

## Изъ жизни современнаго протестантизма

Исторія протестантизма приучила насъ къ очень большимъ контрастамъ. Различія между Лютеромъ и Харнакомъ, Кальвиномъ и Уэззли, Арндтомъ и Бартомъ таковы, что мы невольно задаемъ себѣ вопросъ: вправдѣ ли мы считать ихъ принадлежащими къ одному духовному теченію, къ единой «протестантской» традиціи? Не являются ли лютеранство и кальвинизмъ, піэтизмъ и методизмъ, ученое «профессорское» христіанство и социальное христіанство различными религіями, связанными только тѣмъ, что всѣ онѣ считаютъ своимъ «началомъ» реформу (вѣрнѣе, реформы) XVI в.? Ихъ историческая, генетическая связь несомнѣнна. Но столь же несомнѣнно и то, что вѣрующій лютеранинъ или кальвинистъ **по своей вѣрѣ** стоятъ ближе къ православному и католику (съ которыми они могутъ молиться Христу), чѣмъ къ своему брату «либералу», который въ божественность Христа не вѣритъ и, слѣдовательно, молиться Ему не можетъ... Повторяемъ: различія въ протестантскомъ мірѣ таковы, что самое понятіе «Протестантизма» должно считаться спорнымъ, противорѣчивымъ, едва ли не номинальнымъ. И тѣмъ не менѣе единство протестантскаго міра есть фактъ; ибо позади догматическихъ противорѣчій и церковныхъ контроверзъ стоитъ нѣчто, что объединяетъ между собой всѣхъ протестантовъ, и это нѣчто находитъ себѣ выраженіе въ томъ, что на экуменическихъ сѣздахъ всѣ протестанты считаютъ для себя возможнымъ причащаться отъ единой чаши. Этотъ парадоксъ ставитъ передъ нами вопросъ о сущности протестантизма; но о тѣхъ или иныхъ его историческихъ формахъ, не объ отдѣльныхъ исповѣданіяхъ и религіозныхъ теченіяхъ, а о самомъ типѣ протестантскаго христіанства, о такъ сказать, платоновской идеѣ протестантизма; но о тѣхъ или иныхъ его историческихъ формахъ, не роятно, склонны отрицать самую возможность такого типа, видя въ протестантизмѣ неопредѣленное и беспорядочное множество трудно согласуемыхъ другъ съ другомъ системъ. Доказать здѣсь, конечно, ничего нельзя. Но самое сомнѣніе о реальности протестантизма, какъ шѣлаго, такъ же, какъ и паоось его утвержденія, настоятельно выдвигаютъ эту проблему — и въ первую очередь для самихъ протестантовъ. Между тѣмъ сдѣлано въ этой области очень мало. Вся огромная учено-богословская работа протестантизма течетъ по конфессиональнымъ рельсамъ; отдѣльныя исповѣданія изучаются въ самомалѣйшихъ деталяхъ. Но общаго синтеза нѣтъ... можетъ быть потому, что само

обще-протестантское сознание только зарождается — главным образом, въ работѣ Экуменическаго Движенія.

Амстердамскій съѣздъ раздѣлилъ весь христіанскій міръ на католическія и протестантскія церкви и этимъ поставилъ вопросъ о протестантизмѣ, какъ цѣломъ; но богословскаго обоснованія этому дѣленію пока нѣтъ, если не принимать за него нѣкоторые признаки, присущіе большинству обѣихъ традицій христіанства. Замѣтимъ еще, что наименованіе «евангельскаго христіанства», столь часто усваиваемаго себѣ протестантскими церквами, чрезвычайно неудачно. Оно, какъ бы, «монополизируетъ» вѣрность евангелію, и это столь же неправильно, какъ монополизированіе термина «католическій» со стороны Римской церкви. Евангельскимъ является всякое христіанство, поскольку оно основано на Евангеліи и несетъ міру благую вѣсть; а, съ другой стороны, и протестантскій міръ никогда не отказывался отъ древнихъ символовъ съ ихъ исповѣданіемъ вѣры въ единую, святую, католическую и апостольскую церковь. Поэтому, говорить о церквахъ католическихъ и евангельскихъ — противопоставляя ихъ другъ другу, можно только условно, сознательно суживая оба понятія до исключительной односторонности.

