

Эскрива и новая русская идея

Любовь к миру, вера в способность благодати Божией преодолеть грех и освятить все подлинно человеческое, – вот характерные черты «Русской идеи» с начала XIX века. Это было и главной темой жизни и проповеди св. Хосемарии Эскрива.

08.04.2011

Александр К. Дианин-Хавард
Стереотипные представления о

«русском монашеском пути», широко распространенные на Западе, уже не соответствуют религиозному сознанию и духовным потребностям обычного русского человека. Любовь к миру, вера в способность благодати Божией преодолеть грех и освятить все подлинно человеческое, стремление к личной святости в исполнении профессионального и семейного долга, горячее желание утвердить Царство Божие не только в душах людей, но и в социальной жизни и гражданском обществе, – вот характерные черты «Русской идеи» с начала XIX века. Это было и главной темой жизни и проповеди св. Хосемария Эскрива. Не удивительно, что дух и учение основателя Opus Dei нашли широкий отклик в России, стране, которая, по словам самого Эскрива, «со временем принесет обильные плоды.»[1]

С того дня, когда св. Хосемария получил от Бога призвание распространять *Opus Dei* – Дело Божие по всему миру, он не уставал повторять, что все христиане, по благодати, полученной ими в крещении, призваны к святости.

Большинство верующих призвано освящать свою жизнь через добросовестное исполнение своих профессиональных, семейных и социальных обязанностей. Отец Александр Мень подчёркивал в одной из бесед со своими прихожанами: «Эскрива говорит, что быть христианином не значит жить, как обыватель, как мещанин, как язычник и лишь в воскресенье на пару часов... возноситься духом. Быть христианином, значит быть им всегда, повседневно, в самых обычных ситуациях и вещах.»[2]

Отец Александр открыл для себя и усвоил *духовность повседневных*

вещей. Не зря поэт Григорий Зобин назвал его "обыкновенным святым".[3]

Всеобщий призыв к святости – главный момент евангельского учения («Будте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный», говорит Христос), но он был забыт христианами на многие века. В своей книге «Интегральный гуманизм» (1936) Жак Маритен справедливо заметил:

«Монашеское звание считалось званием святых, а мирское звание – званием грешных. Из этого следовало, что долг и метафизическое задание грешных – быть и оставаться грешными».

[4] Эта социологическая *прострация*, о которой говорит Маритен, закрепилась на Востоке под влиянием дуалистических течений, утверждавших принцип абсолютной несоединимости Бога с миром, духа с материей.

В русской «повести о Горе-Злосчастьи» от 17-го века высказывается глубокое народное убеждение, что только в монастыре – спасение от всего дурного, грешного: «Горе у святых ворот остается, к молодцу впредь не привяжется». Историк Антон Карташев (1875-1960) пишет: «Дело князя, служба государству и обществу, торговля, хозяйство – все мирское казалось им [русским людям] препятствием к спасению души (...) Дом и семья есть слишком мирское, слишком грешное место, чтобы мочь тут вознестись душой на небо (...) По крайней мере перед смертью русские благочестивые люди спешили принять монашеский постриг, чтобы предстать пред небесным Судьей "настоящими христианами". Христианство было понято как аскеза в форме отречения от мира, монашества».

В 1923 году православный священник и богослов Сергей Булгаков с горечью заметил: «У нас выходит так, что для мира берется патент на "звериный образ" во имя того, что "Лик Христов" хранится и сияет в монастыре. Ведь это стало общим местом, но от этого оно не теряло своей истинности, что византийство отличается именно этим безразличием к духовным судьбам мира (...) Мне кажется, что этот дуализм проникает всю нашу церковную жизнь и дисциплину».[6]

В одной из своих лекций отец Александр Мень говорит нам, что «для светского общества начала XIX века это *неотмирное христианство* отождествилось с самим православием (...) Социальная справедливость, устройство общества (...) – все это было отброшено от Церкви. Оно

как бы потеряло для христиан всякий интерес. Отсюда стало возникать равнодушие, равнодушие к этому преходящему миру. И возник горький культурный раскол. Потому что в стенах монастыря (...) что-то происходило, а в мире – в мире происходило другое».[7]

Этот религиозный дуализм имел своим прямым последствием сплошное попустительство ко греху: «Ты – либо святой монах, либо жалкий грешник, которого может спасти только милосердие Божие».

