить ради

греха, ради «ветхого человека», который уже умер и которого нам следует рассматривать как умершего, то есть ежедневно противостоять его попыткам воскреснуть в нас и ежедневно позволять ему умереть вновь (см. Рим 6). Мы могли бы сказать, что основное содержание богословия Павла, подлинный смысловой центр его учения, заключается в том, что равновесие между ветхим и новым эоном, между ветхим и новым Адамом, между Крестом и воскресением, страхом и надеждой — любой из аспектов этого равновесия снимается в воскресении Христовом. Первый из элементов здесь всегда тесно связан со вторым — Крест христианской жизни поддерживается силой свершившегося воскресения: «Мы отовсюду притесняемы, но не стеснены; мы в отчаянных обстоятельствах, но не отчаиваемся; мы гонимы, но не оставлены; низлагаемы, но не погибаем. Всегда носим в теле мёртвость Господа Иисуса, чтобы и жизнь Иисусова открылась в теле нашем. <...> Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется. Ибо кратковременное лёгкое 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. 8–10, 16–18). Павел говорит здесь о собственных страданиях, но, как бы велики, как бы многообразны они ни были, он видит в них указание на мощь воскресшего Господа и никогда не пытается сравнивать пережитое им с Его Страстями. И всё это притом, что Павел, по его словам, носит смерть Христову в своём теле (2 Кор 4. 10), что он несёт на себе «язвы Господа» (Гал 6. 17), «распят вместе с Христом» (Гал 2. 19*) и ради Церкви — Тела Христова — «восполняет недостаток скорбей Христовых» в своей плоти (Кол 1. 24). Всё это возможно лишь благодаря тому, что Павел избран воскресшим и вознёсшимся Господом, Который через Павла являет Свою мощь, одновременно показывая Своему апостолу, сколь сильны должны быть его страдания во имя Господне (ср. Деян 9. 16). Слуга не заслуживает славы своего Господина, он лишь выполняет свои «обязанности» (1 Кор 9. 16), особенно если Отец открывает через него Своего Сына (ср. Гал 1. 16). У «несения смертных мук во плоти» есть источник, и источник этот — созерцание воскресения из мёртвых, всё более действенное участие в славе Сына, Который преображает созерцающего в Себя Само-

го: «Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, что приходит от Господа, Который есть Дух» (2 Кор 3. 18*).

Это фундаментальное положение сотериологии гласит, что в следовании за Христом нет иной отправной точки, кроме воскресения из мёртвых. Именно возносящийся на небеса Глава Церкви и всего человечества есть источник как духовных даров, так и тех образов служения, что получают Его последователи (Еф 4. 7 и сл.). Обладая полнотой победы, Сын посылает различным людям различные способы участия в Его временных страданиях и в сокровенных тайнах суда, свершившегося на Голгофе. По воле Господа это участие может принимать формы почти полного бессилия, духовной тьмы, оставленности и отвержения. Поскольку все эти испытания — не что иное как участие в Крестной тайне, они могут превосходить меру страданий, данных нам в естественном опыте. Субъективно эти страдания могут ощущаться как полная потеря духовного света, потеря всякой надежды на грядущее избавление и воскресение. Но всё же эта тьма несомненно порождена светом, предполагает — как объективно, так и субъективно — его существование. Никто из верующих не может быть отлучён от света, разве что, видев этот свет некогда, он дал своё согласие — причём дал сознательно — быть отлучённым от него.

Любая вера — это вера в воскресение, а любая форма созерцания воскресения включает в себе созерцание Креста. В свою очередь, созерцание Креста есть та точка, в которой мы видим как собственные грехи, так и грехи всего мира, ибо, с христианской точки зрения, не может быть подлинного видения грехов на ином пути, кроме пути к таинству покаяния, а источник покаяния есть Крест. Лишь в свете Креста, в свете свершающегося на Кресте суда над грехом грешник в состоянии осознать свои грехи и оценить их. Так называемой «чистой» или «отягчённой» совести, как бы ни была необходима её работа, здесь недостаточно, ибо сущность греха — это ложь, сопровождающаяся к тому же внутренним затемнением сознания. Обмануть собственную совесть и впустить под свой кров мнения «мира сего» гораздо легче, чем мы обычно думаем. С другой стороны, существует опасность впасть в некое поверхностное отча-