Для враждебнаго взгляда безчисленныя различія въ протестантизмѣ являются признакомъ его духовной слабости и неорганизованности. Вся исторія протестантизма является съ этой точки зрѣнія неизбежной и заслуженной карой за первородный грѣхъ отпаденія отъ Церкви. Но для дружественнаго взгляда трагическая исторія протестантизма имѣетъ иной — болѣе глубокий — смыслъ. Ибо въ основѣ всѣхъ раздѣленій и теченій протестантизма всегда лежало искреннее и страстное исканіе: евангельской истины и христіанской жизни. Всѣ безчисленные варианты протестантизма имѣли своимъ источникомъ глубокое чувство неудовлетворенности: христіанская дѣйствительность не отвѣчала христіанскому идеалу; совѣсть не шла на компромиссы; жажда иного, болѣе вѣрнаго христіанства не позволяла мириться съ даннымъ исторіей порядкомъ. Въ результатѣ возникало новое ученіе, новое теченіе, которое иногда терпѣлось въ предѣлахъ существующей церковной организаціи, иногда исключалось изъ нея, иногда уходило само. Эти отношенія зависѣли отъ исторической обстановки, отъ характера реформаторовъ, отъ мудрости или фанатизма обѣихъ сторонъ; рѣшающаго значенія они не имѣютъ. Важной и существенной является эта вѣчная провѣрка всего существующаго, эта постоянная готовность оторваться отъ привычныхъ формъ, эта неумолимость въ непрекословномъ повиновеніи Богу. А въ основѣ ихъ лежатъ горячность и честность, честность ума и воли, честность во что бы то ни стало и чего бы это ни стоило. Сами протестанты любятъ говорить о провѣркѣ всѣхъ существующихъ формъ и нормъ св. Писаніемъ, о судѣ слова надъ жизнью. Эта формула кажется намъ двусмысленной; ибо на св. Писаніи основываются всѣ христіанскія церкви; всѣ онѣ считаютъ свою догматику, литургику, канонику не только соотвѣтствующими Писанію, но болѣе того — его примѣненіемъ и исполненіемъ. Но въ исторіи самого протестантизма на судъ слова одинаково ссылаются и догматики, ищущіе истины, и піетисты, требующіе чистоты сердца, и са-

лютисты, служащіе любви, и критики — во имя истины — изслѣдующіе это самое слово. Общимъ имъ всѣмъ является не содержаніе и смыслъ Писанія, кторое они различно понимаютъ, но готовность къ пересмотру старыхъ позицій, свобода отъ историческихъ тенетъ, нѣкая духовная окрыленность, таящая въ себѣ возможность, какъ взлетовъ, такъ и паденій. Поэтому классическія слова *ecclesia semper reformanda* являются подлиннымъ (и можетъ быть, единственнымъ) принципомъ всего протестантизма, взятаго въ цѣломъ. Они врядъ ли примѣнимы къ отдѣльнымъ протестантскимъ церквамъ, стабилизировавшимъ свое ученіе и строй въ формахъ, не менѣе неподвижныхъ, чѣмъ православіе или католичество; они оказываются анахронизмомъ даже въ отношеніи самыхъ смѣлыхъ нововведеній, поскольку послѣднія имѣютъ за собой нѣсколько десятковъ лѣтъ установившейся традиціи. Но они остаются подлиннымъ дыханіемъ протестантизма, его вдохновеніемъ и сокровенной сущностью, тѣмъ даромъ, который протестантизмъ внесъ и продолжаетъ вносить въ сокровищницу мірового христіанства. Съ этой точки зрѣнія намъ хотѣлось бы ближе подойти къ одному процессу, имѣющему мѣсто въ современномъ протестантизмѣ. Подыскать ему подходящее наименованіе очень трудно, ибо назвать его католизирующей тенденціей, значить, заранѣе направить мысль по неправильному руслу. Выше уже было указано, что терминъ «католическій» утерялъ въ общемъ пониманіи свое первоначальное универсальное значеніе и пріобрѣлъ нѣкій специфическій привкусъ. Назвать что-либо «католизирующимъ» (въ особенности, въ протестантской средѣ), значить «ориентировать» мысль въ сторону Рима. Но этого именно намъ хотѣлось бы избѣжать въ первую очередь. Терминъ «высокоцерковный» также имѣетъ специфическое значеніе, связанное съ извѣстнымъ теченіемъ въ англиканствѣ. Мы охотиѣе всего употребили бы терминъ «церковное Движеніе» или «Движеніе, ищущее болѣе полнаго исполненія Церкви», «стремящееся къ интенсификаціи церковности»; но боимся, что безъ предварительнаго соглашенія этотъ терминъ останется лишеннымъ своего значенія. Поэтому, не характеризирова этого процесса однимъ именемъ, мы прямо приступимъ къ обзорѣню его формъ; дальнѣйшій анализъ покажетъ намъ, что всѣ эти явленія и начинанія суть разныя стороны одного и того же процесса. Въ нашемъ изложеніи мы сознательно не упоминаемъ ни именъ, ни мѣстъ, ни датъ (хотя послѣднія стоятъ за **каждымъ** нашимъ утвержденіемъ), главнымъ образомъ потому, что большинство этихъ явленій еще не окончательно оформились, и говорить о нихъ, какъ о конкретныхъ церковно-историческихъ фактахъ, значить, раскрывать бутонъ цвѣтка до того, какъ онъ распустился. Намъ интересуютъ здѣсь не столько факты, сколько тенденции и интенціи.

Новая глава въ исторіи *ecclesiae semper reformandae* пишется, какъ намъ кажется, на четырехъ страницахъ: сакраментальной, литургической, монашеской и догматической.