Николай Бердяев, с присущей ему беспощадностью, написал: «Русское православие, которому русский народ обязан своим нравственным воспитанием, не ставило слишком высоких нравственных задач личности среднего русского человека, в нем

была огромная нравственная снисходительность. Русскому человеку было прежде всего предъявлено требование смирения. В награду за добродетель смирения ему все давалось и все разрешалось (...) Лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться (...) Обыкновенный русский человек не должен задаваться высокой целью даже отдаленного приближения к идеалу святости. Это – гордость. Православный русский старец никогда не будет направлять по этому пути (...) Какой-нибудь хищник и кровопийца может очень искренно, поистинне благоговейно склоняться перед святостью, ставить свечи перед образами святых, ездить в пустыни к старцам, оставаясь хищником и кровопийцем. Это даже нельзя назвать лицемерием. Это – веками

воспитанный дуализм, вошедший в плоть и кровь, особый душевный уклад, особый путь».[8]

Верующим были предъявлены образы святости, которые вряд ли касаются обычных христиан, живущих обычной жизнью в миру. В русской Церкви мы находим три основных типа святости: монашеский подвиг, мученичество и юродство. В Православной Церкви, как и в Католической Церкви вплоть до понтификата Иоанна Павла II, чин мирской святости (обычной святости, достигнутой в повседневной жизни в миру) отсутствует почти полностью. История канонизации Владимира Великого († 1015) показательна. «Нам не известна, – пишет Юлия Николаевна Данзас, – точная дата его канонизации. Вероятнее всего, она произошла лишь в начале или в середине 13-го века: факт

этот вызывает чувство
глубочайшего изумления; ведь,
например сыновья Владимира,
Борис и Глеб, мученически
погибшие вскоре после его
смерти, были канонизованы уже
через пять или десять лет после
своей кончины. Е.Е. Голубинский
предполагает, что образ
благодушного и веселого князя
плохо увязывался с идеалом
святости, выработанным
восточными монахами-аскетами
(...) Позднее возникли сомнения
относительно того образа
святости, какой был свойственен
князю Владимиру (...)
Действительно, в ту эпоху
считалось, что святым мог стать
лишь монах, отвергнувший
мир»[9].

Неудивительно, что Дмитрий
Мережковский (1865-1940) пришел
к заключению, что
«"историческое" христианство

было односторонним выражением христианского благовестия, ибо не вместило в себя "правды о земле", "правды о плоти".»[10] «Отныне, – говорит Мережковский, – должна раскрыться во всемирной истории... правда не только о духе, но и о плоти, не только о небе, но и о земле». [11]

Не все русские монахи относились к миру с презрением. Многие бежали в монастырь не из гнушения миром, а из острого сознания греховности, царящей в мире. Монахи, хоть и «теоретически», любили мир, и сыграли главную роль в просвещении и развитии русской культуры. Тем не менее, их глубокое убеждение, что *подлинное христианство осуществимо лишь в иночестве*[12], т.е. в отреченности от мирской суеты и забот, не

позволяло им узреть внутреннюю ценность и сверхприродное измерение земной жизни в гуще мира. Они смотрели на мир с пессимизмом, ибо думали, что благодать Божия не действует в водовороте общества. Даже Тихон Задонский (1722-1794), святой монах, признававший возможность духовного делания в мире, говорил, что христианин, живущий в мире, всегда должен «духовно уходить от мира».[13] Тихон не мог представить себе, что миряне призваны найти Бога как раз в земных вещах и *через* их. Как говорит Епископ Хавиер Эчеваррия, современный глава *Opus Dei*, «христианин, даже когда молится, не удаляется от мира. Напротив, молитва приближает его к миру, ибо в молитве Бог помогает ему узреть божественное содержание мира и любить его по-настоящему.»[14] Как убеждал Эскрива: «Мир – не

плох, он вышел из рук Божиих. Бог его создал, и посмотрел на него, и остался доволен (ср. Быт 1,7). Это мы, люди, портим и уродуем его грехом и неверностью. Если вы, живущие в мире, уклонитесь от честных будничных дел, то нарушите волю Божию.»[15]

Монашеская жизнь необходима для жизни и святости Церкви. «Если ты не почитаешь священство и монашество, – написал Эскрива, – как можешь ты говорить, что любишь Церковь Христову?»[16] Иночество само по себе не является препятствием к более универсальному пониманию христианства: препятствием является стремление видеть в нем лучший, если не единственный, образ христианской жизни. Такое стремление глубоко противоречит учению Отцов и жизни первых христиан. «Даже писатели-

христиане, – комментировал отец Александр Мень в одной из своих публичных лекций, – такие, как Достоевский, плохо уже знали настоящую церковную традицию»[17]. В своем гениальном романе "Братья Карамазовы" Достоевский старается представлять истину и красоту православия, но не может предложить читателю иных образов святости, кроме старца Зосимы и его ученика Алеши. Как в старинной повести о "Горе-Злосчастьи", спасение, по мнению Достоевского, – только в монастыре. «Правда, – пишет Иван Тхоржевский, – Алешу Карамазова, из монастыря, писатель еще отошлет назад в мир, на подвиг деятельной любви; но это – временный искус. И, как объясняет митрополит Антоний, это лишь "педагогическая уступка" Достоевского нашей мирской слабости, "грешок

писателя против художественной правды": таких ревностных послушников назад к людям не отсылают.»[18]

Как раз в то время, когда Достоевский писал "Братьев Карамазовых" (1880), русская религиозная мысль уже претерпела существенные изменения. С начала XIX века часть русской интеллигенции стала смело отказываться от дуалистического, спиритуалистического толкования Евангелия, характерного для России (и всей Европы) на протяжении чуть ли не целого тысячелетия. Лучшие представители интеллигенции, отдавая должное миру, пытались вернуть мирянам их достоинство. Эта новая «русская идея» была действительно очень смелой, более смелой, чем западное религиозное мышление XIX и

начала XX века. Вполне вероятно, учение и дух, которые св. Хосемария стал проповедовать в 1928 г. в Испании, а после второй мировой войны – во всем мире, нашли бы у определенной части интеллигенции в России больший отклик, чем в тогдашней Западной Европе.