яние по поводу бездны совершённых нами грехов — отчаяние, возникающее не по Божьей воле, но из-за нашего собственного греховного устройства. Подлинная объективность (богоустановленная мера, которой определяется вина) и подлинная субъективность (богоустановленная мера сокрушения, раскаяния, тяги к исправлению) исходят лишь от Креста; отсюда же — признание правоты суда и страх перед ним. Ни в коем случае здесь не идёт речь о культивировании ничем не ограниченного страха осуждения вне реальности Креста: в таком подходе нет ничего христианского, более того — это антихристианский подход. Разумеется, созерцательное осознание собственных грехов, совершаемое перед Крестом, диалектично: лишь взирая на своего Искупителя, я могу осознать, *что*, собственно говоря, я совершил. Перед лицом искупительной любви меня пронзает бездонное чувство страха, я чувствую себя убийцей вечной любви и в этом случае заслуживаю лишь безусловного и безоговорочного осуждения. Созерцая дела неизмеримой Любви, свершающейся между Отцом, Сыном и Святым Духом, дела, что совершаются ради меня, *не*любящего, я начинаю отчётливо понимать, что я — за пределами этой Любви, что она не принадлежит мне, и потому я достоин лишь вечного гнева, если не полного уничтожения и исключения из Божественного миропорядка:

«Удивление... возрастает, когда я думаю о всех творениях Божьих, которые поддержали во мне жизнь и не дали ей угаснуть: ангелы — меч Божественной справедливости — поддерживали меня, защищали и молились обо мне; святые, созданные для того, чтобы предстательствовать за меня; небо, солнце, луна, звёзды, плоды, птицы, рыбы и другие животные, земля — которая не разверзлась, чтобы поглотить меня, не породила новой бездны для моих непрестанных страданий» (ДУ 60). Если Игнатий отделяет созерцательное осознание грехов («Неделя первая» его «Духовных упражнений») от созерцания Страстей («Неделя третья»), то вовсе не потому, что осознание всеобщих и личных грехов может происходить вне контекста богословия искупления; каждый акт созерцания ведёт к «диалогу сострадания» с «Господом, распятым передо мною на Кресте». Его любовь раскрывает мне то, «чего я не сделал для Него, чего не делаю для Него сейчас и чего не сделаю уже никогда». Именно из этой беседы, протекающей так, будто «друг говорит с

другом или слуга со своим господином», становится ясно, что ничего, кроме преисподней, я не заслуживаю. Однако представление об аде так долго оставалось чем-то фантастическим и нереальным; что он не воспринимается молящимися всерьёз и обретает конкретную форму лишь как противоположность искупительной любви. Только тогда окончательно «заграждаются уста» (Рим 3. 19) грешника, который до этого пытался сопротивляться мысли о том, что Бог может оставить человека.

В этом смысле созерцание ада, как и созерцание грехов, сохраняет свою диалектику — она выражена в богооставленности Сына и в Его сошествии в глубины преисподней. Глядя на Сына, несущего на Себе не Свои, но мои грехи, я начинаю понимать, сколь суров Отчий суд — ибо Кто как не Сын по-настоящему знает, что значит быть покинутым Отцом? Глядя на Сына, я вижу моё собственное «сошествие во ад», сошествие — Бог тому свидетель, — мною заслуженное. Погрузившись в это созерцательное видение, я не могу дистанцироваться от него, не могу опереться на тайное желание спасти свою собственную жизнь, когда мой Друг, Возлюбленный мною, Тот, Кто есть Сама вечная Любовь, казнён вместо меня. Подобное желание было бы абсолютной потерей любви, выражением чудовищного эгоизма, порождением застывшего сердца, которое ни разу не дрогнет при виде мучений, которым подвергается Сын, и которое может навлечь на себя неотвратимый гнев Отца. Грешнику, созерцающему свои грехи, видящему, как они предстают перед Судом, остаётся лишь одно: явиться туда, где рассматривается его дело, явиться тем, кто он по сути своей и есть, — грешником, грех которого как раз в том, что он не был там, где должен был быть, в том, что он предал Христа, как Иуда, отрёкся от Него, как Пётр, и бежал, как все остальные. Он должен явиться на суд как тот, кто, по грехам своим, виновен во всём и потому без малейших возражений должен принять приговор Судьи и признать неизбежным крик жертвы, брошенной умирать на Кресте: да, истина в том, что *именно он*, грешник, заслужил всё это.

Диалектика созерцания в данном случае состоит в следующем: верующий — именно потому, что он верит (и в этом — искупление мира и искупление самого верующего), любящий — потому, что он любит (и, значит, не может отстраниться от Сына), — должен при-

