Annotation

В настоящем обозрении при изложении материала периода до второй мировой войны (I — XII главы), а также деятельность Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей (XV глава), использованы материалы из доклада профессора протопресвитера Виталия Борового «Вопросы истории и богословских обоснований участия Русской Православной Церкви в межхристианских контактах в XIX и XX веках (до 1961 года)», представленного им на пленарном заседании Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви в Московской духовной академии (Троице–Сергиева Лавра) 6 — 7 февраля 1997 года.

Разработка материалов настоящего обозрения, относящихся ко времени от 1941 года (XII — XIV главы) принадлежит кандидату богословия Московской духовной академии Алексею Буевскому.

- Русская Православная Церковь и экуменического движение
  -
  - Митр. КИРИЛЛ (Гундяев) ПРЕДИСЛОВИЕ.
  - РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Историко-богословское обозрение
  - ОБМЕН ПОСЛАНИЯМИ МЕЖДУ ВСЕЛЕНСКОЙ ПАТРИАРХИЕЙ И СВЯТЕЙШИМ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИМ СИНОДОМ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (1902 – 1905)[19]
  - ВОПРОС О СОЕДИНЕНИИ ЦЕРКВЕЙ НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1917 – 1918 ГОДОВ
  - ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХАТА 1920 года
  - Проф. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ. О ХРИСТИАНСКОМ ЕДИНЕНИИ
  - ЗАЯВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ НА ПЕРВОЙ ВСЕМИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ВЕРА И

ЦЕРКОВНОЕ УСТРОЙСТВО». Лозанна, август, 1927 год
- Н. АРСЕНЬЕВ. ЛОЗАННСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
- Митрополит Сергий (Страгородский). ОТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ К ОТДЕЛИВШИМСЯ ОТ НЕЕ ОБЩЕСТВАМ
- Н. АРСЕНЬЕВ. ДВИЖЕНИЕ К ЕДИНЕНИЮ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ И ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО МИРА[23]
- Протоиерей Сергий БУЛГАКОВ (Париж). У КЛАДЕЗЯ ИАКОВЛЯ (Ин. 4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах
- Проф. Николай БЕРДЯЕВ (Париж). ВСЕЛЕНСКОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛИЗМ
- Проф. А. В. КАРТАШЕВ (Париж). СОЕДИНЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ В СВЕТЕ ИСТОРИИ
- Священник Георгий ФЛОРОВСКИЙ. О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ
- РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ВОПРОСУ «ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ» Москва, 1948
- Протопресвитер Николай АФАНАСЬЕВ. ПРИЕМ В ЦЕРКОВЬ ИЗ СХИЗМАТИЧЕСКИХ И ЕРЕТИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВ[[42]]
- ЦЕРКОВЬ, ЦЕРКВИ И ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ. Экклезиологическое значение Всемирного Совета Церквей
- Митрополит Крутицкий и Коломенский НИКОЛАЙ. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ
- БАЗИС ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ (СТАТЬЯ 1 УСТАВА ВСЦ)
- ДОКЛАД КОМИССИИ «ХРИСТИАНСКОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО, ПРОЗЕЛИТИЗМ И РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА»
- ЗАЯВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей. Нью–Дели, 1961
- ОБРАЩЕНИЕ ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ К III ГЕНЕРАЛЬНОЙ АССАМБЛЕЕ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ. Нью–Дели, 1961

- Протопресвитер Александр ШМЕМАН. МИССИОНЕРСКИЙ ИМПЕРАТИВ[79]
- Протоиерей проф. Ливерий ВОРОНОВ (Ленинград). КОНФЕССИОНАЛИЗМ И ЭКУМЕНИЗМ ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ К ИНОСЛАВИЮ
- Митрополит Ленинградский и Новгородский НИКОДИМ. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 года
- Митрополит Ленинградский и Новгородский НИКОДИМ. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ
- ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХАТА В СВЯЗИ С 25–ЛЕТИЕМ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ
- ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА СОВРЕМЕННЫЙ ЭКУМЕНИЗМ. Доклад Святейшего Патриарха ПИМЕНА в университете г. Йоэнсу. Финляндия, 6 мая 1974 года[85]
- Протопресвитер Александр ШМЕМАН. ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ БОЛЬ[86]
- «ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПРАВОСЛАВНОГО СВИДЕТЕЛЬСТВА». Итоговый документ Консультации православных богословов. Ново–Валаамский монастырь, Финляндия, 24 — 30 сентября 1977 года
- РЕЗУЛЬТАТИВНЫЙ ДОКУМЕНТ КОНСУЛЬТАЦИИ ДЕЛЕГАТОВ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ И ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ВСЦ. София 23 — 31 мая 1981 года
- ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. 28 октября — 6 ноября 1986 года, Шамбези
- ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К ПРОЧЕМУ ХРИСТИАНСКОМУ МИРУ. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. 28 октября — 6 ноября 1986 года, Шамбези
- ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ. Православие в миссии. Заключительный доклад консультации Восточных Православных и Древних Восточных (нехалкидонских)

Церквей, организованной комиссией ВСЦ «Всемирная миссия и евангелизация». Неаполис, Греция, 16 — 24 апреля 1988 года
- ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХАТА в связи с 40–летием Всемирного Совета Церквей. Июль 1988 года.
- Проф. д-р Тодор САБЕВ. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ ВО ВСЕМИРНОМ СОВЕТЕ ЦЕРКВЕЙ
- Протопресвитер д-р Георгий ЦЕЦИС. ЗНАЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ПРИСУТСТВИЯ
- Межправославная богословская консультация. МЕСТО ЖЕНЩИНЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ВОПРОС О ХИРОТОНИИ ЖЕНЩИН. Родос, Греция, 30 октября – 7 ноября 1988 года
- ОБРАЩЕНИЕ К ВСЕМИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ВСЦ ПО МИССИИ И ЕВАНГЕЛИЗАЦИИ ОТ ЕЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ. Сан-Антонио, Техас, 31 мая 1989 года
- Священник д-р Геннадий ЛИМУРИС. ПЕРВООЧЕРЕДНЫЕ ЗАДАЧИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ В КОНТЕКСТЕ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО СОПРИКОСНОВЕНИЯ С СОВРЕМЕННОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛЬЮ
- ЗАЯВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ НА VII АССАМБЛЕЕ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ
- ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ И ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ. Доклад Межправославной консультации Православных и Древних Восточных Церквей – членов Всемирного Совета Церквей. Шамбези, Швейцария, 12 — 16 сентября 1991 года
- ПОСЛАНИЕ ПРЕДСТОЯТЕЛЕЙ СВЯТЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ. Фанар, 15 марта 1992 года
- Протоиерей Владислав ЦЫПИН. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ДРУГИЕ КОНФЕССИИ
- «ОБ ОТНОШЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К МЕЖХРИСТИАНСКОМУ СОТРУДНИЧЕСТВУ В ПОИСКАХ ЕДИНСТВА». Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. 29 ноября — 2 декабря 1994 года

    - Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ЭКУМЕНИЗМА. Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19-24 июня 1995
    - Митрополит Пергамский ИОАНН (ЗИЗИЛУАС). САМОПОНИМАНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ И ИХ УЧАСТИЕ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ. Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19 – 24 июня 1995 года
    - ОПРЕДЕЛЕНИЕ АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 18–23 февраля 1997 года ПО ДОКЛАДУ СИНОДАЛЬНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ КОМИССИИ
    - МЕЖПРАВОСЛАВНАЯ ВСТРЕЧА по теме «ОЦЕНКА НОВЫХ ФАКТОВ В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И ЭКУМЕНИЧЕСКИМ ДВИЖЕНИЕМ» Салоники, Греция, 29 апреля – 2 мая 1998 года
- notes
    - 1
    - 2
    - 3
    - 4
    - 5
    - 6
    - 7
    - 8
    - 9
    - 10
    - 11
    - 12
    - 13
    - 14
    - 15
    - 16

- 17
- 18
- 19
- 20
- 21
- 22
- 23
- 24
- 25
- 26
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31
- 32
- 33
- 34
- 35
- 36
- 37
- 38
- 39
- 40
- 41
- 42
- 43
- 44
- 45
- 46
- 47
- 48
- 49
- 50
- 51
- 52
- 53

- 54
- 55
- 56
- 57
- 58
- 59
- 60
- 61
- 62
- 63
- 64
- 65
- 66
- 67
- 68
- 69
- 70
- 71
- 72
- 73
- 74
- 75
- 76
- 77
- 78
- 79
- 80
- 81
- 82
- 83
- 84
- 85
- 86
- 87
- 88
- 89
- 90

- 91
- 92
- 93
- 94
- 95
- 96
- 97
- 98
- 99
- 100
- 101
- 102
- 103
- 104
- 105
- 106
- 107
- 108
- 109
- 110
- 111
- 112
- 113
- 114
- 115
- 116
- 117
- 118
- 119
- 120
- 121
- 122
- 123
- 124
- 125
- 126
- 127

- 128
- 129
- 130
- 131
- 132
- 133
- 134
- 135
- 136
- 137
- 138
- 139
- 140
- 141
- 142
- 143
- 144
- 145
- 146
- 147
- 148
- 149
- 150
- 151
- 152
- 153
- 154
- 155
- 156
- 157
- 158
- 159
- 160
- 161
- 162
- 163
- 164

- 165
- 166
- 167
- 168
- 169
- 170
- 171

Русская Православная Церковь и экуменического движение

(историко–богословское обозрение)

Митр. КИРИЛЛ (Гундяев)
ПРЕДИСЛОВИЕ.

Вниманию читателя предлагается второе издание сборника «Православие и экуменизм». Тема взаимоотношений между Православной Церковью и экуменическим движением в настоящее время широко обсуждается, ей посвящено множество публикаций.

Значительным вкладом в эту дискуссию явилось первое издание сборника, которое вызвало большой интерес и нашло широкий отклик у читателей. Благодаря появлению этого сборника обсуждение столь острой и актуальной темы было направлено в более конструктивное русло. Поэтому мы сочли возможным и даже необходимым предпринять второе издание, дополненное и переработанное на основе анализа откликов читателей. В него вошли почти все документы и материалы, содержащиеся в первом издании, за исключением тех, которые стали неактуальны в настоящее время. Кроме того были добавлены статьи таких известных богословов как Флоровский, Афанасьев, Шмеман и ряд важных документов, которые являются плодом многолетнего богословского осмысления свидетельства Православной Церкви разделенному христианству.

Экуменическое движение, зародившееся в недрах западного христианства в конце XIX века, есть объективно новое явление, с которым Церковь ранее никогда не сталкивалась. В XX веке это движение охватило широкие круги христиан всего мира. Для Православной Церкви экуменизм представляет вызов, так как ставит вопросы, на которые еще нет однозначного ответа со стороны церковной Полноты. Многие из этих вопросов Церкви еще предстоит соборно решить. Пока же внутри Поместных Православных Церквей существуют различные точки зрения на экуменизм — от полного его одобрения до резкого неприятия. И проблема, которая встала сейчас во многих Православных Церквах, в том числе в Русской Церкви, заключается не в том, что богословы, клирики или миряне в чем-то не согласны между собой, — еще апостол Павел говорил: «Ибо надлежит быть и разномыслию между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19), — но в том, что крайние представители

одного взгляда обвиняют сторонников другого взгляда в ереси и вероотступничестве, чем разрушают единство Церкви. Есть и те, кто используют карту экуменизма в своей борьбе с легитимным и каноничным священноначалием, подрывая авторитет церковного руководства и подстрекая широкие круги православных христиан к вступлению на скользкий и гибельный путь раскола.

Я глубоко убежден в том, что нам сейчас нужна серьезная богословская дискуссия по вопросам, которые ставит перед нами экуменическое движение. Не перебранка, не взаимные обвинения, не дискредитация друг друга, но конструктивный диалог — вот что поможет сторонникам различных точек зрения дать здравую православную оценку экуменическому движению.

Именно для того, чтобы разбудить такую дискуссию, читателю и предлагается настоящий сборник, содержащий различные документы, тем или иным образом связанные с экуменическим движением и участием в нем Православных Церквей. В книге содержатся как документы Поместного Собора 1917–1918 гг., имеющего огромный авторитет для Русской Православной Церкви, так и менее авторитетные, но весьма важные статьи о христианском единстве выдающихся русских богословов — митрополита Сергия (Страгородского), митрополита Николая (Ярушевича), митрополита Никодима (Ротова), протоиерея Сергия Булгакова, профессоров Н. Арсеньева, А. Карташева, Н. Бердяева и других. Помимо заявлений, принятых православными представителями на экуменических собраниях, в книгу включены и некоторые тексты Всемирного Совета Церквей.

Издавая эти тексты, мы отнюдь не авторизуем содержащиеся в них мысли и идеи: это лишь рабочий материал, которым каждый читатель вправе воспользоваться так, как он сочтет нужным. Все тексты публикуются с единственной целью — начать серьезный и вдумчивый разговор на тему, которая сегодня волнует многих верных чад Русской Православной Церкви.

Председатель Отдела
внешних церковных сношений
Московского Патриархата
Митрополит Смоленский
и Калининградский

КИРИЛЛ

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Историко-богословское обозрение

Все христиане, принимающие Никео–Цареградский Символ веры, исповедуют свою веру во «Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь», которая изначально живет обетованием Господа: «Созижду Церковь Мою и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18) и «Се Аз с вами во вся дни до скончания века» (Мф. 28, 20).

Господь заповедовал Своим ученикам и последователям, верующим в Него, быть в единстве и молился в Своей Первосвященнической молитве Отцу Небесному, «чтобы они были едино» (Ин. 17, 11); «да будут в Нас едино, да уверует мир» (Ин. 17, 21); «да будут совершены воедино, и да познает мир» (Ин. 17, 23).

Это троекратное повторение («да будут едино, чтобы уверовал мир») напоминает всем, что единство христиан является основным условием выполнения Церковью главного своего призвания на земле: благовествовать Слово Божие, свидетельствовать о Христе и вести людей ко Христу и спасению в Царствии Божием. Значит, единство — это прямая заповедь Господа всем христианам, всем верующим в Него.

Христиане не соблюли, нарушили заповедь о единстве. Профессор А. В. Карташев, выдающийся историк Церкви, профессор Свято–Сергиевского Богословского Института в Париже, последний обер–прокурор Святейшего Синода и Министр Исповеданий России, влиятельный член Собора 1917 — 1918 годов, говорит о разделениях среди христиан: «Они сами виноваты в своих разделениях и в услаждении этими разделениями. Не хватило любви христианской, и вот Церкви разделились. Само разделение есть доказательство их погрешностей по их человеческой природе. Разве это не грандиозное, соблазнительное преступление — разделение Церквей? «Разве разделился Христос?» (1 Кор. 1, 13) [[1]].

II. ХРИСТИАНСКИЕ РАЗДЕЛЕНИЯ НА ВОСТОКЕ (В ПЕРИОД ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ) И ИХ ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ВОСТОЧНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Исторически так сложилось, что первые и основные ереси и разделения произошли в лоне Древней Восточной Церкви (эпохи Вселенских Соборов).

Еще до Миланского эдикта (313) в период гонимой Церкви появились на Востоке движения и еретические течения, искажающие учение Церкви своими измышлениями и самовольными толкованиями Апостольского Предания:

• монтанисты (вторая половина II в.)

• гностики (II — III вв.)

• монархиане и савеллиане (III в.)

Церковь успешно боролась с этими лжеучениями и еретическими движениями и сумела их преодолеть и сохранить свою целостность и единство.

После Миланского эдикта (в период Вселенских Соборов):

• тринитарные споры (IV в.)

• ариане (I Вселенский Собор, 325 г.)

• духоборцы (II Вселенский Собор, 382 г.)

• христологические споры (IV — VI вв.)

• несториане (III Вселенский Собор 431 г.)

• монофизиты (IV Вселенский Собор, 451 г. и V Вселенский Собор 553 г.)

• монофелиты (VI Вселенский Собор, 680 — 681 гг. и ПятоШестой Трулльский Собор 692 г. (мароните)

• иконоборческие споры (VIII — IX в. и VII Вселенский Собор, 786 г.)

В результате христологических споров и вызванных ими разделений от Восточной (Византийской) имперской Церкви отделились несториане, монофизиты и монофелиты (мароните) и образовали свои национальные Церкви:

• несториане — Сиро–Персидскую (Сиро–Халдейскую) Церковь

• монофизиты — Сиро–Яковитскую Церковь, Коптскую Церковь, Эфиопскую (Абиссинскую) Церковь и Армянскую Церковь

• монофелиты — Маронитскую Церковь (в Ливане)

В образовании этих отделившихся Церквей главную роль играли не богословские, а политические, национальные и культурно–этнические факторы.

Византийские императоры и иерархия патриархатов Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима предпринимали на протяжении нескольких столетий (VI — X вв.) различные попытки и усилия и богословско–церковного характера (полемика, собеседования, переговоры и т. п.), административно–государственного порядка (лишение кафедр, ссылки, преследования, принуждения и даже политический компромисс), чтобы возвратить отделившихся в лоно Православной Церкви.

Все усилия потерпели неудачу, ибо движущими их мотивами были те же нецерковные, небогословские факторы национально–политического характера, которые лежали в основе разделений и привели к отделению.

Эти христианские разделения на Востоке проходили во взаимной ожесточенной вражде и борьбе и проявляли стремление,

• с одной стороны, господствующей имперской идеологии любой ценой удержать, вернуть и воссоединить несогласных с Халкидонским Собором и имперской церковной политикой,

• а с другой — любой ценой самоутвердиться в сопротивлении и психологически предвзятом духовном неприятии Халкидонского Собора — вплоть до отделения от Византийской Империи и Православной (господствующей) Церкви.

Эти разделения и вызванная ими борьба и вражда имели самые трагические и плачевные последствия для исторических судеб Православия и самого христианства на Востоке. Они помогли врагам христианства разрушить Христианскую империю, покорить и подчинить себе христиан, свести цветущее и господствующее ранее на всем Востоке христианство до преследуемого, еле терпимого и медленно исчезающего меньшинства.

Сначала этим воспользовались персы, потом — арабы, после них — турки–сельджуки и турки–османы. И весь христианский Восток (Малая Азия, Сирия, Месопотамия, Ливан, Палестина, Египет, Ливия, Северная Африка, Балканы, Иллирия, Эллада, Кипр и Крит) оказался под господством ислама (арабских халифов, турецких султанов и других владык мусульманского мира), а разделившиеся и

враждовавшие друг с другом христиане и их Церкви испили чашу горя и уничижений до дна, и последствия этого ощущаются доныне.

Православные Патриархаты: Константинопольский («Вселенский» Нового Рима), Александрийский («Судия Вселенной»), Антиохийский («Всего Востока») — под арабским и турецким игом численно сократились до размеров нескольких тысяч Малых Церквей — общин, славных только своим прошлым. Константинополь — Новый (Второй) Рим — Царьград — стал турецким Стамбулом; центр православного мира — Святая София стала музеем–мечетью. Исчезло христианство в Малой Азии (Митрополит Мир Ликийских — титулярный митрополит в турецком Стамбуле («ин партибус инфидеянсум») без епархии и без храма в Мирах Ликийских). Исчезла знаменитая Карфагенская Церковь.

Патриарх великого града Александрии и всея Африки — «Тринадцатый из апостолов», «Судия Вселенной», «египетский фараон» времен Феофила и Иоанна Златоуста — теперь скромный глава малочисленной общины греков в Александрии и Каире.

Сравнительно лучше сохранилась как живая и действующая местная христианская община — Антиохийская Церковь. Антиохийский Патриархат имел в Сирии и Ливане, в Дамаске и Бейруте арабскую паству, живые приходы, молодежь и довольно стабильные корни в народе и местной арабской культуре.

От господства ислама сильно пострадали отделившиеся от Византии и Православной Церкви (из-за неприятия Халкидонского Собора) исторические монофизитские Церкви — Коптская, Сиро–Яковитская и Армянская. Копты стали незначительным меньшинством в исламском Египте, но все же сохранили крепкую связь со своей историей, и потому Коптская Церковь — это живая, действующая Церковь.

Армяне исчезли из Малой Азии и Киликии, сохраняя компактное национальное большинство в самой Армении. Они сильны своей энергичной и богатой диаспорой во всем мире (в России, Европе, Азии и Америке).

Мароните в Ливане после крестовых походов в 1182 году соединились с Римом.

Несториане Сиро–Халдейской Церкви после периода расцвета и миссионерских успехов в Средней Азии и Монголии среди татар,

турок и монголов достигли Китая и Индии (уже в IX и XIII веках у несториан были там митрополии), но преследование их со стороны ислама (особенно Тамерлана) привели Несторианскую Церковь к полному уничтожению. Часть несториан искали спасения в подчинении Риму, а часть воссоединились с Православной Русской Церковью в Урмии в 1898 году. После революции туда хлынули католические и протестантские миссионеры. Остатки несториан были истреблены курдами, а те, которым удалось спастись, живут в США и Западной Европе.

В связи с такими трагическими последствиями христианских разделений следует сказать, что Русская Православная Церковь всегда была защитницей, покровительницей и помощницей для всех Православных Церквей на Востоке (греческих и греко–говорящих, славянских, а также в одинаковой мере и для Древних Православных Восточных Церквей, не принявших Халкидонского Собора и отделившихся от общения с Православной Византийской Церковью).

Россия и Русская Церковь спасли в буквальном смысле этого слова Армению и Грузию от окончательного их уничтожения и геноцида исламом, поддерживали в Сирии, Святой Земле и Египте сиро–яковитов и коптов. Эта поддержка позволила им выжить и уцелеть как организованным поместным национальным Церквам. В XIX веке благодаря деятельности выдающегося богослова и востоковеда епископа Порфирия Успенского (1804 — 1885) Коптская и Эфиопская Церковь были очень близки к делу воссоединения с Православием.

III. РАЗДЕЛЕНИЯ МЕЖДУ ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВАМИ И ИХ ПОСЛЕДСТВИЯ

Христианские разделения на Православном Востоке, упорное наступление ислама, резкое сокращение и ослабление Восточных Патриархатов (Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима) имели прямым своим следствием усиление могущества и значения римского Папы, его претензий на вселенскую власть над всей Церковью («Преемник апостола Петра, князя апостолов», «наместник Христа»).

Это вызвало сопротивление Православного Востока и привело к конфликту между Патриархом Фотием и Папой Николаем I (IX век). Последующее столкновение Рима с Константинополем при Папе Льве IX и Патриархе Михаиле Керулларии (XI век) произошло из-за наступления Папы на греческое Православие в Южной Италии (замена православной юрисдикции и обрядов на латинские). Конфронтация Рима и Константинополя на сей раз завершилась окончательным разрывом отношений, общения и анафемой 1054 года.

В истории принято условно называть это событие «окончательным разделением Церквей», хотя Церковь Христова всегда была и есть Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь, и врата ада не одолеют ее, ибо с Ней и в Ней — Христос, во все дни до скончания века.

Фактически и канонически в 1054 году произошел лишь разрыв отношений, прекращение общений (и анафема) между кардиналом Гумбертом, легатом Папы Льва IX (к этому времени уже умершего и не имевшего преемника) и Патриархом Михаилом Керулларием без участия других Восточных Патриархов.

Тем не менее в силу национальной ненависти между латинянами и греками в XI — XIII веках, этот разрыв общения был воспринят обеими сторонами (и Восточной, и Западной) как факт реальной жизни, который продолжается и по сей день. Хотя «анафемы» сейчас уже «сняты» соглашением между Патриархом Афинагором и Папой Павлом VI и обеими сторонами (Римом и Константинополем) «вменены аки не бывшие».

Разрыв общения и разделение между Восточной и Западной Церквами привели к тяжелым и опасным последствиям для обеих сторон.

После разрыва с Восточной Православной Церковью папство в своем последующем развитии (особенно в экклезиологии) отошло от преданий, идеалов и заветов Древней Церкви и тем затруднило возможные усилия по достижению в будущем восстановления общения с Восточной Православной Церковью.

Одновременно с отходом от идеалов Древней Церкви средневековое папство упорно и постоянно стремилось к экспансии на Православном Востоке, чтобы любыми средствами (по большей части с применением насилия) подчинить православных римской власти,

навязав им всякого рода унии, которые в сущности своей и в конечных своих результатах приводили к замене православной веры Древней Восточной Церкви римской верой средневековой Католической Западной Церкви.

Появились так называемая Лионская уния (1274), Флорентийская (1439) и множество других уний: Брестская (1596), Ужгородская (1646), Мукачевская (1733); унии на Ближнем Православном Востоке: Армянская, Коптская, Сиро–Яковитская, Сиро–Халдейская и т. п. Униаты возникали во всех Православных Церквах и стали постоянным бедствием и угрозой для всего Православия.

Все это тяжело отразилось на отношении и чувствах православного народа к Риму и Католической Церкви, что кратко выражено в известном изречении: «Лучше турецкая чалма, чем римская тиара».

Психологический и исторический трагизм этого отчаянного, казалось бы невозможного в межхристианских отношениях, изречения является самым выразительным и суровым обличением греха разделения и разрыва общения Западной и Восточной Церквей.

Агрессивная экспансия и чрезмерные притязания средневекового папства на абсолютную и вселенскую власть над всей Церковью и над всем христианским миром не только отрицательно сказались на судьбах многострадального Православного Востока, но и имели тяжелые и судьбоносные последствия для самого папства и средневековой Католической Церкви.

Сначала экспансия средневекового папства на Западе увенчалась полным успехом. Рим стал центром, объединяющим всю Западную и Центральную Европу. Папство добивалось подчинения всей Европы «монархии святого Петра» и утверждения безраздельного господства единой католической абсолютной папской теократии. Абсолютизм и максимализм папской утопии, единой и единственной модели «Священного общества», казалось бы, восторжествовал.

Во имя этого было пролито много крови, была учреждена инквизиция, налагались интердикты и отлучения на целые народы и города. Казалось, что идеал был достигнут. Однако это была лишь декларативная и принудительная видимость. Историческая же действительность и повседневная жизнь находились в вопиющем

противоречии с этими обязательными, насильственно навязанными идеалами.

Это привело к всеобщему недовольству, требованиям реформ Церкви и окончилось взрывом Реформации.

IV. ТРАГЕДИЯ РЕФОРМАЦИИ И ОТДЕЛЕНИЕ ОТ РИМСКО–КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Протесты реформаторов против коррупции и злоупотреблений папской власти и Римской курии, их горячие обличения внутреннего разложения римской иерархии, соблазн в народе, вызываемый вопиющим упадком нравственной духовной жизни приходского духовенства и монашества в Римско–Католической Церкви того времени — все эти обвинения и народное негодование были по существу справедливы, необходимы и оправданны. Было более чем достаточно причин требовать радикальных реформ в Церкви.

Естественно, это вызвало отчаянное сопротивление папства, Римской курии и иерархии. Концилиарное движение, стремящееся к реформе внутренней жизни и разложившейся системы управления в Римской Церкви, было подавлено, и попытки даже робких реформ и улучшений были отклонены.

Тогда реформаторы пошли на разрыв с Римом, с иерархией и церковной властью. Порвав всяческие отношения с иерархией, они порвали их и со всей прежней системой управления, которую считали порочной и противоречащей простоте и чистоте апостольских времен. Желая покончить со злоупотреблениями и пороками римской системы, реформаторы, к сожалению, порвали, по существу, и с Апостольским Преданием Древней Церкви, с апостольским преемством иерархии и епископата, а значит, лишились канонически поставленного и рукоположенного священства, что дало возможность сомневаться в действительности таинств и благодати в таких новых общинах.

Оправдывая свой радикальный разрыв с канонами веры и традиции Римской Церкви того времени ссылками и апелляциями к текстам и авторитету учения Священного Писания (особенно Нового Завета — Евангелий, деяний и посланий Апостольских), реформаторы стали воспринимать, понимать и толковать Священное Писание своим

разумением, невзирая на то, что Священное Писание дано и принято Церковью, которая является верной хранительницей и авторитетной толковательницей Божественного Откровения в Священном Писании и Священном Предании, и что Апостольское Предание воспринято мужами апостольскими, святыми отцами и учителями Древней Церкви как незыблемая и обязывающая всех верующих основа и органическая часть Соборной Истины Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, столпа и утверждения Истины, не имущей скверны и порока или нечто от таковых, которой дано Господом право вязать и решить, учить и право править Слово Христовой Истины.