Самые известные представители новой русской идеи – это Михаил Сперанский, Петр Чаадаев, Николай Гоголь, Александр Бухарев, Владимир Соловьев, Николай Бердяев, а также православные священники Сергей Булгаков и Александр Менъ.

Эти люди подчеркивали необходимость нового понимания христианства, «нового религиозного сознания». Они закладывали основы богословия культуры в России. Открытые

миру и свободные духом, многие из них проявляли глубокий интерес, а иногда и горячую любовь, к Католической Церкви.

«Есть только один способ быть христианином: это быть им *вполне*,»[19] написал Петр Чаадаев (1794-1856), бывший офицер гвардии. Это осознание *радикализма* христианского призвания, это стремление к *личной* святости в миру – исходный пункт новой религиозной мысли в России. «Мы должны быть святыми, – писал св. Хосемария Эскрива. – То есть – искренними, подлинными христианами, достойными канонизации. Если же не получится, то мы не достойны называть себя учениками единого Учителя.»[20] Чаадаев настойчиво говорит об *историчности* христианства. Христианство – не для будущей жизни, оно должно

воплотиться сейчас, в людях и в обществе. Святость в миру – абсолютная необходимость, неизбежное условие установления Царства Божия на земле. Эта вера в призвание человека устраивать мир по-христиански станет главной чертой новой русской идеи.

Русский государственный деятель, ближайший советник императора Александра I Михаил Сперанский (1772-1834), намечавший либеральные преобразования в обществе, быть может, раньше многих убедился в возможности и необходимости христианского устройства мира. «Ошибаются люди, – писал он своему другу Цейеру, – утверждая, будто дух Царства Божия несовместим с началами политических обществ (...) Я не знаю ни одного государственного вопроса,

которого нельзя было бы свести к Евангелию».[21]

Подобно Сперанскому и Чаадаеву, *внутреннего единства*, единства духовной жизни и будничных занятий, жаждал и Николай Гоголь (1809-1852). В своих «Размышлениях о Божественной Литургии» он писал: «По выходе из храма, где он присутствовал при Божественной трапезе любви, христианин глядит на всех, как на братьев. Принимается ли он за обыкновенные дела свои в службе, или в семье, где бы то ни было, – сохраняет невольно в душе своей высокое начертание одушевленного любовью обращения с людьми, принесенное с небес Богочеловеком.»[22] Гоголь говорит о *целостности жизни*, о той богословской реальности, которая является стержнем учения св. Хоскмарии: «Студентам

и рабочим, – писал основатель Opus Dei, – которые собирались со мной в тридцатых годах, я говорил, что им надо овеществить свою духовную жизнь. Я хотел, чтобы они избежали соблазна двойной жизни, распространенного и тогда, и теперь: по одну сторону – жизнь внутренняя, связь с Богом, по другую, совсем отдельно – профессиональная, социальная, семейная, со множеством мелких земных дел. Нет, дети мои! Мы так жить не можем! Мы – христиане, а не шизофреники (...) Или мы научимся находить Бога в повседневной жизни, или вообще Его не найдем.»[23]

Присутствие Бога в миру, в повседневных занятиях человека глубоко ощущал Александр Бухарев (1824-1871), монах и богослов Троице-Сергиевской лавры. В своей книге «О

Православии в отношении к современности» (1860), он пишет: «Должно стоять за все стороны человечества как за собственность Христову... и подавление и стеснение, а тем более отвержение чего бы то ни было истинно человеческого – есть уже посягательство на самую благодать Христову.»[24] «Бухарев, – пишет Василий Зеньковский, – вооружается против стремления установить житейские и гражданские дела в совершенной отдельности от христианских начал (...) Он высказывает интересную и глубокую мысль о "нынешнем арианстве, которое не хочет видеть во Христе истинного своего Бога... во всей области наук, искусств, жизни общественной и частной". Бухарев резко бичует эту "пугливость перед Божественным", это нежелание видеть, что "творческие силы и идеи есть... не что иное, как отсвет

того же Бога Слова"... Бухарев сам глубоко ощущал "скрытую теплоту" Христовой Церкви именно там, где по внешности ничто не говорило о Христе, и его задачей было восстановить "принадлежность Христу" этих мнимо внехристианских явлений».[25] В известной проповеди, произнесенной во время Литургии в студенческом лагере Наваррского Университета в 1967 г., Эскрива говорил о том же: «Надо разыскать в мелочах жизни то божественное начало, которое в них скрывается (...) Невидимого Бога мы открываем в самых видимых, материальных вещах.»[26]

Чаадаев, Гоголь и Бухарев были непоняты их современниками: Чаадаева и Гоголя объявили сумасшедшими, «на Бухарева набросились, его травили в

прессе, его довели до такого состояния, что он снял с себя монашеский сан (...) и вскоре умер в нищете и забвении».[27] Судьба Христа вечно повторяется в жизни его верных учеников. Те, кто самоотверженно проповедует подлинное христианство, как правило вызывает фарисейскую зависть и насмешку. Св.