знать тот осуждающий приговор, что вынесен Отцом грешнику, т. е. *самому* верующему. Вера и любовь, которые, собственно, и совершают этот созерцательный акт, состоят именно в том, что добровольно предают себя Отчому суду. Они вправе ожидать от Отца лишь добра, лишь милости, исходящей из уже свершившегося искупления и воскресения. Но это ожидание добра неотделимо от того внутреннего «да», что должно быть произнесено в ответ на осуждающий приговор. Если Бог решил вынести этот приговор, то Он прав в Своём решении, ибо Он был прав, оставив Своего Сына — Того, Кто во плоти взял на Себя мои грехи — во тьме одиночества. И всё же созерцают вера и любовь, и только они: лишь благодаря им возможно признание справедливости собственного осуждения, то признание, что возникает перед лицом избавления от ада — единственного события, благодаря которому вообще возможны вера и Любовь. В то же время в подлинной, живой вере, в подлинной любви заключена принципиальная невозможность услышать из уст Бога слова осуждения — ибо Сын, Сама вечная любовь, предстательствует за меня. То, что было сказано по этому поводу благочестивым кардиналом Боной, — это подлинно христианское утверждение, и оно исключительно важно для богословия веры и любви: «На Тебя, Господи, надеюсь, да не постыжусь вовек» (Пс 25 [24]. 2* — *Прим. ред.*). «И если ангел небесный будет уверять меня, что я отлучён от взора Твоего, я не поверю ему. И если Ты Сам, Всевышний Боже, скажешь мне: “Я проклял тебя навеки”, я не услышу Твоих слов. Прости мне, Господи, но здесь я Тебе не поверю, ибо, даже если Ты лишишь меня жизни и свергнешь в преисподнюю, я буду всё же уповать на Тебя» (*Via compendii ad Deum* с 12, decas 9).

Иного способа размышлять о тяжести греха и о наказании за него, об этих двух сторонах одной медали, попросту не существует; всё это недоступно мирскому рассудку, но очевидно и несомненно для христианской веры. Там, где появляется порождённая воскресением Господним жизнь в вере и любви, не может царить страх ада. Но там, где вера и любовь в их жизненной полноте погружены в глубины крестных страданий, туда, где меркнет свет воскресения и где они погружаются в непроглядную ночь, — там созерцание ада, во всей его серьёзности, попросту необходимо. И речь здесь идёт не о «сострадании» Христу, но, как того требует истина, — об отлучении

грешника от общения с Ним, подобно тому как Пётр «вышел вон», чтобы в одиночестве выплакать свои слёзы: ему не приходило в голову считать эти слёзы частью искупительных страданий Господа — страданий, к которым он сам был причастен и которые усилились из-за него. Совершенно ясно, что созерцание ада — это нечто, касающееся лишь меня лично; оно должно протекать за «затворённой дверью» моей комнаты. С точки зрения живой веры, я могу всерьёз верить только в моё собственное осуждение: я не могу затемнить свет, излучаемый воскресением, до такой степени, чтобы позволить себе не верить в спасение моего ближнего.

Но это глубоко личное, к себе отнесённое видение осуждения всё же не столь «монологично» — это созерцание в вере, и уже в силу этого оно непременно должно обрести форму диалога. Даже то предельно конкретное и экзистенциально глубокое созерцание ада, которое Игнатий помещает в конце первой недели своих «Духовных упражнений» и которое должно протекать с участием всех телесных чувств человека, остаётся диалогичным: «Говоря с Господом нашим Иисусом Христом, необходимо помнить, что многие души находятся в аду... Вспоминая об этом, нужно вознести Ему благодарность за то, что Он не позволил мне умереть и пасть в бездну, и равным образом за то, что Он до сих пор являет мне столь великую милость и доброту» (ДУ 74). Этот «диалог», поднимающийся на уровень высочайшего экзистенциального переживания, есть поистине «тёмная ночь души», участие в крестной богооставленности Господа, в любви, которая больше не увидит света и потому уже не может судить и различать; здесь беседа окончательно принимает форму монолога и не предполагает какого-либо ответа. Но тот, кто пребывает в этой ночи, разделяет её с воскресшим Господом, Который направляет её течение и определяет её границы.

То же самое мы наблюдаем, говоря о диалектике утешения (*consolatio*) и безутешности (*desolatio*). Слёзы, проливаемые молящимся во время созерцания Страстей Христовых, Игнатий считает дарованным ему утешением: «Если кто, движимый любовью ко Господу, изливает слёзы, то всё равно, порождены ли они скорбью о собственных грехах или о Страстях Христовых...» (ДУ 3, 16). Отсюда неизбежно следует, что «тёмная ночь души» и сопровождающая

эту ночь безутешность есть не что иное, как определённая форма утешения. Объективно это так, но не следует смешивать такое состояние с духовной безучастностью, сухостью, чувством богоудалённости, т. е. со всем тем, чем верующий обязан собственной небрежности.