Не признавая иерархического авторитета и апостольского преемства епископата того времени и отклоняя авторитет соборного и святоотеческого Предания Древней Церкви в толковании Апостольского Предания и Священного Писания, реформация открыла и утвердила право и обязанность каждого верующего свободно и произвольно понимать, воспринимать и толковать Священное Писание, невзирая и не считаясь с вероучительным авторитетом Церкви и ее иерархии. Любой экзегет, библеист, любой пастор и профессор, любой проповедник мог считать себя непогрешимым истолкователем Божественного Откровения, мог считать, что ум и его толкование находятся под воздействием и водительством Святого Духа, Которого Господь обещал Церкви и верующим в Него.

Это открывало дверь все новым и новым толкованиям, новым пониманиям и новым учениям, а значит, и все новым христианским разногласиям и разделениям, что и стало причиной распада и разделений западного христианства.

V. ХРОНОЛОГИЯ ВАЖНЕЙШИХ ХРИСТИАНСКИХ РАЗДЕЛЕНИЙ НА ЗАПАДЕ, ВЫЗВАННЫХ РЕФОРМАЦИЕЙ

Классическая Реформация XVI века, в Германии, Швейцарии, Франции, Голландии, Англии и Шотландии породила множество новых христианских разделений, протестантских Церквей, различных конфессиональных направлений, отделившихся друг от друга по причинам чисто историческим, национальным, культурно–этническим, необычайного разнообразия в учении и церковном устройстве. Каждая

из этих Церквей, конфессий и религиозных групп имела своих основателей, учителей и организаторов, свои вероисповедные символические книги, а также свои правила устройства и поведения в жизни.

Важнейшими конфессиональными направлениями и разделениями, вызванными Реформацией и возникшими в ходе ее развития, являются:

• Реформация в Германии — Лютер (1517) и лютеранство
• Реформация в Швейцарии — Цвингли (1522) и цвинглианство
• Кальвин и кальвинизм (1536)
• Реформация (Франция и Швейцария)
• пуритане (Англия), пресвитериане и реформаторы (Шотландия — Дж. Нокс — и США)
• Реформация в Англии (1539) — англиканство
• анабаптисты (Германия), меноните (Голландия) 1630 — начало движения баптистов
• квакеры (1649) — Англия, США
• конгрегационалисты (1646) — Англия, США
• Церковь Братьев (1708) — Германия, (1729), США
• ученики Христа (1801 — 1832) — США
• методисты (1740) — Англия, США
• адвентисты (1846) — США
• Армия Спасения (1878) — Англия, США
• пятидесятники (1906 — 1907) — США, Англия

Кроме этих основных направлений протестантства, вызванных Реформацией, на Западе (в Европе и в США) возникло еще много разных, более или менее протестантского характера, деноминаций, «свободных Церквей», «пацифистских Церквей», разных организаций, групп и сект так называемых «консервативных евангеликов» (фундаменталистских по духу и агрессивному прозелитизму).

Многие возникшие в Новое время религиозные движения и организации, именующие себя иногда Церквами, хотя и употребляют христианскую терминологию и библейскую мотивацию, по существу не являются христианскими и с христианским учением совершенно расходятся. К их числу относятся мормоны, иеговисты, мунисты и т. п.

Кроме того, сейчас появилось множество так называемых «новых» религиозных групп и течений, которые довершают собой

невероятную смесь и хаос в христианских разделениях.

VI. ПРОТЕСТАНТСКИЕ КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ СОЮЗЫ И ОБЪЕДИНЕНИЯ

В XIX веке в среде протестантских Церквей появилось стремление к созданию конфессиональных союзов, объединений и альянсов для укрепления своих позиций. Возникли:

• 1867 год — Ламбетская конференция англиканских Церквей, которая собирается каждые десять лет

• 1868 год — Генеральная Конференция лютеранских Церквей, которая в 1945 году преобразовалась во Всемирную Лютеранскую Федерацию

• 1877 год — Всемирный Альянс Реформатских Церквей

• 1881 год — Всемирный методистский Совет

• 1905 год — Баптистский Всемирный Альянс

Все эти конфессиональные организации протестантских Церквей не только не содействовали идее единства всех христиан в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, но, наоборот, лишь закрепляли разделение христианства на отдельные и враждебные друг другу конфессии. Ибо укрепление конфессионализма — это усиление процесса разделения христиан.

VII. ТРАГИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ХРИСТИАНСКИХ РАЗДЕЛЕНИЙ

Печальный грех разделений привел к тому, что христиане (и на Востоке, и на Западе) как бы смирились и свыклись с уродливыми язвами разделенного христианства и стали жить раздельно, изолированно друг от друга, в постоянной полемике, соперничестве и вражде. В результате этого наступил упадок (кризис) веры, отход от Церкви, рост секуляризации в обществе, распространение неверия, широкое распространение ислама, восточных мистических и оккультных движений и культов, фундаменталистских сект и разного рода парарелигиозных новых течений и групп.

В результате этого и появилось экуменическое движение, как движение христианского покаяния, обновления, возрождения и призыва к совместным усилиям по восстановлению христианского единства во исполнение заповеди Господа о единстве всех христиан в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

Вначале оно появилось в англиканских и протестантских кругах на Западе (в Америке), ибо там было разделений и дроблений более всего, а позже это движение стало всемирным движением большинства христиан и их Церквей во всем мире, движением более 800 миллионов католиков, более 400 миллионов англикан и протестантов и всех Православных Церквей — всей православной канонической Полноты.

Такому повороту на Западе (в Англии и Америке) — от конфессионального самоутверждения и самодовольства в сторону покаяния и совместных поисков путей к восстановлению христианского единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви — во многом способствовала принципиальная позиция Православной Церкви в межхристианских отношениях и убедительное свидетельство Православия о вере и Предании Древней Церкви.

VIII. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ОТНОШЕНИИ К ИНОСЛАВНОМУ МИРУ И ЕГО РАЗДЕЛЕНИЯМ

В основе отношений нашей Церкви к инославному миру лежит заповедь Христа «Да будут едино, да уверует мир» (Ин. 17, 21 — 23) и наша верность Единой Древней Церкви.

Православная Церковь всегда сознавала себя в непрерывной связи с верой, жизнью и наследием Древней Церкви эпохи Семи Вселенских Соборов, являясь историческим, органическим и благодатным продолжением Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Православная Церковь не только верила в Единство Церкви, но и постоянно, ежедневно на всех своих службах молилась и молится «о благостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех».

Христиане не соблюли заповедь о единстве. После отделения Западной Церкви от Восточной, в процессе дальнейших

разделительных тенденций, западные христиане во многом отошли от Предания и Наследия Древней Церкви.

Сознавая себя в непрерывной связи с верой, жизнью и Преданием Древней Церкви, наша Церковь считает своим прямым и священным долгом свидетельствовать о неповрежденном Апостольском и Святоотеческом Предании разделенным христианам, чтобы помочь восстановлению их единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

В этом — основной смысл наших межхристианских контактов, сношений, а также нашего участия в экуменическом движении и во Всемирном Совете Церквей.

В духе такого православного понимания отношения к инославным и руководствуясь соображениями «православного экуменизма» (по выражению о. Георгия Флоровского) наша Церковь все свои межхристианские сношения и богословские беседы с отдельными неправославными братьями всегда проводила в духе братской любви, однако на основе верности и внутренней целостности нашего свидетельства о вере, жизни и Предании Древней Церкви, не смущаясь трудностями и частыми препятствиями, строго православно, но с присущей Православию «пастырской икономией, оскудевающе восполняющей».

Эта «пастырская икономия» особенно была нужна ввиду того, что исторически сложившаяся в нашем народе подозрительность к «западным еретикам» осложняла наши отношения к инославному Западу и создавала трудности нашему свидетельству.

IX. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ, ОСЛОЖНИВШИЕ ОТНОШЕНИЕ НАШЕГО НАРОДА К НЕПРАВОСЛАВНЫМ ЗАПАДА КАК К «ЕРЕТИКАМ»

Исторически так сложилось, что при появлении в Церкви ересей и расколов именно Вселенские и Поместные Соборы определяли истинно православное учение (догматические оросы), они объявляли ложное учение ересью, а распространителей такого учения — еретиками и в случае упорства отлучали их от Церкви, т. е. от

церковного общения — Евхаристического, молитвенного и даже бытового.

После разделения Церквей (1054) Православные Церкви и их верующие стали жертвами политической и религиозной агрессии (наступлений и завоеваний) и с Востока, и с Запада: с Востока — постоянное наступление ислама (арабские завоевания, турецкое иго, татарское иго и т. д.), а с Запада — постоянно наступала Католическая Церковь (немцы, крестоносцы, поляки, уния и т. п.). Затем господство протестантско–немецкого влияния, начиная с реформ и ломки церковной жизни при Петре Великом. Этот процесс шел параллельно с отрывом аристократической, дворянской и интеллигентской верхушки от народа, с шоком, вызванным прокатолической политикой императоров Павла I и Александра I, с развитием западных атеистических и революционных симпатий и движений в русском обществе второй половины XIX и начала XX века.

Все это приводило к политической изоляции и психологической отчужденности основной массы православных верующих, страдающих от наступления на них западных влияний и западных инославных христиан. Создались бытовые и психологические предпосылки видеть в лице этих западных пришельцев людей, чуждых нашему православному укладу жизни, с которыми трудно, опасно и даже нельзя вовсе иметь общение.

В повседневной психологии простых верующих легко совершился перенос понятия «ересь» и «еретики» (о которых они читали в житиях святых и в памятниках Древней Церкви и слышали от Церкви и духовенства во время служб и проповедей) на всех инославных (католиков и протестантов) и иноверных с Запада.

Наша Церковь и наши богословы остались верны определениям Вселенских Соборов и принятым Церковью Поместных Соборов, что «еретики» — это только носители и распространители лжеучений, которые как «ереси», осуждены Вселенскими Соборами и отлучены от Церкви.

Католики отпали от общения с Православной Церковью, но не были осуждены соборно как еретики, хотя у них неправильная, с нашей точки зрения, экклезиология (и филиокве).

Англикане и протестанты явились продуктом Реформации; никогда в общении с Православной Церковью они не были осуждены

ни Вселенскими, ни Поместными Соборами, и каноны Древней и Византийской Церквей не имели их в виду, когда издавались, хотя и в догматике, и в экклезиологии, и в основах канонического устройства они во многом заблуждаются по сравнению с верой, Преданием и наследием Древней Церкви. Однако еретиками Церковь соборно и официально их не объявляла.

Официально и канонически они заблуждающиеся в вере наши братья во Христе, братья по единству в крещении и по их сопричастности Телу Христову (т. е. Церкви как Телу Христову) вследствие крещения, действительность которого у них как Таинства мы признаем. Это наши отделенные братья, которым мы свидетельствуем Истину Святого Православия, Предание и неповрежденную веру Древней Церкви, продолжением которой является Православная Церковь.

X. ПРАВОСЛАВНЫЙ ЭКУМЕНИЗМ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В XIX И В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В духе такого православного понимания отношения к западным христианам и руководствуясь такими соображениями «православного» экуменизма и православного свидетельства наша Церковь уже в XIX веке (и в начале XX) вела очень серьезные переговоры и сношения с англиканами (епископатами), старокатоликами и восточными дохалкидонитами о единстве и восстановлении общения. Результаты были очень обнадеживающие. Отец Георгий Флоровский написал даже специальное исследование о «православном экуменизме» нашей Церкви в XIX — XX веках. В нем он показал, что все внешние церковные и межцерковные сношения и переговоры нашей Церкви того времени были проявлением православного экуменизма и православного свидетельства [[2]].

Богословские и исторические основания, которыми руководствовалась Русская Православная Церковь в своих экуменических отношениях и переговорах с инославными Церквами Запада уже в XIX веке, засвидетельствованы в богатой литературе по этим вопросам, в многочисленных заявлениях, материалах и документах того времени.

К примеру, можно упомянуть авторитетное для всей Церкви учение святителя Филарета («великого Филарета», по выражению проф. В. Н. Лосского), в то время митрополита Московского, а ныне причисленного Церковью к сонму прославленных Святителей Московских и всея Руси. Здесь имеются в виду его знаменитые «Разговоры между испытующим и уверенным в православии Греко–Российской Церкви» (1815 — 1832). Говоря об инославных и неправославных христианах, святитель Филарет учит: «Христианин — это член Тела Церкви Христовой, т. е. тот, кто получил таинство крещения, признаваемое Ею действительным, хотя бы оно и было совершено в отделившемся от Нее, но не еретическом обществе. Как член естественного тела никогда не перестает быть членом — разве только через окончательное отсечение и совершенную смерть, так человек, облекшийся в крещении во Христа, никогда не перестает быть членом Тела Христова — разве только через безвозвратное отпадение от Церкви Христовой и вечную смерть» [[3]].

Тело Христово, согласно учению святителя Филарета, составляется из верующих всех времен и мест [[4]].

Разделение христианства вызвало образование существующих отдельно от Православной Церкви «разномыслящих от Нее Церквей» [[5]], которые, однако, отнюдь не обязательно являются «ложными» Церквами, уже не имеющими никакого отношения к Телу Христову, каковым является Церковь Вселенская Православная. «Никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть только либо чисто истинной, исповедующей истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо нечисто истинной, примешивающей к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» [[6]].

Церковь не Православная, но и не ложная, принадлежит, очевидно, к Телу Христову по своей природе, как его отделившаяся часть, сохраняющая в себе в какой-то мере жизненные силы, от него заимствованные.

По учению святителя Филарета, «одесную часть» нынешнего христианства составляет «Восточная его половина», или, что то же,

«Святая Восточная Церковь» [[7]]. Другая же половина нынешнего христианства — это «разномыслящие Церкви», или «западные» христиане, и в их числе Западная Церковь [[8]], или «Церковь Римская» [[9]].

Сказав о «двух половинах нынешнего христианства», святитель решительно заявляет: «Изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви» [[10]].

Святитель утверждает: как Восточная, так и Западная Церковь «равно суть от Бога», поскольку «они имеют один общий дух, который от Бога есть» [[11]].

Дух Восточной Церкви соответствует духу Христову, ведет ее чад к соединению с духом Христовым, и притом ведет «прямым и верным путем» [[12]].

Таким образом, чисто истинную Церковь святитель видит в Восточной половине христианства. Что же касается Западной половины христианства, то в рассуждении о ней он проявляет определенную терпимость, кротость и мудрую осторожность. «Вера и любовь, — говорит он, — возбуждает меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим» [[13]].

Богословские и исторические основания экуменических отношений нашей Церкви к инославному миру и инославным Церквам особенно проявились также, к примеру, и в ходе плодотворных богословских переговоров и собеседований со старокатоликами о восстановлении общения с ними, как частью Древней Западной Церкви.

Для ведения переговоров Святейший Правительствующий Синод Русской Церкви образовал представительную и сильную Богословскую Комиссию из выдающихся иерархов и богословов Русской Церкви во главе с председателем — архиепископом Финляндским и Выборгским, затем митрополитом Санкт–Петербургским и Ладожским Антонием (Вадковским). Старокатолики со своей стороны образовали представительную и авторитетную Комиссию из епископов и богословов. Обе комиссии работали более 20 лет (1892 — 1914).

Кроме того, серьезные переговоры всегда имели место на всех старокатолических конгрессах и конференциях, в которых неизменно участвовали русские богословы и церковные деятели. В истории обе эти комиссии (православная и старокатолическая) известны под одним названием Петербургско–Роттердамской комиссии.

Очень много для укрепления такого православного экуменизма и для успеха богословского сближения со старокатоликами, а значит, и для приближения христианского единства сделал профессор В. В. Болотов. Весьма правильно оценил значение В. В. Болотова в этом деле профессор протоиерей Ливерий Воронов, отметив, что «профессор В. В. Болотов твердо придерживался позиции православного экуменизма… Каждое ученое исследование этого корифея русской православной богословской науки имеет своею целью убрать какой-нибудь камень, лежащий на пути к восстановлению христианского единства» [[14]].

В. В. Болотов участвовал в работах Петербургской комиссии и изложил собственные взгляды в своих прославленных «Тезисах о филиокве» [[15]]. Они имеют громадное и решающее значение в истории споров о «Филиокве» и являются образцом научной точности, патристической эрудиции и объективности в методологии церковно–исторических и богословских исследований, особенно связанных с вопросами, по которым нет согласия между Православием и инославными исповеданиями.

В. В. Болотов установил и обосновал четкое различие между догматом, теологуменами и богословскими мнениями (школьными, частными, личными).

По утверждению В. В. Болотова относительно того, что такое догмат, не должно быть никакого разногласия. Теологумен же — это богословское мнение святых отцов Единой Неразделенной Церкви.

Содержание догмата истинно, и это истина веры.

Содержание теологуменов только вероятное.

Область догматов обязательна для всех (necessario).

Область теологуменов — это область вероятностей, требующих к себе внимания и уважения, но это все же область, подлежащая рассмотрению и обсуждению.

Отсюда заключение: в догматах необходимо единство (in necessariis unitas), в теологуменах — свобода выбора и принятия (in

dubiis libertas).

По В. В. Болотову, общее правило для всех таково: «Если этого теологумена не держусь я сам, я все же не вправе осуждать тех, которые ему следуют. И если в силу обстоятельств я буду вынужден на обсуждение этого теологумена, и тогда я буду держать себя почтительно, с благоговением, подобающим авторитету святых отцов» [[16]].

Применяя это общее для всех правило разграничения догмата и теологумена к различиям в понимании характера «Филиокве» между Востоком и Западом, В. В. Болотов после тщательного анализа всего богословского патристического наследия пришел к решающим для дискуссии со старокатоликами выводам, которые сформулировал с математически–логической точностью в своих знаменитых 27 тезисах о «Филиокве». Из них можно привести для примера следующие:

Тезис 20 — «Многие Западные, проповедовавшие «Филиокве» своим паствам, ни с чьей стороны не встречали возражения, жили и умирали в общении с Восточной Церковью».

Тезис 23 — «Если Западные на VI и VII Вселенских Соборах своего «Филиокве» Восточным не предъявляли, то и Восточные не ставили им вопросов об этом для окончательного разъяснения недоумений».

Тезис 25 — «Фотий и его преемники имели общение с Западной Церковью, не получив (и, видимо, не требуя) от нее Соборного отречения (в «прямых словах») от «Филиокве».

Тезис 26 — «Не вопрос о «Филиокве» вызвал «разделение между Церквами».

Тезис 27 — «Следовательно, «Филиокве», как богословское частное мнение не может считаться «непреодолимым препятствием» для восстановления общения между Восточной Православной и Старокатолической Церковами (т. е. Восточной и Западной)».

В 1902 и 1904 годах Константинопольский Патриарх Иоаким обращался ко всем Православным Церквам с двумя посланиями (Энцикликами), где вопрошал о их отношении к разным христианским исповеданиям и Церквам, в том числе и к старокатоликам. Ответы Русской Церкви (от 1903 и 1905 годов) представляли собой солидные богословские доклады в весьма положительном и конструктивном духе (фрагменты посланий публикуются в данном издании).

Комиссии не были распущены. Петербургская комиссия продолжала существовать и заниматься старокатолическими и англиканскими вопросами.

7 января 1910 года Синод своим Указом напомнил Комиссии о необходимости продолжать работы и запросил ее мнение об ответе старокатоликов.

При сопоставлении тезисов Петербургской комиссии с замечаниями Роттердамской комиссии оказалось, что Церкви Православная и Старокатолическая:

а) единомысленны в исповедании догмата о Святом Духе;

б) признают друг за другом условную свободу богословских мнений, и это не должно быть основанием для церковного разобщения и отлучения друг от друга.

В докладе отмечалось, что при наличии взаимного понимания степень такого единомыслия может быть признана достаточной для решения вопроса о взаимном сближении и желательном объединении.

Комиссия выразила пожелание, чтобы Святейший Синод нашел благовременным «подвинуть хотя бы на шаг разрешение сорокалетнего вопроса о воссоединении старокатоликов — не еретиков, а лишь, по невинному своему несчастию, раскольников с Православною Церковью Восточной» [[17]].

По смыслу этого последнего ответа (доклада) Петербургской Богословской комиссии, одобренного Синодом (от 1913 года), перспектива успешного завершения переговоров со старокатоликами становилась вопросом недалекого будущего, так как между старокатолической и православной сторонами не было каких-либо спорных вопросов.

Оставался нерешенным и очень трудно поддающимся решению вопрос о форме и структуре канонических действий для восстановления и осуществления евхаристического и канонического общения и единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, исторически и зримо существующей здесь, на Земле, в данных условиях, в данном месте и в данное время.

Переговоры со старокатоликами шли достаточно успешно. Они подтвердили восприятие и исповедание старокатоликами догматического учения и Предания Древней Церкви Востока и Запада — эпохи Семи Вселенских Соборов (до разделения), когда

Западная Церковь была в полном союзе и общении с Древней Церковью на Востоке.

Из этого для старокатоликов, по мнению епископа Ямбургского Сергия (Страгородского), ректора Санкт–Петербургской духовной академии, следовал конкретный вывод: им необходимо завершить свои усилия по восстановлению общения и единства по образцу их Древней Западной Церкви через вхождение в общение и единство с Православной Церковью, которая сохранила веру, учение, Предание и жизнь Древней Единой Церкви (до разделения) и которая является исторически и канонически продолжением этой Единой Церкви для Востока и Запада, а потому для старокатоликов вхождение в общение и единство с Православной Церковью будет вхождением в общение и единство жизни в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

История подтверждает, что братская любовь, пастырская икономия и православное свидетельство свойственны духу православного экуменизма XIX и XX веков и были характерными чертами в межхристианских контактах и сношениях нашей Церкви в ее отношении к инославным и их Церквам в XIX и XX веках.

Такое отношение к инославию ничего общего не имеет с фанатизмом и чуждо какой-либо ненависти к инославию; любой представитель инославия, как бы далек он ни был от Церкви, всегда остается для истинно православного христианина «предметом духовного попечения». Надо признавать и ценить даже малейшие крупицы истины в инославии, радоваться всему хорошему и истинному в нем. Это заветы и наказ всего исторического развития нашей Церкви в XIX — начале XX века, обязательные для всех нас в межхристианских сношениях и в отношении к инославию, экуменическому движению и Всемирному Совету Церквей.

Все это священное великое прошлое нашего православного экуменизма и православного свидетельства в мудрых действиях наших Святителей и во всесторонних трудах и изысканиях богословов и учителей напоминает нам сейчас о наших обязанностях и ответственности словами апостола Павла: «Блюдите убо, яко опасно ходите… яко дние лукави суть» («Итак, смотрите, поступайте осторожно… потому что дни лукавы» (Еф. 5, 15 — 16)).

Для нашей Церкви «дни лукавые» начались с Первой мировой войны и революции 1917 — 18 годов. Официальные переговоры с

англиканами и старокатоликами прервались перед первой мировой войной, но к этому времени уже возникло экуменическое движение «Вера и церковное устройство», в сотрудничестве с которым православный экуменизм Русской Церкви участием ее выдающихся зарубежных представителей продолжал свое дальнейшее развитие.

Поскольку наша Церковь вцелом насильственным образом была изолирована от всего христианского мира, то проявление инициатив в развитии православного экуменизма и участия в экуменическом движении отошло к грекам во главе с Константинополем и к Сербской, Румынской и Болгарской Церквам, а также к активно и успешно в этом участвующей нашей русской церковной и богословской диаспоре на Западе Европы и в Америке (Свято–Сергиевский Богословский Институт в Париже и др.).

XI. ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ «ВЕРА И ЦЕРКОВНОЕ УСТРОЙСТВО» И УЧАСТИЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Когда в начале XX века возникло экуменическое движение «Вера и церковное устройство», имеющее своей задачей содействовать совместным усилиям христианских богословов и христианских Церквей в поисках путей и методов христианского примирения и сближения с конечной целью достижения христианского единства и восстановления единства разделенных христиан в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви (согласно заповеди Христа о единстве), для нашей Церкви это не было чем-то новым и неожиданным.

У нас уже были своя традиция православного экуменизма и опыт переговоров с англиканами, старокатоликами и дохалкидонитами. Широко известны были также по своему содержанию и направлению экуменические ответы нашего Святейшего Правительствующего Синода на экуменические послания (энциклики) Константинопольского Патриарха Иоакима (от 1902 и 1904 годов).

Ведущая роль нашей Церкви в вопросах христианского единства была известна в христианском мире в XIX веке и начале XX, и поэтому зачинатели движения «Вера и церковное устройство» сразу же, в начале XX века вступили в сношение с Русской Церковью. И

надежды их оправдались. Вполне естественно (учитывая опыт нашего православного экуменизма в XIX веке), что реакция на появление движения «Вера и церковное устройство» и на его стремление к восстановлению единства со стороны нашей Церкви была положительной и благожелательной с самого начала. Можно даже сказать, что Русская Церковь стояла у истоков этого движения в лице своих иерархов — епископа Тихона, будущего Патриарха, ныне прославленного Церковью как Всероссийского Святителя и исповедника, и архиепископа Платона (Рождественского), преемника владыки Тихона по кафедре в Америке.

В октябре 1910 года по предложению Епископальной Церкви в США была создана комиссия по подготовке Всемирной конференции по вопросам «Веры и церковного устройства» (епископ Чарльз Брент, епископ Чикаго К. П. Андерсон и Роберт Гардинер — основатели и лидеры движения). На первом же заседании комиссии (май 1913 года) в Нью–Йорке участвовал протоиерей Александр Хотовицкий — будущий член Московского Собора 1917 — 1918 годов и мученик за веру, как представитель архиепископа Платона (Рождественского), преемника по кафедре в США Патриарха Тихона. Протоиерей А. Хотовицкий произнес там речь, в которой обещал полную поддержку движению «Вера и церковное устройство» (речь в архиве ВСЦ: Faith and Orders Pamphlets. № 24. P. 46).

На заседании с участием прот. А. Хотовицкого была принята резолюция о создании исполнительного комитета и совещательного комитетов по созыву всемирной конференции «Вера и Церковное Устройство». Комиссия, исходя из такой активной поддержки экуменического движения Русской Церковью, решила послать делегацию в Россию для представления плана «Веры и церковного устройства» Святейшему Правительствующему Синоду в Петербурге. Помешала этому вспыхнувшая война 1914 года.

Архиепископ Платон, уезжая в Россию с прот. А. Хотовицким, на прощальном богослужении и торжественных проводах (1914) в Свято–Николаевском соборе Нью–Йорка еще раз подтвердил в своей речи епископу Епископальной Церкви Вильяму Маннингу о поддержке экуменического движения «Вера и церковное устройство».

В 1914 году велась оживленная переписка комиссии с русскими богословами С. В. Троицким, Н. Н. Глубоковским, профессором В.

Экземплярским, Н. М. Лодыженским и др. Епископ Вильям Маннинг писал об этом митрополиту Петербургскому Владимиру, архиепископу Финляндскому Сергию (Страгородскому) и обер–прокурору Синода В. К. Саблеру в 1915 году.

Положительные статьи о движении «Вера и церковное устройство» публиковались у нас в 1916 году в официальном органе Синода «Церковном вестнике» (две статьи проф. С. В. Троицкого 4 и 11 апреля 1915 г.). Интересной была статья в киевской «Христианской мысли».

Особую позицию среди русских богословов заняли архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий) и профессор Московской духовной Академии архимандрит (позже архиепископ) Иларион Троицкий. Приглашенный на экуменическую конференцию архиепископ Антоний заявил, что вне Православной Церкви нет благодати, что даже правильная вера (даже если она будет вполне православной) не спасает. Спасает только пребывание в Церкви. Однако он выразил искреннее желание принять участие в конференции и считал, что православная делегация должна начать богословский диалог с конференцией. Возникла серьезная богословская переписка с экуменическими деятелями. Позицию архиепископа Антония поддержал архимандрит Иларион Троицкий. Однако это не было официальной позицией Русской Церкви и ее Святейшего Правительствующего Синода. Крайности этих взглядов не разделяли многие наши богословы и иерархи (в частности, проф. Н. Н. Глубоковский, проф. В. И. Экземплярский, проф. С. В. Троицкий, архиепископ Тихон (Белавин), будущий Патриарх и Святитель Русской Церкви и митрополит Петроградский Вениамин (священномученик). Материалы (переписка) этой дискуссии опубликованы в журнале «Вера и разум» за 1915 и 1916 годы в «Богословском вестнике» — январь 1917 года, и в «Церковных ведомостях», 1915, № 14 — 15.