Хосемария знал о чем говорил, когда писал в одной из своих проповедей: «В 1928 году осознав, чего ждет от меня Господь, я немедленно начал служение. В те годы (благодарю Тебя, Господи: мне пришлось много страдать и много любить) люди, к которым я обращался, нередко думали, что я безумец, или, как минимум, фантазер, мечтатель о невозможном.»[28] Позже отца Эскрива обвиняли в ереси, в стремлении к политическому господству, в жидомасонстве,

антипатриотизме, всего не перечислишь.

А почему Лев Толстой (1828-1910), отрицавший Государство и Церковь, любил православного Гоголя? Потому, что узнал в нем предвестника своей сокровенной мысли: пропитать христианством русское общество и русскую жизнь: «Я всеми силами стараюсь, как новость, сказать то, что сказано Гоголем».[29] Хотя Толстой в конце концов разошелся не только с Церковью, но и с миром[30], он сыграл важную роль в процессе осознания интеллигенцией роковых последствий религиозного дуализма. В романе «Воскресение» он говорит о том, что в России профессиональная и социальная жизнь чужды христианскому духу: «Да, я думал о том, что все эти люди: смотритель, конвойные, все эти

служащие, большей частью кроткие, добрые люди, сделались злыми только потому, что они служат».[31] Толстой не может согласиться с точкой зрения, что бесчестность и жестокость – это неизбежный результат любой профессиональной работы.

Грузинский философ Мераб Мамардашвили (1930-1990) в свое время заметил, что в России существует огромная пропасть между людьми и тем, что они делают: «Вещь, которую я делаю – это не я; я – другое; я *это* делаю, но *это* не я: я не отвечаю за это».[32] Это несовпадение между человеком и его делом – плод дуалистического мышления. Коммунизм в невероятных масштабах умножил это старое зло. В дуалистическом понимании жизни нет места субъективному, персоналистическому измерению служебной работы.

Св. Хосемария Эскрива часто
напоминал христианам о том, что
человек работал прежде, чем грех
вошел в мир, (ср. Быт 2,5).[33]

Значит, работа – не наказание, а
призвание. Она – средство
самосовершенствования и
освящения. Пропасть между
«быть» и «делать» может
заполнить лишь духовность, в
которой труду уделяется важное
место. Эскрива пишет: «Видите?
Все это переплетение
добродетелей приводится в
действие, когда мы исполняем
свою работу с желанием освятить
ее: твердость, необходимая для
преодоления трудностей.

Настойчивость в труде,
спасающая от уныния.

Воздержание – чтобы отдавать
себя без остатка, не поддаваясь
внушениям эгоизма и тяге к
комfortу. Справедливость –
чтобы выполнить до конца свой
долг перед Богом, обществом,

семьей, коллегами. Благоразумие – чтобы знать, что и когда делать в каждом случае, не теряя времени зря. И все это только из Любви – с живым и непосредственным чувством ответственности за результат нашей работы и ее апостольское значение.»[34]

Одним словом:

«Профессиональное призвание – это существенная, неотделимая часть нашего христианского бытия.»[35]

Духу основателя Opus Dei близки понятия «Всеединство», «Богочеловечество» и «София», выработанные Владимиром Соловьевым (1853-1900).

Воплощение Богочеловека есть для Соловьева центральное событие космического процесса: Богочеловечество, т.е. соединение человеческой и Божественной природы, осуществленное в

Иисусе Христе, должно осуществиться и во всем человечестве. Поскольку человек – естественный посредник между Богом и материальным бытием, через Богочеловека Божество соединяется с материальным миром, с космосом. По мысли Соловьева в традиционных формах религии не уделяется достаточно места человеческому началу и материальным основам жизни. По Соловьеву нет ничего, что было бы безразлично для духовности. Значит, христианский идеал может впитать в себе все. В этом смысле, Соловьев – преемник Бухарева.

Учение Соловьева о Софии утверждает начало Божественной премудрости в тварном мире, в космосе и человечестве. София есть максимально материальная и максимально духовная основа мира. Она – «тело Божие, материя

Божества, проникнутая началом божественного единства»[36].

Соловьев пишет:

«Не веруя обманчивому миру,

Под грубою карою вещества

Я осязал нетленную порфиру

И узнавал сиянье божества».[37]

«Скрытая теплота» Христовой Церкви, ощущенная Бухаревым там, где по внешности ничто не говорит о Христе, «сиянье Божества» под грубой карой вещества, узнанное Соловьевым; «скрытое Божественное начало», которое, по словам Эскрива, надо разыскать в мелочах жизни, – вот плоды созерцательной жизни в миру, плоды мистического реализма.