Подобного рода диалектика, обретающая в мистической молитве столь очевидные формы, в основных своих чертах характерна и для обычной христианской молитвы, как, впрочем, и для христианской жизни в целом. Нам хорошо известно, что слёзы и чувство раскаяния могут быть одновременно и сладкими, и горькими. Горечь этих слёз жизнеутверждающа, она освобождает, очищает и готовит место для веры и любви. Те слёзы, что проливает Пётр после отречения, встретившись взглядом с Господом и «вышел вон», и слёзы, что были им пролиты во время возведения в пастырское достоинство и несли в себе воспоминание об отречении, не столь существенно отличаются друг от друга. Во втором случае особенно очевидно, в какой мере слёзы Петра вызваны его встречей с воскресшим Господом и порождены Его любовью. Эти слёзы — верное свидетельство того, что Пётр возвращается на путь, по которому должен вслед за Господом взойти на Крест.

Все шаги христианина на пути следования за Христом всегда определяются Самим Господом, и это означает, что искупление, совершённое Господом, недоступно нашим собственным силам. Сколь бы серьёзным и глубоким ни было наше созерцание Христовых Страстей, мы не можем даже в мыслях своих стремиться к тому, чтобы идти «рядом» с Господом, несущим Свой Крест. Напротив, чем глубже мы погружаемся в Его страдания, тем сильнее в нас осознание того, насколько мы отличаемся от Господа. Господь страдает, но страдает невинно; я страдаю, но потому, что сам виновен в Его страданиях. Самое тяжёлое в той горечи одиночества, которую испытывает молящийся, — это чувство, что он, оболгавший и предавший, отлучён от страдающего Господа. Он знает, что, попытавшись преодолеть пропасть этого отлучения, он услышит то, что Господь сказал идущим вслед за Ним и открыто сострадающим Ему жёнам Иерусалима: «Плачьте о себе и о детях ваших» (Лк 23. 28. — *Прим. ред.*). Объективно эта отлучённость есть, конечно же, некая форма участия в Крестном Пути — ибо именно её

принимает на Себя, именно её терпит Господь, оставленный Отцом в предельной тьме. Но субъективно мы ни в коем случае не должны считать всё это прохождением «совместного» пути, переживанием «совместной» скорби. Чувство общности вернётся к нам на Пасху; сейчас же, в страданиях, торжествует горькое и суровое одиночество, которое каждый переживает в себе и наедине с собою, и лишь в небесах это страдание может видеться частью единого целого. Даже Мария чувствует Себя отлучённой от Сына, отдающего Её на попечение Иоанна. Естественная связь, соединяющая Мать с Сыном, распятым на Кресте, оборвана; на её месте возникает новая связь, которая, однако, никогда не заменит утерянную. То же относится и к Иоанну, представляющему, с одной стороны, апостолов, с другой же — всех страждущих верных. Любой из нас, кто подходит к созерцанию Страстей со всей серьёзностью, понимает, что в самой идее этой подчёркнутой отстранённости есть нечто освобождающее: её требует чувство духовной чистоты, наконец — просто чувство такта. Уже в самом факте, что я могу мысленно поставить мои мелкие сентиментальные порывы в один ряд с немислимой тайной искупления, есть нечто глубоко неверное и бестактное — одним словом, нечто предельно безвкусное. Плачу ли я, смотрю ли на происходящее как на спектакль — сухими глазами, стоя среди глазющих зевак и соглядатаев, — это роли не играет. Как ничто иное, созерцание Страстей Христовых требует, чтобы мы пали на колени во прахе и пыли, требует поклонения без оглядки на себя, чистого взгляда на то, что происходит вокруг страждущего Господа и внутри Него; и там, где Он останавливался во время Крестного Пути, мы преклоняем колени и произносим, мысленно или вслух: *adoramus te, Christe*. В Страстную пятницу мы коленопреклонённо и благоговейно целуем Его раны. В этот миг чувство моей собственной вины так очевидно и огромно, что нет нужды выставлять его на всеобщее обозрение; в то же время это глубоко личное и столь гнетущее меня чувство попросту несущественно по сравнению со скорбной тяжестью, которую несёт на Себе Агнец Божий.

Всё это не исключает того, что здесь, как, впрочем, и повсюду, может возникнуть действительное намерение изменить себя — как целиком, так и в частностях. Но, как и при других попытках созерцания, дело не в том, чтобы пообещать нашему бедному Избавителю

«вести себя хорошо» и тем самым «облегчить» изначально Ему предназначенную, единственную крестную ношу. Суть в том, что происходящее показано мне как оно есть; я должен эту реальность принять и сжиться с ней, но не должен, оправдываясь благими намерениями, пытаться сделать невыносимое сносным. То, что я вижу Страсти через призму воскресения, доказывает: их форма, их масштаб, их значение уже определены и предстали предо мной в том виде, в котором они пребудут вовеки. «Здесь ничего нельзя прибавить и ничего отнять» (Сир 18. 5*). Реальность Страстей первична, и она не предполагает никакой вторичной реальности, будь ею даже моё присутствие в роли грешника или верующего, в роли того, кто увеличивает тяжесть, несомую Христом, или того, кто делает её меньше. Уменьшение же этой тяжести состоит прежде всего в осознании того, что произошло в действительности, а попытки «стать лучше» суть предстояние перед этой действительностью во всей её полноте.