10 июня 1915 года прибыл в Нью–Йорк преемник архиепископа Платона архиепископ Евдоким. При встрече его в Свято–Николаевском кафедральном соборе он в присутствии представителей американских Церквей особенно подчеркнул необходимость совместного поиска единства всех Церквей и заявил, что он будет продолжать в Америке дело единства в духе архиепископов Тихона и Платона, своих предшественников здесь от Русской Православной Церкви.

В июне–июле 1917 году д–р Джон Мотт (один из ведущих лидеров экуменического движения) во главе делегации представителей различных слоев американского общества посетил Россию. Он присутствовал на избрании архиепископа Тихона митрополитом Московским, был принят им и имел долгую сердечную беседу; затем его принял обер–прокурор Синода Владимир Львов, с которым он имел несколько продолжительных бесед, присутствовал по приглашению на заседании Святейшего Правительствующего Синода и получил от обер–прокурора письмо с заверениями поддержки движения «Вера и церковное устройство» и будущего участия в ее конференции представителей Русской Православной Церкви.

В августе 1917 года Архиепископ Евдоким, уезжая в Россию на Собор, обратился с письмом к руководству Епископальной Церкви в Америке с заверениями о поддержке задач конференции «Вера и церковное устройство» в России.

В марте 1918 года как секретарь комиссии «Веры и церковного устройства» Роберт Гардинер получил из России ряд приветствий от «русских друзей» движения, в том числе и письмо Святейшего Патриарха Тихона с его заверениями о поддержке идеи «недели молитв» за единство всех христиан с призыванием благословения Спасителя на это дело. (Materials-Union Theological Seminary. New York, известие из архивов Всемирного Совета Церквей. Материалы переписки Роберта Гардинера — 230–014, F-14.).

Молитвы о единстве и о помощи Божией в сближении и воссоединении разделенных Церквей, ведущих богословский диалог и переговоры о соединении, совершались и при особо торжественных и важных межцерковных событиях, официальных взаимных посещениях делегациями Церквей друг друга и т. п.

Так было в Лондоне, когда делегация Русской Православной Церкви во главе с архиепископом Финляндским и Выборгским Антонием (Вадковским) в 1898 году молилась (т. е. присутствовала) на торжественных богослужениях Церкви Англии в связи с юбилеем королевы Виктории. Так было, когда в начале XX века епископ Американской Епископальной Церкви Графтон в сопровождении известного деятеля по англиканско–православному сближению Джона Биркбека приехал в Россию, чтобы ускорить переговоры об объединении, имел множество бесед с русскими богословами и был

принят митрополитом Антонием (Вадковским) и великим праведником, провидцем нашей Церкви протоиереем Иоанном Кронштадтским.

И так было, когда в 1912 году официальная делегация Церкви Англии во главе с епископом Векфильским д–ром Д. Иденом (группа епископов и священников) посетила Русскую Церковь (в Петербурге и в Москве).

Продолжая и развивая традиции и опыт «православного экуменизма» XIX века, Всероссийский Собор 1917 — 1918 годов образовал в своем составе особый «Отдел по соединению Церквей», в первую очередь для соединения англикан и старокатоликов с Православной Церковью с конечной целью содействия достижению единства всех христиан на основе веры и Предания Единой Древней Церкви.

В духе соборного понимания необходимости достижения христианского единства Патриарх Тихон ответил и на обращение к нему секретаря комиссии «Вера и церковное устройство» Роберта Гардинера (март 1918 года) относительно «Недели молитв о христианском единстве»: «Я буду всегда в указанное вами время ревностно молиться об объединении всех христиан. В настоящее беспокойное время, когда враги Христовы воинствуют против Него с особым рвением, теперь особенно необходимо для нас, верных друг другу друзей, объединиться как можно ближе для защиты христианской веры. Призываю на вас благословение нашего Спасителя» (Materials — Union Theological Seminary, из архивов ВСЦ. Материалы переписки Роберта Гардинера — 230–014, F-17).

Об этом же говорится и в послании Патриарха Тихона от имени Собора председателю комиссии «Вера и церковное устройство» (епископу К. Андерсону) в ответ на приветствие Собору. Собор «призывает всех христиан объединиться в горячих молитвах с Русской Церковью в ее борьбе против врагов Христа и религии». При этом Патриарх посылает благословение комиссии по созыву всемирной конференции «Вера и церковное устройство».

Получив это послание Собора, комиссия «Вера и церковное устройство» постановила подготовить особое послание Патриарху Тихону о том, что она будет особенно молиться о Русской Церкви в

солидарности с ее страданиями и в христианском единстве с нею (Архив ВСЦ, апрель 1918, протоколы комиссии).

Молитвы, солидарность и единство всех христиан особенно нужны были Русской Церкви тогда, после революции 1917 года, когда начался трагический период ее истории.

Сознавая это, Всероссийский Собор на своем последнем заседании 7/20 сентября 1918 года утвердил постановление «Отдела по соединению Церквей» (материалы публикуются в данном издании).

В связи с постановлениями Собора следует отметить, что вопрос о соединении Церквей впервые в истории межцерковных отношений в XX века был поставлен на таком высоком (самом высоком) уровне, как Собор Церкви (в данном случае Русской Церкви), и при этом по времени на год раньше экуменической инициативы Натана Седерблома (знаменитого шведского архиепископа, зачинателя экуменического движения «Жизнь и деятельность»), на три года раньше Константинопольской Энциклики 1920 года и на 44 года раньше II Ватиканского Собора (1962).

Постановление Собора от 20 сентября 1918 года было последним деянием Собора перед его концом. Это было последнее слово Собора: благословение всем тем, кто трудится для приближения христианского единства; благословение на дело единства.

Ради этого Собор поручил Священному Синоду создать постоянный при нем орган; то, что тогда называлось на Соборе «Отдел по соединению Церквей», а при Синоде должна быть «постоянная комиссия» с отделениями в России и за границей, теперь называется «Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата».

Претворению этого постановления Собора в жизнь, как и всего прочего, что было решено и намечено Собором, помешала атеистическая власть, гражданская война, церковная смута и изоляция Церкви от внешнего мира.

Когда кончилась первая мировая война, экуменическая делегация Епископальной Церкви Америки в 1919 году посетила Православные Церкви Востока и Балкан (Афины, Константинополь, Белград) и получила от Элладской, Константинопольской и Сербской Церквей официальные заверения в поддержке этими Церквами экуменического движения и об их участии в будущей всемирной конференции «Вера и церковное устройство». В Константинополе прошла встреча делегации

с архиепископом Херсонским и Одесским Платоном (раньше он был в Америке), который отметил, что Русская Церковь находится теперь (в 1919 г.) в очень тяжелом положении, но когда оно улучшится и нормализуется, то Русская Церковь, без всякого сомнения, будет представлена на Всемирной конференции «Вера и церковное устройство».

Несмотря на чрезвычайные трудности, наша Церковь участвовала во всех важнейших экуменических конференциях (1920, 1925, 1927 и 1937 годов). Участвовали ее представители (иерархи и богословы) не из Советского Союза, а из числа русской диаспоры, находившейся на Западе.

12 — 20 августа 1920 года в Женеве состоялась первая конференция (организационная) «Вера и церковное устройство», в которой участвовали представители Православных Церквей Константинополя, Александрии, России, Сербии, Румынии, Болгарии и Греции. От Русской Православной Церкви был архиепископ Евлогий (Георгиевский, 1868–1946), бывший Волынский, в марте 1921 года назначенный Святейшим Патриархом Тихоном управляющим русскими приходами в Западной Европе, протоиерей Сергий Орлов, диакон Димитрий Поповицкий и мирянин Михаил Бибиков, бывший русский консул в Женеве.

Делегаты Православных Церквей собрались в женевской гостинице «Россия», обсудили все вопросы конференции и выработали Меморандум, где изложили взгляды, надежды и требования Православных Церквей в их участии в движении «Вера и церковное устройство». В архивах Всемирного Совета Церквей сохранилось описание этой конференции, сделанное ее участником сербским епископом Тимокским Эмилианом Пиперковичем (Гласник. 1920. № 67. На серб. яз.).

По приглашению архиепископа (позже митрополита) Евлогия конференция, заключая свою работу, собралась в день праздника Преображения Господня на торжественное богослужение в русском Крестовоздвиженском храме в Женеве. Служили все православные епископы и духовенство, участвовавшие в конференции. Проповедь о необходимости единства сказал митрополит Селевкийский Герман (Вселенская Патриархия). Председатель конференции епископ Чарльз Брент в трогательных словах выразил чувства всех участников

конференции: «Мы собрались здесь в последний день конференции вместе в этот праздник Преображения по приглашению в русском православном храме на торжественную Божественную литургию молиться — и мы молились… Мы, западные, нуждаемся в неописуемой красоте богослужений Восточной Церкви. Божественная (Божия) красота наполняла храм. Мы чувствовали, что мы восхищены, как в книге Откровения (21, 21), до жемчужных ворот (Нового Иерусалима Божиего), и мы вышли из храма с благословенным хлебом (просфоры) и виноградом в наших руках, и благостная радость наполнила наши души». Епископ Чарльз Брент окончил заверением, что западным христианам следует внимательно относиться к предложениям православных, ибо они весьма ценны своим содержанием и направлены на сотрудничество в созидании сообщества. (Высказывания епископа Чарльза Брента даются выборочно в пересказе с английского текста [[18]]).

Таким образом, идея молитв о христианском единстве была воспринята Православными Церквами как одна из форм их свидетельства о вере, таинствах и богослужении Древней Церкви пред их западными братьями по экуменическому диалогу и сотрудничеству, когда красота, великолепие и благодатная сила православного богослужения касались их души и наполняли их чувством духовного катарсиса и благоговения (как это было в Женеве в 1920 году в нашем храме за Божественной литургией в праздник Преображения Господня).

В 1920 году появилась энциклика — окружное послание Вселенской Патриархии ко всем христианским Церквам с предложением и обоснованиями необходимости создания Лиги Церквей — содружества всех христианских Церквей для взаимной помощи, сотрудничества и достижения единства. Название предлагаемой организации было заимствовано от Лиги Наций, созданной после первой мировой войны, но цели были церковные — ради блага Церквей и их единства пред лицом внешнего и враждебного Церкви мира. Константинополь действовал от лица всех Православных Церквей (Александрии, Антиохии, Иерусалима, Сербии, Румынии, Болгарии, Кипра и Греции). И все они поддержали эту экуменическую инициативу Константинополя. Русская Церковь

еще раньше положительно отнеслась к экуменическому движению «Вера и церковное устройство».

Межконфессиональные конференции стали для православных местом их свидетельства о единстве и вере Древней Церкви. Так было и в 1925 году, когда по случаю 1600–летия Первого Вселенского (Никейского) Собора (325) в Лондоне происходили торжества с участием Патриархов Александрийского, Иерусалимского и многих других видных иерархов Православных Церквей (Константинопольской, Русской (Владыка Евлогий), Сербской, Румынской, Болгарской и Элладской), когда все участники торжеств (и западные, и православные) «едиными усты и единым сердцем» исповедовали свою веру, произнеся громко и все вместе Никео–Цареградский Символ веры в его подлинном тексте (381) (без «филиокве»).

Так было на всех больших экуменических конференциях (Стокгольм — 1925, Лозанна — 1927, Эдинбург — 1936, Оксфорд — 1937) с участием делегаций Православных Церквей (даже Патриархов Александрии, Антиохии и других видных православных иерархов и богословов), когда имело место православное свидетельство и словом в богословских дискуссиях, и молитвой в православных богослужениях.

Митрополит Евлогий, как представитель Русской Церкви, участвовал и в заседаниях Всемирной конференции «Вера и церковное устройство» в 1927 года, в Лозанне.

Представители Русской Православной Церкви из СССР не могли в тот период участвовать в экуменическом движении ввиду ее изоляции от внешнего мира.

Однако все свободные Православные Церкви (в том числе и все русские богословы, находящиеся вне России) принимали самое активное участие в экуменическом движении и на всех конференциях после Лозанны.

В Лозаннской конференции, кроме митрополита Евлогия участвовали русские богословы о. Сергий Булгаков, проф. Н. Н. Глубоковский, проф. Н. С. Арсеньев, митрополит Варшавский Дионисий (Валединский) и прот. Туркевич (Польша).

Кроме русских были 22 делегата от Православных Церквей — иерархи и богословы. Главой православной делегации являлся Экзарх

Вселенской Патриархии митрополит Фиатирский Герман; от Александрии — митрополит Леонтопольский и митрополит Нубийский; от Церкви Греции — митрополит Неопактский и три профессора богословия Афинского университета; от Церкви Кипрской — профессор богословия; от Румынии — митрополит Черновицкий; от Церкви Сербской — епископ Ириней Новосадский (богослов); от Церкви Болгарской — известный богослов и профессор Софийского университета протопресвитер Стефан Цанков.

Профессор Н. Н. Глубоковский и проф. Н. С. Арсеньев участвовали в подготовке Стокгольмской Конференции 1925 года («Жизнь и Деятельность»).

В 1937 году в Англии проходили две всемирные конференции экуменического движения: в Оксфорде — «Жизнь и Деятельность» и в Эдинбурге — «Вера и церковное устройство». В работах этих конференций участвовали свыше 50 представителей всех Православных Церквей (иерархи и богословы). Православную Россию и русское богословие представляли — митрополит Евлогий, о. Сергий Булгаков, Н. А. Бердяев, проф. Н. Н. Глубоковский, о. Георгий Флоровский, о. Василий Зеньковский (тогда еще профессор Свято–Сергиевского Богословского Института в Париже), проф. Н. С. Арсеньев, проф. В. А. Карташев, проф. В. Вышеславцев, Н. М. Зернов, Л. А. Зандер, проф. Г. П. Федотов, проф. Н. Алексеев.

Активное участие в экуменическом движении принимали и другие зарубежные русские богословы и мыслители: владыка митрополит Антоний (Блюм), архиепископ Василий (Кривошеин), великий знаток учения святых отцов (особенно Симеона Нового Богослова); владыка Кассиан (Безобразов), ректор Свято–Сергиевского Богословского Института в Париже; проф. Л. П. Карсавин; протопресвитер А. Шмеман, ректор Свято–Владимирской Академии в Нью–Йорке; о. Иоанн Мейендорф, специалист по святоотеческому византийскому богословию (особенно по св. Григорию Паламе); о. Алексей Князев, ректор Свято–Сергиевского Богословского Института в Париже; проф. Н. П. Струве (директор издательства ИМКА–ПРЕСС); проф. В. Н. Лосский (сын Н. О. Лосского); архимандрит Киприан Керн; о. Александр Туринцев; о. Всеволод Палашковский; мать Мария, мученица и исповедница Православия (Скобцова) и др.

Особенно активно участвовал в экуменическом движении о. Георгий Флоровский, более 50 лет своей жизни (1926 — 1979) посвятивший служению единения христиан. Он был участником всех экуменических конференций, членом комиссии «Вера и церковное устройство», членом Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей. Кто знает его жизнь и богословские труды (в их числе — фундаментальный труд по синтезу богословского развития Русской Церкви «Пути русского богословия»), тот поймет, что о. Георгий был строго православным, консервативным богословом, знатоком и последователем святоотеческого богословия, менее всего склонным к либерализму и модернизму. И тем не менее, исходя именно из таких своих строго православных убеждений, он был сознательным и последовательным участником экуменического движения. Свои взгляды на проблематику экуменического движения он высказывал много раз, особенно в приложении к журналу «Путь» за 1933 год (№ 37, февраль, — «Проблематика христианского воссоединения»).

Все наиболее выдающиеся богословы и мыслители русского православного рассеяния (диаспоры) на Западе были подлинными отцами и учителями православного экуменизма и правильного его понимания. Они все подготовили и обосновали участие Русской Православной Церкви в экуменическом движении.

Достаточно для примера сослаться на сборник статей: «Христианское воссоединение — экуменическая проблема в православном сознании» (Париж: ИМКА–ПРЕСС, 1933) со статьями о. Сергия Булгакова, архиепископа Гелиопольского Геннадия (Константинополь), митрополита Буковины Нектария (Румыния), Н. А. Бердяева, проф. А. В. Карташева, протопресвитера проф. Стефана Цанкова (Болгария), проф. Г. Аливизатоса (Афины, Греция), проф. В. В. Зеньковского (автора фундаментальной «Истории Русской философии»). Как видим, в экуменическом движении с самого начала участвовали Православные Церкви, их иерархи и богословы, и их вклад в развитие и становление этого движения очень существен.

Мало того, даже идея и проект создания Всемирного Совета Церквей ведут свое начало от экуменического послания Константинопольского Патриархата в 1920 году.

Таким образом, в числе первых основателей Всемирного Совета Церквей были Православные Церкви (Константинополь, Александрия,

Антиохия, Иерусалим, Сербия, Румыния, Болгария, Кипр, Греция и православное русское рассеяние на Западе).

XII. ВРЕМЯ ПОЛНОЙ ИЗОЛЯЦИИ И ПРЕСЛЕДОВАНИЙ. ВТОРАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА И НОВАЯ РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Как уже отмечалось, Русская Православная Церковь (Московский Патриархат) не могла после октября 1917 года направлять своих представителей за пределы Советской России, затем СССР, для участия в межправославных и межцерковных связях, в том числе и в экуменическом движении по причине своей полной гражданской и фактической изоляции. Однако активное участие в дальнейшей работе движения «Вера и церковное устройство» и в развитии экуменического движения принимали известные русские богословы, религиозные мыслители, философы и церковные деятели нашей диаспоры на Западе, прежде всего из парижской группы Свято–Сергиевского Богословского Института и Владимирской семинарии в Америке. Особенно выделялся на этом поприще о. Георгий Флоровский, который был одним из ведущих православных богословов в ВСЦ, и особенно в «Вере и церковном устройстве».

В нашем Отечестве продолжалось начатое в октябре 1917 года время исповедания Христа страданиями, жизнью, а для многих и многих тысяч время свидетельства «кровью». Как сказано в пророчестве: «Мы все от руки Господней приняли вдвое за все грехи свои» (Ис. 40, 2).

Общеизвестно, что Русская Церковь была достаточно лояльна по отношению к советской власти. И тем не менее она пострадала больше других религий и исповеданий в нашей стране.

В сентябре 1939 года началась вторая мировая война, а в июне 1941 года немецкие войска вторглись на территорию Советского Союза. В первый день войны, 22 июня, Предстоятель Русской Православной Церкви Блаженнейший митрополит Московский и Коломенский Сергий обратился с призывом ко всем чадам своей Церкви встать на защиту Родины и освободить ее от нашествия фашистских поработителей. Церковь стала мощным фактором в деле

пробуждения православно–национального самосознания в народе, мобилизации и организации всех его сил для защиты и конечной победы над агрессором. И во всемирном значении этой победы и освобождении Европы от нацистской оккупации и угрозы есть большая доля моральной силы и национального самопожертвования Русской Церкви.

4 сентября 1943 года по инициативе Председателя Совета Народных Комиссаров СССР И. В. Сталина состоялась его встреча с митрополитом Московским и Коломенским Сергием, Патриаршим Местоблюстителем, митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием (Симанским) и митрополитом Киевским и Галицким Николаем (Ярушевичем), Экзархом Украины. Эта встреча явилась официальным признанием советским руководством места Русской Православной Церкви в государстве, положила начало восстановлению ее жизнедеятельности после четверти века существования в условиях открытого и повсеместного гонения. С полным основанием можно утверждать, что эта встреча сказалась самым благоприятным образом и на внутренней жизни Русской Православной Церкви, на ее положении в обществе и на состоянии самого общества — несмотря и во многом вопреки господствующей в стране марксистско–ленинской идеологии.

8 сентября 1943 года в Москве имел место Собор архиереев Русской Православной Церкви, избравший Патриаршего Местоблюстителя, митрополита Сергия Патриархом Московским и всея Руси. 12 сентября в Богоявленском кафедральном Соборе произошла интронизация новоизбранного Первосвятителя.

Святейший Патриарх Сергий без промедления приступил к воссозданию церковной структуры, возрождению приходской, монастырской и епархиальной жизни, богословского образования и к восстановлению братских связей со всеми Поместными Православными Церквами и взаимоотношений с инославными Церквами и религиозными объединениями.

Волею Божией 15 мая 1944 года Святейший Патриарх Сергий скончался на 78–м году своей жизни. Местоблюстителем Патриаршего Престола стал митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий, который и был избран Поместным Собором Русской Православной Церкви в феврале 1945 года Патриархом Московским и всея Руси. В

Соборе участвовали Предстоятели и представители всех Поместных Православных Церквей, за исключением Кипрской и Элладской. Константинопольскую Церковь представлял архиепископ Фиатирский Герман, член «Предварительного Комитета Всемирного Совета Церквей в процессе подготовки».

XIII. ВРЕМЯ «ХОЛОДНОЙ ВОЙНЫ»

Вторая мировая война закончилась военной победой нашего и союзных народов и армий. Вместе с тем последующий период превратился в своего рода «соревнование» сверхдержав–победительниц, именуемое «холодной войной» (на грани угрозы перехода в «горячую войну» — третью мировую войну) между идеологическими и политическими блоками НАТО и Варшавского Договора.

В результате победы Советского Союза и его западных союзников во второй мировой войне возникли предпосылки для создания Организации Объединенных Наций и открылись возможности для развития и организационного оформления экуменического движения, историческим инструментом которого стал Всемирный Совет Церквей (1948). Но это уже происходило без участия нашей Церкви.

Всемирный Совет Церквей возник в результате слияния трех ранее самостоятельных экуменических движений: «Вера и церковное устройство», «Жизнь и деятельность», а также «Всемирный альянс для содействия международной дружбе при посредстве Церквей», возникший в 1914 году.

Движение «Вера и церковное устройство» является первоначальным и основополагающим для всего экуменического движения. Возникло оно после Всемирной миссионерской конференции в Эдинбурге в 1910 году. Главнейшими его основоположниками были Американские Церкви и три выдающихся экуменических деятеля начала XX века — методист Джон Мотт, основатель «Всемирной студенческой христианской федерации»; епископ Чарльз Брент, Епископальная Церковь Америки, и юрист Роберт Гардинер.

Подготовительная конференция по созыву 1–й всемирной конференции «Вера и церковное устройство» состоялась в Женеве в 1920 году. Конференция получила благословение Святейшего Патриарха Тихона на ее труды; в ней участвовал от Русской Православной Церкви архиепископ Евлогий (Георгиевский).

Между первой и второй мировыми войнами «Вера и церковное устройство» провела две всемирные конференции: в 1927 году в Лозанне и в 1937 году в Эдинбурге. В их работе очень активно участвовали русские богословы, жившие за рубежом нашей Родины.

Движение «Жизнь и деятельность» возникло в период первой мировой войны и в годы непосредственно после нее. Главным его вдохновителем был архиепископ Упсалы Натан Седерблом, примас Церкви Швеции, ближайшим другом и вдохновителем которого был проф. Н. Н. Глубоковский. Первая всемирная конференция «Жизнь и деятельность» состоялась в Стокгольме в 1925 году, вторая — в Оксфорде в 1937 году. В их работе принимали участие также русские зарубежные богословы.

«Всемирный альянс для содействия международной дружбе при посредстве Церквей» явился движением в защиту мира и сотрудничества между народами после ужасов первой мировой войны. Главнейшими его основателями и лидерами были немецкий богослов профессор Фридрих Зигмунд–Шульце и епископ Вальдемар Аммундсен (Церковь Дании). Первая послевоенная конференция Всемирного альянса была в 1919 году в Гааге. Кульминацией деятельности этой организации была ее крупнейшая конференция в 1929 году в Праге. Перед второй мировой войной состоялась последняя конференция в Ларвике (Норвегия) в 1938 году. С началом второй мировой войны Всемирный альянс распался. Впоследствии, в августе 1946 года, в Кембридже на конференции религиозных деятелей, занимающихся в сфере международных отношений, миротворческие силы Церквей на Западе объединились в созданной ими Комиссии Церквей по Международным Делам, вошедшей в структуру Всемирного Совета Церквей на ее I Ассамблее в 1948 году. Эта Комиссия, и прежде всего, ее первый директор — д–р Фредерик Нольде, внесла исключительный в полном смысле этого слова вклад в разработку проекта Всеобщей декларации прав человека, включая

вопросы, связанные с религиозной свободой, принятой Генеральной Ассамблеей ООН в декабре 1948 году.

Накануне второй мировой войны все три указанных экуменических движения образовали в мае 1938 года на конференции в Утрехте (Нидерланды) «Предварительный Комитет Всемирного Совета Церквей в процессе подготовки». Генеральным Секретарем этого Комитета был избран д–р В. А. Виссерт Хуфт (Нидерланды).

В связи с началом второй мировой войны, Всемирный Совет Церквей оставался в стадии формирования десять лет. Только в августе–сентябре 1948 года на I Ассамблее в Амстердаме ВСЦ получил свои организационные формы и бытие. Был избран Центральный Комитет Всемирного Совета Церквей, который затем избрал свой Исполнительный комитет. Внутри Совета сохранилась автономия трех прежних движений в форме комиссий: комиссия «Вера и церковное устройство», комиссия «Всемирная Миссия и Евангелизация», комиссия Церквей по международным делам. Генеральным Секретарем ВСЦ был избран д–р В. А. Виссерт Хуфт (Нидерланды).

Что же касается позиции Русской Православной Церкви, то хорошо засвидетельствовано наше активное участие в зарождении и дальнейшем развитии экуменического движения, и не подлежит никакому сомнению, что наша Церковь была бы участницей и членом движения во всех его формах (в «Вере и церковном устройстве», в «Жизни и деятельности», во «Всемирном альянсе для содействия международной дружбе при посредстве Церквей») и, конечно же, вполне логично было бы ее участие в 1948 году в Ассамблее в Амстердаме и вхождение во Всемирный Совет Церквей.

Новая общественно–патриотическая роль Русской Православной Церкви и моральная сила ее влияния на народ в военное время, сделавшая Церковь соучастницей в конечной победе над нацистской агрессией, были достойно оценены советским правительством и советской общественностью, а также западной стороной.

Уже в сентябре 1943 году в Москву из Лондона прибыла делегация Церкви Англии во главе с архиепископом Йоркским Кириллом Гарбеттом; в июне 1945 года митрополит Николай во главе делегации Русской Православной Церкви посетил Лондон с ответным визитом. Он встретился там с д–ром В. А. Виссерт Хуфтом, имел с ним

обстоятельную беседу об экуменизме и об отношении Русской Православной Церкви к формирующемуся Всемирному Совету Церквей. Владыка Николай встречался в Лондоне и беседовал с архиепископом Фиатирским Германом.

В мае 1945 года Святейший Патриарх Алексий I вместе с митрополитом Николаем и другими представителями Русской Церкви нанес ответные визиты Восточным Патриархам, посетил Дамаск, Бейрут, Иерусалим, Каир и совершил паломничество по Святой Земле.

В феврале 1946 года Священный Синод Русской Православной Церкви образовал Отдел внешних церковных сношений (ОВЦС), первым Председателем которого стал митрополит Крутицкий Николай. В сферу деятельности Отдела были включены связи Русской Церкви с Поместными Православными Церквами, с инославными Церквами и объединениями, международными христианскими организациями.

В апреле 1946 году президенты «Предварительного комитета Всемирного Совета Церквей в процессе подготовки» обратились к Святейшему Патриарху Алексию с предложением, принятым на заседании их Предварительного Комитета в Женеве в феврале 1946 году, о проведении осенью 1946 году в Праге или другом месте встречи для представления Русской Православной Церкви и обсуждения основ, целей и намечаемой деятельности создаваемого ВСЦ. Митрополит Николай телеграфировал о согласии с этим предложением. ВСЦ назначил представительную делегацию из восьми видных экуменических деятелей. Руководителем делегации Русской Церкви был определен владыка митрополит Николай.

В августе 1946 года митрополит Николай, находясь в Париже, встретился с профессором Сергиевского Института Львом Зандером, видным экуменическим деятелем, и имел с ним долгую всеобъемлющую и положительную беседу по вопросам экуменизма и создания ВСЦ.

В октябре 1946 года митрополит Николай обратился к одному из Президентов ВСЦ в процессе подготовки — пастору Марку Бэгнеру с просьбой о присылке в Московскую Патриархию материалов по экуменическому движению и ВСЦ, и заверил о наличии разрешения для таможни на получение этих отправлений Патриархией. Кроме того, митрополит Николай обратился к пастору Бэгнеру с просьбой о приеме в Женеве и Париже на шесть недель двух членов ОВЦС —

прот. Григория Разумовского и прот. Вениамина Платонова, профессора Московской духовной академии для изучения экуменического движения и планов предстоящей деятельности ВСЦ.