Если божество скрывается за материальным миром, значит

материальный мир и простое вещество достойны любви. «Истинный материализм, – пишет Соловьев, – есть вера в Богоматерию».[38] Антон Карташев утверждает, что русскому благочестию присуще особо острое ощущение Бога в материи.[39] *Интуиции Бухарева и Соловьева, а позже – Флоренского и Булгакова, показывают несколько дуалистические тенденции, а именно учение о несоединимости духа с материей, не по душе русского человека. Русский человек глубоко восприимчив к сверхъестественному как раз посреди улицы. Воспитание в духе развоплощенного спиритуализма так же убийственно для него, как и воспитание в атеистическом материализме.*

Любовь Соловьева к естественной и материальной реальности ведет его к признанию великого

значения повседневной жизни в миру. «Этот мистически одаренный человек, – пишет Т. С. Казанцева, – жил в постоянном соприкосновении с миром иным. Но вместе с этим, в нем поражала всепроникающая любовь к этой земле, к людям; он не стремился отрешиться от этого мира, а ищет примирения с ним через преображение земного в Божественном».[40] «Соловьев, – пишет Булгаков, – ищет целостного мировоззрения, которое связывало бы глубины бытия с повседневной работой и осмысливало бы личную жизнь.»[41]

В этом отношении Соловьев – предвозвестник секулярно-христианского мышления. «Религиозный материализм», определяющий, по словам Булгакова, философию Соловьева, можно соотнести с богословскими

размышлениями св. Хосемарии Эскрива о «материализме христианском, который смело противостоит материализму, не видящему духа...[42] Поэтому я и говорю вам, – продолжает основатель Opus Dei, – что теперь, в наши дни, надо вернуть высокое значение материи. Надо одухотворить самые мелкие и неприметные аспекты человеческой жизни[43]... Уверяю вас, когда христианин выполняет самую неприметную обязанность с любовью, она наполняется Трансцендентным. Потому я и твержу, и вбиваю вам в голову, что христианин призван из житейской прозы творить высокую поэзию. Нам кажется, что земля и небо смыкаются у горизонта, а они смыкаются у нас в сердце, где мы освящаем будничную жизнь.»[44]

Признание Соловьевым великого значения повседневной жизни в миру ведет его к утверждению необходимости социальной христианской философии.

«Монашество, – говорит Соловьев, – некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его.»[45] По Соловьеву, Христос есть Царь и как таковой он должен царствовать в мире.[46]

«Соловьев, – говорит Бердяев, – всегда стремился к осуществлению христианской правды не только в жизни личной, но и в жизни общественной и резко восставал против дуализма, который признавал евангельскую мораль для личности, для общества же допускал мораль звероподобную.»[47] По Соловьеву, Царствие Божие есть задание человека, а не пассивное

состояние его души. Оно – задание не только индивида, но и всего человечества.

Подобно Соловьеву, Николай Бердяев (1874-1948) признавал, что «в России все еще недостаточно раскрыто человеческое начало».[48] В главе «О святости и честности» своей книги «Судьба России» (1918), Бердяев спрашивает: «Где же человек? Всякий человеческий идеал совершенства, благородства, чести, честности, чистоты, света, представляется русскому человеку малоценным, слишком мирским, средне-культурным (...) Константин Леонтьев говорит, что русский человек может быть святым, но не может быть честным. Честность – западно-европейский идеал. Русский идеал – святость»[49]. Бердяев замечает с грустью, что этот дуализм русского

религиозного сознания ведет совсем не к святости, а к свинству: «согласно принципу "все или ничего" обычно в России оставляет победу за "ничем"». [50] «Этот дуализм, – пишет Бердяев, – должен быть преодолен и прекращен (...) Русский человек должен выйти из того состояния, когда он может быть святым, но не может быть честным (...) Он должен сознать божественность человеческой чести и честности.» [51]

Несомненно, Бердяев читал бы с радостью эти слова св. Хосемарии: «Секуляризм и другой, противоположный ему образ мышления, который мы могли бы назвать *пиетизмом*, совпадают в том, что не считают христиан цельными людьми. С точки зрения одних требования, предъявляемые Евангелием к людям, душат человеческие

способности. Другие считают, что падшая природа человека представляет опасность для чистоты веры. В обоих случаях результат один: отрицание глубины и полноты Воплощения Христа – отрицание того, что Слово стало плотью, Человеком, и обитало с нами (...) На земле существует много людей, которые не общаются с Богом. Это либо те, которые вовсе не имели возможности слышать слово Божие, либо те, которые его забыли. Но и они могут быть искренними, верными, милосердными, сострадательными – чисто по-человечески. И я осмелюсь утверждать, что обладающие этими качествами способны проявить великодушие и по отношению к Богу – ибо природные человеческие добродетели составляют надежную основу для

