

МИССИОНЕРСКИЙ ИМПЕРАТИВ*

I

До самого недавнего времени Православная Церковь считалась на Западе *немиссионерской*. По общему мнению, мощное миссионерское поветрие, столь характерное для христианского Запада последних столетий, как-то обошло стороной «статичное» христианство Востока. Сегодня это мнение, похоже, поколебалось. Новые исторические исследования доказывают, что достижения православных в области миссионерской деятельности – хотя и иного рода, чем у западных христиан, – были вполне весомыми и впечатляющими [76]. В этой краткой статье мы не стремились дать исторический или статистический обзор православно-миссионерской экспансии. Гораздо важнее попытаться понять и проанализировать – хотя бы предварительно и отчасти – миссионерский императив православного Предания, а проще говоря, уяснить, каким образом миссия сопрягается в нем с верой, жизнью и всем духовным видением Православия.

Богословие миссии – всегда плод всецелого бытия Церкви, а не какая-то специальная область, актуальная лишь для тех, кому выпало особое миссионерское служение. Православная же Церковь особенно нуждается в уяснении главных мотивов миссии, ибо «немиссионерский» ее характер слишком часто приписывают самому существу, «святая святых» Православия – его «сакраментальному», «литургическому», «мистическому» характеру. Даже и теперь, когда пристальное изучение православной миссии привело к изменению традиционных взглядов, все еще делаются попытки увидеть в ней своеобразный *эпифеномен* истории Православной Церкви – то, что существует вопреки основным ее путям и тенденциям. Вот почему здесь необходимо именно *богословское* уяснение. Может ли быть подлинно миссионерской та Церковь, чья жизнь сосредоточена почти исключительно в литургии и таинствах, чья духовность имеет преимущественно мистическую и аскетическую окраску? И если может, то в каких пластах ее веры скрыты истоки миссионерской ревности? Таков, в несколько упрощенной форме, вопрос, который прямо или косвенно задают православным все, для кого термин «экуменический» всегда и всюду означает «миссионерский».

II

Опорную точку ответа мы найдем, без сомнения, в православной экклезиологии, т. е. в учении и опыте Церкви. Но сформулировать их – задача не из легких. Нужно иметь в виду, что Православная Церковь никогда не сталкивалась с экклезиологическим или вероучебным кризисом наподобие Реформации или Контрреформации и поэтому не имела нужды размышлять о себе, о традиционных устоях своей жизни и своего учения. Православие не знало традиционно-богословских разработок учения о Церкви; это учение никогда не вызывало сомнений и не оспаривалось. И вот именно в ходе экуменических контактов с Западом, завязавшихся где-то с середины 20-х годов (Стокгольм, 1925 г., затем Лозанна, 1927 г.), православные впервые оказались перед необходимостью не только изложить, но и объяснить свои экклезиологические убеждения, т. е. выразить их в согласованных богословских терминах. Но здесь их

подстерегала дополнительная трудность, которая и осталась с той поры основной трудностью православного участия в экуменическом движении.

Всякий диалог предполагает согласие по поводу терминологии, некий общий язык. С православной же точки зрения именно разрыв в богословском понимании, именно богословское отчуждение Запада от Востока сделало «схизму» безнадежно глубокой, а все попытки уврачевать ее (с 1054 г. до Флорентийского собора 1438-1439 гг. включительно) – удручающе неадекватными. И потому в экуменической встрече Православная Церковь оказалась лицом к лицу с Западом, имеющим за плечами уже несколько веков «автономного» богословского и духовного развития, с Западом, чье сознание и формы мышления существенно отличались от восточных. Вопросы, которые он предложил православным, были сформулированы в западных терминах и отражали специфически западный опыт и путь развития. Ответы же православных строились по западным образцам, «подгонялись» к категориям, понятным Западу, но едва ли адекватным Православию.