Ослабленіе сакраментальной жизни церкви, какъ извѣстно, совсѣмъ не входило въ намѣренія первыхъ реформаторовъ. То значеніе, которое они придали проповѣди слова Божія отнюдь не имѣло въ виду вытѣснить или замѣнить собою таинства. Но они хотѣли возстановить

нарушенное равновѣсіе и вернуть катехизации ея настоящее мѣсто. Однако, подѣ вліаніемъ различныхъ факторовъ, равновѣсіе это очень скоро нарушилось въ обратную сторону. Проповѣдь отгѣснила собою таинство, и ослабленіе сакраментальной жизни стало понемногу нормой протестантизма. Ослабленіе это шло въ двухъ направленіяхъ: какъ въ отношеніи пониманія таинствъ, такъ и практики ихъ примѣненія. На первомъ мѣстѣ здѣсь, конечно, стоитъ проблема причащенія. Въ отношеніи ея пониманія мы видимъ въ протестантизмѣ нисходящую лѣстницу, на верхнихъ ступеняхъ коей стоятъ весьма сложныя евхаристологическія схемы лютеранства и кальвинизма; затѣмъ — переходя черезъ разныя формы евхаристической доктрины — мы спускаемся къ упрощенному пониманію Трапезы Господней въ баптизмѣ, конгрегационализмѣ и другихъ формахъ лѣваго протестантизма. Уже самое это многообразіе доктринъ и практикъ свидѣтельствуетъ о томъ, что св. Писаніе, которое всѣми принимается за единственную норму ученія, въ каждой деноминаціи получаетъ своеобразное истолкованіе. Болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, становится здѣсь очевидно, что «просто библейской доктрины» не существуетъ; что каждый поневолѣ толкуетъ Евангеліе по своему и что, слѣдовательно, судъ слова надъ жизнью всегда останется здѣсь открытой возможностью. Но въ Евангеліи мы имѣемъ не только установительныя слова, послужившія еще въ самомъ началѣ реформации причиной расхожденія между Лютеромъ и Цвингли, но и болѣе «странныя» (Іо. 6-60) слова Спасителя, изъ-за которыхъ «многіе изъ учениковъ Его отошли отъ Него» (Іо. 6-66). Эти слова, естественно, ставятъ передъ протестантскимъ сознаніемъ дилемму: или они должны подвергнуться столь аллегорическому толкованію, что исчезаетъ самый ихъ смыслъ; или же все ученіе о тайной вечерѣ должно быть пересмотрѣно въ свѣтѣ Евангельскаго ученія, взятаго во всей полнотѣ его логическаго смысла и историческаго контекста. Мы не можемъ входить здѣсь въ обсужденіе евхаристической проблемы по существу (псмимо чисто богословскихъ мотивовъ она непосредственно связана съ тѣмъ смысломъ, который придается слову «вспоминаніе»; и въ этой области за послѣднее время сдѣлано очень много). Но ясно, что требованіе «*semper reformanda*» на фонѣ многообразія протестантскихъ доктринъ о Трапезѣ Господней не только ставитъ, но и обосновываетъ собою евхаристическую тревогу нѣкоторыхъ круговъ и ихъ жажду болѣе полного и вѣрнаго осуществленія основнаго таинства Церкви. Отсюда становятся понятны всѣ тѣ исканія, которыя православный богословъ долженъ привѣтствовать въ современномъ протестантизмѣ съ горячей симпатіей и интересомъ. Составленіе новыхъ чиновъ евхаристической службы, болѣе частое и регулярное ея совершеніе, споры о ея жертвенномъ характерѣ, частое причащеніе вѣрующихъ, — всѣ эти явленія, самостоятельно возникающія въ разныхъ частяхъ протестантскаго міра, позволяютъ намъ говорить о пробужденіи въ протестантизмѣ евхаристическаго голода. Говорить о сакраментальномъ ренессансѣ протестантизма было бы еще преждевременно. Новыя идеи и чувства, въ особенности, когда они идутъ противъ теченія, всегда являются достояніемъ меньшинства. Но это меньшинство можетъ нести въ себѣ сердцевицу цѣлаго...

Евхаристическій голодъ можетъ разсматриваться, какъ одна изъ формъ исканія сакраментальной жизни. Другими формами этого исканія въ современномъ протестантизмѣ являются: попытки возстановленія таинства исповѣди, болѣе сакраментальное пониманіе посвященій въ пасторскій санъ... вплоть до отдѣльныхъ (до сихъ поръ индивидуальныхъ) попытокъ получить апостольское рукоположеніе и тѣмъ возстановить принципъ апостольскаго преемства въ протестантскомъ мірѣ (1). Эти попытки до сихъ поръ не увѣнчались успѣхомъ, главнымъ образомъ, потому, что въ сознаніи искавшихъ апостольскаго преемства оно, въ какомъ-то смыслѣ, отдѣлялось отъ всей совокупности церковной жизни въ ея догматикѣ, литургикѣ и каноникѣ (то есть, въ ея вѣрѣ, молитвѣ и строѣ). Вслѣдствіе этого понятно, что ни одна изъ церквей, обладающихъ апостольскимъ преемствомъ, не могла, такъ сказать, механически подѣлиться имъ съ лицами, желавшими получить его, оставаясь при этомъ въ своей церкви. Всѣ эти попытки и начинанія, проявляющіяся, какъ въ церковной практикѣ, такъ и въ сопутствующей ей богословской мысли, имѣютъ своимъ психологическимъ коррелятомъ жажду того, что обычно называется *mysterium tremendum*. «Трезвое» протестантское сознаніе готово бороться противъ всякой «мистики». Но сколько протестантовъ ее ищутъ, ее жаждутъ и потихоньку ходятъ въ католическіе и православные храмы (мы говоримъ о лично наблюденныхъ фактахъ), чтобы насытить свою луну, жаждущую конкретного богообщенія и не удовлетворяющуюся формами протестантскаго культа!