добродетелей сверхприродных. Разумеется, этих личных качеств недостаточно – никто не спасется без благодати. Но если человек сохраняет и укрепляет в себе добродетели, то Бог выравнивает ему дорогу – и он сможет стать святым, ибо смог прожить свою жизнь как честный человек. Возможно, вам известны другие случаи, обратные приведенному выше. Вы встречали людей, которые называют себя христианами, потому что они крещены и приобщены к другим таинствам, но часто бывают неверными и тщеславными, неискренними и лживыми... И вдруг они низвергаются. Они кажутся звездами, которые ярко вспыхивают в небе – и в тот же миг беспощадно сбрасываются с высоты. Если мы примем на себя ответственность детей Божиих, то поймем, что Он любит нас в нашей человечности. Пусть наша

голова касается неба, зато ноги должны крепко стоять на земле. Цель жизни христианина совсем не в том, чтобы преодолеть в себе человека и стать выше обыденных добродетелей, которыми обладают даже те, кто никогда не слышал об Иисусе. Каждый христианин куплен ценой спасительной крови нашего Господа – Который нас любит, настаиваю, очень человеческими и очень обоженными, во всем стремящимися подражать Тому, Кто есть "perfectus Deus, perfectus homo", совершенный Бог и совершенный Человек.»[52]

Бердяев отвергает ложное толкование добродетели смирения, ведущее к унижению человеческого достоинства. Истинное смирение, – говорит он, – возвышает человека, побуждает его к действию, развивает его

творческие способности. Отец Эскрива говорит о том же: «Некоторые люди, из-за отсутствия мирского сознания понимают смирение как нерешительность, отказ от прав личности... Смирение, которое Дело Божие требует от своих детей – следствие постоянного общения с Господом и созерцания Бога. Оно – глубокое чувство, сознание того что Он, Отец, делает все посредством нас, несовершенных орудий в Его руках.»[53]

По мнению отца Сергия Булгакова (1871-1944) обмирщение христианской цивилизации является результатом не только секуляризации, но и религиозного дуализма, ведущего к развоплощенному спиритуализму. Чтобы выйти из этого порочного круга (вечного выбора между секуляризацией и спиритуализмом), Булгаков

развил в своем богословии понятия Богочеловечества и Софии, выработанные впервые Соловьевым.

Булгаков очень рано пришел к новому пониманию достоинства и места мирян в жизни Церкви. Еще в 1923 году он писал: «Итак, важны плоды, но почему они зреют и выхаживаются только в монастыре? Ведь вся Церковь – то есть и монастырь и мир одинаково призваны к плодоношению, и там и здесь она состоит из святых, разумеется по призванию (...) Да и мы и в проповеди и на исповеди учим и требуем ведь этой же самой минимальной честности и корректности.»^[54] В своем замечательном выступлении в Лозанне в 1927 году, Булгаков сказал: «Миряне, не меньше священников, имеют свое достоинство и место в Церкви.

Мирянское звание не может быть определено негативно, как отсутствие церковного сана. Оно скорее особый сан, принятый в таинствах крещения и миропомазания.»[55] По Булгакову крещенные миряне участвуют в царском священстве Христа благодаря Богочеловечеству, которое позволяет им *сообразоваться* Христу. «По мнению Булгакова, – пишет о. Мигель де Салис, – царское священство принадлежит всей Церкви, как Телу Христа. Это священство не "установлено", а "дано" Церкви в силу Богочеловечества. Оно высшая реальность, *субстанциональная* реальность, хотя Булгаков не использует этот термин.»[56] Если учесть дух той эпохи, в которую Булгаков изложил свои богословские построения о достоинстве мирян, его вправду можно назвать пророком.

Св. Эскрива, которого считают предвестником II Ватиканского Собора, часто говорил о том, что у членов Opus Dei «священническая душа» и «мирянская ментальность». В этих понятиях, вместе взятых, мы находим самые радикальные последствия Богочеловечества в жизни христиан. Богочеловечество означает возвышение, одухотворение человеческих реальностей, притом с религиозным уважением к сути и изначальной природе этих реальностей. Бог любит свое творение, Он не хочет его уничтожения или поглощения благодатью. Богочеловечество – восходящее движение от природы к благодати при полном соблюдении природы вещей. Богочеловечество делает невозможным как секуляристическое (обмирщающее), так и

клерикальное (церковническое) понимание жизни.

«Opus Dei, – говорит св. Хосемария, – есть душепастырское явление, возникшее *снизу*, из повседневной жизни христиан, которые живут и работают рядом с остальным человечеством. Оно не является частью процесса обмирщения и десакрализации монашеской и церковной жизни (...) Когда человек получает призвание в Opus Dei, он начинает смотреть на мир и на жизнь по-другому. Он смотрит на свою работу и социальные отношения, на свои радости и скорби в новом свете. Но он никогда не уходит от этой человеческой реальности. Он живет в них постоянно. Поэтому нельзя говорить, что этот человек приспособливается к миру или современному обществу: никто не приспособливается к тому, что ему свойственно. По отношению к

тому, что присуще ему, он просто *есть.*»[57] Невозможно объяснить суть призвания быть мирянином с искусственно-клерикальных позиций, не искажая и не обесценивая его.