И ситуация эта – хотя многолетние контакты и собеседования, несомненно, изменили ее в лучшую сторону – до сих пор не преодолена. Новое обретение «кафолического языка» так и не состоялось. Все это вкупе с основными догматическими разногласиями породило ту «боль», что всегда сопутствует участию православных в экуменическом движении и является самым реальным препятствием на пути не только к соглашению, но и к простому пониманию. Вот общие замечания, которые необходимо иметь в виду при уяснении православного отношения к миссии.

III

«Небо на земле» – эта знакомая каждому православному формула лучше всего выражает основополагающий православный опыт Церкви. Церковь – прежде всего и превыше всего – богоданная реальность, присутствие новой жизни Христовой, проявление нового «эона» – эона Святого Духа. Православный человек в своем созерцании Церкви видит ее как Божественный дар еще прежде, чем думает о ней как о человеческом ответе на этот дар. Церковь может быть адекватно описана как эсхатологическая реальность, ибо главная ее функция – в том, чтобы проявлять и актуализировать в этом мире *eschaton* – конечную реальность спасения и искупления. В Церкви и через Церковь Царство Божие становится уже присутствующим, причастным человеку. И именно в эсхатологической, богоданной полноте Церкви (а не в юридической теории посредничества) следует искать корень «экклезиологического абсолютизма» Восточной Церкви – того абсолютизма, который слишком часто вызывает недоумение и неверное истолкование у протестантов.

Церковь в целом – средство благодати, Таинство Царства. Поэтому и структура Церкви – иерархическая, sacramентальная, литургическая – не имеет иной функции, кроме постоянного поддержания ее способности исполнять себя как Тело Христово, как храм Святого Духа, актуализировать ее благодатную природу. Ибо богоданная полнота Церкви, а лучше сказать, сама Церковь как полнота, не может проявиться вне этих экклезиологических структур, и здесь – важнейший аспект православной экклезиологии. Нет никакого средостения, нет разделения между Церковью невидимой (*in statu patriae*) и видимой (*in statu viae*): последняя есть выражение и актуализация первой, sacramентальный знак ее реальности.

Отсюда и уникально-центральное экклезиологическое значение Евхаристии, которая являет собой всеобъемлющее Таинство Церкви. В Евхаристии Церковь становится тем, что она есть, исполняет себя как Тело Христово, как божественную *parousia* – присутствие и сообщенность Христа и Его Царства. Православная экклезиология – это истинно евхаристическая экклезиология. Ибо в Евхаристии Церковь совершает *переход* из мира сего в мир грядущий, в *eschaton*; участвует в вознесении Господа и в Его мессианской вечере, вкушает «радость и мир» Царства: «И не отступил еси вся творя, дондеже нас на небо возвел еси, и Царство Твое даровал еси будущее» (евхаристическая молитва литургии св. Иоанна Златоуста). Таким образом, вся жизнь Церкви укоренена в Евхаристии и есть плод этой евхаристической полноты во времени «мира сего», образ которого «проходит». И это поистине миссия Церкви.

Но Церковь есть также и *человеческий* ответ на божественный дар, его приятие человеком и человечеством. Если облик Церкви сформирован и обусловлен эсхатологической полнотой дара и есть ее сакраментальный символ, то назначение христианской общины – в том, чтобы принять этот дар и возрастать в полноту его. Церковь – это полнота и вместе с тем возрастание и умножение в вере и любви, ведении и *κοινωνία* [77]. Этот ответ имеет два аспекта, и ни один из них немыслим без другого, ибо они взаимообусловлены, вкупе определяя динамику христианской жизни и действия.