В конце октября 1946 году в Женеве была получена телеграмма от митрополита Николая о том, что запрошенные визы двум протоиереям в Москву все еще не поступили. В ВСЦ этим обстоятельством встревожились и обратились к швейцарским и французским властям, которые ответили, что запросы о них из Москвы не поступали. Ссылаясь на отсутствие виз и неготовность в связи с этим делегации Русской Православной Церкви к участию во встрече с делегацией ВСЦ в Праге, митрополит Николай письмом от 19 октября 1946 года предложил д–ру В. А. Виссерт Хуфту перенести ожидаемую встречу на 1947 год. В конце концов по независящим от Церкви обстоятельствам ни поездка двух протоиереев, ни встреча делегаций Русской Православной Церкви и Всемирного Совета Церквей в процессе подготовки не состоялись.

Коснемся теперь влияния небогословских факторов на участие Русской Православной Церкви в создании Всемирного Совета Церквей. В марте 1946 года Уинстон Черчилль выступил в университете г. Фултона (США) с речью, ставшей официальным провозглашением «холодной войны». Последовал быстрый процесс политической поляризации мира, приведшей к созданию в апреле 1949 года военно–политического союза стран Запада — НАТО. Поляризация затронула и церковные сферы. Наглядным примером этого является деятельность видного представителя руководства Пресвитерианской Церкви в США Джона Фостера Даллеса. Следует иметь в виду, что Пресвитерианская Церковь в США традиционно является одним из лидеров национального и международного экуменического движения. Именно Д. Ф. Даллес внес в работу I Ассамблеи ВСЦ, проходившей в августе — сентябре 1948 года в Амстердаме, дух и идеологию «холодной войны». На этой Ассамблее имела место острая дискуссия между Д. Ф. Даллесом и д–ром Иосифом Громадкой (Чехословакия), видным реформатским богословом и социологом, по позиции христианина к реальностям «холодной войны». Известно, что в период пребывания Д. Ф. Даллеса на посту Государственного Секретаря США (1953 — 1959) именно он

был вдохновителем политики «с позиции силы» и «балансирования на грани войны».

Политические осложнения постепенно начали сказываться и на внешней деятельности Русской Православной Церкви.

Переписка митрополита Николая и д–ра В. А. Виссерт Хуфта продолжалась. В Патриархию поступали материалы подготовки I Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Амстердаме. Характерно для того времени, что письмо д–ра В. А. Виссерт Хуфта от 20 февраля 1948 года с приглашением делегации Русской Православной Церкви для участия в Амстердамской Ассамблее в Патриархию так и не поступило.

Вместе с тем уже с конца 1946 года в Патриархии в Москве готовились к празднованию 500–летия автокефалии Русской Православной Церкви, установившейся в 1448 году — времени начала самостоятельного избрания Собором иерархов нашей Церкви ее Первосвятителей и их поставления на кафедру Московскую и всея Руси. Это празднование должно было послужить укреплению братских взаимоотношений Поместных Православных Церквей и восстановлению древней традиции поддержки Русской Православной Церковью жизни Православной Полноты.

Поскольку в результате интенсивного взаимообщения Поместных Православных Церквей, происходившего в первые послевоенные годы посредством обмена делегациями и переписки, определились насущные для Православной Полноты вопросы, у священноначалия Русской Православной Церкви созрела мысль о проведении в Москве в связи с празднованием 500–летия автокефалии Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Об этом Святейший Патриарх Алексий I сообщил всем Предстоятелям Поместных Православных Церквей и получил поддержку большинства из них.

В торжествах 1948 года участвовали представители Константинопольской, Антиохийской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской, Элладской, Албанской, Польской Поместных Православных Церквей. Делегация Антиохийской Церкви представляла и Церковь Александрийскую. В праздновании 500–летия автокефалии и в Совещании участвовал почетный гость Святейший Верховный Патриарх и Католикос всех армян Георг VI.

Святейший Патриарх Константинопольский Максим отклонил приглашение участвовать в Совещании, аргументировав свою позицию отступлением Русской Православной Церкви от традиции претворения в жизнь подобной важной инициативы через Константинопольский Патриархат. Эту позицию разделил Блаженнейший Архиепископ Афинский Дамаскин. Представители Иерусалимской и Кипрской Церквей в Москву не прибыли. Повестка дня Совещания была составлена соборно. Тему «Об отношении Православной Церкви к экуменическому движению» выдвинули Румынская, Болгарская и Русская Церкви. Доклады предоставили: от Румынской Церкви — профессор прот. Иоанн Коман, от Болгарской Церкви — Болгарский Экзарх Блаженнейший митрополит Софийский Стефан, от Русской Церкви — прот. Григорий Разумовский.

Заключение доклада профессора прот. Иоанна Комана имело положительные выводы:

«Представители Православия на экуменических конгрессах всегда держали себя с достоинством и неоднократно успевали проводить взгляды своей Церкви. Часто они препятствовали вынесению поспешных или ошибочных решений и не сделали ни одной догматической или литургической уступки.

Следует отметить серьезное и честное решающее сотрудничество русских представителей. Участие православных делегатов в этом движении, преследующем объединение Церквей, вполне соответствует истинным традициям Православия, начиная со времени Спасителя, апостолов и святых отцов Церкви» (Деяния II, с. 61).

Заключение доклада Экзарха Блаженнейшего митрополита Стефана констатирует:

«а) Болгарская Православная Церковь в продолжение многих лет участвовала в экуменическом движении… Это она делала с полным убеждением, что исполняет свой высший евангельский долг: «Да вси едино будем»;

б) однако в последнее время Болгарская Церковь была смущена внушениями, что экуменическое движение после конца второй мировой войны не свободно от посторонних влияний с политической тенденцией;

в) эти неожиданные сообщения заставили Св. Синод… сохраняя принципиальное положительное отношение к христианскому

экуменизму… воздержаться от дальнейшего участия в экуменическом движении до тех пор, пока не будет создано твердое и ясное убеждение, что оно чуждо политическим инициативам и свободно от всяких влияний» (Деяния, II, с. 86).

Заключение доклада прот. Г. Разумовского было отрицательное: «Русская Церковь не может согласиться на участие в экуменическом движении в той его установке, которая имеет место после 1937 года и теперь, так как убеждается:

а) в близком сродстве экуменической деятельности с другими современными нам нецерковными, политическими иногда тайными международными движениями;

б) наша Церковь не хочет, не может и не должна быть под влиянием нецерковных организаций; мы будем оберегать свою духовную свободу как неоценимое сокровище;

в) есть много материалов для доказательства участия в экуменическом движении франкмасонства.»

Доклад прот. Г. Разумовского заканчивался особым призывом к православному миру:

«Русская Православная Церковь взывает ко всем прочим Православным Церквам, ко всем русским зарубежным епархиям, а также и к отдельным иерархам и священнослужителям, вне зависимости от современной юрисдикции или самоуправления… последовать ее примеру и отказаться от участия в нем» (т. е. экуменическом движении) (Деяния, II, с. 194 — 195).

Несомненно, что на позицию участников Совещания, как она выразилась в резолюции по экуменическому вопросу, решающим образом повлияли внешние, политические, нецерковные факторы, определившие приоритет антиэкуменической позиции, в большой степени опиравшейся на искаженное представление обсуждавшейся проблемы.

Резолюция об экуменическом движении отражала позицию, изложенную прот. Г. Разумовским:

«Сообщить Всемирному Совету Церквей в ответ на полученное всеми нами приглашение… что все Поместные Православные Церкви — участники настоящего Совещания принуждены отказаться от участия в экуменическом движении в современном его плане» (Деяния, II, с. 436).

Следует иметь в виду, что решение Совещания по экуменическому вопросу было претворено в жизнь всеми Поместными Православными Церквами и Армянской Апостольской Церковью. К этому решению присоединилась и Иерусалимская Церковь.

В I Ассамблее ВСЦ в Амстердаме участвовали только Константинопольская и Элладская Православные Церкви.

Следует отметить, что в экуменическом движении в целом и деятельности Всемирного Совета Церквей продолжали активно участвовать русские богословы, интеллигенция, духовенство и иерархия русского зарубежья, группировавшиеся вокруг митрополита Евлогия и Свято–Сергиевского Богословского Института в Париже.

Московское Совещание 1948 года не было окончательным разрывом и осуждением экуменического движения.

Решения Совещания имели условный и временный характер и несли в себе признаки этой вынужденной временности, продиктованной велением времени.

В резолюции отмечалось, что участники Совещания «принуждены отказаться от участия», т. е. что это может носить временный характер (Деяния, II, с. 436). И в завершающем разделе доклада прот. Г. Разумовского говорится, что «Русская Православная Церковь… не отказывается от дальнейшего контакта с исповеданиями, поддерживающими экуменическое движение, в целях личной и печатной информации о его деятельности. Она не теряет надежды на светлое будущее, когда все христиане будут в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви» (Деяния, II, с. 194).

Так и было в действительности. Русская Православная Церковь через Отдел внешних церковных сношений внимательно следила за развитием и внутренней эволюцией Всемирного Совета Церквей, имела достаточную информацию от богословов и экуменических деятелей русского зарубежья, получала соответствующие экуменические документы и материалы и была в контакте и переписке по этому вопросу с Православными Церквами–Сестрами — членами ВСЦ.

Эти материалы и переписка хранятся в архиве Отдела внешних церковных сношений нашей Церкви. В них содержатся настойчивые призывы со стороны ВСЦ к положительному и объективному взгляду на сущность и цели экуменического движения и на значение участия в

нем Православных Церквей, как живых свидетелей и исторических продолжателей Апостольского Свято–Отеческого Предания Древней Церкви эпохи Вселенских Соборов.

Немало способствовала этому и положительная эволюция Всемирного Совета Церквей от прежней протестантской односторонности, справедливо подвергнутой критике в материалах Московского Совещания 1948 года, в сторону уважения целостности и неприкосновенности догматических и экклезиологических основ и условий участия в деятельности ВСЦ Православных Церквей и их понимания требований и критериев для христианского единства.

Гарантией этого и основополагающей хартией для дальнейшего участия Православных Церквей в экуменическом движении стала Торонтская декларация 1950 года. Декларация была в основном составлена и отредактирована православными участниками заседания Центрального Комитета ВСЦ в Торонто (Канада). Среди них были такие известные православные богословы и экуменические деятели, как прот. Георгий Флоровский, митрополит Фиатирский Герман (Константинопольский Патриархат), проф. Г. Аливизатос (Церковь Греции) и др. Декларацию «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» приняли все Церкви — члены ВСЦ как основополагающий документ экуменического движения.

В тексте документа ясно и четко заявлено, что Всемирный Совет Церквей не является Церковью и никогда не станет «Сверх–Церковью» (т. е. структурой над Церквами–членами). Совет не имеет никакой власти в отношении Церквей–членов, не имеет права и не может давать указания Церквам или действовать от их имени.

Церкви вполне суверенны и имеют право не принять и отвергнуть любое «высказывание» или заявление Всемирного Совета Церквей. Совет не имеет никакого авторитета сам по себе в отношении Церквей–членов. Весь авторитет Совета зависит от свободного принятия его действий Церквами, если они найдут это правильным и полезным для себя.

Не являясь Церковью, а лишь форумом, призванным служить Церквам в их взаимных отношениях, Совет не имеет и не может иметь своей экклезиологии, не может руководствоваться или отдавать предпочтение какой-нибудь одной определенной экклезиологии.

Членство во Всемирном Совете Церквей ни в чем не может ущемлять или наносить ущерб полноте догматического вероучения Церквей–членов или их экклезиологическому самосознанию и каноническому устройству.

Всемирный Совет Церквей не может быть инструментом какого-либо одного вероисповедания или какого-либо одного конфессионального богословского направления и школы.

Членство во Всемирном Совете Церквей не означает и не обязывает признавать другие Церкви Церквами в собственном (полном) смысле этого слова, однако Церкви–члены должны уважать друг друга, помогать друг другу и воздерживаться от действий, наносящих ущерб другим Церквам–членам.

На практике это означало осуждение и обязательство отказа от прозелитизма (от чего особенно страдали и страдают Православные Церкви).

Русская Церковь с удовлетворением восприняла гарантии, данные Православным в Торонтской декларации, ибо это был значительный шаг со стороны Всемирного Совета Церквей в сторону нашей Церкви (в ответ на критику и озабоченность Московского Совещания 1948 года).

Дальнейшая эволюция Совета привела к конструктивным усилиям ВСЦ изменить одностороннее прозападное направление его деятельности и стараться сохранять более сбалансированное и объективное отношение между Западом и Востоком.

В богословском плане Всемирный Совет Церквей стал уделять значительно больше внимания проблемам «Веры и церковного устройства», в частности разработке нового Базиса и более ясного определения единства Церкви в вере и в основах канонического устройства.

Такая внутренняя эволюция развивалась в направлении усиления элементов кафоличности и церковности. Это нашло свое выражение на заседаниях Центрального Комитета на Родосе в 1958 году и в Сент–Эндрюсе в 1960 году, на которых уже присутствовали наблюдатели от нашей Церкви.

Заявление о единстве в вере и основах канонического устройства, как главная цель Всемирного Совета Церквей, принятое в Сент–Эндрюсе, было большим шагом в сторону православного понимания

единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Это заявление было принято всеми Церквами — членами ВСЦ.

Ранее, в декабре 1959 года наша Церковь, еще не будучи членом Совета, во время визита к нам Генерального Секретаря ВСЦ д–ра Виссерта Хуфта, достигла соглашения с ним об изменении первоначального христологического Базиса ВСЦ и выработке нового, более совершенного.

Эта эволюция ВСЦ встретила одобрение и поддержку у Православных Церквей — членов ВСЦ и помогла нашей Церкви пересмотреть навязанные нам «холодной войной» решения Совещания 1948 года, особенно пред лицом новых надвигающихся событий во внутренней жизни нашей страны, требующей укрепления всеправославного единства и всехристианской солидарности и помощи для защиты Церквей.

После смерти И. В. Сталина (1953), во второй половине 50–х годов, когда руководителем страны был Н. С. Хрущев, положение Церкви в СССР сильно ухудшилось. Русская Православная Церковь вновь оказалась в плену идеологических и репрессивных органов советской власти. Компартия считала Русскую Православную Церковь главной принципиальной опасностью для успеха в строительстве коммунизма, ибо сознавала веками накопившуюся внутреннюю моральную и духовную силу Церкви, проявившуюся во время Великой Отечественной войны. Хрущевское преследование Церкви проходило с большим размахом. Было закрыто более половины приходских храмов, большая часть монастырей и духовных школ. Но внешне порабощенная Церковь устояла и внутренне оказалась неповрежденной, готовой снова возродиться при благоприятном развитии своего исторического пути.

XIV. РАСШИРЕНИЕ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ СВЯЗЕЙ И ВСТУПЛЕНИЕ ВО ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ

Приход к власти Н. С. Хрущева привел к значительному изменению внешней политики. Были открыты большие возможности для взаимосвязей нашей страны со всеми государствами мира, в том числе и в общественной сфере. Для государственного руководства

СССР было полезным развитие братских отношений Русской Православной Церкви и других Церквей и религиозных объединений Советского Союза с зарубежными Церквами и религиозными объединениями, ибо это способствовало преодолению представления о нашей стране как цитадели агрессивного коммунизма, угрожающего гибелью всему западному миру. Это обстоятельство позволило руководству Русской Православной Церкви в 50–х и начале 60–х годов максимально развить двусторонние братские отношения со многими инославными Церквами преимущественно стран Европы и Северной Америки, со многими национальными и региональными Советами Церквей.

Исключительно интенсивный характер в эти годы имели обмены церковными делегациями. Были продолжены богословские дискуссии с Церковью Англии и Епископальной Церковью в США, прерванные первой мировой войной.

Начаты двусторонние богословские дискуссии с Евангелической Церковью в Германии, продолжающиеся и до сего дня. Была осуществлена многолетняя духовная акция примирения между народами нашей страны и немецким народом.

Русская Православная Церковь участвовала с 1958 года в создании Христианской Мирной Конференции.

В 1959 году наша Церковь стала одной из основательниц Конференции Европейских Церквей (КЕЦ) значение деятельности которой для нашей Церкви и других Церквей Европы невозможно переоценить. Достаточно сказать, что КЕЦ была инициатором Хельсинкского процесса.

В этой обстановке совершенно естественно было вернуться к рассмотрению вопроса о вступлении нашей Церкви в ВСЦ. Это рассмотрение проходило в братском контакте с Церквами, участвовавшими в Совещании 1948 году в Москве. К 1958 году практически определилась положительная позиция нашей Церкви к участию в его III Ассамблее в Нью–Дели в 1961 году и, следовательно, к вступлению в члены ВСЦ.

В связи с этим в августе 1958 году в Утрехте (Нидерланды) состоялась встреча делегации Русской Православной Церкви с делегацией Всемирного Совета Церквей. От Русской Православной Церкви участвовали: митрополит Николай, председатель Отдела

внешних церковных сношений; епископ Смоленский Михаил (Чуб), заместитель Председателя ОВЦС; А. С. Буевский, секретарь ОВЦС. От Всемирного Совета Церквей — председатель ЦК ВСЦ д–р Франклин Кларк Фрай; д–р В. А. Виссерт Хуфт, Генеральный Секретарь ВСЦ, и митрополит Мелитский Иаков, представитель Константинопольского Патриархата при ВСЦ.

Во время переговоров о сближении митрополит Николай отметил, что «соприкосновение западных христиан с церковной жизнью Православия оказало на многих неизгладимое впечатление» (ЖМП. 1958. № 8. С. 30). Этим митрополит Николай подчеркнул, что Русская Православная Церковь видит основной смысл сближения и участия в экуменическом движении в экуменическом «православном свидетельстве», устанавливая этим историческую связь наметившегося сближения с «православным экуменизмом» нашей Церкви в XIX — начале XX века в духе Святейшего Патриарха Тихона и Постановлений Московского Собора 1917 — 1918 годов. Встреча увенчалась успехом к глубокому удовлетворению обеих сторон.

В марте 1959 года для изучения деятельности и структуры Всемирного Совета Церквей в Женеву был направлен прот. Виталий Боровой. Возвратившись в Москву, он представил доклад о поездке в ВСЦ положительного характера.

В августе того же года Русская Православная Церковь направила своего официального наблюдателя на заседание ЦК ВСЦ на о–ве Родос прот. В. Борового.

В декабре 1959 году в Москву прибыла первая официальная делегация ВСЦ во главе с Генеральным Секретарем д–ром В. А. Виссерт Хуфтом. Во время этого посещения проходили возглавляемые со стороны Русской Православной Церкви митрополитом Николаем интенсивные переговоры по различным вопросам, связанным с предстоящим вступлением Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей.

По предложению Русской Православной Церкви там же был выработан упомянутый выше проект нового тринитарного Базиса ВСЦ, более приемлемого для Поместных Православных Церквей.

В сентябре 1959 года Святейший Патриарх Алексий посетил Святейшего Патриарха Вселенского Афинагора в Константинополе, известного своей активной экуменической деятельностью, и в беседе с

ним затронул вопросы участия Православных Церквей в деятельности ВСЦ.

В августе 1960 года Русская Православная Церковь направила на заседание ЦК ВСЦ и конференцию «Вера и церковное устройство» в Сент–Эндрюс (Шотландия) в качестве официальных наблюдателей прот. В. Борового, прот. В. Стойкова и проф. А. Ф. Шишкина.

В декабре 1959 года Святейший Патриарх Алексий и Священный Синод Русской Православной Церкви отлучили от Церкви вероотступника проф. А. Осипова и др., публично поносивших Церковь и отрекшихся от веры.

В феврале 1960 года Святейший Патриарх Алексий произнес свою знаменитую речь в защиту гонимой Русской Православной Церкви на Всесоюзной конференции советской общественности за разоружение, проходившей в Кремлевском театре в Москве. Речь была подготовлена митрополитом Николаем. Возбуждение против Святейшего Патриарха Алексия и митрополита Николая (и вообще против Русской Православной Церкви) в правительстве и партийном руководстве было огромное.

21 июня 1960 года владыка Николай был освобожден от должности председателя Отдела внешних церковных сношений. На этот пост был назначен архимандрит Никодим (Ротов), заместитель председателя Отдела с возведением в сан епископа Подольского. 13 декабря 1961 года митрополит Николай скончался.

В ноябре 1960 года епископ Никодим и А. С. Буевский встретились в Женеве с д–ром Виссерт Хуфтом для подготовки вступления нашей Церкви в ВСЦ.

В начале марта 1961 года в Женеву вновь прибыл владыка Никодим в сопровождении прот. В. Борового и А. С. Буевского для окончательного согласования с д–ром В. А. Виссерт Хуфтом вопросов вступления Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей.

30 марта 1961 года Священный Синод Русской Православной Церкви обсудил предложение владыки Никодима о членстве нашей Церкви во Всемирном Совете Церквей и поддержал его.

Наконец, этот вопрос стал предметом обсуждения в июле 1961 года на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви. Собор одобрил предложение Священного Синода и принял решение о

вступлении Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей.

Это долгожданное событие происходило 6 и 7 декабря 1961 года на III Ассамблее ВСЦ в Нью–Дели, когда наша Церковь вернулась в организованное экуменическое движение, став членом ВСЦ.

Следуя нашему примеру, установили свое членство в ВСЦ и другие Православные Церкви — участницы Совещания 1948 года.

Начался новый период участия всех Поместных Православных Церквей — членов ВСЦ в общих христианских усилиях и поисках путей к восстановлению единства разделенного христианства, которое Православная Полнота видит в возвращении к вере и церковному устройству Неразделенной Церкви первого тысячелетия.

Членство в ВСЦ и сотрудничество со всем христианским миром давали Русской Православной Церкви уверенность в солидарности и поддержке нас всемирным экуменическим движением христианских Церквей.

XV. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО ВСЕМИРНОМ СОВЕТЕ ЦЕРКВЕЙ

Став членом ВСЦ, Русская Православная Церковь активно включилась в его деятельность в объеме обширнейших программ Всемирного Совета.

Вместе с тем экуменическая деятельность нашей Церкви проводилась и проходила в те годы под постоянным внешним контролем со стороны Советского государства (Совета по делам религий и других правительственных органов).

Это часто приводило к компрометации Церкви внутри страны и в глазах зарубежного общественного мнения. Многие не понимали подлинных целей и характера такого участия Русской Церкви в экуменическом движении, считая, что она выполняет там лишь указания советского правительства.

А между тем действительность была иная и более сложная, чем это казалось западным критикам со стороны и чем это могло казаться самому советскому руководству изнутри.

Церкви действительно приходилось идти на компромиссы и уступки в политических и общественных вопросах, но никогда и ни в чем — в вопросах веры, догматического учения и верности Христу и Евангелию.

Свидетельство этому — вся мартирология Церкви и ее молчаливое исповедничество внутренних истин Православия, которые Церковь берегла и сохранила.

Всегда здесь наличествовала напряженность между политическим давлением и подлинными церковными интересами и соображениями и пользы самой Церкви, ее страждущего народа, чтобы выстоять под разрушительным давлением тоталитарной системы, контролирующей всю страну, всех и вся, в том числе и Церковь. И особенно Церковь, как чуждое правящей системе тело и как основное препятствие для конечного торжества коммунистической идеологии.

Опыт нашего участия в экуменическом движении, членства во ВСЦ и в других международных экуменических организациях и объединениях, несомненно, имел для нашей Церкви положительное значение и соответствовал основным интересам Церкви и ее верующего народа.

Имея в виду трудный и сложный путь в ВСЦ, можно уже сделать оценку нашего опыта в экуменическом сообществе на основании конкретных данных.

Теперь можно утверждать, что решение нашей Церкви в 1948 году об отклонении приглашения к участию в Ассамблее ВСЦ в Амстердаме и решение в 1961 году о вступлении в ВСЦ были правильными решениями, продиктованными обстоятельствами того времени и заботой о благе нашей Церкви, и в обоих случаях эти решения были полезны и необходимы для нашей Церкви и ее верующего народа.

Оценивая наше 35–летнее членство в ВСЦ, можно твердо заявить: имеются все основания для утверждения, что достижениями нашего участия и православного свидетельства в ВСЦ являются по крайней мере новый Базис ВСЦ, Заявление в Нью–Дели о единстве и Торонтская декларация, Лимские документы ВСЦ о крещении, Евхаристии и Священстве.

Во время визита к нам Генерального Секретаря ВСЦ д–ра В. А. Виссерт Хуфта в 1959 году мы достигли соглашения об

изменении предыдущего Базиса ВСЦ и выработали с ним новый (Тринитарный) Базис, более приемлемый для православных. Этот новый Базис, как и новое заявление о единстве, был принят на Ассамблее в Нью–Дели в 1961 году в связи с нашим вступлением в ВСЦ.

Заявление в Нью–Дели о единстве и основах канонического устройства как основной цели ВСЦ было большим шагом в сторону православного понимания единства в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви.

После Торонтской декларации эволюция ВСЦ пошла в направлении усиления элементов кафоличности и церковности, что нашло свое выражение в документах «Веры и церковного устройства» «О крещении, Евхаристии и Священстве». Это так называемые Лимские заявления 1982 года о степени взаимопонимания по важнейшим для христианского единства таинствам.

Ни один экуменический документ не имел такого успеха, как Лимское заявление. Одних только официальных ответов и заявлений Церквей всего мира, включая Католическую Церковь, издано шесть больших томов.

Вот основные элементы достигнутых соглашений. Это признание законности и действительности детского и взрослого крещения, а значит, осуждение практики перекрещивания в случаях только детского крещения. Это признание Евхаристии Таинством Тела и Крови Господней; признание реального присутствия Христа в Евхаристии; признание жертвенного характера Евхаристии; необходимости эпиклезы (призывания Духа Святого); призыв к частому и регулярному причащению; призыв к благоговейному отношению (потреблению) Святых Даров после причастия (как Тела и Крови Христовой); признание рукоположения как сакраментального акта; признание трехстепенного священства (диакон, священник, епископ); признание необходимости «епископе» (епископата) для каждой Церкви; признание ценности и необходимости апостольского преемства.

Однако по вопросу о священстве, особенно об апостольском преемстве, нет еще консенсуса, а без достижения единства в вере, учении и канонических основах относительно таинства священства не

может быть и речи о евхаристическом общении и о воссоединении всех христиан в Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

Предстоит еще очень трудная задача упорного и терпеливого продолжения православного свидетельства об истинах.

Несомненным успехом для православного свидетельства в ВСЦ явилась всемирная конференция «Вера и церковное устройство» 1993 года в Сантьяго (Испания). Решения конференции о необходимости сосредоточиться на вопросах экклезиологии, исповедания апостольской веры, на обязательности для всех Никео–Цареградского Символа веры (без «Филиокве»), на единстве в понимании Апостольского Предания и Апостольского преемства, на вопросах об авторитете Церкви, первенстве в служении единству, на необходимости осуждения всякого прозелитизма (во всех его видах) встретили одобрение Православных Церквей и могут рассматриваться как определенный результат православного участия и православного свидетельства в ВСЦ.

Нынешние новые процессы внутреннего развития и внешней эволюции ВСЦ дают основание для нашей озабоченности и беспокойства и ставят перед нами вопрос о возможном пересмотре нашей оценки и нашего отношения к экуменическому движению и к ВСЦ.

Опасностью для будущего ВСЦ в настоящее время является тенденция к расширению экуменизма, вбирающего в себя все новые и новые течения и направления многочисленных межхристианских, межрелигиозных, а также общественных движений и групп с их общечеловеческими интересами и с их специфическими вопросами и программами, что может привести к отклонению ВСЦ от его основного призвания — быть Советом Церквей — и превратить его в параллельную с ООН международную христианскую организацию, где приоритетами станут вопросы социальной справедливости, идеалы общечеловеческого единства, построение нового общества на основе справедливости, мира и целостности творения, а вопросы достижения единства в вере невольно могут отойти в тень и быть отодвинуты в сторону.

Опасностью для экуменического движения является и стремление некоторых его участников превратить экуменическое движение христианских церквей, стремящихся к восстановлению христианского

единства, в межрелигиозное движение христиан, иудеев, мусульман, буддистов и других нехристианских религий для достижения религиозного взаимопонимания и разрешения общечеловеческих глобальных вопросов и задач во всем мире. Это может быть чревато опасностью синкретизма, эклектизма и размывания христианской исключительности Божественного откровения и исключительности спасения в Церкви и через Церковь Иисуса Христа.