Проблема формы культа приводитъ насъ ко второй «страницѣ» нашего изслѣдованія — къ темѣ литургики. Литургика, конечно, неотдѣлима отъ таинства; но она относится къ нему, какъ тѣло къ душѣ, какъ одежда къ тѣлу, какъ фонема слова къ его смыслу. И мы считаемъ правильнымъ раздѣлить эти двѣ темы, чтобы избѣжать методологической ошибки, опасность которой грозитъ и намъ. Литургическія формы легко вызываютъ упрекъ въ эстетизмѣ. И упрекъ этотъ вполне законѣренъ, когда формы эти — будь то церковное пѣніе или живопись, свѣчи и ладанъ, жесты и интонаціи — перестаютъ быть внѣшнимъ выраженіемъ нѣкаго духовнаго содержанія. Все это легко можетъ стать самоцѣлью, литургическое вдохновеніе можетъ выродиться въ литургическую технику, и тогда формы красоты вмѣсто того, чтобы возносить духъ горѣ, будутъ питать его нѣкимъ психологическимъ переживаніемъ, относящимся скорѣе къ душевной, чѣмъ къ духовной сторонѣ жизни.

Но эта опасность присуща всему человѣческому творчеству: вѣдь и искусство постоянно вырождается въ искусственность, мысль — въ литературу, наука — въ ученость. И развѣ сама проповѣдь слова Божія не превращается часто въ краснорѣчіе, то есть въ простую болтовню о священныхъ предметахъ? Поэтому и упрекъ въ эстетизмѣ долженъ быть воспринятъ только, какъ предупрежденіе, какъ призывъ къ тому, чтобы литургическое богатство культа не становилось самодовлѣющимъ, но выражало бы собою мистическое богатство духовной жизни. Вся литургика есть только одѣяніе, въ которое облачается въ церкви сакраментальна жизнь, безъ которой литургическое творчество можетъ

принести только вредъ. Поэтому мы и отдѣляемъ литургическую тему отъ сакраментальной: ибо душа того процесса, о которомъ мы пишемъ, есть сакраментальная жизнь; литургия же служить ей только внѣшнимъ выраженіемъ. Понятно, поэтому, что и въ средѣ протестантскаго міра появилось стремленіе возстановить литургическія формы, утерянныя во время реформаціи. На протестантскихъ престолахъ то тутъ, то тамъ снова появляются зажженные свѣчи, пасторы смѣняютъ докторскую тогу XVI вѣка на болѣе древнія фелонь и епитрахиль. Большее вниманіе обращается на церковное пѣніе и чтеніе. Наиболѣе смѣлые снова вводятъ въ употребленіе кадильницу и обоняютъ въ храмѣ благоуханіе ладана. Впрочемъ, эти процессы имѣютъ мѣсто не только въ протестантскомъ мірѣ. Литургическое движеніе принадлежитъ къ числу «трансконфессіональныхъ» и характеризуетъ жизнь всѣхъ церквей конца XIX и первой половины XX вв. Но тамъ, гдѣ литургическая традиція не прерывалась, движеніе это обращено, главнымъ образомъ, на очищеніе литургическихъ формъ отъ позднѣйшихъ наслоеній, на борьбу съ литургическимъ безвкусіемъ, на возстановленіе древнихъ и основныхъ литургическихъ формъ въ значительной степени отгнанныхъ индивидуальными проявленіями мѣстнаго благочестія. Общимъ, однако, является то, что на литургическую жизнь обращено сугубое вниманіе, что она выводится изъ области благочестиваго быта, что она становится предметомъ изученія, размышленія, служенія...

Красота богослужебныхъ формъ не является, однако, основной идеей литургизма. «Литургія» есть (или должна быть) общее, совмѣстное дѣло — и этотъ религіозно-соціальный моментъ также получилъ въ современной жизни протестантизма особое значеніе. Что касается самого богослуженія, то надо признаться, что моментъ совмѣстности всегда игралъ въ протестантскомъ культѣ значительную роль и что общая болѣзнь христіанъ — индивидуализмъ — поразилъ православное и, еще болѣе, католическое богослуженіе въ большей степени, чѣмъ протестантское. Но это, конечно, относится къ фактамъ, къ феноменологіи, но не къ идеѣ... Идеиная же борьба за общинное начало въ церкви, связанная съ преодолѣніемъ индивидуализма, получила въ современномъ протестантизмѣ иныя формы, съ литургическимъ Движеніемъ связанная, но въ него не вмѣшающіяся. Мы имѣемъ въ виду новое монашество. Слово это тоже надо принимать съ оговоркой. Ибо рѣчь здѣсь идетъ не объ оформленномъ монашествѣ, не о возстановленіи монашескихъ орденовъ (какъ ихъ знаетъ Западъ), не о принятіи монашескаго «чина» (принятаго на Востокѣ), а о тѣхъ духовныхъ процессахъ, изъ которыхъ въ былыя времена родилось какъ западное, такъ и восточное монашество. Официальнаго монашества современный протестантизмъ не знаетъ, но въ разныхъ странахъ, гдѣ имѣются протестантскія церкви — во Франціи, въ Германіи, въ Швейцаріи, въ Швеціи, въ Шотландіи (объ Англійи мы уже не говоримъ) возникаютъ общины, которыя по своему существу являются монашескими, если понимать это слово въ его духовно-реальномъ, а не исторически-условномъ смыслѣ.