Первый аспект – *теоцентричный*: освящение, возрастание в святости как отдельной христианской личности, так и каждой общины; стяжание ими Духа Святого, которое есть высшая цель христианской жизни, как определил ее один из близких к нам по времени и величайших святых – преподобный Серафим Саровский († 1833). Это означает постепенное преобразование нашего ветхого Адама в нового, восстановление древней красоты, утраченной им в грехопадении, просвещение нетварным Фаворским светом. Это означает также постоянную борьбу с бесовскими силами века сего, «радость и мир», которые делают нас *hinc et nunc* [78] причастниками Царства и жизни вечной. Православная духовная традиция всегда подчеркивала мистическую природу христианской жизни как жизни, которая «сокрыта со Христом в Боге». И широкое монашеское движение, начавшееся в IV в. вслед за признанием Церкви императорской властью и приобретением ею некоего «статуса» в «мире сем», было не чем иным, как новым выражением раннехристианского эсхатологизма, утверждением онтологической принадлежности христианства к жизни «мира грядущего», отказом от всякого постоянного обиталища в «мире» и от самоотождествления с ним.

Второй аспект, *антропо-* или *мироцентричный*, предполагает осмысление Церкви как реальности, пребывающей в «мире сем», в его времени, пространстве и истории с особой задачей, или миссией: «поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2, 6). Церковь есть полнота, и отечество ее – на небесах. Но эта полнота дарована миру, ниспослана в мир для его спасения и искупления. Эсхатологическая природа Церкви – не отрицание мира, но утверждение и приятие его в качестве объекта божественной любви. Иными словами, «неотмирность» Церкви есть не что иное, как символ и реальность Божественной любви к миру, главное условие миссии Церкви в нем. И стало быть, Церковь – не «эгоцентричная», а именно миссионерская община, цель которой – спасение *мира*, а не *от* мира. Так Церковь-таинство предстает в православном опыте и вероучении как залог Церкви-миссии.

IV

Попытаемся точнее определить различные стороны «миссионерского императива», заложенного в православном опыте Церкви. Этот императив есть основное выражение Церкви как дара и полноты, ее проекция во времени и пространстве «мира сего». Ибо если, с одной стороны, к Церкви ничто не может быть *приложено* (поскольку ее полнота – Сам Христос), то проявление и сообщение этой полноты составляет, с другой стороны, самую жизнь Церкви в этом «зоне». В день Пятидесятницы, когда полнота Церкви реализовала себя раз и навсегда, началось *время* Церкви – последний и решающий отрезок истории Спасения. В онтологическом смысле вся *новизна* и, следовательно, все *сотериологическое содержание* этого отрезка заключается в миссии – провозглашении и сообщении того eschaton, которое само по себе есть бытие Церкви, и притом единственное ее бытие. Именно Церковь, как миссия, сообщает истории реальный вес, а времени – реальный смысл. И именно миссия дает полное звучание человеческому ответу в Церкви, делая нас истинными соработниками Христа в Его деле.

Взаимоотношение Церкви-полноты и Церкви-миссии нигде не раскрывается с такой ясностью, как в Евхаристии – центральном акте церковной leitourgia, Таинстве самой Церкви. В евхаристическом богослужении есть два взаимоисполняющих движения: *восхождения* и *возвращения*. Евхаристия начинается как восхождение к престолу Божию, к Царству. «Всякое ныне отложим попечение», – призывает Церковь в Херувимской песни, и мы готовимся взойти со Христом и во Христе на небо и принести Ему Его Евхаристию. Первое движение исполняется в освящении евхаристического вещества, в знамении богоприятности (т. е. приятия Богом) нашей Евхаристии и, без сомнения, является актом миссии. Евхаристия приносится «о всех и за вся»; в ней Церковь исполняет свою священническую функцию – примирение всего творения с Богом, принесение всего мира в жертву Ему, ходатайство перед Ним за весь мир. Все это происходит во Христе – Богочеловеке, единственном Первосвященнике нового творения, «Приносящем и Приносимом». Но достигается это через выделение Церкви из мира («Двери, двери!» – возглашает диакон перед началом евхаристических молитвословий), через ее восхождение на небо и вступление в новый «зон».