Глубоко верно то, что верующий, который готов к встрече с этой реальностью, по дарованной ему благодати неявным и ему самому непонятым образом вовлечён в свершившееся дело спасения. Мария, не имея на Себе греха, будучи прообразом Церкви, стояла у подножия Креста; здесь же был Иоанн, здесь же были жёны, сопровождавшие Христа, и они были грешны. Стоя у Креста вместе с Марией, видя двух истекающих кровью разбойников, они образуют первоначальное ядро Церкви. К этому времени уже установлено таинство Евхаристии и Церковь уже вкусила от него. Излитие Христовой крови «за вас» и предание «за вас» Христовой плоти свершается в новом, ранее непредставимом сообществе, которое включает в себя всех, кто согрешил и оправдан. Это непостижимое дело совместного страдания совершается даже на его первой, омытой кровью ступени лишь потому, что существует данная свыше и объединяющая всех благодать, и молящийся не должен считать её заслуженной и само собой разумеющейся. Он должен созерцать источник этой благодати во всей его неповторимости и чистоте. Чем подлинней благодатная вовлечённость в созерцание Страстей, тем легче осознать различие между страданиями Господа и собственными колебаниями «между добром и злом». Лишь Церковь — *ecclesia*, непорочная Невеста, прообразом которой стала Дева-Ма-

терь, страдающая вместе с Сыном, без колебаний стоит на Его стороне, прообразуя, в свою очередь, всё человечество. По дарованной ей благодати «заранее» свершившегося искупления, Церковь становится вратами, ведущими каждого грешника к состраданию со Христом.

В свете всего сказанного становится очевидным тот сложный и многообразный характер, которым отмечены взаимосвязи догматов веры и путей созерцания. Созерцательная молитва есть принятие истины Откровения, принятия верующей и любящей душой, опирающейся на силы разума, воли и чувств; истина сама выбирает ту форму, которую она должна обрести в принимающей её душе. Знание основных законов богословия необходимо для созерцания ещё и потому, что оно проясняет экзистенциальный опыт молящегося и оберегает его от неожиданных препятствий и заблуждений на созерцательном пути. С другой стороны, тот, кто привык жить в молитве, с благодарностью принимает богословские идеи, способствующие обогащению молитвенного опыта.

Уже то обстоятельство, что вхождение молящегося в реальность Страстей Господних обусловлено свершившимся воскресением, должно преисполнить его чувством благодарности. Дух Утешитель, посланный нам воскресшим Господом, приводит мир к пониманию того, что существует грех, существует справедливость и существует суд (ср. Ин 16. 8). Потрясения, испытываемые землёй, раскалывающие её вплоть до самых глубин, — это форма благодати, исходящей от Духа Утешителя. То, что явлено всей земле как высший и справедливый суд, есть уже начало воскресения из мёртвых, ибо разверзшаяся земля открывает бездны ада и выпускает на свободу из расколотых гробов тела воскресших (ср. Мф 27. 51). Затмение солнца (*desolatio*) — знак немилости Бога Отца, повелевающего светилу равным образом всходить над добром и злом, но это и знак прибытия Отца на суд, знак того, что наступил великий и страшный «День Господень», тот День, к которому были обращены все надежды Израиля. Драма Страстей и воскресения достигает здесь своей вершины: богооставленность смерти и тьма преисподней мгновенно оборачиваются вечным искуплением и сиянием небесной славы. Но оба полюса неотъемлемы друг от друга, а нисхождение небесного сия-

ния в глубины ада означает наивысшую силу, которой когда-либо достигало излучение духовного света. Эта тайна, в которой соединены укрытость Бога и Его явление, удалённость от Бога и близость к Нему, всегда была хранима верой Израиля.