В январе 1989 года отец Александр Мень (1935-1990) читал в Москве важную лекцию с заглавием «Два понимания христианства». В этой лекции он говорит нам, что христиане разъединены не столько их доктринальными разногласиями, сколько их отношениями к миру: «Эта тенденция столкновения двух пониманий осталась и сегодня (...) Почему нам важно знать сегодня это? Для всех – для верующих и неверующих. Потому что сегодня, когда мы возвращаем в нашу культуру утраченные, полузабытые ценности, вместе с ними приходят и ценности, созданные на протяжении веков

Русской Православной Церковью и вообще христианством в целом. И люди, которые недостаточно ясно представляют себе все богатство и глубокую противоречивость христианского феномена, вначале думают, что христианин – это что-то совершенно определенное (...) В периоды социальных морозов, социальных бурь, как на войне, люди быстро делятся на две категории: "наш – не наш", "верующий – неверующий" и т.д. Это упрощенная схема (...) Может оказаться, что все выглядит иначе. Может оказаться, что для христианина иной язычник, далекий от Церкви человек, духовно в чем-то ближе, чем единоведец.»[58]

По мнению св. Хосемарии спиритуалистическое или дуалистическое толкование христианства – это прямое искажение благой вести:

«Подумайте минутку о том, что я сказал. Мы совершаем святую Евхаристию, таинственную жертву Тела и Крови, таинство веры, соединяющее все христианские тайны. Значит, действие наше – самое священное, самое запредельное, какое, милостью Божией, может совершить в этой жизни человек. Приобщаясь Тела и Крови нашего Господа, мы, в определенном смысле, выходим за предел земли и времени, чтобы уже сейчас быть с Ним в небесах, где Сам Христос утрит наши слезы и где не будет ни смерти, ни печали, ибо прежнее прошло. Истина эта (богословы называют ее эсхатологическим смыслом Евхаристии) глубока и утешительна; однако ее можно неправильно понять. Собственно, так ее и понимали там, где хотели представить христианскую жизнь чисто духовной и полагали, что

ею живут особые, чистые люди, далекие от презренного мира или хотя бы терпящие его, пока они здесь, на земле. Когда видят вот так, христианская жизнь сосредотачивается в храмах. Быть христианином – значит ходить в церковь, участвовать в священнослужении, заниматься церковными делами, словом – жить в особом, отдельном мирке, как бы в преддверии рая, пока другой, обычный мир идет своим путем. Тогда христианское вероучение и жизнь в благодати даже не встретятся с бурной земной историей. В это октябрьское утро, готовясь вспомнить Пасху Господню, мы отвергнем такое искажение христианства.[59] (...) Я – священник в миру, пастырь Христа, пламенно любящий мир[60].»

В канун своей мученической смерти, отец Александр Мень заключил свою последнюю лекцию словами, буквально напоминающими проповедь основателя Opus Dei: «Если мы еще зададим себе вопрос: в чем же заключается сущность христианства? – мы должны будем ответить: это Богочеловечество, соединение ограниченного человеческого духа с бесконечным Божественным: это освящение плоти, ибо с того момента, когда Сын Человеческий принял наши радости и страдания, нашу любовь, наш труд, – природа, мир, все, в чем Он находился, в чем Он родился, как человек и Богочеловек – не отброшено, не унижено, а возведено на новую степень, освящено. В христианстве есть освящение мира, победа над злом, над тьмой, над грехом. Но это победа Бога.

Она началась в ночь воскресения, и она продолжается, пока стоит мир. Вот на этом я закончу.»[61]

Стереотипные представления о «русском монашеском пути», широко распространенные на Западе, уже не соответствуют религиозному сознанию и духовным потребностям обычного русского человека. Любовь к миру, вера в способность благодати Божией преодолеть грех и освятить все подлинно человеческое, стремление к *личной* святости в исполнении профессионального и семейного долга, горячее желание утвердить Царство Божие не только в душах людей, но и в социальной жизни и гражданском обществе, – вот характерные черты «Русской идеи» с начала XIX века. Это было и главной темой жизни и проповеди св. Хосемария Эскрива. Не удивительно, что дух и учение

основателя *Opus Dei* нашли широкий отклик в России, стране, которая, по словам самого Эскрива, «со временем принесет обильные плоды.»[62]

[1]Борозда, 617

[2] Запись (ранняя весна 1980 г.).
Беседа *Творец, вселенная, человек* у
Михаила Завалова.

[3] А. ЗОРИН, *Ангел-чернорабочий*,
Москва 1993, стр. 136.

[4] J. MARITAIN, *Humanisme intégral*,
Paris 1936. III-3 (Un nouveau style de
sainteté).

[5] А. КАРТАШЕВ, *Церковь,*
История, Россия, Москва 1996, стр.
157-158.