А затем, по достижении и вкушении этой полноты за трапезой Господа в Его Царстве, когда мы можем сказать: «Видехом свет истинный, прияхом Духа Небеснаго», начинается второе движение – *возвращение* в мир. «С миром изыдем», – возглашает священник, покидая алтарь и изводя верных из храма, и это – последняя, главная заповедь. Евхаристия – всегда *Конец*, таинство *парусии*, но она же – всегда начало, *исходная* точка: отсюда начинается миссия. Мы видели истинный свет, насладились вечной жизнью; но эта жизнь, этот свет даны, чтобы претворить нас в свидетелей Христа в этом мире. Без восхождения к Царству нам не о чем было бы свидетельствовать. Ныне же, вновь став «Его народом и Его наследием», мы можем творить то, чего хочет от нас Христос: «Вы же свидетели сему» (Лк. 24, 48). Евхаристия, претворяя Церковь в «то, что она есть», претворяет ее в миссию.

V

Итак, что же есть объект и каковы цели миссии?

Православная Церковь без колебаний отвечает: ее объект – *человек и мир*, но не человек-одиночка в искусственной и «псевдорелигиозной» изоляции от мира и не «мир» как такое целое, в котором человек не может быть ничем, кроме его частицы. Человек – не только первый, но поистине главный объект миссии. Однако, православная идея евангелизации свободна от индивидуалистических и спиритуалистических обертонов. Церковь, как Таинство Христа, – это отнюдь не «религиозное общество», не организация, призванная удовлетворять «религиозные» потребности человека. Это – *новая жизнь* и потому искупление всей жизни, всего бытия человека. И эта всецелая человеческая жизнь и есть тот мир, в котором и которым он живет. Через человека Церковь спасает и искупает мир. Можно сказать, что «мир сей» спасается и искупается всякий раз, когда человек ответил на Божественный дар, воспринял его и живет им. Это не означает претворения мира в Царство Божие или общества – в Церковь. Онтологическая бездна между ветхим и новым сохраняется и в этом «эоне» не может быть заполнена ничем. Царство Божие грядет, и Церковь *не от мира сего*. И, однако, это грядущее Царство уже *присутствует*, и Церковь уже *исполнилась* в этом мире. И это присутствие – не одно лишь «провозвещение»: самой реальностью своей – через Божественную агаре [79], которая есть их плод, – Царство и Церковь на всякое время являют все то же таинственное претворение ветхого в новое и служат залогом реального действия, реального *делания* в этом мире.

Все это придает миссии Церкви *космическое* и *историческое* измерения – весьма существенные для православного Предания и опыта. Государство, общество, культура, сама природа суть реальные *объекты* миссий, а не тот нейтральный milieu [80], по отношению к которому единственная задача Церкви – блюсти свою внутреннюю свободу и отстаивать свою «религиозную жизнь». Чтобы изложить историю Церкви с этой точки зрения, нужна целая книга, рассматривающая историю ее конкретного *участия* в жизни тех обществ и культур, для которых Православие было выражением всего их бытия, – историю ее идентификации с нациями и народами, которая не была вместе с тем изменой ее изначальной «неотмирности», эсхатологической принадлежности горнему Иерусалиму. Без глубокого богословского анализа немыслимо и адекватное выражение православной идеи *освящения материи*, т. д. собственно космического аспекта ее сакраментального видения. Здесь же мы можем лишь констатировать, что все это – объект христианской миссии как усвояемое Богу и приносимое Ему в Таинстве. В мире Боговоплощения нет ничего «нейтрального» и ничто не может быть восхищено из руки Сына Человеческого.

Печатается по: А. Шмемана «Церковь, мир, миссия: Мысли о православии на Западе, М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, 1996.

* Первоначально опубликовано в кн.: The Theology of Christian mission, ed. by G. H. Anderson, N. Y., McGraw Hill, 1961, p. 250-257.

76. См., например: Glazik J. Die Russisch-Orthodox Heidenmission seit Peter dem Grossen: ein missionsgeschichtliche Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen, Munster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1954; того же автора: Die Islammission der Russisch-Orthodoxen Kirche, Munster, 1959.

77. общении (греч.).

78. здесь и теперь (лат.).

79. любовь (греч.)

80. *здесь*: среда обитания (фр.)