Рѣчь идетъ при этомъ не объ отшельничествѣ, а о монашествѣ общезжительномъ, стремящемся осуществить идею христіанской общин-

ности. Последняя современнымъ міромъ совершенно утрачена. Нѣтъ людей болѣе горячо проповѣдующихъ братскую жизнь, чѣмъ христіане и нѣтъ людей, которые бы жили такъ обособленно другъ отъ друга, какъ тѣ же христіане. То время, когда «у вѣрующихъ было одно сердце и одна душа и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее» является для нашего времени не только золотымъ вѣкомъ, но и неосуществимой мечтой. Но является ли оно мечтой? Не стремится ли современный человѣкъ къ **своему** дому, **своему** дѣлу, **своему** хозяйству, не только, какъ къ печальной необходимости, но и какъ къ тому, что онъ больше всего любитъ и цѣнитъ въ жизни? Индивидуализмъ жизни и индивидуализмъ мысли не сталъ ли нашей установкой, нормой, идеаломъ? А если такъ, то гдѣ же наше христіанство, братство, любовь? На фонѣ этихъ настроеній и фактовъ вполне понятно, что наиболѣе чуткіе и героически настроенные люди стали соединяться въ общины, чтобы проходить путь своего спасенія **вмѣстѣ**. Строй этихъ общинъ еще не оформился; каждая изъ нихъ, будь то Taizé или Grandchamp, Darnstadt, или Iona, имѣетъ свой индивидуальный характеръ, свои задачи и цѣли, свой молитвенный и жизненный уставъ. Но по своему настроенію, по своей сущности, это есть безусловно новое нарождающееся монашество, которое переживаетъ сейчасъ свои золотые часы, потому что все, что тамъ дѣлается, исходитъ изъ внутреннихъ побужденій, а не изъ послушанія правилу, кѣмъ-то когда-то принятому и кѣмъ-то когда-то утвержденному. Поэтому жизнь этихъ общинъ и производитъ такое чарующее впечатлѣніе: чего-то непосредственнаго, искренняго, горячаго, движимаго только изнутри. Поэтому онѣ и являются подлинными островками первохристіанскаго міра.

Последняя страница изучаемой главы принадлежитъ догматикѣ. Было бы, конечно, непростительной дерзостью пытаться въ нѣсколькихъ строчкахъ резюмировать развитіе протестантской догматической мысли послѣднихъ десятилѣтій. Но въ этой сложной ткани есть нѣсколько бросающихся въ глаза фактовъ, и ихъ мы смѣло можемъ отмѣтить, чтобы убѣдиться, что догматика не чужда изучаемому нами процессу. Сюда первымъ долгомъ относится тотъ преобладающій интересъ, который въ наше время приобрѣла проблема церкви. Самый бѣглый просмотръ заглавій новыхъ богословскихъ книгъ показываетъ намъ, что экклезиологія, бывшая раньше въ загонѣ, не только выдвинута сейчасъ на первый планъ, но грозитъ даже вытѣснить изъ богословскаго сознанія остальные догматическія темы. Во-вторыхъ, необходимо отмѣтить, что въ протестантской богословской литературѣ все чаще производится имя Той, Которая для православнаго сознанія является личнымъ воплощеніемъ Церкви. Этотъ пунктъ чрезвычайно деликатенъ, ибо главный бой съ католиками происходитъ у протестантовъ именно вокругъ имени Божіей Матери (ср. хотя бы полемику по поводу новаго догмата). И все же фактъ остается фактомъ: *Asmussen, Thurian, de Saussure* уже вписали свои имена въ исторію Маріологіи въ протестантизмѣ и если ихъ положенія кажутся православному богослову недостаточными и неполными, то не слѣдуетъ забывать, что 50 лѣтъ тому назадъ подобныя произведенія подъ перомъ протестантскаго бо-

гослова были вообще невозможны. Все это свидѣтельствуєть о томъ, что въ протестантскомъ мірѣ растетъ чувство Церкви, которая все больше и все яснѣе предстоитъ сознанию въ своей конкретности, единственности и неповторимости. Въ связи съ этимъ стоитъ растушій интересъ, который проявляется въ современномъ протестантскомъ богословіи къ прошлому церковной мысли. Въ догматикѣ это выражается во внимательномъ изученіи патристики (школа Лунда), изученіи, выходящемъ за предѣлы историческаго изслѣдованія и имѣющемъ систематическое значеніе.