Псалмы, посвящённые теме богооставленности, горькие размышления Иова и Иеремии — это слова Откровения в его подлинной форме, слова, которые следует понимать не только психологически или антропологически, но также и богословски. Это те опоры, на которых воздвигнут Господень Крест. Но эти исполненные тьмы страницы играют ту же роль, что и тени на полотне, насыщенном светом: они лишь оттеняют основное содержание образа в целом, образа заботы Яхве о Своём народе, о верности Его народу и в лице народа — всему человечеству. И действительно, даже в субъективном плане тёмные страницы ветхозаветной истории воспринимаются как нечто странное и непонятное, существующее на фоне исполненной чудес истории веры. Именно поэтому эти страницы всегда порождают вопросы, упреки и стенания, обращённые к Богу Завета, подлинная природа Которого — быть силой и утешением верных. Тьма становится тьмой лишь перед лицом безначального и незакатного Света. Подобного рода диалектический подход характерен для книг Премудрости, мир которых проникнут светом и наделён определённой самоценностью. В книге Иисуса, сына Сирахова, как и в других книгах Премудрости, речь идёт о мудрости, возникающей вблизи Бога, и о мудрости Самого Бога, видимым образом наполняющей всё творение, — о мудрости, которая никогда не преходит, подобно дню, сменяющему ночь. Эта мудрость ярко сияет как в природе, так и в истории Израиля; чтобы познать живого Творца, достаточно взглянуть на Его творение, и поэтому не нужны никакие Его изображения. Для ветхозаветных молящихся Божественная Премудрость так же непостижима; она недоступна естественному человеку, но Бог открывает её тем, кто просит Его об этом, тем, кто боится Его и любит: «Он помещает глаза Свои в сердце, чтобы показать величие дел Своих... Глаза их видят величие славы Его, и уши их слышат великолепие голоса Его» (Сир 17. 7, 11*). Но человек также осознаёт, что величие явленного Господом несопоставимо с Его невидимым величием (см. Сир 43. 29–35).

И в этой точке совершается поворот: Премудрость превращает

ся в учение о сокровенности и не-явленности Бога в мире: Экклесиаст говорит о том, что мир удалён от Бога и пуст, а Иов в главе, посвящённой Премудрости, — о том, что она попросту недоступна: «Где премудрость обретается? и где место разума? Не знает человек пути к ней, и нет её на земле живых. Бездна говорит: её нет во мне, и море говорит: нет её у меня... Сокрыта она от очей всего живущего» (Иов 28. 12–14*, 21). То, что явлено человеческому взору, есть лишь суета, тщета, ограниченность и усталость. Великие Божьи обетования не достигают слуха Экклесиаста — он далёк от них, и они ничего не говорят ему. Он чувствует, что находится в пустыне некой ложной мировой вечности, состоящей из сплошного «вечного возвращения»; в этой пустыне нет лишь одного — подлинно вечного Божественного бытия.

Но и учение Экклесиаста — это созерцание Бога и Его неизменного величия в мире; дело лишь в том, что это созерцание усталого человека, утерявшего радость восхождения к Богу. При исчезновении живого Бога сама Премудрость приобретает некоторые диалектические черты: «Говорил я с сердцем моим так: вот, я возвеличился и приобрёл мудрости больше всех, которые были прежде меня над Иерусалимом, и сердце моё видело много мудрости и знания. И предал я сердце моё тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость; узнал, что и это — томление духа. Потому что во mnogой мудрости много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь» (Екк 1. 16–18). И вместо жизни, исполненной стремления ввысь, от мира — к Богу, хранитель Премудрости призывает к иной жизни — к той, что, осознавая свою тщету, радуется тому, что тщетно и суетно: «Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем... Кто наблюдает ветер, тому не сеять; и кто смотрит на облака, тому не жать» (Екк 9. 9; 11. 4).

В созерцании, воспринимаемом с Божественной точки зрения, есть определённое безразличие по отношению к тому, находит ли человек Бога в молитве или нет. Является ли Бог в образе Воскресшего или в образе Распятого, значения не имеет, — Он сокрыт и безмолвен. Не имеет значения, говорит Он или молчит, неважно,

является ли Он нам как Бог Своего творения, что наполняет Собой суетный и преходящий тварный мир, или же Он самодостаточен (что, конечно же, наиболее верно) как Бог, Которого никто не видел, Который царит в Своем собственном и никому не доступном свете. Поэтому не так уж неправы были мистики христианского Востока, рассматривавшие конец Страстной недели: Страстную пятницу, Великую субботу и Пасхальное воскресенье — через призму соотношения Бога и Его творения: Бог одновременно трансцендентен и имманентен, и каждый дух должен умереть, быть погребённым и воскреснуть уже по ту сторону себя самого, в неизведанной стране Бога (см. у Бар Судаили, Евагрия, Максима, Григория Великого). Но эту напряжённость христианского существования можно истолковать и с точки зрения Эклесиаста, и для этого совершенно не обязательно придавать ей мистический смысл: её можно увидеть и в повседневной жизни с присутствующими ей мимолётными житейскими радостями.