Диалог с людьми других религий необходим для достижения мирного сосуществования религий и для совместного сотрудничества в области прав человека, справедливости, мира, примирения, сохранения целостности творения и по многим другим общечеловеческим вопросам, но нельзя превращать эти диалоги и сотрудничество во вторую «экумену», заслоняющую собой исторически и доктринально христианское экуменическое движение, возникшее с целью восстановления единства христиан в вере и основах церковного устройства.

Всеми новыми и очень неоднозначными вопросами в намечающихся тенденциях современного развития и эволюции ВСЦ интенсивно занимаются сейчас все Церкви — члены ВСЦ и все участники Всехристианского экуменического движения (в том числе и особенно — Римско–Католическая Церковь), обсуждая основную сейчас для будущего ВСЦ и всего экуменического движения тему — «Общее понимание и новое видение ВСЦ».

Результаты обсуждения этой темы исключительно важны для Православных Церквей и решения о их дальнейшем отношении к ВСЦ, их членству в ВСЦ и участию в экуменическом движении.

В 1995 году в Женеве (в Шамбези) эти вопросы обсуждались на Всеправославном Совещании, в котором участвовали все Поместные Православные Церкви, а в 1996 году — на Всеправославном Совещании в Бейруте.

Однако эти обсуждения и совещания независимо от их критических или положительных оценок и результатов относительно будущего ВСЦ не дают право закрывать глаза на то положительное и хорошее, что связано с нашим членством в ВСЦ и нашим участием в экуменическом движении, в его прошлом, настоящем и его предполагаемом будущем. Об этом следует сказать особо.

Важной стороной нашего участия в экуменическом движении является экуменическая солидарность в христианской диаконии и служении нуждам страждущих, обремененных и угнетенных; солидарность в совместной защите прав человека, солидарность в защите справедливости, мира, экологии и целостности творения; в содействии экономическому и социальному благосостоянию развивающихся и нуждающихся стран и народов; солидарность в межцерковной помощи Церквам, нуждающимся в помощи, в помощи беженцам, мигрантам и преследуемым этническим группам и национальным меньшинствам.

Мы должны здесь засвидетельствовать, что страны третьего мира и все Поместные Православные Церкви ощущают свое участие в этой совместной общехристианской, экуменической солидарности, братской помощи и диаконии как общее достижение на путях к христианскому единству, христианскому свидетельству, христианскому служению и христианскому братству.

Опыт такого участия Православных Церквей в экуменическом движении и их членства в ВСЦ и КЕЦ, несомненно, имел и имеет для Православия и православного свидетельства о вере и Предании Древней Единой Церкви положительное значение и соответствует основным интересам Православных Церквей и их многострадальных народов, о чем Православные Церкви неоднократно заявляли на своих Всеправославных Совещаниях, посвященных обсуждению принципиальных и текущих вопросов их отношений к экуменическому движению, начиная с Всеправославного Совещания в 1920 году в Женеве (что символично для нас, в гостинице «Россия»).

Таких Всеправославных Совещаний (уже после нашего вступления в ВСЦ в 1961 году) было несколько (последнее — в 1991 году). На этих Совещаниях всегда обсуждались положительные и отрицательные стороны православного участия в ВСЦ, и всегда они оканчивались решениями о необходимости усиления и продления православного присутствия и свидетельства в экуменическом движении.

Как уже говорилось в гл. XI, в августе 1920 года в Женеве проходила первая конференция «Вера и церковное устройство». Ее участники — представители всех Поместных Православных Церквей — перед началом заседания провели общеправославную

встречу, на которой разработали единую позицию по вопросам программы конференции, которую и предложили на ней. После окончания работы конференции все ее участники были приглашены Русской Православной Церковью (архиепископом Евлогием) на Торжественное богослужение в праздник Преображения Господня в местный храм нашей Церкви. Председатель конференции епископ Чарльз Брент, закрывая ее, сказал, обращаясь ко всем ее участникам из Америки и Европы: «Нам следует безотлагательно рассмотреть разумные и обоснованные предложения Православных Церквей, касающиеся сотрудничества и содружества («сообщества»)».

Это было сказано два года спустя, после того как в сентябре 1918 года Всероссийский Собор принял решение о необходимости создания при Синоде нашей Церкви «Постоянной Комиссии (Отдела) по соединению Церквей». Теперь это Отдел внешних церковных сношений Московского Патриархата и Богословская Комиссия при Священном Синоде нашей Церкви.

Если бы Всероссийский Собор продолжил свою работу и отдел по соединению Церквей в Русской Православной Церкви был бы создан, то в августе 1920 года в Женеве конференция «Вера и церковное устройство» имела бы пред собою для «безотлагательного рассмотрения» разумные и обоснованные предложения этого нашего Отдела, «касающиеся сотрудничества и сообщества».

Теперь, спустя 75 лет, это уже наше дело и обязанность, как наследников и преемников тех архипастырей, пастырей и братий, кто предлагал в 1918 году создать постоянную комиссию по соединению Церквей и тех, кто все же создали в 1946 году Отдел внешних церковных сношений, соборным разумом Богословской Комиссии представлять нашей Церкви, а через нее всему христианскому миру «разумные и обоснованные предложения», в чем да поможет нам Бог молитвами святых отцов и участников Всероссийского Собора 1917 — 1918 годов, а наипаче же предстательством и молитвами святого Председателя этого освященного Собора — Всероссийского Отца и Исповедника Церкви Божией — Патриарха Тихона.

30 января 1997 года.

ОБМЕН ПОСЛАНИЯМИ МЕЖДУ ВСЕЛЕНСКОЙ ПАТРИАРХИЕЙ И СВЯТЕЙШИМ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩИМ СИНОДОМ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (1902 – 1905)[19]

(1902 — 1905)

Вселенская Патриархия в 1902 и 1904 годах обратилась к Поместным Православным Церквам с посланиями, в которых были предложены для обсуждения вопросы об укреплении братских взаимоотношений Поместных Православных Церквей и православных народов в единстве веры, любви и согласии, об отношении к инославным Церквам, о календарном вопросе и церковной пасхалии.

Ниже приводятся фрагменты из посланий Вселенской Патриархии и ответных посланий Святейшего Правительствующего Синода, касающиеся взаимоотношений Православия и инославия.

ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОЙ ПАТРИАРХИИ СВЯТЕЙШЕМУ ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕМУ РОССИЙСКОМУ СИНОДУ

(12 июня 1902 года)

ФРАГМЕНТ

…Богоугодно также и согласно Евангелию спросить мнения Святейших автокефальных церквей относительно настоящего и будущего отношений наших к двум великим ветвям христианства — западной и протестантской Церквам. Известно, что в нашей Церкви соблюдается правило постоянной за них молитвы и прошений, а у всякого истинного христианина, последующего евангельскому учению единения, есть благочестивая любовь и сердечное единение с ними и

со всеми верующими во Христа, но вместе с тем не неизвестно, что эта боголюбезная любовь сталкивается с непоколебимым пребыванием этих Церквей в разномыслии, в коем оставаясь, как на твердом основании, укрепляемом временем, являются совершенно нерасположенными вступить на путь единения, который указывается евангельскою и историческою правдою, или же и проявляют готовность, но в границах и размерах, на коих желаемое догматическое согласие и общение представляются невосприемлемыми для нас. Излишне также говорить, что Святая Соборная и Апостольская Церковь, назданная на основании апостолов и утвержденная божественнейшими богоносными отцами на Вселенских Соборах, имеющая своею Главою Пастыреначальника Христа, Своею кровию приобретшего ее, будучи по боговдохновенному и до небес восхищенному апостолу столпом и утверждением истины и телом Христа, — святая, говорим, Церковь есть в действительности едина в тождестве веры и в подобии нравов и обычаев, согласно постановлениям семи Вселенских Соборов, и должна быть едина, а не многие церкви, различающиеся друг от друга по догматам и основным установлениям церковного управления. Но всякое невозможное у людей дело возможно у Бога. Поэтому и единение всех, следует надеяться, сделается когда-либо возможным при помощи содействующей Божией благодати, когда люди направятся на стези евангельской любви и мира. Ввиду этого должно наблюдать и заботиться, чтобы по возможности расчистить ведущий к этой цели и ныне неправильный путь, изыскивать точки для соглашения и соединения и для взаимных дозволенных уступок до тех пор, пока не завершится это дело, и тем исполнится к общей радости и пользе изречение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа о едином пастыре и едином стаде. Предполагая поэтому, что предложение о таковом расследовании будет приятно святейшим братьям, смело предлагаем таковой братский вопрос: не будет ли признано благовременным некоторое предварительно рассуждение о том, чтобы приготовить гладкий и широкий путь для любезного взаимного сближения и определить с общего согласия членов всей Православной нашей Церкви основания, меры и средства, какие будут признаны для этого наилучшими?

В связи с вопросом о христианском единстве представляется уместным и вопрос о недавно отделившихся от Римской Церкви западных христианах, которые, приняв название старокатоликов и утверждая, что они содержат все принятое нераздельною Церковью до IX века, а также постановления семи святых и уважаемых Вселенских Соборов, себя же возвещают как сущих уже в кафолической Православной Церкви, ищут с нею единства и общения в смысле окончательного формального признания. Похвальна вообще горячая ревность этих боголюбезных христиан о христианской истине и евангельской любви, известны христианскому миру деяния и определения их Собраний, а также догматическое и литургическое учение, изложенное в их катехизических и символических книгах. Но так как относительно выражаемого ими исповедания веры не установлено еще у нас какого-либо вполне определенного и общего мнения, но нашими церковными мужами высказываются различные суждения: одни — непосредственно входящими с ними в общение, другие — издали основательно изучающими, из которых одни относительно такового исповедания заявляют, что в догматическом отношении оно далеко отстоит от чистого Православия, а другие, напротив, рассуждают, что оно не содержит в себе никаких отличий, препятствующих единству веры и церковному общению, ибо исполнено восприятия всего ненарушенного православного учения и Предания, — то мы признали за благо спросить относительно этого важного предмета благочестивого и братолюбивого мнения Святейших и Единоверных Церквей, если только им покажется благовременным и признано будет желанным содействовать осуществлению желания о полном единении с нами названных христиан и тем положить доброе начало к ожидаемому и вожделенному всемирному христианскому единству…

«Церковные ведомости»,
7 июля 1903 г., № 23, с. 242 — 243.

ОТВЕТНОЕ ПОСЛАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕГО СИНОДА КО ВСЕЛЕНСКОЙ ПАТРИАРХИИ
(25 февраля 1903 года)
ФРАГМЕНТ

…Что касается наших отношений к двум великим разветвлениям христианства — латинянам и протестантам, то Российская Церковь вместе со всеми Автокефальными Православными Церквами всегда молится, ждет и пламенно желает, чтобы эти некогда чада Матери–Церкви и овцы единого стада Христова, а теперь завистию вражиею отторгнутые и заблудшие, «покаялись и пришли в познание истины», чтобы они снова возвратились в лоно Святой Соборной и Апостольской Церкви, к своему Единому Пастырю. Мы верим искренности веры их во Пресвятую и Живоначальную Троицу и потому принимаем крещение тех и других. Мы чтим апостольское преемство латинской иерархии и приходящих к нашей Церкви клириков их принимаем в сущем их сане (подобно тому как принимаем армян, коптов, несториан и других, не утративших апостольского преемства). «Сердце наше расширено» (2 Кор. 6, 11), и все возможное готовы мы сделать, чтобы способствовать утверждению на земле вожделенного единства. Но, к великому нашему сожалению и общей скорби всех истинных церковных чад, в настоящее время приходится думать не столько о смягчении наших отношений к западным христианам и о любвеобильном привлечении их обществ к единению с нами, сколько о неустанной и бдительной защите вверенных нам словесных овец от непрестающих нападений и многообразных соблазнов со стороны латинян и протестантов. Нашим возлюбленным и высокочтимым отцам и братиям известны вековые вожделения Рима, послужившие в свое время причиной и отпадения его; известны в истории различные ухищрения его, и явные и тайные, направленные к тому, чтобы подчинить себе православный Восток; известны и ныне существующие и дорого стоящие школы, миссионерские общества, особые монашеские ордена и прочие и прочие учреждения, число которых не перестает возрастать и единственная цель которых — уловить, если возможно, чад Православной Церкви. В частности, на Российскую Церковь давно уже направлены взоры латинства. Не имея возможности соблазнить наш простой, но благочестивый и преданный Церкви народ, они обращаются к членам высшего аристократического общества, привыкшего жить за границей и уже много поколений находящегося в постоянном духовном общении с западом, и путем тайной пропаганды, путем литературы, печати и т. п., стараются их поколебать в вере отцов

и утвердить среди них католичество. Обращение России и русского народа составляет заветную мечту и нескрываемую цель стремлений современного папства. Поэтому, как бы ни были миролюбивы речи латинян, как бы старательно ни выказывали и ни подчеркивали всячески они свою особенную любовь и уважение к Православной Церкви, в частности к русскому народу и государству, эти речи не должны и не могут закрыть от нашего внимания действительность поползновений Рима, и мы по необходимости только еще более усиливаем нашу бдительность и нашу решимость непоколебимо стоять на незыблемой почве Православия и не увлекаться никакими видами ложно понятого мира, несмотря на все стремление наше к единению веры, заповеданному всем христианам самим Христом, Спасителем нашим.

Столь же, если еще не более неприступным представляется в настоящее время и протестантство. Не разумея церковной жизни и требуя себе внешних осязательных дел, преимущественно общественно–социального характера, протестантские общины рассматривают нашу Восточную Церковь как область духовного застоя, беспросветного мрака и заблуждения, не останавливаясь даже перед обвинениями нас в идолопоклонстве, и потому из ложно понимаемой ревности о Христе не щадят материальных средств и сил на распространение среди чад Православной Церкви своих протестантских заблуждений, не упуская случая подорвать авторитет православной иерархии и поколебать в народе веру в святость церковного Предания. Религиозная исключительность и даже фанатизм, смешанный с презрительным высокомерием по отношению к Православию, отличает протестантов, можно сказать, более, чем латинян. Конечно, многое в этом объясняется вековыми предрассудками и общею узостью кругозора немецкой богословской школы, а отсюда и церковных деятелей протестантских, и это налагает на наших ученых непременный долг раскрывать перед сознанием запада истинное величие и подлинно христианскую чистоту Православия. Но, пока это тягостное и неблагодарное сеяние на каменистой почве культурной гордости и взаимного непонимания будет приносить свои плоды, нам, Предстоятелям Церкви, в особенности Российской, приходится напрягать все свои силы в борьбе против разнообразных ухищрений этого опасного врага Церкви,

непрестанно молясь своему Пастыреначальнику защитить от него Своих верных овец.

Иным несколько образом относятся к Православию англикане. За редкими исключениями, они не стремятся совращать православных христиан и при всяком поводе и случае стараются заявить свое особенное уважение Святой Апостольской Восточной Церкви, признавая ее, а не Рим, истинною хранительницею отеческих преданий и в единении с нею и согласии ища и для себя оправдания. Любовь и расположение не могут не вызывать любви и с нашей стороны и не питать в нас благой надежды на возможность церковного единения с ними в будущем. Но и здесь еще многое предстоит сделать и выяснить, прежде чем будет возможно думать о каком-нибудь определенном шаге в том или другом направлении. И прежде всего необходимо, чтобы желание единения с Восточной Православной Церковью сделалось искренним желанием не только некоторой фракции в англиканстве (High Church), но и всего англиканского общества, чтобы другое, чисто кальвинистическое течение, в сущности отрицающее Церковь, как мы ее понимаем, и с особой нетерпимостью относящееся к Православию, было поглощено вышеупомянутым чистым течением и потеряло свое заметное, чтобы не сказать исключительное, влияние на церковную политику и всю вообще церковную жизнь этого, в общем, чуждого неприязни к нам исповедания. С нашей стороны в отношении к англиканам должны быть братская готовность помочь им разъяснениями, обычная внимательность к их лучшим желаниям, возможная снисходительность к естественным при вековом разделении недоумениям, но в то же время твердое исповедание истины нашей Вселенской Церкви, как единой хранительницы Христова наследия и единого спасительного ковчега Божественной Благодати.

Так называемые старокатолики, мужественно поднявшие свой голос против «любящего начальствовать у них» (1 Ин. 9 ст.) и до сих пор не перестающие приносить всякие жертвы в своей великой борьбе за истину и совесть, с самых первых шагов нашли себе сочувствие среди наших церковных деятелей и представителей богословской науки, из которых некоторые приняли самое живое участие в их деле, неустанно работая в их пользу и в литературе, и на конгрессах. В ответ на общее желание в Петербурге учреждена была особая комиссия для

исследования вопроса о старокатоликах и для сношения с ними (она существует и до сих пор). Наши деятели одушевлены были самыми лучшими чувствами к старокатоликам и, понимая всю разность в национальных, исторических, церковных и прочих условиях и традициях, со всяким терпением относились к возникавшим разногласиям и недоумениям старокатоликов и готовы были сделать все, чтобы уравнять для них путь к вступлению в Церковь. Вначале это вожделенное дело представлялось близким и без особых трудностей осуществимым. Но время идет. Главные столпы старокатолического движения, воспитанные хотя и не в православных, но все же в церковных преданиях, один за другим сходят с жизненной арены, уступая место новым людям, столь же, может быть, искренним и самоотверженным, но не столь твердым в церковности, не жившим церковной жизнью; а окружает их по преимуществу мир протестантский, с которым они к тому же близки и по языку, и по общей гражданской жизни, и по университетскому образованию, и по самой, наконец, борьбе с Римом. Этим новым людям, не особенно твердым в церковности, при удаленности от Востока и неясном представлении о нем мир протестантский, естественно, может показаться и сродным, и близким, и нелегко им устоять против его незаметного, но постоянного влияния. Вот почему и наша Российская Церковь, не переставая и теперь сочувствовать и удивляться старокатоликам и всячески содействуя их достохвальному исканию церковной истины, начинает с некоторой тревогой смотреть на будущее этого движения: устоят ли старокатолики в своем первоначальном решении принадлежать только подлинной Вселенской Церкви и стремиться к единению с нею или же, увлекшись заманчивой и столь свойственной рационалистическому Западу мечтой восстановить истинную Церковь у себя дома, своими научными силами и своим разумом, уклонятся на распутья протестантства, к великому горю всех своих искренних друзей?.. Задача наша по отношению к ним должна состоять, по нашему мнению, в том, чтобы, не полагая им лишних преград к единению неуместной нетерпимостью и подозрительностью, но и не увлекаясь понятным желанием иметь полезных и многоученых союзников против Рима, серьезно и твердо, по совести и пред Христом раскрыть им нашу веру и неизменное убеждение в том, что только наша, Восточная

Православная Церковь, неповрежденно сохранившая всецелый залог Христов, есть в настоящее время Церковь Вселенская, и тем на самом деле показать им, что они должны иметь в виду и на что решиться, если действительно верят в спасительность пребывания в Церкви и искренне желают единения с нею. Наша любовь и наша молитва должны сделать эти нелегкие для гордого ума условия удобоприемлемыми для старокатоликов…

Да прострется наша любовь и на живущих среди нас заблудших братий наших. Рядом с нами стоят древние христианские общины: несториане, армяне, копты и пр., отделившиеся много веков от Церкви, но не потерявшие ни церковного устройства, ни иерархии и в настоящее время, по крайней мере в лице самых передовых своих членов, начинающие иногда приходить к сознанию неправоты своего отпадения. Привлечь снова в лоно единой Церкви этих людей, рядом с нами живущих, весьма близких к нам по культуре, нравам и обычаям и, в особенности, по складу церковной жизни и по типу благочестия, является ближайшей задачей нашей Церкви и нашим непременным и прямым долгом, исполнив который мы не только бы возродили к новой церковной жизни эти древние общины, но и для самой Церкви со временем открыли бы новый источник сильных и усердных тружеников в общем церковном деле…

«Церковные ведомости»,
14 июня 1903 г., № 24, с. 252 — 255, 256.

ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХА СВЯТЕЙШЕМУ ВСЕРОССИЙСКОМУ СИНОДУ
(12 мая 1904 года)
ФРАГМЕНТ

…Что желательное разрешение и других вопросов, предложенных на обсуждение в прежних наших братских посланиях, встретит многие и, быть может, большие препятствия — это для нас ясно. Мы и сами знаем, и согласны с уважаемыми во Христе братьями, что всяческие попытки со стороны последователей Римской Церкви и многих протестантов уловлять и приводить в свою ограду чад Православной Церкви еще увеличивают затруднения. Поистине весьма прискорбно и совсем несвойственно христианскому званию, что христиане набрасываются на христиан или украдкой уловляют и сеют смуту среди верующих — это и есть, по слову Писания, «обходить море и

сушу, дабы обратить хоть одного» (Мф. 23, 15). Все мы удручены и до глубины души поражены скорбью, видя и слыша, с одной стороны, как бывают прельщаемы и отторгаемы души из числа слабых разумением, а верою теплых, или дети, еще не окрепшие и беззащитные, или вдовы, подвергшиеся многообразным невзгодам, а с другой — как прививаются извращенные понятия, так что благочестие считается служащим для прибытка, или как возбуждаются родители против детей, братья против братьев, приходы против их пастырей и вообще как происходят повсюду раздоры и несогласия в поругание пречестному имени христианскому у язычников. При таких обстоятельствах все мы, очевидно, должны «внимать себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил нас блюстителями, пасти Церковь Божию, которую Он приобрел Себе кровию Своею», и, стоя на страже день и ночь, оберегать вверенную нам паству от всякой опасности, угрожающей со стороны врагов. Но, бодрствуя в охранении своих, мы должны заботиться и о других и, всею душою молясь о соединении всех, не падать духом перед трудностями и вообще не считать дело не допускающим рассмотрения или недостижимым, а, напротив, принимать все возможные меры к тому, чтобы проложить путь боголюбезному делу соединения всех, относясь к отделившимся с благоразумием и в духе кротости, помня, что и они, веруя в Пресвятую Троицу и призывая имя Господа нашего Иисуса Христа, уповают получить спасение благодатию Божиею.

Имея большие и вернейшие упования, мы должны оказывать тем большую заботливость в отношении к так называемым старокатоликам и последователям Англиканской Церкви, чем большие честь и внимание проявляют они в отношении Святой Христовой Православной Церкви. Хотя мнения богословов об отличиях учения старокатоликов от учения апостольской кафолической Православной Церкви и расходятся, однако не было бы погрешностью сказать, что по крайней мере теперь из числа западных христиан они наиболее приближаются к Православной Церкви. Ради этого всеми силами надлежит помогать им в их прекрасных и боголюбезных стремлениях, чтобы, не уклоняясь ни направо, ни налево, они стали на путь, ведущий прямо к Православной Церкви. А чтобы мы не подпали обвинению в безразличном отношении к братьям, ищущим правильного и богопреданного и вожделеющих церковного общения с

нами и соединения, а также чтобы не показалось, будто мы поступаем в отношении их несправедливо, судя о них только по слухам и пересказам, а не на основании подлинных и засвидетельствованных исповеданий их, было бы целесообразно спросить у них о их уповании или некоего ясного, точного и авторитетного изложения веры их, изданного и подписанного соборно их епископами и пастырями, чтобы таким путем было возможно соисследование, уяснение, взаимное уразумение и при помощи Божией исполнение общего желания.

Достойными не меньшего сочувствия и отзывчивости мы признаем и тех последователей Англиканской Церкви, которые склоняются к Православной Церкви и при всяком случае представляют немало знаков своего братского расположения к нам. Само собою разумеется также, что подобного же сочувствия и содействия заслуживают и близкие к нам по порядкам, обычаям — в общем по учению, церковному управлению и богослужению христиане Востока.

Считаем также благовременным напомнить здесь досточтимым во Христе братьям, что поместные святейшие Церкви Божии следуют неодинаковым мнениям и практике в отношении некоторых предметов, притом немаловажных, например в вопросе о крещении и священстве отделившихся от Православной Церкви. В таких по крайней мере вопросах является желательным, даже необходимым, установление одинакового образа мыслей и общей практики по духу и правилам Вселенской (*oicoymenikes*) Церкви. Эти и подобные вопросы можно разъяснить и через посредство братских грамот, но исследование было бы основательнее и надежнее, если бы, как и некоторые братья во Христе предлагают, было принято, чтобы каждое трехлетие собирались для этого от имени святых Божиих Церквей богословы и по надлежащем обсуждении свои соображения сообщали через первенствующего Константинопольского архиепископа на разрешение прочим Церквам…

«Церковные ведомости»,
7 января 1906 г., № 1, с. 13 — 15.

ОТВЕТНОЕ ПОСЛАНИЕ СВЯТЕЙШЕГО ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕГО СИНОДА КО ВСЕЛЕНСКОЙ ПАТРИАРХИИ

(18 марта 1905 года)

ФРАГМЕНТ

…Что касается отношений к христианам инославных исповеданий, то Российская Церковь в пределах, доступных для нее как частной Церкви, не оставалась безучастной к судьбе этих заблудших овец, особенно когда они обнаруживали склонность и желание познать истину, а также более, когда прямо обращались с просьбой о духовном руководстве и помощи. Зная, как многое в заблуждениях инославных христиан и в их упорстве объясняется их незнакомством с тихим светом неповрежденного Христова учения, со времен древних хранимого в недрах Православной Церкви, Российская Церковь, посылая за границу свои миссии, ставила задачей их деятельности не только попечение о душах православных, рассеянных там, не только оглашение благою вестию Евангелия людей, сидящих в языческой тьме, но и посильное ознакомление с истиной и учением Православной Церкви христиан инославных через издание духовных журналов, через переводы православных богослужебных и богословских книг на местные языки и т. п. Но все это лишь малые и разрозненные крупицы, которые, несомненно, возросли бы и в количестве, и в силе, и в авторитете, если бы дело просвещения неверных и ознакомления народов инославных с православною верою велось совместными усилиями всех Православных Церквей и с их общего совета.

Для сношений с англиканами и старокатоликами Святейшим Синодом учреждена особая комиссия ученых богословов, занятая в настоящее время изготовлением ответа на вопросы, поставленные старокатоликами через их так называемую Роттердамскую комиссию и англиканами, точнее, епископом Англиканской Церкви в Америке Графтоном. Но работы нашей комиссии могут иметь характер лишь подготовительный и только богословский, или предмет их лишь решение различных недоумений, возникающих в умах вопрошающих об истине Православия, а отнюдь не переговоры в собственном смысле о соединении указанных общин с Церковью. Для такого важного дела наша комиссия не имеет авторитета; с другой стороны, и вопрошающие обращаются не к Православной Церкви для соединения с нею, а скорее к известной группе богословов, чтобы совместными усилиями и путем переговоров установить древнюю норму учения, согласно которой могли бы, по их мнению, исправить свои недочеты и православная, и другая сторона и, таким образом, сошлись бы воедино

на общем основании. Епископ же Графтон хотя и занимает видное и авторитетное положение в своем исповедании, вполне заслуженное его благочестием и ревностию о Христе, но является с вопросами или лично от себя, или от лица единомыслящих с ним, а отнюдь не от всей англиканской общины. При такой постановке дела еще не пришло время требовать от приходящих к ней их публичного и соборного исповедания веры.

Но если бы осуществилась светлая мысль Вашего вожделенного и почтенного Святейшества и образована была междуцерковная комиссия для обсуждения всяких вопросов, касающихся веры и благочестия, если бы все Поместные Православные Церкви собрались таким образом на мысленный совет, тогда бы и вопрос об отношениях к старокатоликам и расположенным к Православию англиканам мог приблизиться к такому или иному, но определенному, значимому для всех Церквей решению, тогда бы благовременно было от лица всей Православной Церкви устами сидящего на престоле Златоуста торжественно вопросить старокатоликов и о их исповедании всенародном.

Изложенное выше само уже говорит о том, насколько полно и вседушевно присоединяемся мы к предложению Вашего почтенного и желанного всем Святейшества об учреждении периодических (раз в три года) собраний представителей Поместных Православных Церквей для обсуждения тех или иных вопросов веры и благочиния, возникающих в церковной жизни православного мира. Имея в составе своем представителей всех (да поможет Бог осуществить это!) Поместных Церквей, но не будучи в собственном смысле собором, не налагая на всех своего решающего слова (что на первых порах было бы, может быть, одним из оснований, препятствующих открытию собраний), собрания эти тем не менее окажутся живым звеном, фактически связующим Поместные Православные Церкви в единый братский союз, новым и действенным средством духовного их общения и взаимного ознакомления. Утвердившись же в этом первом и малом начинании, Православные Церкви, Богу изволяющу и содействующу, могут развивать свое взаимообщение и далее и постепенно могут восстановить у себя то начало вселенского соборного управления, которое составляло золотой век Православия…

«Церковные ведомости»,

14 января 1906 г., № 2, с. 33 — 34.