Послѣдній нашъ примѣръ будетъ носить нѣсколько иной характеръ, ибо ни психологически, ни церковно исторически связать имя Барта съ вышеописанными явлениями и тенденціями нельзя. Но по существу въ развитіи его мысли мы встрѣчаемъ тотъ же процессъ приближенія къ католическимъ истокамъ христіанской мысли. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно взять замѣчательную книгу о Бартѣ Н. U. von Balthazar'a (2) книгу, которая, по нашему убѣжденію, содержитъ въ себѣ центральный нервъ всей экуменической проблематики, по крайней мѣрѣ въ ея западномъ (католически-протестантскомъ) аспектѣ. Съ огромнымъ знаніемъ и съ неопровержимой убѣдительностью авторъ показываетъ, какъ центральное понятіе Слова Божія замѣняется у Барта Христомъ — Богомъ и Человѣкомъ; какъ принципъ діалектики постепенно уступаетъ мѣсто принципу аналогій (правда — «аналогіи вѣры», а не «аналогіи сущности»); какъ въ мышленіи Барта въ проблемѣ отношенія Бога и Мира появляется невысказанное прежде положеніе «*tertium datur*»; и какъ, въ соотвѣтствіи, съ этимъ, въ Божіемъ мірѣ находитъ себѣ мѣсто не только «человѣкъ, созданный по образу Божіему, но и его трудъ — «до вечера» (Пс. 103)... и его чувства и его разумъ, сообразно которымъ онъ можетъ не только мыслить, но и писать стихи и слушать музыку, пить и ѣсть, быть веселымъ, а иногда и грустнымъ, можетъ любить и немного ненавидѣть, можетъ быть молодымъ и старѣть... Только ложные боги завидуютъ человѣку. Истинный Богъ позволяетъ человѣку быть такимъ, какимъ Онъ его создалъ (*Kirchliche Dogmatik*, VII, 98-99). Когда читаешь подобныя цитаты (у Balthazar'a онѣ подобраны съ исчерпывающей полнотой), прямо не вѣришь глазамъ: неужели это Бартъ, тотъ самый, который написалъ когда-то свое «Посланіе къ Римлянамъ»? И невольно напрашивается вопросъ: если его богословіе таково, что цѣлыя главы его Догматики могутъ быть рекомендованы, какъ пособіе къ пониманію православнаго или католическаго вѣроученія, то можно ли по-прежнему считать его протестантомъ? Мы, со своей стороны, полагаемъ, что этотъ переворотъ къ его міровоззрѣнію (который Balthazarъ сравниваетъ со «вторымъ обращеніемъ» бл. Августина,<sup>(8)</sup>) является яркимъ свидѣтельствомъ тому, что Бартъ не только былъ и остался протестантскимъ богословомъ *par excellence*, но что, въ какомъ-то смыслѣ, онъ является подлиннымъ воплощеніемъ протестантизма, самой его сущности и духа (за каковое Balthazarъ его и принимаетъ; ибо его интересуетъ не личность Барта, а католически-протестантская контрверза). Но только совѣмъ не потому, что его мысль опредѣленнаго періода соотвѣтствуетъ какимъ-то неподвижнымъ стан-

дартам протестантизма, а именно потому, что она ничему неподвижному не соответствует, что она все время изменяется, что онъ въ ней безстрашно воплощаетъ принципъ *semper reformanda*. Никто не можетъ предсказать, куда приведетъ Барта мощный потокъ его мысли. Можетъ быть въ своемъ развитіи онъ принадлежитъ къ тому типу людей, о которыхъ можно сказать, что *fata volentem trahunt*. Но въ данномъ случаѣ эти *fata* — не бездушный рокъ, а преодолевающая сила Церкви, стихійный ростъ сѣмени Слова Божія, прорастающаго въ душѣ богослова...

Парадоксальный вопросъ, который мы поставили о первомъ богословѣ протестантизма, естественно возникаетъ и относительно всѣхъ тѣхъ теченій и явленій, о которыхъ мы говорили выше. Вокругъ всего этого уже идетъ борьба, пока что мало замѣтная и не страстная; она, вѣроятно, будетъ усиливаться по мѣрѣ роста движенія. И, конечно, не намъ судить о томъ, является ли все это движеніе измѣной или вѣрностью протестантизму, продолжаетъ или погрѣбаетъ оно дѣло реформаторовъ XVI вѣка. Мы можемъ только констатировать факты, регистрировать формулы. Но факты и формулы имѣютъ не только данный, опредѣленный смыслъ, но и свои *ante* и *post* — предпосылки и слѣдствія. И съ этой точки зрѣнія мы вправѣ произвести нѣкоторый анализъ происходящаго, имѣя въ виду не наши установки или симпатіи, а ту церковно-историческую ткань, въ которую яркой нитью вплетаются новыя теченія протестантскаго христіанства. И первое обвиненіе, первое подозрѣніе, съ которымъ мы здѣсь встречаемся, гласитъ: всѣ эти явленія суть болѣе или менѣе ясныя, болѣе или менѣе сознательныя этапы **возвращенія въ Римъ**. Какъ отнестись къ этому диагнозу? Можно ли считать его обоснованнымъ? Вопросъ этотъ возникаетъ невольно, ибо формы возстановляемой сакраментальной, литургической и монашеской жизни, дѣйствительно, приближаются къ католическимъ формамъ. Но можно ли говорить объ этомъ, какъ о возвращеніи въ Римъ? Внимательно вдумавшись въ этотъ вопросъ, мы увидимъ, что самая постановка его неправоильна и внутренне порочна; онъ предполагаетъ неподвижную точку — Римъ и подвижнаго субъекта — протестантизмъ. Но можно ли говорить о Римѣ, какъ о неподвижной точкѣ? Римъ контръ-реформации не отличенъ ли въ существѣ своемъ отъ Рима среднихъ вѣковъ и еще болѣе отъ Рима болѣе древняго, не отдѣленнаго отъ христіанскаго Востока? Континуитетъ Рима надо еще доказать; мы знаемъ, конечно, что единство Римской церкви сохраняется непрерывностью ея епископата; но достаточна ли послѣдняя для того, чтобы можно было говорить о возвращеніи въ тотъ домъ, который исторически пересталъ существовать? Говорить о вѣчномъ Римѣ — *Roma aeterna*, значить, пользоваться привычной формулой, избѣгая стоящей за ней проблемы. Но мы знаемъ, какъ безконечно сложна католическая дѣйствительность, какіе въ ней уживаются контрасты и противорѣчія, какъ различны ея аспекты во времени и въ пространствѣ. Поэтому слова «возвращеніе въ Римъ» не имѣютъ для насъ конкретнаго смысла; вѣрнѣе, они неизмѣнно подмѣняются упрощеннымъ пониманіемъ «возвращенія», каковое истолковывается, какъ «подчиненіе». Но въ такомъ толкованіи проблема эта настолько упрощается,