Однако в контексте Нового Завета эта «суетная радость» пронизана радостью искупленного бытия в Боге — радостью воскресения из мёртвых, радостью, пребывающей в Боге и исходящей от Него, небесной радостью, которой проникнуты жизнь, радости и страдания каждого христианина. У христианина нет возможности выйти за пределы той напряжённости, которой отмечены соотношение неба и земли, воскресения и крестных страданий; он не может покинуть всё это ради обычного, естественного существования — не может, ибо его существование определяется словом Откровения, встретившим его раз и навсегда и сделавшим его тем, кто он есть и кем будет. Но то, *каким именно* образом это происходит, идёт ли речь о христианине как об умершем или как о воскресшем, о живущем на земле, о пребывающем на небе или о нисходящем вместе со Словом в мир преисподней, — всё это, в конце концов, уже совершенно иной вопрос. То, как Слово определит жизнь созерцателя, зависит от Самого Слова, зависит от того, каким Оно предстанет перед нами во время нашего земного паломничества, на том пути, на котором мы уже покинули мир, хотя и не обрели ещё обители в небесах.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
ЧАСТЬ I. АКТ СОЗЕРЦАНИЯ	5
1. О необходимости созерцания	5
2. О возможности созерцания	20
а. В единении с Отцом	24
б. В единении с Сыном	35
в. В единении со Святым Духом	48
3. Посредничество Церкви	60
4. О реальности созерцания	72
а. Всехватность	72
б. Литургия	79
в. Свобода	95
г. Эсхатологизм	108
ЧАСТЬ II. ОБЪЕКТ СОЗЕРЦАНИЯ	116
1. Слово становится плотью	116
2. Троидная жизнь	133
3. Слово и Его трансформации	148
4. Слово как суд и спасение	166
ЧАСТЬ III. НАПРЯЖЁННОСТЬ СОЗЕРЦАНИЯ	180
1. Существование и сущность	182
2. Плоть и дух	194
3. Небо и земля	208
4. Крест и Воскресение	221

Новые книги

Издательства Института философии, теологии и истории св. Фомы

BIBLIOTHECA IGNATIANA

(Богословие, Духовность, Наука)



0. Михаил Арранц SJ

«Избранные сочинения по литургике» (в 4-х томах)

Заслуги о. Михаила Арранца SJ в области литургической науки официально признаны Русской Православной Церковью (в 1975–1979 гг. он был профессором Ленинградской Духовной академии по назначению Патриарха Московского и всея Руси Пимена).

Том I — «Таинства византийского евхология» (Евхаристия. Крещение и муропомазание. Рукоположение. Бракосочетание). — 616 с. Цена 250 р.

Том II — «Таинства византийской традиции» (Таинство покаяния. Разрешительные молитвы. Заклинания. Таинство соборования. Заупойные чины). — 680 с. Цена 250 р.

Том III — «Евхологий Константинополя в начале XI века и Песенное последование по требнику митрополита Киприана» — уникальная критическая реконструкция греческого текста Константинопольского Евхология начала XI века, позволяющая получить наглядное представление о составе византийских богослужений в самую блестящую эпоху их развития и совершенства (843–1204 гг.). В конце книги добавлена часть Требника митрополита Киприана, содержащая утерянные ныне молитвы этого прекрасного песенного последования, которое ещё в XV в. так восхваляло архиепископа св. Симеона Солунского, служившего его в Свято-Софийском соборе своего города. Можно предполагать, что оно звучало и в русских Свято-Софийских соборах Киева и Новгорода. — 680 с. Цена 250 р.

Том IV — «Византийский монашеский постриг» — 310 с. Цена 150 р.

Св. Игнатий Лойола

«Рассказ паломника о своей жизни»
или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы,
основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов)

Перевод со староиспанского и староитальянского.

Иллюстрации П.-П. Рубенса (47 гравюр).

«Автобиография» св. Игнатия Лойолы (1491–1556) известна очень узкому кругу читателей в России, так как на русском языке это её вторая публикация. Большой интерес представляют предисловия к «Автобиографии» современников и помощников святого Игнатия отцов Надаля и Луиса Гонсалеса да Камары.

Интересны примечания переводчика Андрея Ковалева, не только осуществившего перевод произведения XVI века (в этом еще одна уникальность предлагаемой книги), но человека, глубоко изучившего историческую канву, историю ордена и, самое главное, попытавшегося понять неординарную личность, о которой вот уже несколько веков ходят мифы и легенды.

Хуго Ранер SJ

«Игнатий Лойола и историческое становление его духовности».

(Перевод с немецкого)

«Составлением Духовных Упражнений и основанием Общества Иисуса Игнатий Лойола направил ход церковной истории в новое русло — это признают и друзья, и враги. «Лишь немногие люди в истории с такой строгой последовательностью до конца продумывали некую идею, со столь исключительным напряжением воли воплощали некую мысль и столь глубоко влияли на всё человеческое мышление и поступки, как Игнатий Лойола» (Р. Фюлёр-Миллер). В этом смысле книгу Духовных Упражнений св. Игнатия величают порой «судьбоносной книгой человечества» (Х. Бёмер), а его Ордену вменяют в заслугу внесение некоего великого вклада в культуру, как это делает, например, И.Г. Гердер, вещая устами своей Адрасти: «Пусть даже имя иезуитов будет всем ненавистно; благо, принесенное ими человечеству, всегда останется достохвальным, и, вне всякого сомнения, послужит на пользу потомка».