[6] С. БУЛГАКОВ, *У стен Херсониса*, "Символ" 25 (1991)

[7] А. МЕНЬ, *Два понимания христианства* (лекция, прочитанная 25 января 1989 г. в Москве), "Русская Мысль" 3944 (4.11.1992).

[8] Н. БЕРДЯЕВ, *Судьба России*, Москва 1990, стр. 69-70.

[9] Ю. ДАНЗАС, *Установление христианства на Руси*, "Символ" 19 (1989)

[10] Ср. А. ЗЕНЬКОВСКИЙ, *История Русской Философии 2*, Ростов-на-Дону 1999, стр. 339

[11] Д. МЕРЕЖКОВСКИЙ, *Грядущий храм*, СПб 1906, стр. 123.

[12] Ср. А. ЗЕНЬКОВСКИЙ, *История Русской Философии 1*, Ростов-на-Дону 1999, стр. 49

[13] Ср. А. ЗЕНЬКОВСКИЙ, *История Русской Философии 1*, Ростов-на-Дону 1999, стр. 69

[14] J. ECHEVARRÍA, *Itinerarios de vida cristiana*, Barcelona 2001, p. 135.

[15] *Беседы*, 114

[16] *Путь*, 526

[17] А. МЕНЬ, *Два понимания...*, cit.

[18] И. ТХОРЖЕВСКИЙ, *Русская Литература*, Париж 1950, стр. 366

[19] П. ЧААДАЕВ, *Соч.Т. I*, СПб 1913, стр. 236

[20] *Ближние Господа*, 5

[21] А. ЗЕНЬКОВСКИЙ, *История... 1* cit., стр. 139

[22] Н. ГОГОЛЬ, *Размышления о Божественной Литургии*, Париж 1952, стр. 117

[23] *Беседы*, 114

[24] А. БУХАРЕВ, *О Православии в отношении к современности*. СПб 1860, стр. 20

[25] А. ЗЕНЬКОВСКИЙ, *История...*
1, cit., стр. 367

[26] *Беседы*, 114

[27] А. МЕНЬ, *Два понимания...*, cit.

[28] *Ближние Господа*, 59

[29] И. ТХОРЖЕВСКИЙ, *Русская Литература*, Париж 1950, стр. 189

[30] В. МАКЛАКОВ, *О Л. Толстом*, Париж 1929, стр. 27

[31] Л. ТОЛСТОЙ, *Воскресение*, Москва 1959, стр. 371

[32] М. МАМАРДАШВИЛИ, *La pensée emprêchée*, Paris 1991.

[33] *Ближние Господа*, 57

[34] *Ближние Господа*, 72

[35] *Ближние Господа*, 60

[36] В. СОЛОВЬЕВ, *Чтения о Богочеловечестве*. Чтение 7.

[37] В. СОЛОВЬЕВ, *Три свидания*, СПб 1994, стр. 404

[38] В. СОЛОВЬЕВ, *Соч.* (СПб 1909). Т. III, стр. 196

[39] А. КАРТАШЕВ, *Церковь, История, Россия*, Москва 1996, стр. 163

[40] Т. КАЗАНЦЕВА, *Две веры В.С. Соловьева*, СПб 1993, стр. 21

[41] С. БУЛГАКОВ, *Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?*, Книга о В. Соловьеве, Москва 1991, стр. 389

[42] *Беседы*, 115

[43] *Беседы*, 114

[44] *Беседы*, 116

[45] С. СОЛОВЬЕВ, *Жизнь и творческая эволюция В. Соловьева*, Брюссель 1980, стр. 227

[46] V. SOLOVIEV, *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris 1889, introduction.

[47] Н. БЕРДЯЕВ, *Русская Идея*, Париж 1971, стр. 128

[48] Н. БЕРДЯЕВ, *Судьба России*, Москва 1990, стр. 72-74

[49] Н. БЕРДЯЕВ, *Судьба России*, Москва 1990, стр. 72-74

[50] Н. БЕРДЯЕВ, *Судьба России*, Москва 1990, стр. 72-74

[51] Н. БЕРДЯЕВ, *Судьба России*, Москва 1990, стр. 72-74

[52] *Ближние Господа*, 74 и 75.

[53] Письмо, 6 Мая 1945 г., 31

[54] С. БУЛГАКОВ, *У стен Херсониса*, Символ 25 (1991).

[55] С. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, T. 1, Paris 1951 p. 101 nt 2.

[56] MIGUEL DE SALIS, *Bulgakov y Florovsky. Dos eclesiologías ortodoxas de la diáspora rusa*, Pamplona 2000, p. 132

[57] *Беседы*, 62

[58] А. МЕНЬ, *Два понимания...*, cit.

[59] *Беседы*, 113

[60] *Беседы*, 118

[61] А. МЕНЬ, Лекция от 8.09.1990, Московский Дом Техники.

[62] *Борозда*, 617

dev.opusdei.org/ru-ru/article/eskriva-i-novaia-russkaia-ideia/ (05.08.2025)