что просто перестает существовать. Вся сложная проблематика сакраментализма, литургизма, общинности, догматической истины замѣняется простой установкой воли, принятиемъ дисциплины. «*La chiesa non è un credo, la chiesa è una disciplina et uno impero*», сказалъ видный Ватиканскій богословъ нѣмецкому ученому<sup>(4)</sup>... Противъ такого «возвращенія» протестуютъ часто сами католики (хотя официальная точка зрѣнія Римской курии остается именно таковою). Что же касается представителей того течения, о которомъ мы пишемъ, то обвинять ихъ въ стремленіи къ такому возвращенію въ Римъ было бы просто чудовищно: кто изъ нихъ согласился бы «потерять свободу, которую даровалъ намъ Христосъ и подвергнуться игу рабства»? А вернуться въ тотъ Римъ, который всѣхъ насъ привлекаетъ — въ Римъ христіанской любви, вдохновенія и свободы — уже нельзя: ибо его больше нѣтъ. Въ современной Римской системѣ само богословіе подчинено нормамъ каноническаго права (ср. *Corr. Jur. Can. can. 1366, 2*) — явный признакъ примата каноники надъ всей церковной жизнью.

Однако, «проблема Рима» (если можно такъ выразиться) имѣетъ въ отношеніи изучаемаго нами течения и иной — положительный аспектъ. Всѣ сторонники и работники этого движенія (мы говоримъ это на основаніи личныхъ впечатлѣній) свободны отъ анти-Римскаго комплекса, и это, по нашему мнѣнію, имѣетъ огромное значеніе и для ихъ личной религіозной работы, и для всей исторіи Западнаго Христіанства. Ибо главнымъ препятствіемъ къ взаимному пониманію католиковъ и протестантовъ являются два комплекса: анти-протестантскій — у католиковъ, и анти-римскій — у протестантовъ. И поскольку они не будутъ изжиты, ни о какомъ сближеніи говорить не приходится... Мы сейчасъ говоримъ о комплексѣ анти-римскомъ, которымъ, за немногими исключениями, болѣетъ весь протестантскій (и почти весь православный) міръ. Это серьезно, ибо этотъ комплексъ искажаетъ всю церковную перспективу, дѣлая ее одновременно односторонней и несправедливой. Въ чемъ же заключается сущность этого комплекса? Понять его можно въ контекстѣ того явленія, которое въ педагогикѣ носитъ названіе радіаціи авторитета. Авторитетъ, пріобрѣтенный въ какой-нибудь — пусть самой специальной — области, дѣйствуетъ и за ея предѣлами (такъ, къ талантливому учителю математики гимназисты обращаются за совѣтами во всѣхъ своихъ дѣлахъ). Здѣсь же происходитъ нѣчто обратное. Въ жизни и ученіи Римской церкви есть рядъ моментовъ абсолютно непріемлемыхъ для протестантовъ (такъ же, какъ и для православныхъ). И эти моменты какъ бы компрометируютъ собою все, что связано съ Римомъ. Все католическое заранѣе и а priori берется подъ подозрѣніе; самое имя Рима, бывшее когда-то знаменемъ вселенскаго Христіанства, является одіознымъ. Достаточно сказать, «это отдаетъ римскимъ католицизмомъ», чтобы скомпрометировать что угодно. Подобная психологія является причиной тому, что цѣлый рядъ церковныхъ явленій и установлений оцѣниваются не сами по себѣ, не потому, что они хороши или не хороши, правильны или неправильны, а только въ зависимости отъ того, какъ относятся къ нимъ Римская церковь. Вѣроятно, и въ самомъ процессѣ реформаціи этотъ анти-Римскій комплексъ игралъ большую роль. Если видѣть въ Папѣ не патріарха За-