Однако эти суждения остаются лишь на поверхности исторически очевидного. Поймет Игнатия и дело его жизни лишь тот, кто проникнет в потаенные глубины, откуда в сокровенной встрече с Богом высвободились невероятные силы, питавшие собою его труды. Влияние Игнатия и его Ордена на Церковь, политику, культуру и мировую христианскую миссию — это, в конечном счете, вопрос духовной жизни самого святого и основанного им Общества. Ибо великие события церковной истории зарождаются всегда в тиши человеческого сердца».

Хуго Ранер SJ



№1-2/1/2001

- Юлий Шрейдер* «Христос – источник и основа новой европейской культуры»
Станислав Опеля SJ «Вопрос о смысле жизни как путь к абсолюту»
С.С. Хоружий «Аналитика смерти в <SEIN UND ZEIT>: некоторые аспекты деконструкции»
Беседа о И.Крекишина с П. «О русской философии в Германии»
о. Стефано Каприо «Слово и тайна в вере отцов» (Начало)
Т.В. Войчук «Геологическое прочтение Витгенштейна»
Андрей Мартынов «Проблема мира и человека в творчестве Гайто Газданова и Габриэля Марселя»
Петер-Ханс Кольвенбах SJ «Воспитание в духе св. Игнатия»
Уго Делетрас SJ «Примирение как политический акт»
Беседа с Дрис. Гирландой SJ (Папский Григорианский ун-т) «Церковное право – гарант свободы»

№3-4/1/2001

- Александр Шишко* «Св.Бернар Клервосский: учение о человеческой свободе и церковной политике»
Владимир Бибихин «К византийской антропологии»
о. Стефано Каприо «Слово и тайна в вере отцов» (Окончание)
Светлана Неретина «Августин: вещь и ее обозначение»
Св. Августин «О христианском учении»
Андрей Коваль «DISSOS LOGOS: заметки по сравнительной поэтике философских текстов»
Игорь Михайлов «Герменевтическая логика» Ганса Липпса»
Максим Пылаев «К спорным моментам «Святого» Рудольфа Отто»
о. Игнатий Крекишин «Мы-философия» С. Л. Франка в аспекте его социального учения»
Валерий Губин «Существование и творчество»
Людмила Хрушкова «Археология христианская, византийская, церковная: термины, предмет, современное состояние»

№1-2/2/2002

Материалы из наследия св. Игнатия Лойолы
«Рассказ паломника о своей жизни или «Автобиография» св. Игнатия Лойолы, основателя Общества Иисуса (Ордена иезуитов)», «Духовный дневник»

№3-4/2/2002

- Петер-Ханс Кольвенбах SJ* «Опыт Христа у Игнатия Лойолы»
Татьяна Бородай «Проблема вечности мира»
Фома Аквинский «Против учения о вечности мира»
Владимир Бибихин «Точка»
Сергей Хоружий «Проблема человека у Ницше и антропологическая ситуация современности»
Дмитрий Спивак «Многообразие религиозного опыта»
Ниша Геташвили «Голгофа или Олимп?»
Сергей Эйзенштейн [Станиславский и Лойола]
Анатолий Ахутин «К проблематике философии культуры»
Валерий Губин «О реальном и мнимом существовании»
В.Веняминов «Единое христианство»

№1-2/3/2003

- Кардинал Вальтер Каспер* «Православие и Католическая Церковь»
Гвиго II Картузианец «Лестница затворников»
Жан Буридан «О точке»
Василий Зубов «Жан Буридан и концепции точки в XIV веке»
Анатолий Ахутин «Апории точки»
Владимир Бибихин «Ранний Хайдегер о Дунсе Скоте»
Иннокентий Павлов «Пролог Евангелия (1:1-18) как вероисповедный гимн и «сумма идей» Иоаннова корпуса»
Виктор Молчанов «Феноменология неагрессивного сознания»
Борис Юдин «В фокусе исследования - человек: этические регулятивы научного познания»

BIBLIOTHECA IGNATIANA

Богословие, Духовность, Наука

Hans Urs von Balthasar
DAS BETRACHTENDE GEBET
Johannes Verlag Einsiedeln

Бальтазар Х. У.

Созерцательная молитва

Перевод с немецкого Вячеслава Карцовника

Редактор А. Калмыкова

Компьютерная вёрстка С. Хос

Издание Института философии, теологии и истории
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005 г. Москва, ул. Фридриха Энгельса 46, стр. 4

тел.: 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Заказ № 2234. Тираж 1000 экз.

ГУП Московская типография № 2 Министерства Российской
Федерации по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций (МПТР России).
Тел.: 282-21-91. 129085, Москва, пр. Мира, 105.