ВОПРОС О СОЕДИНЕНИИ ЦЕРКВЕЙ НА ПОМЕСТНОМ СОБОРЕ РОССИЙСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 1917 – 1918 ГОДОВ

Среди множества вопросов, давно назревших в Русской Православной Церкви и вновь возникших в связи с событиями 1917 — 1918 годов, Поместный Собор Православной Российской Церкви занимался и вопросом соединения церквей [[20]].

Преодолением разделения христиан Русская Церковь занималась и прежде: это длительные контакты специальных комиссий старокатолических и православных русских богословов, переговоры о сближении с англиканами. На Соборе «экуменическая тема» возникала неоднократно.

1 августа 1918 года 33 члена Собора подали записку о создании отдела по соединению христианских церквей [[21]]:

«Мы, нижеподписавшиеся, просим Собор создать особый отдел для того, чтобы выработать и предложить Собору проект по вопросу соединения христианских Церквей. Главный мотив нашей просьбы следующий:

Собор Православной Российской Церкви, собравшийся в трудных для христианской Церкви условиях, работает тогда, когда неверие и безбожие угрожают существованию христианской Церкви; он взял бы на себя большую ответственность перед историей, если бы не поставил вопроса о соединении христианских Церквей и если бы не дал этому вопросу соответствующее направление как раз в такое время, когда огромная опасность со стороны неверия и безбожия грозит не только одной какой-либо христианской конфессии, но и всему христианскому миру. Задача отдела заключается в том, чтобы подготовить материал для решения Собором этого вопроса и для дальнейшего основного направления в период между соборами. 19 июля 1918 г.».

(Среди подписавших: Е. М. Витошинский, преподаватель Варшавской гимназии; епископ Белостокский Владимир (Тихоницкий); архиепископ Арсений (Стадницкий); проф. С. С. Глаголев, Московская духовная академия; проф. прот. Д. Рождественский, МДА; проф. Ф. М. Россейкин, МДА; проф. И. В. Попов, МДА; проф. А. И. Бриллиантов, СПбДА; проф. И. М. Громогласов, МДА; проф. В. А. Керенский, Каз. ДА; прот. К. М. Аггеев; иеромонах Афанасий (Сахаров), преподаватель Владимирской духовной семинарии; А. П. Косьминский, директор гимназии; проф. С. А. Котляревский, Московский университет; засл. проф. М. А. Остроумов, Харьковский университет.).

3 августа 1918 года Собор решает создать предложенный отдел. В него записалось 44 члена Собора. Заседания Отдела проходили с 24 августа по 17 сентября 1918 года. Председателем был избран архиепископ Алеутский и Северо–Американский Евдоким (Мещерский). Рассматривались взаимоотношения со старокатоликами, англиканами, с Епископальной Церковью в Северной Америке. На последнем, седьмом заседании Отдела был составлен проект постановления Собора:

«Отдел по соединению церквей рассмотрел состояние вопроса о соединении со старокатолической Церковью и англо–американской Епископальной Церковью, которые честно и настойчиво ищут единства и сближения. Отдел не находит никакого непреодолимого препятствия на пути к данной цели. Он считает объединение Церквей особенно важным в нынешнее время напряженной борьбы против неверия, грубого материализма и нравственного одичания и поэтому предлагает св. Собору принять следующее постановление:

Священный Собор с радостью видит искренние устремления старокатоликов и англикан к объединению с Православной Церковью на основе учения и Предания Древней Вселенской Церкви. Он благословляет труды и усердие лиц, которые трудятся в поисках пути к соединению с названными дружественными Церквами.

Собор поручает Св. Синоду создать постоянную комиссию с отделениями в России и за рубежом для дальнейшего изучения старокатолической и англиканской проблемы, чтобы путем контактов со старокатоликами и англиканами преодолеть трудности, стоящие на

пути соединения, и по возможности способствовать скорейшему достижению конечной цели.

Председатель — архиепископ Евдоким

Секретарь — проф. И. П. Соколов.

4/17 сентября 1918 года.»

Соборный Совет 6/19 сентября 1918 года включил рассмотрение этого проекта в повестку дня заседания Собора 7/20 сентября.

Этот проект постановления был рассмотрен и утвержден Собором на последнем, 170–м его заседании 7/20 сентября. Решения Собора принципиального богословского или догматического значения подлежали утверждению особым совещанием епископов. На последнем таком совещании 9/22 сентября 1918 года решение не рассматривалось. Возможно, что поэтому «Постановление относительно соединения Церквей», принятое Собором, не вошло в официальное «Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 — 1918 годов». Тем не менее со всей очевидностью следует, что Собор уделил серьезное внимание «экуменической идее» и отнесся к ней самым положительным образом, о чем и свидетельствуют сохранившиеся соборные документы.

ОКРУЖНОЕ ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХАТА 1920 года

Окружное послание (энциклика) было обращено в январе 1920 года ко всем христианским Церквам. Оно призывает к преодолению духа недоверия и отчуждения, к свидетельству силы любви между Церквами. Для достижения этого Церкви должны установить братолюбное общение между собой. Послание следует рассматривать и в контексте установленных в это время Вселенским Патриархатом отношений с Церковью Швеции (Лютеранской) и визитов представителей Епископальной Церкви США к Вселенскому Патриарху в 1919 году.

«ЦЕРКВАМ ХРИСТА, ВЕЗДЕ СУЩИМ»

Неизменно любите друг друга от чистого сердца.

1 Пет. 1, 22

Наша Церковь, полагая, что имеющиеся между различными христианскими Церквами догматические различия не исключают их сближения и взаимного общения и что таковое сближение весьма желательно, необходимо и даже полезно для благопотребного интереса каждой Поместной Церкви и всей христианской Полноты, а также для подготовки и более легкого проведения с помощью Божией благословенного соединения, сочла настоящий момент особенно подходящим для выдвижения и совместного изучения данного важного вопроса. Ибо, если даже и возникнут на почве старых предубеждений, привычек и претензий возможные затруднения, многократно в прошлом срывавшие это дело союза, несмотря на то, что речь, по нашему убеждению, идет о простом в принципе контакте и сближении, эти трудности во всяком случае менее значительны, и, поскольку имеются добрая воля и расположение, они не могут и не должны служить непреодолимым препятствием.

Поэтому мы, считая это дело возможным и, как никогда, актуальным в связи с образованием Лиги Наций, дерзаем кратко изложить здесь наши мысли и мнения относительно того, как мы

понимаем это сближение и союз, с любовью ожидая и испрашивая суда и мнения прочих братьев Востока и Запада и всех досточтимых христианских Церквей.

Мы полагаем, что два главных момента в достижении этого полезного сближения могут ему содействовать и помогут его осуществить.

Во–первых, мы считаем необходимым и обязательным устранение всякого взаимного недоверия и недовольства между различными Церквами, возникающих в результате тенденции уловить в свои сети и прозелитировать сторонников иных вероисповеданий. И никто сегодня не отрицает того, что, к сожалению, всюду происходит в связи с распадом внутреннего мира Церквей, особенно в результате возникновения на Востоке среди самих единоверных новых проблем и испытаний, и какое огромное отвращение и сильное противостояние ради ничтожного результата вызывает стремление некоторых к прозелитизму и уловлению в свои сети последователей других христианских исповеданий.

Поэтому, во–вторых, мы считаем, что после сего предварительного восстановления искренности и доверия между Церквами необходимо возродить и укрепить любовь между Церквами, которые являются не чуждыми друг другу, а родными и близкими во Христе, «сонаследниками и сопричастниками обетования Божия во Христе» (Еф. 3, 6). Ибо различные Церкви, вдохновляемые этой любовью и ее предлагая в суждениях о других и отношениях с ними, могут сократить, а не увеличить это расстояние между ними путем возгревания постоянного братолюбивого интереса к положению, благостоянию и благоденствию других Церквей путем присутствия на их мероприятиях, путем более полного ознакомления с их жизнью и путем желания протянуть друг другу руку помощи и заступления, весьма содействуя собственной славе и пользе, а также преуспеянию всей христианской Полноты.

Эти дружба и благорасположение друг ко другу могут, по нашему мнению, проявляться следующим образом:

1) путем принятия единого календаря с одновременным празднованием больших христианских праздников всеми Церквами;

2) путем обмена братскими посланиями в большие праздники церковного года, а также и при других важных обстоятельствах;

3) путем более близких отношений находящихся всюду представителей различных Церквей;

4) путем общения богословских школ и представителей богословской науки и путем обмена публикуемыми в каждой Церкви богословскими трудами и церковной периодикой;

5) путем направления студентов одной Церкви в школы другой;

6) путем созыва всехристианских конференций для изучения вопросов, имеющих общий для всех Церквей интерес;

7) путем беспристрастного и исторически обоснованного изучения догматических различий на кафедрах и в публикуемых трудах;

8) путем взаимного уважения к имеющимся в различных Церквах традициям и обычаям;

9) путем взаимного предоставления в пользование молитвенных домов и кладбищ для погребения на чужбине скончавшихся последователей других исповеданий;

10) путем урегулирования между различными исповеданиями вопроса о смешанных браках;

11) путем, наконец, сердечной взаимной поддержки Церквей в делах религиозной помощи, благотворительности и добрососедства.

И эта связь Церквей друг с другом будет более живой и полезной для всего тела Церкви, ибо разным опасностям, угрожающим порой основам христианской веры и самой жизни, будут противостоять не отдельные изолированные Церкви, а вся их совокупность. Ибо только что закончившаяся страшная мировая война породила многие болезненные вопросы в жизни христианских народов, показала отсутствие уважения к элементарным нормам права и человеколюбия и, усугубив существующие, открыла другие, новые раны, так сказать, более практического характера, требующие большего внимания и заботы со стороны всех Церквей. Алкоголизм, с каждым днем принимающий все более и более широкие масштабы; торжествующая под знаменем благоустройства и наслаждения жизнью излишняя роскошь; едва прикрытые покровом свободы и эмансипации плоти чувственность и сладострастие; тлетворное под красивым наименованием развития чувства прекрасного и художественного вкуса безобразие в литературе, живописи, театре, музыке; обожествление богатства и презрение к высшим идеалам — все это и

тому подобное, создавая огромную опасность для формирования христианских обществ, является актуальными проблемами, требующими совместного изучения и сотрудничества христианских Церквей.

И не должны, наконец, украшенные святым именем Христовым Церкви забывать о Его новой заповеди любви и пренебрегать ею, а также отставать от современных политических властей, которые, следуя духу Евангелия и учения Христова, уже создали, к счастью, так называемую Лигу Наций с целью защиты прав, возгревания любви и согласия между народами.

Поэтому и мы, желая, чтобы и другие Церкви разделяли наши мысли и мнения о необходимости создания такого, по крайней мере в принципе, контакта и общения между Церквами, просим, чтобы каждая из них любезно сообщила нам свое мнение и суждение, дабы таким образом при всеобщем согласии и решении вопроса совместно приступить к его исполнению и таким образом «истинною любовью все возрастали в Того, Который есть Глава, Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 15 — 16).

В Константинопольской Патриархии в январе месяце 1920 года спасения нашего.

Местоблюститель Патриаршего
Вселенского Престола
Константинопольского
Митрополит Прусский Дорофей,
члены Синода.

Проф. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ. О ХРИСТИАНСКОМ ЕДИНЕНИИ

Фрагменты из речи, произнесенной 18 июля 1825 года в Королевском колледже в Лондоне в дни празднования 1600–летия Первого (Никейского) Вселенского Собора.

Я не взял бы на себя смелости столь неожиданно и непредвиденно для меня говорить пред вашим достопочтенным собранием по такому наиважнейшему вопросу, как междуцерковное объединение, если бы в присутствии моих высших иерархов не был вполне уверен, что выражаю здесь общепринятые у нас аксиомы, потому что это суть истины библейские и святоотеческие, т. е. универсально обязательные. А заключаются они в том, что взаимное и всеобщее христианское единение есть не только заповедь Христа Спасителя и не только наша всецелая моральная обязанность. То и другое верно, но именно потому, что тут — потребность самого нашего христианского бытия, которое без этого не может существовать, функционировать и развиваться нормально…

Христианство есть реальное богосыновство, которым всякий непременно награждается при самом своем возрождении. Каждый христианин по своему званию обязательно обладает благодатным богосыновством. Но это в равной степени несомненно для всех членов христианской семьи, и потому все верующие суть чада Божии по самой природе своего христианского бытия при его происхождении. Если же христиане — дети единого Отца, то естественно, что они и братья между собою в силу своего облагодатствования. Наряду с общим для всех богосыновством не менее бесспорно и реально взаимное христианское братство, как неразрывное от самого христианского достоинства во всех оправданных.

Но, будучи всецелым братством, христианство не просто должно быть, а необходимо бывает и христианским единством. Последнее является основным свойством нашего христианского бытия, которое нормально выражается лишь всеобщею братскою солидарностью.

Отсюда и универсальное христианское единение составляет самую сущность благодатного возрождения и удостоверяет его. Это не догматический постулат, а реальный христианский факт.

В таком случае понятно и дальнейшее, что здесь всякое объединение возможно и законно лишь на основе фактического сходства в том, что выражает природу нашего христианского братства. А это «каноны» «новой твари» (Гал. 6, 16, 15) или нормы нашего христианского бытия, определяемого точными законами, которые служат для него всегдашними основами нормальной жизни. В разумном истолковании нашем это будут догматы, а они, являясь обязательными стихиями христианской жизни, столь же необходимы для взаимного признания, чтобы затем наступило подлинное, реальное объединение. Посему без догматического единомыслия не может быть истинного и полного междуцерковного единства, поскольку последнее создается исключительно слиянием в догматических нормах христианской действительности.

Это есть эссенциальное, онтологическое требование, и его нельзя обойти или преодолеть никаким иным способом. Даже самая любовь христианская, которая «николиже отпадает» (1 Кор. 13,8), не способна заменить это условие и стать всесовершенною, ибо без него будет неуверенною и иногда неискреннею. Высказывают, что догматы часто были «тщательно подготовленными статьями разъединения», и предпочитают ричлианский агностицизм и адогматический латитудинаризм. Но первое было бы возвращением ко временам «неведомого Бога» (Деян. 17, 23) и нетерпимо в христианстве, когда Единородный Сын исповедал Небесного Отца (Ин. 1, 18) и Дух Святой наставляет на всякую истину (Ин. 16, 13). А что касается адогматизма, то он исключает самую потребность междуцерковного единения, легко уживается и примиряется со всеми, допуская широкую диспаратность верований, богослужебного уклада и христианской практики, чем вносится уже объективная запутанность и стесняются всякие убежденные соглашения. Самый объект исчезает в самых типических очертаниях, а без них не бывает и живой реальности.

Именно последнюю и констатируют догматы, почему они не могут быть разъединяющими, а, напротив, служат единственным средством истинного, жизненного сближения. Обратное бывает лишь в том случае, когда догматы искусственно направляются к отделению

фарисеев от мытарей или столь мелочны, что подавляют христианскую свободу (Гал. 5, 1, 13), уничтожают всякую индивидуальность и водворяют мертвящий шаблон, порождая зловредный конфессиональный шовинизм. А все это происходит исключительно потому, что совершается вопреки реальному предмету или сверх его природы. Понятно, что без этого догматы становятся объективными квалификациями и создают прочное объективное объединение, так как констатируют лишь самое существенное в христианстве и оставляют неприкосновенным все индивидуально–отличительное, как это везде и всегда бывает во всех других отношениях. В этом смысле догмат — основа, опора и охрана христианского единства…

Отсюда мы наглядно убеждаемся, что и впредь междуцерковная солидарность должна устрояться догматической взаимностью по принципу Викентия Лиринского: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas. Но, разумеется, для сего должно быть жизненное тяготение, обеспеченное прошлым и функционирующее доселе. С этой стороны я имею наиболее отрадные унициональные перспективы в отношении англиканства, с которым православный Восток издавна связан тесными узами. Один из ученейших современных иерархов англиканских пишет, что «нам следует подумать о Церкви Англии того (первого) периода как о части неразделенной Вселенской Церкви, и интересным напоминанием этого является тот факт, что одним из величайших первых архиепископов Кентерберийских был Теодор Тарусский, грек, которому эта Церковь и страна обязаны первой систематической организацией ее религиозной жизни» (Высокочтимый епископ Артур К. Хидлэм. Церковь Англии. Лондон, 1921. С. 25). Это доброе начало благожелательной взаимности сохранялось потом и с особым блеском проявилось в последние времена, когда именно из англиканской среды исходили светлые лучи для страдающего Православия среди всеобщей тьмы. Огромны заслуги англиканства по делу о Вселенском Патриархате, где лишь энергичное участие вашего достойнейшего архиепископа Randall Davidson’a спасло для православия жизненный центр канонического единения. А для демонически терзаемой моей России православной Англиканская Церковь — во главе и членах — была и остается единственною печальницей своей христианской сестры, истекающей кровью мучеников и исповедников — тою самою кровью, которая некогда

была «семенем христианства» и сейчас является священным залогом нашего христианского союза. И последний предполагается не случайно и безотчетно, а опирается на объективную готовность к справедливому догматическому единомыслию. В редактированной мною «Православной Богословской Энциклопедии» я еще в 1911 году (Т. XII. стлб. 731) имел душевную радость напечатать следующее знаменательное заявление члена англиканского духовенства, священника Эндрю Эмаса: «Англиканская Церковь всегда оставалась верной идее о святой Кафолической Церкви как в своей организации с епископами, священниками и диаконами, так и в своем учении при ее преданности кафолическим символам даже и в трудные времена, вообще известные под именем Реформации. Решительно восставая против притязаний римских первосвященников, она твердо держалась древнего порядка и с полным правом ссылалась на авторитет Первенствующей Церкви, которым на Вселенских Соборах освящены были усвоенные ею учения и практика в их канонических основах». А сию минуту я прочитал знаменательные слова г–на Хофмана Никерсона («Христианский Восток», VI, 2: июнь, 1925 г., с. 90), что, по–видимому, «полное воссоединение англикан с этой почтенной Церковью (Восточная Православная) ожидает только возвращения Восточной Европы к политическому спокойствию». В свою очередь, и Православные Церкви, желая более детальной, отчетливой формулировки догматических верований англиканства, достаточно признали свою близость в благоприятном суждении о центральном пункте насчет законности и действительности англиканской иерархии. А в православной России уже давно внушается, даже в наших семинарских учебниках, что «все данные дают право надеяться, что желание единения между Англиканской и Православной Церквами в недалеком будущем завершится полным успехом» (Малицкий П. И., История христианской церкви. Выпуск последний, 1912. Тула. С. 312).

Итак, по милости Божией, почва значительно подготовлена и мы можем сказать церковными словами: «Время сотворити Господеви!»

Полностью эта речь заслуженного профессора Н. Н. Глубоковского опубликована под названием «Христианское единение и богословское просвещение в православной перспективе» в парижском журнале «Путь» (№ 4. Июнь — июль. 1926. С. 139 — 144).

ЗАЯВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ НА ПЕРВОЙ ВСЕМИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ВЕРА И ЦЕРКОВНОЕ УСТРОЙСТВО». Лозанна, август, 1927 год

Это заявление было зачитано на конференции одним из видных деятелей экуменического движения — митрополитом Фиатирским Германом, делегатом от Вселенского (Константинопольского) Патриархата.

Православная Церковь семь лет тому назад с готовностью откликнулась на приглашение организационного комитета конференции о вере и церковном устройстве (Faith and Order) и направила представителей своих Поместных Церквей на эту учредительную конференцию в Женеве в 1920 году. Делегация Православной Церкви изложила на этой конференции суть своей веры и православную концепцию устройства Церкви и предложила до переговоров о единении Церквей в вере и церковном устройстве создать содружество Церквей для совместной деятельности в сфере моральных и социальных проблем современного христианского мира. И когда недавно для участия в настоящей конференции была приглашена Православная Церковь, она, несмотря на неблагоприятные обстоятельства, в которых находятся многие ее поместные автокефальные Церкви, поспешила направить на нее своих представителей.

Мы, нижеподписавшиеся представители Православной Церкви, вдохновляемые искренним чувством любви и стремлением к взаимопониманию, с интересом участвовали в собеседованиях, направленных на развитие большей солидарности и общения представителей различных Церквей во благо и на пользу всей христианской Полноты. Но, с готовностью участвуя в трудах этой

конференции — в запланированных общих выступлениях, а также в последующих свободных дискуссиях на рабочих комиссиях, мы с сожалением пришли к выводу, что основы, принятые в докладах, которые предложены на конференции для голосования, во многом отличаются от принципов Православной Церкви, которую мы представляем. Поэтому мы считаем делом совести воздержаться от одобрения сделанных докладов, за исключением одного — первого.

И, хотя из сделанных православными представителями программных выступлений и публичных дискуссий, а также из сказанного православными представителями на различных комиссиях ясно видно, каковы идеи и мнения Православной Церкви по обсуждаемым вопросам, мы не думаем, что будет излишним краткое здесь о них упоминание, чтобы показать дистанцию, которая нас разделяет. Так, если доклад «Обращение Церкви к миру», составленный на основе соответствующего учения Священного Писания и приближающийся к православному представлению, мы можем принять, то о принятии двух других — «О природе Церкви» и «Об общем вероисповедании Церкви» — не может быть и речи. Два последних были сделаны путем соединения противоположных, по нашему мнению, идей и взглядов, чтобы достичь внешнего и скорее опирающегося на букву согласия. Но, как неоднократно подчеркивалось во время состоявшихся переговоров, в вопросах веры и религиозного сознания в Православной Церкви неуместен никакой компромисс и нельзя обосновывать одними и теми же словами два понимания, два различных представления и объяснения общепринятых формулировок. И православные не могут надеяться, что единство, основанное на таких двусмысленных формулировках, будет долговечно.

Что редакционные комиссии ясно понимали наличие этих несогласий, видно из множества замечаний, которые они сделали к этим докладам и которые оставляют полную свободу в вопросах, являющихся фундаментальными, по крайней мере для нас, православных. Так, например, мы, православные, не можем представить себе объединенную Церковь, в которой некоторые ее члены считают, что есть только один источник Божественного Откровения — Священное Писание, а другие утверждают, что Апостольское Предание является необходимым дополнением к

Священному Писанию. Представляемая в докладе полная свобода каждой Церкви употреблять свое собственное исповедание веры сделала бы эти исповедания не имеющими сами по себе какого-либо значения, а при попытке создать одну общую концепцию веры объединенной таким образом единой Церкви ничего, кроме путаницы, не получилось бы.

Православная Церковь строго придерживается того принципа, что границы индивидуальной свободы в области веры определяются постановлениями всей Церкви, которые мы считаем обязательными для каждого. Этот принцип остается в силе не только для нас, современных членов Православной Церкви, но также и для тех, кто в будущем объединится с ней в вере и церковном устройстве. Кроме того, признанные объединенной Церковью Символы, согласно православному представлению, свою значимость черпают не только из исторических свидетельств о вере Древней Церкви, но прежде всего из того, что Церковь через свои Вселенские Соборы подтвердила их истину. Излишне говорить, что Православная Церковь таковым вселенским Символом признает и считает лишь Никео–Константинопольский. А то, что имеет силу в отношении вселенского Символа, имеет силу и в отношении догматических определений Вселенских Соборов, авторитет которых для православных непоколебим. Поэтому Православная Церковь считает, что любой союз должен основываться на общей вере и исповедании Древней неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов первых восьми веков.

И, хотя доклады других трех секций еще не представлены, проведенный в комиссиях обмен мнениями показывает, что согласия по этим темам можно достичь либо путем общих и неопределенных предложений, либо компромиссами противоположных мнений. Так, например, мы не можем понять, каким образом возможно согласие двух концепций, по одной из которых признается существование церковного служения по воле Христа, по другой — сомнения в богоучрежденности этого служения и в составляющих его трех степенях — епископа, священника и диакона. Точно так же, по нашему мнению, никакой практической ценности, например, не имеет согласие о необходимости таинств в Церкви, если имеются коренные

противоречия среди Церквей в отношении их числа, их смысла и вообще сущности каждого из них, их действия и результатов.

Вследствие всего этого мы не можем принять идею воссоединения, ограничивающуюся лишь общими незначительными элементами, потому что, согласно учению Православной Церкви, там, где нет общности веры, не может быть общения в таинствах. Мы даже не можем применить здесь действующий в других случаях принцип икономии, который часто применяла Православная Церковь в отношении обращающихся к ней.

Поэтому, вынужденные воздержаться от голосования по другим, кроме первого, докладам, мы, нижеподписавшиеся представители, заявляем, что считаем ныне достаточным достижение сотрудничества Церквей на социальном и нравственном уровне в духе христианской любви. Присовокупляем также, что мы, представители Православной Церкви, с одобрением взирали бы на предваряющий общий союз Церквей частичный союз тех Церквей, которые руководствуются одинаковыми принципами, поскольку с такою в общей вере объединенной Церковью Православная Церковь могла бы легче в удобное время сообразоваться.

И, снова подчеркивая, что это наше заявление мы делаем по причинам чисто религиозного сознания, заверяем конференцию, что весьма укрепились в нашем внутреннем убеждении, что все мы едины верою в одного Христа Спасителя. Заявляя, что и впредь не перестанем проявлять интерес к сближению и более тесному сотрудничеству Церквей, присовокупляем, что наша Церковь возносит усердные к Богу молитвы, чтобы наставлением Святого Духа Он устранил имеющиеся трудности и наставил нас на то единство, о котором молился Основатель и Кормчий Церкви Христос к Своему Небесному Отцу, — «да вси едино будут, якоже Мы едино есмы» (Ин. 17, 21).

Желая, чтобы Господь даровал Свое обильное благословение тем, кто искренне и со страхом Божиим трудится ради Его Царства на земле, пребываем

представители Патриархатов Константинопольского, Александрийского, Иерусалимского, Церквей Кипра и Эллады, Патриархатов Сербского и Румынского и Церквей Болгарской, Польской, Русской (диаспоры) и Грузинской.

Н. АРСЕНЬЕВ. ЛОЗАННСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

О Лозаннской конференции можно писать с различных точек зрения: описывать внешний ход конференции и впечатления, с ним связанные, и говорить о ее значении. Я сравнительно кратко остановлюсь на внешнем ходе событий.

С лишком 400 делегатов (на первом заседании присутствовали 439 членов конференции), принадлежащих к самым различным христианским Церквам и общинам (представители всех христианских вероисповеданий, кроме римско–католического), люди, приехавшие из самых различных стран мира (Великобритания, Соединенные Штаты, православный Восток, Германия, Франция, Скандинавия, Австралия, Южная Африка, даже Индия, Китай и т. д.), — из 59 стран в общей сложности, по подсчету одного греческого журнала, собрались со 2 по 21 августа 1927 г. в Лозанне на конференцию «Вера и Церковное устройство». Православная Церковь была представлена следующими лицами: митрополитом Германом Фиатирским и тремя архимандритами от Вселенской Патриархии, архиепископом Леонтопольским и митрополитом Нубийским (Александрийский Патриархат), митрополитом Навпактским и тремя профессорами Афинского богословского факультета (от Церквей Эллинской и Кипрской), архиепископом Черновицким (Церковь Румынская), епископом Иринеем Новосадским (Церковь Сербская), митрополитом Стефаном Софийским (большим другом России и Русской Церкви), протопресвитером и профессором о. Цанковым и проф. Глубоковским от Церкви Болгарской, митрополитом Дионисием и протоиереем Туркевичем от Православной Церкви в Польше. Русская Церковь, как таковая, не могла быть представлена, но устроительный Комитет кооптировал в число членов конференции митрополита Евлогия, о. Сергия Булгакова и пишущего эти строки (я был потом занесен, хоть и без моего ведома, и в список приехавших из Польши). <…>

Среди православных внушал невольное уважение своею мудростью, христианской терпимостью и религиозной глубиной, соединенной с огромной ученостью (но эта ученость почти не

чувствовалась — так она была органична, так она сливалась с глубоким благочестием сердца) проф. Глубоковский. Очень привлекательный, более страстный (ибо и более молодой), исполненный горячности веры и большого знания весьма нестарый еще профессор протопресвитер Цанков. Не буду еще раз перечислять всех православных. Но знаю, что и инославные христиане полюбили мужественное и смелое благочестие о. Булгакова и благообразие митрополита Николая Нубийского и еп. Иринея Новосадского, и достойное, полное благолепия и такта поведение прочих иерархов и митрополита нашего Евлогия, и Дионисия Варшавского, и прочих. Мы же, православные, смогли оценить большую тактичность и мудрость поведения председателя православной группы митрополита Германа Фиатирского, с достоинством и успехом доведшего работу православной группы до конца, а члены Русской Церкви никогда не забудут до слез трогательного отношения к страждущей Русской Церкви нашего горячего друга, добродушного и сердечного владыки софийского Стефана (возглавившего неофициальную комиссию, занимавшуюся вопросом морального содействия страждущей Русской Церкви).