пада, а Антихриста, то комплексъ этотъ изъ болѣзни превращается въ норму оцѣнокъ, ибо «что можетъ быть добраго изъ Рима»? Нѣтъ необходимости опровергать эту точку зрѣнія (которая является въ гораздо большей степени унаслѣдованной эмоціональной привычкой, чѣмъ убѣжденіемъ разума). Въмѣстѣ съ протестантами мы убѣждены, что Римская церковь пошла по неправильному пути, поставивъ во главу угла догматъ о папскомъ приматѣ и тѣмъ отнявъ отъ церкви присущую ей свободу. Но мы не можемъ не преклоняться передъ великими достиженіями католической церкви въ ея мистикѣ и литургикѣ, въ ея мученикахъ и праведникахъ, въ ея учено-богословскомъ и культурномъ творчествѣ. Каждому протестанту (и каждому православному) необходимо учиться цѣнить и любить въ католичествѣ то, что въ немъ дѣйствительно велико и свято. Тогда только мы освободимся отъ болѣзни анти-Римскаго комплекса и станемъ, дѣйствительно, свободными.

Дѣятели новаго Движенія этой свободой обладаютъ: они не боятся формъ ранне-христіанской мысли и жизни, только потому, что формы эти усвоены римской церковью; они не боятся каѳоличества, помня, что оно есть неотъемлемый предикатъ Церкви. Говоря схематически, они различаютъ каѳоличество и Римъ и даже, болѣе того, они различаютъ Римъ каѳолическій отъ Рима папистскаго, куріального и контр-реформаціоннаго. Эта свобода безконечно расширяетъ ихъ возможности и горизонты, открывая имъ тѣ области, которыя считаются запретными для людей анти-Римскаго комплекса. Но помимо всего этого — и можетъ быть это является наиболѣе существеннымъ и характернымъ для новыхъ движеній — паѳосъ ихъ обращенъ не на прошлое, а на будущее. Это совсѣмъ не возвращеніе, ибо это путь впередъ. Это не просто человѣческія исканія, это органической ростъ, прозябеніе зерна, плодоношеніе Церкви. И въ этомъ смыслѣ всѣ ихъ дѣятели могутъ сказать, что они «не почитаютъ себя достигшими, а забывая заднее простираются впередъ и стремятся къ цѣли, къ почести вышняго званія Божія во Христѣ Иисусѣ» (Фил. 3, 13-14). Въ этомъ смыслѣ они въ наше время являютъ въ себѣ геній протестантизма, геній церкви *semper reformandae*.

Но самымъ своимъ бытіемъ они ставятъ передъ протестантскимъ міромъ вопросъ: не произошло ли у многихъ протестантскихъ церквей фактической замѣны старой формулы *ecclesia semper reformanda* — новой формулой — *ecclesia semel reformata* — болѣе точно и адекватно выражающей характеръ ихъ благоустроеннаго, спокойнаго существованія? Не превратился ли порывъ реформаціоннаго пыла въ институціонныя формы стабилизированной церковной жизни — съ другимъ ученіемъ и съ другимъ культомъ, чѣмъ католическій или православный, но съ тѣмъ же охранительнымъ паѳосомъ, съ тѣмъ же желаніемъ оставаться такими же, каковы онѣ суть? И соотвѣтственно этому не является ли нормой ихъ церковной жизни воля не только *sum esse*, но и *sum formae conservare*? Въ такомъ случаѣ мы стоимъ передъ парадоксомъ: тѣ, кто причисляютъ себя къ охранителямъ, т. е. кто вѣрять буквѣ XVI вѣка, оказываются менѣе вѣрными духу реформации, чѣмъ тѣ, кто, слѣдуя этому духу, идутъ впередъ и,

преодолевая въ себѣ ограниченности исторической реформы, служить *reformatio perennis*.

Само собою разумѣется, что «воля къ реформации» не предопредѣляетъ собсю направленія и содержанія процесса; пользуясь пространственными символами, можно сказать, что онъ можетъ идти, какъ вправо, такъ и влѣво... Но тотъ процессъ, о которомъ мы здѣсь говорили и который можетъ оказаться дрожжами «второй реформации», безусловно соединяетъ въ себѣ духъ и вдохновение свободы съ подлинной любовью къ Церкви, сливая ихъ въ ту «евангельскую католичность» (*Evangelische Katholizität*) (5), которая еще недавно была мало-вразумительнымъ заглавьемъ книги одинокаго искателя истины, а затѣмъ — на глазахъ — выросла въ большое и влиятельное течение, въ новый факторъ въ исторіи западнаго христіанства.

Л. А. Зандеръ.

#### ПРИМЪЧАНІЯ:

1) Южно-индійская и цейлонская схемы, предусматривающія распространіе апостольскаго преемства въ «объединенныхъ церквахъ», врядъ ли могутъ считаться выраженіями изучаемаго процесса, ибо онъ вдохновляется не сакраментальнымъ голодомъ, но другими — болѣе практическими мотивами. Но, конечно, и онъ по своемъ осуществленіи могутъ дать самые неожиданные результаты.

2) Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Olten. 1951, p.p. 420. Summa Verlag.

3) Первое обращеніе бл. Августина — отъ язычества къ Христіанству; второе — отъ религіозной философіи къ подлинному богословію.

4) F. Heiler. *Der Katholizismus*. München 1923, p. 242.

5) Friedrich Heiler. *Evangelische Katholizität*. E. Reinhardt. München, 1926.