Довольно о составе конференции (в книжке с указанием кратких биографических данных об ее участниках приведены 387 имен). Несколько слов о настроении. Были некоторые инциденты (так, между председательствующим доктором Гарви и о. Булгаковым: д–р Гарви, когда Булгаков в своей речи о Церкви стал говорить о Богоматери, остановил его, указав, что это не на тему, а когда о. Булгаков стал возражать председательствующему, д–р Гарви указал о. Булгакову, что время его уже истекло и что поэтому ему следует прервать свою речь; инцидент возбудил большое негодование среди англикан и сочувствие по адресу о. Булгакова). Но в общем господствовало настроение истинного содружества — более того, я сказал бы братского единства духа при всем различии догматическом в ряде немаловажных вопросов.

Конференция в Лозанне была продолжением дела, начатого в Женеве семь лет тому назад. Цель ее — выяснение степени догматической близости и догматического расхождения между отдельными христианскими исповеданиями. Конференция не задавалась целью примирить различные точки зрения: это не входило в

ее задание. Она хотела лишь установить и выявить уже существующую близость и вместе с тем со всей ясностью устами представителей различных исповеданий христианских констатировать существующие различия и раскрыть их сущность и значение. В таком возможно определенном и вдумчивом выявлении этой близости и этих различий инициаторы конференции усматривали первый шаг к грядущему единению христианского мира. <…>

Лозаннская конференция была интересна не столько многочисленным и пестрым составом своих участников, не столько выработанными ею материалами, сколько как первый опыт, проведенный в таком широком масштабе, соборования друг с другом членов различных христианских Церквей. Внимательное и вдумчивое отношение, высокая терпимость друг к другу, уважение к чужому религиозному опыту и при всех крупных и существенных различиях преклонение пред Единым Главою, пред Единым общим Владыкою, и чувство связи друг с другом в Нем и через Него, Слово Божие вочеловечившееся, характеризовало конференцию. Была атмосфера братского доверия. «Будьте братолюбивы друг к другу с нежностью, в почтительности друг друга предупреждайте» — эти слова апостола ощущались как основной фон взаимных отношений. После дебатов, где высказывались весьма различные, часто весьма несходные точки зрения, в личных, частных беседах между делегатами чувствовался этот основной фон, эта господствующая атмосфера — атмосфера не только добрых, братских чувств друг к другу — нет, гораздо больше: некий основной, задний план церковности. <…>

Результат Лозаннской конференции можно охарактеризовать следующим образом:

1. Это был шаг к большему сближению между собой протестантских религиозных групп. Православной Церкви это не касается, но она может только приветствовать это, ибо с нераспыленным, с объединенным протестантизмом легче разговаривать, чем с бесчисленными несходными между собой протестантскими группами, лишенными всякого единства.

2. Вместе с тем это был большой шаг целого ряда протестантских церковных организаций, притом особенно влиятельных, назад, в сторону к традиции, к своим собственным истокам, которые ближе к церковности, чем настоящее их положение. Здесь педагогическое

воздействие Православной Церкви — в ее готовности делиться своим церковным богатством и опытом и вместе с тем в своей непоколебимой приверженности ему — было огромно. Педагогическое воздействие Православия на протестантский мир в смысле возвращения к церковной традиции, начавшееся в отдельных проявлениях уже раньше здесь и там в ознакомлении отдельных верующих протестантов с православным миросозерцанием и в духовном общении их с представителями православной Церкви, здесь, в Лозанне, сделало решительный шаг вперед. Протестантский мир во многих своих течениях и представителях тянется вернуться к церковности, и Православная Церковь может ему помочь в этом. Правильно сказал проф. Глубоковский во время одного частного совещания православной группы на Лозаннской конференции: «Мы обязаны были быть здесь, ибо не имеем права не дать ответа в нашем уповании приходящим к нам за расспросами, памятуя слово Спасителя: «Грядущего ко Мне не изжену вон».

Твердое и непоколебимое стояние православной группы на Полноте веры православной при всем искреннем дружелюбии, проявленном ее членами к инославным христианским группам, не могло не произвести впечатления на протестантский мир. С другой стороны, такие горящие верою и одушевлением личности, как епископ Чарльз Гор, или как многие деятели на поприще христианского миссионерства, или как проф. Браун и епископ Чарльз Брент, как г–н Ательстон Райли и профессор пастор Уилфрид Монод и ряд других представителей глубочайшего христианского благочестия среди делегатов Западной Европы и Америки, не могли не произвести своим личным примером служения Богу и ближнему глубоко поучительного и назидательного впечатления и на православных членов конференции. В общении с некоторыми из делегатов — да со многими из делегатов — ощущалась атмосфера огромной веры, веяние духа истинной праведности и любви. И православные делегаты вынесли урок из Лозаннской встречи.

3. Обозначилась еще большая близость — тесная близость — между Православием и правым крылом англиканства, между Православием и старокатоличеством. Было частное совещание между православными и старокатоликами (вечером 19 августа, за день до конца конференции), приведшее к полному взаимному

удовлетворению и имеющее целью, по–видимому, подготовить и официальные шаги сближения старокатоликов с нами.

4. Были представлены все (или почти все) Восточные Православные Церкви (Русская Церковь — мы видели — не была представлена официально, но трое русских православных были по кооптации членами конференции, а если причислить еще проф. Глубоковского и двух представителей Польской Православной Церкви, то русских православных было шесть).

Общение между представителями Православной Церкви было постоянно и весьма плодотворно. Оно не носило случайного характера, а было, наоборот, весьма организованным, ибо православная группа регулярно собиралась в зале гостиницы, в которой жил представитель Патриарха Константинопольского митрополит Фиатирский, для обсуждения всех важнейших вопросов конференции и для выработки общей линии поведения. Было много прений под конец (из-за вопроса принятия или непринятия тех постановлений конференции, которые не противоречат Православию: греки стояли за то, чтобы ничего не принимать из постановлений конференции, русские и болгары стояли за то, чтобы отвергнуть несогласное с учением Православной Церкви, а, например, в общем исповедании веры в воплощенного Сына Божия, составленном в православных выражениях, участвовать вместе со всею конференцией). Но выработалось в конце концов полное единение по вопросу о способе действий православной группы, которая выступала на конференции как единое сплоченное органическое целое. Это факт огромного значения. Члены самых различных Православных Церквей, бывших на конференции, чувствовали яркое единство своей веры и свою принадлежность к единой Православной Церкви. Это был как будто опыт некоего предсоборного совещания, подготовляющего собор всей Православной Церкви.

5. Усердно в ряде частных совещаний друзьями Русской Православной Церкви (под председательством митрополита Стефана болгарского с участием многих православных, особенно же ряда влиятельнейших англиканцев, а также некоторых немцев — мюнхенского профессора богословия Мартина, швейцарских старокатоликов и т. д.) обсуждалось ее положение: гонения, которым

она подвергается, возможность посильной помощи ей со стороны братских христианских Церквей, прежде всего помощи молитвенной.

Мистическое сближение в молитве друг за друга, врастание в жизнь молитвы, где мы все чувствуем себя братьями, ибо все мы взирали на одного Отца, Который на небесах, мистическое врастание в любовь Христову, которая «объемлет нас», по словам апостола, «рассуждающих так: если Один умер за всех, то все умерли; а Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего». Это участие в жизни Его любви, это покорение нас силою Его любви, презыточествующей и превозмогающей, объединит нас, когда все мы, христиане, усовершимся в любви в полной мере друг с другом в Иисусе Христе, Господе нашем. Но уже и теперь мы объединены верою в Господа Иисуса и участием в жизни Его, в страданиях Его[22] и в радости Воскресения Его. Поскольку это есть, в этом — непреложный залог грядущей полноты единения.

Ибо исполнится молитва: «Да будут совершены воедино, и да познает мир, что Ты послал Меня».

Митрополит Сергий (Страгородский). ОТНОШЕНИЕ ЦЕРКВИ ХРИСТОВОЙ К ОТДЕЛИВШИМСЯ ОТ НЕЕ ОБЩЕСТВАМ

Вопрос о том, нахожусь ли я в истинной Христовой Церкви, настолько существен для верующего, что, казалось бы, при его решении нет места для какой-нибудь обидчивости или обычного самолюбия. Тот, кто разъяснит мне, что я вне Церкви, и укажет, где ее мне найти, казалось бы, может рассчитывать только на благодарность с моей стороны. На деле же как будто нет вопроса из области вероучительной, который бы так больно затрагивал человеческое самолюбие и сопровождался бы таким взаимным раздражением сторон, как именно этот вопрос. Вероятно, виноваты в том и те обладатели истиной, которые готовы быть милосердым самарянином, но не имеют силы воздержаться от некоторого пренебрежения к впавшему в разбойники. Как бы то ни было, но этот последний всякую попытку помочь ему в большинстве случаев встречает непримиримой нетерпимостью. Поэтому в культурном христианском обществе не принято ставить вопрос об истинной Церкви ребром. Там чаще слышится так называемый широкий взгляд, по которому наши земные перегородки до неба не достигают, церковные разделения — плод властолюбия духовенства и несговорчивости богословов. Пусть человек будет православным, католиком или протестантом, лишь бы он был по жизни христианином, и он может быть спокоен за свою загробную участь.

Но такая широта, столь удобная в жизни и успокоительная, не удовлетворяет людей подлинно церковных, привыкших давать себе ясный отчет в своей вере и убеждениях. Под этой широтой им чуется просто скептицизм, холодность к вере, равнодушие к спасению души. Поэтому (а иногда, может быть, и просто потому, что не привыкли замечать и щадить чувств своего собеседника) они высказывают радикально противоположный взгляд: только Православная Церковь

теперь осталась подлинно Христовой Церковью, только она состоит в союзе со своим Главою и Господом Иисусом Христом; только она получает от Него все благодатные силы для спасения людей. Следовательно, только Ее священство — истинное священство, только Ее таинства благодатны и спасительны. Вне Ее — вне Христа. Там священство перестает быть священством, таинства — пустые обряды, не сообщающие никакой благодати. Исключение делается разве для таинства крещения, да и то больше ввиду определенного постановления Церкви, чем по логике.

I. Теперь, если спросить, который из двух вышеприведенных взглядов выражает подлинное учение Церкви о самой себе, то без колебаний нужно сказать, что во всяком случае ближе к подлинному церковному самосознанию второй взгляд. Не будем здесь повторять того, что обычно пишется в доказательство этой мысли в полемических сочинениях. Достаточно привести справку из истории наших сношений со старокатоликами.

Старокатолики, как известно, признавали возможным единение с Православной Церковью на основе догматического учения неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов. Критерием же, определяющим содержание этого учения, признавали правило Викентия Леринского: Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus credebatur (что всегда, всюду и всеми веровалось). По правилу этому определялась обязательность или необязательность различных пунктов вероучения, свойственных Римской Церкви: Filioque, учение о пресуществлении Св. Даров и пр. Дело единения подвигалось, может быть, слишком медленно для некоторых энтузиастов с русской стороны, поспешивших без дальнейшего признать старокатоликов православными и равноправными с нами. Но в общем переговоры протекали мирно, пока в нашем «Церковном вестнике» в первые годы этого столетия не было указано, что при данной постановке дела переговоры наши со старокатоликами ни к чему не приведут. Первое, что нужно старокатоликам, — это осознать свое церковное положение, т. е. то, что они находятся вне Церкви. Наша Православная, так называемая Восточная Церковь географически, конечно, не может назвать себя Вселенской, но исторически она является таковой, поскольку одна из всех обществ осталась в недрах Вселенской Церкви. Значит, частью Вселенской Церкви (пусть с сохранением своих

особенностей и автокефалии) старокатолическое общество может сделаться только при посредстве Восточной Православной Церкви, будучи принято Ею в общение. С осознанием старокатоликами этой своей главной духовной нужды, сами собою разрешатся и вопросы о разных особенностях, свойственных западному христианству в учении, ритуале, устройстве, дисциплине и пр., да тогда и для самих старокатоликов эти вопросы отодвинутся далеко на задний план.

Это вполне благожелательное указание встречено было старокатоликами с таким раздражением, что пришлось прекратить дальнейшие рассуждения на эту тему. Только несколько лет спустя в «Вере и разуме», в своих «Ответах инославному богослову» архиепископ Харьковский Антоний показал всю непоследовательность старокатоликов. Если они со всею тщательностью старались установить, как учила неразделенная Церковь семи Вселенских Соборов, например, о Св. Троице, о пресуществлении Св. Даров и пр., то для них в такой же степени должно быть интересно и обязательно и то, как учила Церковь о самой себе. И вот если мы спросим исторические документы, то окажется, что «всегда, всюду и всеми веровалось», что Святая, Соборная и Апостольская Церковь Христова существует на земле в виде видимой, внешне определенной организации, имеющей свою иерархию, управление и пр. Всякий, кто состоит в евхаристическом общении с этой организацией, может сказать о себе, что он находится в Церкви Христовой, а не состоящий — не может. Едва ли есть другой догмат, который бы принимался так единогласно всеми: и православными и неправославными. Спор между ними шел только о том, где эта Церковь Христова, какое из существующих обществ Ее представляет (каждый считал таким обществом свое), но, что достоинство истинной Церкви Христовой принадлежит какому-нибудь одному из существующих обществ, в этом все были согласны. Тогда не говорили (как это принято теперь в западной науке) о разделении Церквей, а только о расколе, об отпадении известной общины или Поместной Церкви от Церкви Христовой, с чем вместе отпадшие теряли и участие в благодатных дарах церковных.

Таково было самосознание Церкви семи Вселенских Соборов, таково же и самосознание нашей Православной Церкви. Только себя она считает Церковью Христовой, только свои таинства —

благодатными, только свою иерархию — облеченной апостольскими полномочиями вязать и решать. Вне Церкви Православной нет ни разрешения грехов, ни таинств, ни вообще благодати. Поэтому примирение Православной Церкви с отпадающими от Нее может состоять лишь в том, что она принимает их в свои недра, данною ей властью разрешает их грех отпадения и в своих таинствах сообщает им спасительную благодать.

Из изложенного общего принципа, казалось бы, должен следовать только один практический прямой вывод касательно отношения Церкви ко всем отколовшимся от нее обществам. Все они для нее должны бы сливаться в одну безразличную массу под признаком безблагодатности, и, следовательно, приходящих от этих обществ к Церкви независимо, от какого именно общества приходят, Св. Церковь должна бы принимать, как она принимает всякого благодатно еще не возрожденного человека, т. е. через таинство св. крещения. На деле же рядом с вселенским догматом о себе самой как единственной на земле сокровищницы благодати и спасения Православная Церковь предлагает нам столь же вселенский догмат о «едином крещении во оставление грехов», по которому таинство крещения, хотя бы оно совершено было и вне Церкви, но совершено правильно во Имя Лиц Св. Троицы, признается действительным и при присоединении крещеного к Церкви повторению не подлежит. Не повторяется в известных случаях и хиротония, а за нею и миропомазание. Одним словом, вместо единого, для всех одинакового чиноприема (как этого требовал бы догмат о Церкви), Православная Церковь имеет три чиноприема: одних принимает через крещение, других — через миропомазание, третьих — через покаяние. И, что особенно важно, подводя то или другое отпавшее общество под тот или другой чиноприем, Церковь всегда имеет в виду природу или свойства самого данного общества: через миропомазание принимает членов того общества, где она находит правильное крещение; через покаяние — тех, где признает правильное священство, и т. д. Нетрудно видеть, что эта вселенская практика Православной Церкви находится если не в прямом противоречии вышеизложенному догмату о Церкви, то во всяком случае вносит в него существенную оговорку. Как же понять и примирить это, конечно кажущееся, противоречие двух догматов, это

столь коренное расхождение принципа и практики, одинаково вселенских?

II. Сторонники церковного строгого взгляда, чтобы разрешить это недоумение, в сущности, жертвуют догматом о неповторяемости крещения. Ни о какой действительности таинств вне Церкви не может быть и речи. Там лишь (сравнение вместо доказательства) формы таинств, может быть, правильные, но пустые. При приеме обратившегося Церковь в эти пустые формы влагает свое благодатное содержание. Так как дело здесь идет о форме, которая сама по себе ничего человеку дать не может, то и признание инославных таинств всецело зависит от усмотрения Церкви: в одном случае Церковь вольна их признать, а в другом — не признать. Значит, и классификация инославных исповеданий по трем чиноприемам не имеет под собою никаких объективных оснований, которые Церковь могла бы считать догматическими или вообще обязательными для себя. Эта классификация всецело покоится на так называемой церковной икономии, на желании Церкви облегчить доступ ко спасению возможно большему числу людей, т. е. на усмотрении церковной пользы для данного времени и для данного места.

Когда польза церковная предписывает строгость в отношении к данному исповеданию, Церковь не делает ему никаких уступок и, строго следуя своему догмату, принимает последователей этого исповедания, как некрещеных, через таинство крещения. Когда же польза усматривается, наоборот, в послаблении, Церковь принимает последователей иногда того же исповедания уже через миропомазание и даже только через покаяние (хотя, в сущности, они для нее остаются по–прежнему некрещеными).

В доказательство обычно ссылаются на несомненный исторический факт большой неустойчивости церковной практики касательно приема тех или других инославных. Одно и то же исповедание трактуется Церковью различно не только в различные периоды времени, но и одновременно различными Поместными Церквами различно, и, что особенно требует внимания, это различие не ведет к разрыву общения. Для примера можно указать на западные исповедания. При патриархе Филарете наша Русская Церковь всех западных христиан перекрещивала, а теперь мы (и церковь Сербская) протестантов принимаем через миропомазание, а латинян

конфирмованных — через покаяние, причем латинские священники признаются в сущем сане. Между тем Греческая Церковь имеет постановление Собора 1756 года при патриархе Кирилле V о перекрещивании всех еретиков, и это постановление греческим Пидалионом (Кормчей) определенно относится к латинянам. Впрочем, и эту греческую практику нельзя считать стоящей прочно. Например, для супруги Элладского наследника Софии — лютеранки (сестра Вильгельма II) Константинопольская Патриархия сделала исключение: разрешила Софию принять через миропомазание. Если бы, говорят, вопрос не касался лишь взгляда на пустую форму, то, во–первых, церковная практика не была бы столь неустойчива, а, во–вторых, к своему взаимному разногласию в данном пункте Поместные Церкви не могли бы относиться столь равнодушно.

Однако эта попытка объяснить расхождение церковного принципа и церковной практики на самом деле ничего не разъясняет, а скорее увеличивает недоумение, и притом если придерживаться именно строгого взгляда. Человек широкого взгляда, пожалуй, может спокойно смотреть на неустойчивость церковной практики. Его могут затронуть разве случаи акривии (строгого применения принципа), когда, например, последователи данного исповедания, обычно принимавшиеся без крещения, подвергаются перекрещиванию. Да и то он может в этом осудить лишь неуважение к святыне уже полученного крещения или фанатическое навязывание ненужного второго крещения (при имеющемся уже крещении). Но существу дела эта строгость не вредит: так или иначе человек оказывается крещеным, и каких-либо сомнений относительно общения с ним или производства его в священные степени быть не может. Между тем, если мы вместе со строгими церковниками будем говорить, что вне Церкви никаких таинств нет, то акривия не вызовет у нас недоумения, а икономия будет совершенно непонятна: каким образом человек, в сущности некрещеный (как называет латинян помянутое выше определение Константинопольского Собора 1756 года), может быть сочтен членом Церкви и допущен к ее таинствам, до Святого причащения включительно? Да и могут ли эти таинства принести для невозрожденного духовно какой-либо плод? Ведь это почти то же, что давать пищу мертвому. Если же такой невозрожденный попадет в клир, тем паче в епископы, может ли он преподать другим благодать,

которой сам не имеет? А тогда можно ли сохранить общение с той Поместной Церковью, в составе иерархии которой имеются такие епископы и их ставленники?

Чтобы найти выход из этого тупика, защитники строгого мнения прибегают к героическому средству — решаются внести некоторую поправку в катехизическое учение о Церкви и таинствах. Церковь, говорят они, как носительница всей Полноты Божественных полномочий по управлению и раздаянию благодати, сама не связывается теми формами таинств, под которыми она учит преподавать ту или иную благодать в обычном порядке. Поэтому в случаях экстраординарных Церковь может преподать человеку благодать и помимо обычных форм или же под формой одного таинства преподать благодать другого. Это и делается во втором и третьем чиноприеме. Если во втором чиноприеме инославный принимается через миропомазание, это отнюдь не значит, чтобы крещение, полученное им в инославии, признавалось действительным, а только то, что, не повторяя формы крещения из снисхождения, Церковь преподает принимаемому благодать крещения вместе с миропомазанием и под его формой. Точно так же если, например, латинский или армянский священник принимается третьим чином, через покаяние, в сущем сане, то это значит, что под формой покаяния ему преподаются сразу все нужные таинства: и крещение, и миропомазание, и хиротония.

III. Изложенное объяснение подкупает, как и всякое гениальное изобретение, своей простотой и практической полезностью: им устраняются сразу все недоумения, и взаимоотношения церковной теории и практики получают почти прозрачную ясность. К сожалению, нельзя не видеть, что здесь недоумения именно устраняются или обходятся, а не разрешаются; гордиев узел не распутывается, а просто разрубается. Подкупающая же ясность в области учения, которая (область) по самой своей природе не может быть вполне доступна человеческому уму, является скорее предостерегающим признаком, чем успокоительным.

В самом деле, каким образом Церковь при каких бы то ни было обстоятельствах и во имя каких угодно наивысших побуждений может признать излишним крещение в установленной форме, когда есть совершенно ясное на этот предмет повеление Господа: «Вся языки

крестить во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28, 19) или: «Иже имет веру и крестится, спасен будет»? (Мр. 16, 16). Правда, нам известны случаи, когда Церковь прямо разрешает делать как бы изъятие из закона о крещении водою — это так называемое крещение кровию, также крещение при отсутствии воды. Но об этих совершенно исключительных и чрезвычайно редко встречающихся случаях изъятия мы имеем в церковном учении или законодательстве вполне определенные оговорки. Можно ли допустить, чтобы изъятие всеобщее, возведенное, можно сказать, в систему, оставалось без всяких оговорок, как вещь естественная и самопонятная? Это тем более невероятно, что свои отступления от ею же самой установленных правил (о применении того или другого из трех чиноприемов) Церковь старается всегда оправдать и мотивировать. Вспомним хотя бы то же постановление Константинопольского Собора 1756 г. о перекрещивании еретиков. Интересна также и сама мотивировка перекрещивания: крещение этих еретиков есть не крещение, а простое омовение, не дающее ничего; они остаются некрещеными. Но ведь по разбираемому нами теперь мнению и всякое крещение, совершаемое вне Церкви, не дает крещаемому ничего, и, следовательно, всякие вообще еретики или раскольники должны быть признаны некрещеными. Между тем Церковь одних из них относит ко второму, других — к третьему чину и старательно умалчивает, что и они не крещены. Не может же Церковь намеренно об этом умалчивать, чтобы скрыть свое отступление от повеления Господня, если бы это было действительно отступление.

Допустим, однако, что у Церкви есть вполне достаточные основания и к изъятиям из повеления Господня, и к умолчанию о них. Но в практике церковной, если ее понимать так, как рекомендуют защитники разбираемого мнения, окажутся и дальнейшие умолчания, еще более недоуменные. В самом деле, к Церкви приходит человек, которого она по совести должна признать некрещеным. С точки зрения икономии она не имеет оснований особенно затруднять переход последователей данного исповедания. И вот, не желая болезненно затрагивать самочувствия человека, привыкшего себя считать крещеным, Церковь делает перед ним вид, будто считает его крещеным, и не повторяет крещения. А потом, преподавая ему миропомазание или разрешение грехов в таинстве исповеди, она

незаметно для присоединяемого преподает ему под формою названных таинств и крещение. Но в таком освещении действия Церкви при приеме обращающихся получают совершенно не отвечающий Ее достоинству характер какой-то духовной несерьезности и неискренности, позволяющий оправдывать всякие злоупотребления при обращениях. Идя по этой линии, можно ведь оправдать и такие случаи, когда, например, индейцев или китайцев под каким-нибудь предлогом заманивали купаться или как бы ненарочно обрызгивали их водой, а в уме про себя произносили формулу крещения; или, пригласив старообрядцев приложиться к иконе праздника, незаметно от них помазывали их вместо обычного благословенного елея, святым миром. Такие и им подобные случаи возможны лишь при слишком обывательском взгляде на святое крещение, когда оно представляется в виде какого-то магического обряда, который действует на человека и помимо его воли, и даже при его неведении об этом действии. Православная же наша Церковь полагает сущность крещения в «обещании Богу доброй совести», т. е. в посредствуемом благодатию произвольном и сознательном решении крещаемого перейти от ветхой к новой жизни по Христу. Вот почему не только в первые века христианства, но и много после распространен был обычай принимать святое крещение в зрелом возрасте. Известно, например, что даже сын православного епископа св. Григорий Богослов принял крещение почти мужем, а Патриарх Константинопольский Нектарий, занявший кафедру по низложении Нестория, принял крещение старцем, уже после избрания в патриархи. Крещение детей допускается при непременном предположении, что они будут воспитаны в христианской вере (о чем обязуются восприемники). Взрослому же, принимающему святое крещение без должного сознания и без указанного выше решения, Церковь устами св. Кирилла Иерусалимского прямо говорит, что для него «вода (крещения) останется водой». Отсюда и восьмое правило VII Вселенского Собора, повелевающее принявших крещение неискренне числить «по их вероисповеданию» прежнему, а не между христиан. Таким образом, если бы Православная Церковь действительно признавала всех без исключения инославных в сущности некрещеными, но из видов церковной икономии желала бы преподать некоторым из них благодать крещения через таинство миропомазания или покаяния, то, оставаясь

верной своему учению, она не сделала бы этого молча, как бы тайком, а непременно вынесла бы по сему предмету определенное постановление, чтобы и присоединяющий и присоединяемый могли вполне сознательно отнестись к тому, что они делают.

IV. Далее, если инославные имеют лишь пустые формы таинств без благодатного содержания, то разница между ними и иноверцами (евреями, магометанами и пр.) фактически только формальная. Почему бы Церкви не распространить своей икономии и на иноверцев, по крайней мере на наиболее близких к Церкви? Немало иноверцев, воспитанных в христианской семье, прошедших христианскую школу и вообще в культурно–житейском отношении почти не отличающихся от христиан. Однако по первому правилу св. Тимофея Александрийского, даже оглашенный, если, случайно присутствуя при литургии, причастится, должен быть «просвещен крещением». Заметим, что в этом правиле речь идет об оглашенном, который уже может присутствовать при совершении литургии, т. е. прошел все низшие степени оглашения, уже почти член Церкви. Несомненно, он ближе к Церкви, чем любой инославный, находящийся вне ее, однако и для него никакое таинство, ни даже само святое причастие не может заменить крещения. Очевидно, Церковь видит некоторую объективную границу, через которую никогда не может переступить никакая икономия.

Дает себя знать эта объективная граница и в самой практике Церкви по приему инославных. И опять-таки эта граница более непреходима для икономии (в смысле снисхождения), чем для строгости. Отнять у известной группы инославных то, что она как будто имеет по формальным основаниям или что ей доселе предоставлялось практикой церковной, считается возможным. Латиняне и формально имеют основание быть принятыми по второму и третьему чину и в сущем сане и на деле так принимались, однако Греческая Церковь нашла нужным перевести их в первый чиноприем. Максим Киник мог претендовать, чтобы его хиротония, как совершенная православными, имеющими законное апостольское преемство архиереями, была признана действительной. Однако II Вселенский Собор нашел, что «нижй Максим был или есть епископ, нижй поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно» (Прав. 4; ср.: I

Всел. Собор, 6). История знает случаи, когда признавалась законной и благодатной хиротония во епископа, совершенная одним епископом (по поручению собора епископов). Например, в Русской Церкви единолично по поручению Св. Синода был хиротонисан Иоасаф для Кадьякской миссии (на Аляске). По каноническому же праву Западной Церкви единоличные хиротонии составляют узаконенное явление. На этих основаниях, между прочим, некоторые русские богословы считали возможным признать иерархию старокатолическую (начавшуюся единоличной хиротонией). На тех же основаниях могла бы претендовать на признание и иерархия Белокриницкая. Однако Церковь объявляет эту иерархию ничтожной и все, совершаемое ею, безблагодатным и недействительным. Обновленческая, григорьевская и им подобные современные иерархии, несомненно, берут свое начало от православных архиереев; само производство хиротонии не вызывает в большинстве случаев особых возражений. Однако после запрещения, наложенного на вождей нового раскола, мы признаем эти иерархии безблагодатными и таинства их недействительными (кроме крещения). Поэтому рожденных в этих обществах мы принимаем через миропомазание (применительно к Ап. 68). В таком же положении находятся и заграничные расколы, например Карловацкий.

В случаях, подобных перечисленным, возможны в церковной практике колебания и в сторону послабления. Например, наша Русская Церковь принимает латинян третьим чином, а протестантов — вторым. Вероятно, в будущем последует тому же и сама Греческая Церковь, если она серьезно стремится к унии с англиканами (будто бы есть уже — секретное пока — постановление Константинопольской Патриархии о возможности унии). Последователи Нестория — епископы — III Вселенским Собором объявлены были «чуждыми священства и изверженными с своея степени» (пр. 1 и 2); но потом, по правилу 95–го Трулльского Собора, несториане принимаются третьим чином, т. е. и хиротония, и миропомазание их не повторяются. Ариане по правилам (II Всел., 8; IV Всел., 95 и пр.) принимаются вторым чином, через миропомазание — значит, хиротония их не признается. Однако мы знаем много примеров, когда епископы, рукоположенные арианами, приняты были в сущем сане (например, св. Кирилл Иерусалимский). Весьма возможно, что и наш Поместный Собор,

когда он соберется, установит иную точку зрения и на наши теперешние расколы и введет иную практику их приема.

Но, например, лютеранского пастора или беспоповского наставника, как бы ни были они достойны и как бы ни было полезно для Церкви иметь их в клире, Церковь не разрешит принять в клир без православного рукоположения. Это потому, что у них нет хиротонии правильной или вообще никакой. В случаях подобного рода даже прецеденты самые авторитетные не могут иметь извиняющего или руководственного значения. Например, хотя «великий Дионисий (Александрийский) и не приметил», что у пепузиан при искажении ими догмата о Св. Троице не может быть правильного крещения, и принимал их без перекрещивания, «но нам не должно соблюдати подражания неправильному» (Вас. Вел., пр. 1). Речь здесь идет не о сравнительной пользе для Церкви или вреде, но о некотором объективно данном пороке общества пепузиан, настолько существенном, что он делает их некрещеными и не дает Церкви возможности принять их иначе как только через крещение.

Таким образом, инославные общества относятся к тому или другому из трех чиноприемов соответственно своей природе или своим существенным признакам. Усмотрение, или икономия, Церкви, несомненно, может внести в это распределение по чиноприемам изменения, однако в известной лишь мере, в известных, строго очерченных и жестких рамках: инославное общество, по своим объективным признакам принадлежащее к одному из высших разрядов, может быть ввиду особой своей опасности в данное время отнесено к низшему (ариане, несториане, латиняне в греческой практике), а потом возвращено опять к прежнему (те же ариане по местам, несториане), но общество, по своей природе принадлежащее к низшему разряду (например, первому чиноприему), никогда, ни при каких обстоятельствах не переводится в высший. Заметим, что указанные рамки церковной практики в общем повторяют рамки полномочий церковного суда: человека, получившего правильное крещение, и миропомазание, и хиротонию, церковный суд может лишить и сана, и отлучить от святого причастия и даже совсем от Церкви, но наделить каким-нибудь благодатным даром суд не может без преподания соответствующего таинства.

V. Защитники разбираемого мнения в подтверждение ссылаются обычно на 1–е правило св. Василия Великого. Из второй половины правила они берут сказанное о кафарах: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Св. Духа. Ибо оскудело преподаяние благодати, потому что пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие получили посвящение от отцов и чрез возложение рук их имели дарование духовное. Но отторженные, сделавшись мирянами, не имели власти ни крестити, ни рукополагати и не могли преподати другим благодать Св. Духа, которой сами не имели». В этих словах, говорят, излагается основное воззрение Церкви на все инославные общества, — все они одинаково безблагодатны и подлежат перекрещиванию. А далее Василий Великий разъясняет, как и почему делаются изъятия из данного принципа: «Поелику некоторым в Асии решительно угодно было ради назидания многих прияти крещение их (кафаров), то да будет оно приемлемо». Изъятие делается не по каким-нибудь объективным основаниям, а просто потому, что так «угодно», а угодно «ради назидания многих», т. е. по усмотрению церковной власти, имеющей в виду церковную пользу. Далее об енкратитах говорится еще яснее: по мнению Василия Великого («мню»), их следовало бы перекрещивать, «но аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию, то паки подобает держатися обычая» отцов, т. е. принимать енкратитов без крещения. «Ибо я опасаюся, чтобы нам… не воспятити спасаемых строгостию отлагательства». Таким образом, говорят, Василий Великий, по крайней мере в тех случаях, когда нет определенного постановления церкви («поелику о них (енкратитах) ничего ясно не изречено»), как будто все дело предоставляет усмотрению даже отдельного епископа: он может следовать строго церковному воззрению и перекрещивать, а если опасается этим воспрепятствовать обращению инославных, то может держаться и икономии. У Василия Великого будто бы нет даже намека на то, чтобы кафары или другие раскольники по самой природе своей имели право на принятие без крещения — все дело в усмотрении пользы или вреда и, самое большее, в соблюдении «обычая», установившегося порядка (чтобы не произвести смущения), причем нужно «следовати обычаю каждыя страны», как будто не спрашивая, который из них правильнее. Раз принято общее положение,

что все раскольники безблагодатны, то как будто уже безразлично, кого из них каким чином принимать.

Чтобы установить подлинный смысл 1–го правила Василия Великого, необходимо произвести ему анализ. Амфилохий Иконийский прислал св. Василию послание, в котором его спрашивал о многих предметах и, между прочим, о чиноприеме кафаров, пепузиан и др. Святой Василий и пишет Амфилохию ответное послание, которое теперь у нас разбито по предметам на правила. Итак, после вступления, в котором св. Василий смиренно замечает, что он сам умудряется из вопросов Амфилохия, в послании начинается речь «относительно вопроса о кафарах (начало 1–го правила). «Изречено прежде, и ты благорассудительно упомянул, яко подобает последовати обычаю каждыя страны, потому что о их крещении различно думали рассудившие о сем предмете в свое время». Как видим, это еще не решение вопроса о кафарах и даже не мысль о них самого Василия Великого, а мысль, может быть даже фраза, Амфилохия или, точнее, ходячее изречение, приведенное Амфилохием в своем послании, очевидно в виде объяснения, почему он спрашивает о кафарах. Повторяя сказанное Амфилохием, св. Василий одобряет не разнообразную практику касательно кафаров, а только то, что Амфилохий поставил о них вопрос; говорит, что вопросу этому естественно возникнуть ввиду такого разнообразия практики.

Совсем не то о пепузианах: здесь не может быть вопроса ввиду совершенно определенных церковных правил. Далее идет изложение известной уже нам классификации инославия по трем категориям: 1) еретики, «совершенно отторгшиеся и в самой вере отчуждившиеся», «посему» (а не просто по усмотрению пользы) «от начала бывшим отцам (т. е. церковному Преданию) угодно было крещение еретиков совсем отметати»; 2) раскольники, отделившиеся от Церкви из-за вопросов более или менее несущественных («допускающих уврачевание»); крещение их, «яко еще не чуждых церкви», угодно было «приимати», и, наконец, 3) самочинное сборище — раскольники в нашем, современном смысле, отделяющиеся по личным и дисциплинарным вопросам; эти приемлются третьим чином, как, очевидно, еще более близкие к Церкви, чем раскольники. Из этого изложения, во–первых, с несомненностью видно, что инославные общества распределяются по трем классам соответственно своим

природным свойствам, а не в силу каких-нибудь случайных соображений пользы или вреда. Крещение еретиков не принимается просто потому, что не может быть по самой природе вещей принято, «ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога». Во–вторых, заслуживает величайшего внимания мысль св. Василия, что природным признаком, по которому инославные общества классифицируются, является степень их отчужденности по своей природе от Церкви. Еретики, как «в самой вере отчуждившиеся», не имеют уже ничего общего с Церковью, называются «совершенно отторгшимися», и таинства их не принимаются. Раскольники «еще не чужды Церкви», а, точно с греческого, даже «еще принадлежат Церкви» — значит, они еще не совершенно отторглись от нее, какая-то связь с Церковью у них уцелела, поэтому их крещение принимается. А самочинное сборище даже менее чуждо Церкви, чем раскольники, и, следовательно, еще более оснований принять не только их крещение, но и миропомазание. Таким образом, за оградою Церкви как будто не сразу начинается полный мрак; между Церковью и еретическими обществами находится как бы полутень, которая, в свою очередь, распадается на раскольников и самочинников. Эти два разряда нельзя назвать в строгом смысле ни совершенно чуждыми Церкви, ни окончательно отторгшимися от нее. Здесь чрезвычайно важно то, что св. Василий высказывает только что изложенную мысль не в качестве своего частного мнения или догадки, а утверждает, что так мыслили «древние», «от начала бывшие отцы», которые на этом основании и «положили приимати крещение» раскольников. Значит, это есть изначальное учение Церкви, проливающее (скажем от себя) совершенно особый свет на наш вопрос о кажущемся противоречии между верою во единую Церковь и верою во единое крещение во оставление грехов.

Наконец, и самый термин «приимати крещение», употребляемый св. Василием, плохо мирится с догадкой, будто здесь дело идет лишь о кажущемся только принятии, будто, на самом деле считая приходящего некрещеным, Церковь из некоторого приличия не повторяет таинства, а преподает его тихонько от присоединяемого под видом миропомазания. Этот термин, в особенности в данном контексте, рядом с такими замечаниями, как «еще принадлежащих к Церкви» или, по–славянски, «яко еще не чуждых Церкви» и подобными, может

означать у св. Василия только искреннее принятие «древними» крещения раскольников, как «ни в чем не отступающего от веры» и потому имеющего действительную силу. По крайней мере Аристин, толкуя данное место, прямо говорит, что раскольники «должны быть принимаемы, как крещеные», т. е. имеющие не форму только, но и действительное крещение, «и только помазуются святым миром».

VI. Установив общее положение, или закон, которым повелевает Церковь руководиться при суждении об инославных обществах, св. Василий Великий переходит к суждению в частности о каждом из обществ, упомянутых Амфилохием. Будем при этом помнить, что мы имеем дело с документом каноническим или юридическим, что святой отец здесь рассуждает как юрист или как судья, устанавливающий сначала деяние подсудимого и оценивающий его с точки зрения действующего закона, что, одним словом, мы непременно здесь встретимся с приемами и понятиями судебными, юридическими.

«Пепузиане явно суть еретики», подлежащие осуждению или за боготворение человека, или за хулу на Св. Духа, и потому «не суть крещени», как «крестившиеся в то, что нам не предано». Как некрещеных, их нельзя не крестить при приеме, хотя «великий Дионисий и не приметил сего». По природе своей это общество таково, что его нельзя не отнести к первой из групп, установленных в законе.

«Кафары суть из числа раскольников» — это есть суждение о кафарах тоже на основании вышеизложенного общецерковного закона (вероятно, там они и разумеются, когда говорится: «О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол»). Это есть и ответ Амфилохию на вопрос, как принимать кафаров: если они по своим свойствам раскольники, то их и нужно принимать так, как установлено законом для группы раскольников, т. е. только через миропомазание, как уже крещеных. Однако, как при произнесении своего законного приговора о пепузианах св. Василий должен был устранить противоположное, неправильное мнение (Дионисия), так и здесь. «Однако угодно было древним» — фраза, тождественная употребленной в начале правила («угодно было от начала бывшим отцам», «древние положили»). Там она означала исконное предание Церкви или издавна установленный церковный закон — здесь же святой отец называет этих «древних» по именам: «Как-то Киприану и

нашему Фирмилиану» — буквально же с греческого — «бывшим около (державшимся) Киприана и нашего Фирмилиана», т. е. их последователям. Значит, здесь речь идет о существовавшем в древности, в прежнее время, мнении некоторых отцов или, точнее, прежней практике некоторых Церквей, отличной от установленной теперь в законе. «Ибо хотя начало отступления произошло через раскол…» и пр., как было приведено нами в начале нашей V главы при изложении мнения строгих церковников. Контекст ясно дает понять, что это не есть ни собственное мнение св. Василия, ни выраженное им общепринятое учение церкви, а лишь мотивировка к мнению Киприана и Фирмилиана, которое св. Василий противопоставляет только что выясненному им закону о кафарах. Но почему это мнение здесь не опровергается, как опровергалось в вопросе о пепузианах мнение Дионисия? Да просто потому, что речь идет о мнении, после I Вселенского Собора уже отжившем и неуместном в православной практике. Вероятно, оно и упоминается только потому, что о нем упоминал Амфилохий. Святой Василий пишет не догматический трактат, где всякое мнение нужно бы разбирать по существу, а ответ на вопрос канонический. Для него, как в данном случае юриста или судьи, вполне достаточно установить, что мнение это противоречит действующему закону и, значит, не имеет никакой обязывающей силы. Поэтому, не разбирая этого мнения по существу, тем паче не задаваясь и вопросом, что лучше: мнение или закон? (для судьи вопрос даже неуместный) — св. Василий ограничивается одним повторением ссылки на установленный закон: «Но поелику» и пр. Нелишне здесь вспомнить и сказанное нами о рамках, в которых допускалось колебание церковной практики. Дионисий принимал без крещения пепузиан, которые по природе не могли признаваться крещеными, а Киприан и согласные с ним, наоборот, требовали крещения для тех, крещение которых, по закону, должно признаваться. В первом случае церковный суд выходил за рамки своих полномочий и хотел наделить пепузиан тем, что они могли получить только через церковное таинство. Во втором же случае произносился приговор, может быть слишком строгий, не отвечающий степени «отчужденности» кафаров от Церкви, но с формальной стороны законный: определив вину секты, суд имел полномочие наложить на нее то или другое ограничение в правах, даже ей действительно принадлежащих.

«Но поелику некоторым в Асии решительно угодно было ради назидания многих прияти крещение их, то да будет оно приемлемо» — нельзя (вместе с защитниками строгого мнения) понимать эти слова в том смысле, будто св. Василий, высказав свое убеждение или даже общецерковное учение по существу дела, теперь вдруг поступается истиной ради принятого обычая. Это лишь повторяется ссылка на закон, чтобы показать необязательность изложенного мнения. «Некоторые в Асии» упоминаются здесь, тогда как раньше закон назывался изволением «изначала бывших отцов», вероятно потому, что они решительно отстаивали свою практику против Киприановой и Вселенский Собор стал на их сторону. Итак, по действующему закону, кафары — из раскольников. Правда, Киприан и Фирмилиан со своими последователями кафаров, как и всех отпадших от Церкви, перекрещивали. Но для нас обязателен закон. Решительно недопустимо думать, будто здесь св. Василий ведет речь о безграничной свободе церковного усмотрения относительно чиноприема инославных: будто бы Церковь, признавая всех одинаково некрещеными, может по своему произволу, ради пользы своей любого из этих некрещеных назвать крещеным и принять без крещения и даже без миропомазания. Выражение: «Угодно было» (*edoxe*) — отнюдь не означает произвола в усмотрении. Достаточно сравнить это место с Деян. 15, 28: «Изволися (*edoxe*) Святому Духу и нам», чтобы видеть, что слово это означает изволение или решение, принятое по всестороннем обсуждении дела. Вероятнее же всего, св. Василий здесь прямо цитирует данное место Деяний, чтобы таким фигуральным оборотом, вполне понятным Амфилохию, заменить простую фразу: «Постановлено Собором». Отсюда конец рассуждений: «Да будет оно приемлемо», выражает не безразличие к существу дела, а лишь подчинение частного мнения авторитету Собора Церкви, как непреложного свидетеля истины и последней судебной инстанции.

Точно так же и выражение: «Ради назидания многих» — не имеет здесь того поверхностного и, пожалуй, сентиментального смысла (вроде: «По нужде и применение закона бывает»), какой хотят ему навязать. Недостаток строгого мнения, отрицавшего без исключения все внецерковное, заключался в том, что, вращаясь в области принципов, оно упускало из виду действительность, и потому из совершенно верных посылок и путем строго логическим оно

приходило к выводу неверному и крайне несправедливому по своей жестокости, а потому и практически вредному для Церкви («могущему быть препятствием общему благосозиданию»). Тогда как Церковь, принимая большую посылку, что вне Церкви нет благодати, и малую посылку, что инославные отпали от Церкви, прежде чем сделать отсюда вывод, находит обязательным для себя войти в особое рассмотрение виновности каждого из подсудимых и приходит к выводу, что действительная жизнь, как и всегда, вносит и здесь поправки к отвлеченному принципу. Отпали все, но есть степени отпадения. Некоторые отпали потому, что утратили все церковное: исказили и веру, и Триединого Бога, и Господне повеление. Крещение таких еретиков можно назвать только простым омовением и даже осквернением (поскольку в их учении есть хула на Св. Духа). Поэтому не только правда, но и милосердие требует, чтобы этим духовно мертвым преподана была жизнь в таинстве крещения. Другие отделились от Церкви по некоторым вопросам, но все, что делает человека христианином, — веру в Триединого Бога и Господне повеление о крещении свято соблюдают. Если они и отпали, то не совсем, какая-то связь с Церковью у них осталась, а вместе со связью осталась какая-то (может быть, невидимая и даже непонятная для нас) возможность пользоваться и благодатным жизненным соком, напояющим Церковь. Но в таком случае Церковь не исполнила бы своего призвания — служить спасению по возможности всех людей, — если бы пренебрегла хотя бы самыми ничтожными отпрысками жизни. Именно с точки зрения «назидания многих» (икономиас поллон) дорога каждая искра жизни, потому что она таит в себе возможность скорейшего воссоединения с Лозой, чем это доступно совсем засохшему отростку. Исходя из этих показаний действительности, Церковь и произносит свой приговор о раскольниках и самочинниках. Конечно, формально она имеет полное право всякого преступника, тем паче отступника лишить всех благодатных прав и даров, которыми он пользовался в недрах Церкви, и таким образом приравнять отступника к язычникам. Но обычно этим формальным своим правом Церковь не пользуется. Обычно она признает раскольников и самочинников виновными только в том, в чем они действительно виновны: в искажении некоторых второстепенных вопросов веры или в нарушении церковного чина и единства, одним словом в том, что само

по себе еще не делает таких отщепенцев язычниками, некрещеными. Поэтому, удерживая свой карающий меч, Церковь принимает раскольников и самочинников обычно вторым и третьим чином и только какое-нибудь отягчающее обстоятельство (например, особая ожесточенность секты или особая опасность ее для Церкви) вынуждает церковный суд наложить на ту или другую секту более строгое взыскание (причем не исключается возможность смягчения приговора в будущем, при изменившихся обстоятельствах). Конечно, обычный приговор Церкви о раскольниках и самочинниках является более мягким, чем карфагенский, но он и более справедлив (потому что основан на установленных расследованием действительных размерах виновности подсудимого), а в то же время и более дальновиден, и более целесообразен в смысле «назидания многих» — одним словом, приговор этот более отвечает и человеколюбию, и мудрости, и истинности Церкви, как продолжательницы дела Христова на земле. Нетрудно видеть, что основной принцип здесь не отрицается: Церковь остается единственной сокровищницей благодатных даров; здесь только не забывается сторона приложения этого принципа к действительной жизни, часто опускаемая из виду прямолинейной логикой.

VII. Отдел правила, где св. Василий рассматривает «злоухищрение енкратитов», приводится как особо ясное доказательство того, что святой отец не видел в церковной практике ничего объективно устойчивого: всех следовало бы, в сущности, перекрещивать, но «аще сие имеет быти препятствием общему благосозиданию» (икономии), то можно оставить и без крещения. В действительности же отдел об енкратитах, как и все правило, всецело стоит на почве основного церковного закона о трех категориях инославия, как «угодно было от начала бывшим отцам».

Прежде всего заметим, что св. Василий сначала высказывает об енкратитах свое личное мнение («мню»), «поелику о них ничего не изречено». Очевидно, здесь подразумевается не отсутствие общего церковного закона о приеме инославных (этот закон, как мы видели, подробно изложен выше) — здесь может быть речь только о постановлении, касающемся специально енкратитов, подобно тому как было специальное соборное постановление о кафарах (если только не говорит здесь св. Василий просто об отсутствии у него вполне

установленных сведений об этой секте). В таком случае вопрос, который теперь ставит себе св. Василий, был не в том, чтобы, так сказать, вновь изобрести порядок приема енкратитов, а гораздо уже: в том, к какой из установленных правилом категорий отнести енкратитов и соответственно этому определить и порядок приема.

Личное мнение св. Василия таково: «Яко прилично нам отвергати их крещение» и от них «приходящего к Церкви крестити». Однако так нужно не потому, что всех вообще инославных следовало бы перекрещивать. Святой Василий в своих рассуждениях отнюдь не исходит из немного выше высказанного им толкования к практике Киприана и Фирмилиана. Наоборот, перекрещивание енкратитов он хочет обосновать специальными доводами, взятыми из природных качеств этой секты: «Они умыслили, предускоряя, совершати собственное крещение», чтобы сделать себя «неудобовосприемлемыми для Церкви». Другими словами, они внесли в свое крещение что-то такое, что дает повод подозревать их в искажении Господня повеления. А это искажение и есть именно тот признак, по которому инославное общество относится к разряду принимаемых через первый чиноприем (через крещение). Ясно, что мыслью святого отца продолжает руководить общецерковное правило о трех чиноприемах, и ничто иное.

Высказав свое личное мнение о перекрещивании енкратитов, св. Василий, боясь «воспятити спасаемых строгостью отлагательства», потом от этого мнения отказывается и советует «держатися обычая и следовати отцем, благоусмотрительно устроившим наши дела». Опять-таки «обычай», установленный «отцами», может здесь означать только помянутое выше общецерковное правило (кстати, и благосозидание в этом месте называется «общим», по–гречески *te canoloy oiconomia*, как бы общепринятый обычай или правило устроения дел. Понятно, что, высказав, и довольно неуверенно, свое личное мнение, к какому бы разряду он полагал отнести енкратитов, святой отец с готовностью подчиняет это мнение правилам Церкви, где точно указаны признаки каждого из разрядов. Святой Василий помнит, что неумеренная строгость карфагенян, действительно препятствовавшая спасению многих, уже осуждена Собором в пользу более «благоусмотрительного устроения».

Если бы св. Василий считал единственным законом в отношении инославных церковную пользу, он не сказал бы дальнейшего: «Если

енкратиты принимают наше крещение, то это не может определить наших отношений к ним; мы в данном деле обязаны руководиться не чувством благодарности к ним, «но покарятися правилам с точностью» (покоряться акривии канонов)». А так как речь идет о правилах чиноприема, то и «акривиа», очевидно, в том, какие природные качества определяют отнесение данного общества к тому или другому разряду (вопреки личному усмотрению).

Настойчиво («всемерно») признав необходимым для енкратитов миропомазание, св. Василий неожиданно как бы вспоминает о принятии епископов Зоина и Саторнина в сущем сане и заключает (весьма характерное выражение), что теперь «мы уже не можем строгим судом отчуждати енкратитов от Церкви». Это прямая цитата из изложенного вначале правила: «…яко еще не чуждых Церкви». Притом здесь св. Василий делает еще более знаменательный комментарий к слову «чуждые». Принятием Зоина и Саторнина постановлено «как бы некое правило общения с ними» (енкратитами). Выше мы говорили, что название раскольников «не чуждыми» Церкви предполагает какую-то связь с Церковью, делающую возможным сохранение у них некоторых таинств. Здесь же св. Василий эту связь прямо называет «некоторым правилом общения». Общение обязывает признавать таинства друг друга; здесь же лишь «как бы некоторое правило общения», потому что общение здесь неполное и признание касается только некоторых таинств.

Каким образом, однако, единичный факт принятия епископов оказался обязательным для св. Василия? Дионисий, как мы видели, признавал крещение пепузиан, Василий же, доказав неправильность такой практики, утверждал, что «нам не должно соблюдати подражания неправильному». Очевидно, прием Зоина и Саторнина не был произвольным поступком какого-либо епископа, а был совершен по постановлению какого-нибудь собора, который, расследовав природные свойства секты енкратитов, нашел возможным отнести Зоина и Саторнина к третьему чину. В судебном же деле всякое утвержденное высшей инстанцией определение суда, хотя бы касающееся частного случая, становится законом для всех аналогичных случаев. Нет нужды искать решение вопроса, к какой категории отнести енкратитов — в лице Зоина и Саторнина они уже отнесены церковным судом к третьей. Таким образом, сказанное о

Зоине и Саторнине отнюдь нельзя толковать так, что будто бы св. Василий закрывает как бы глаза на совершившийся факт нарушения правил, боясь поднятием вопроса произвести смущение. Он здесь опять-таки вполне сознательно и со своей точки зрения последовательно подчиняет свой домысл действующему закону. Для юриста, пишущего по юридическому вопросу, такой способ решения вполне естественный.

VIII. Произведенный анализ 1–го правила св. Василия Великого дает видеть, что в основе распределения инославных обществ по трем чинам лежит степень отчужденности их от Церкви, зависящая, в свою очередь, от степени искажения ими церковного учения и порядка. Совершенно отчуждившихся Церковь считает не–христианами и при приеме перекрещивает. С отчуждившимися же не совсем Церковь сохраняет какую-то связь, имеет «как бы некоторое правило общения», признавая действительными некоторые из их таинств. Конечно, св. Василий говорит об этом скорее намеками и аналогиями, чем точными терминами. Его 1–е правило не дает отчетливо понять, каким путем продолжают в некоторой степени оставаться в Церкви общества, решительно от нее отделившиеся, как может не порваться преемство благодати при фактическом разрыве. Святой Василий не нашел нужным подробно объяснить, как и в чем раскольники остаются «не чуждыми Церкви». Вероятно, и для самого святого отца, и для его предполагаемых читателей это не требовало объяснений, как общепринятое и всем понятное. Как бы то ни было, нельзя думать, чтобы дело шло о сохранении раскольниками лишь внешности церковной, потому что эта внешность сама по себе не делает их таинства таинствами и не может обязывать Церковь «поставить как бы некоторое правило общения с ними». Есть нечто большее, что было усмотрено соборным разумом Церкви и дало возможность рядом с исповеданием веры во единую спасающую Церковь безбоязненно поставить веру и в единое крещение, согласное с Господним повелением, хотя бы это крещение совершалось и вне Церкви.

Мысль о неполной отторженности раскольников от Церкви как будто противоречит всей церковной практике по отношению к ним. По церковным правилам запрещается иметь молитвенное общение не только с еретиками в собственном смысле (о которых говорится в 1–м правиле св. Василия Великого), но и с еретиками (отщепенцами)

вообще. У них не может быть и мучеников, не может быть и никаких святынь. Может ли быть речь о существовании у них каких-либо таинств?

Прежде всего нужно иметь в виду, что внешняя строгость, или суровость, отношений в церковной практике отнюдь не непременно означает окончательный разрыв с грешником, скорее наоборот. Например, апостол Павел заповедал коринфянам не иметь общения с блудниками, лихоимцами, идолослужителями и пр., но не с внецерковными, а «если кто, называясь братом» (т. е. христианин, церковник), окажется блудником и пр., «с таковым ниже ясти» (1 Кор. 5, 9 — 13). Если к раскольникам применяются известные нарочитые меры отчуждения, то это скорее говорит за то, что их Церковь велит считать все-таки еще братьями, церковниками, только согрешившими и потому нуждающимися в мерах исправления.

Далее, необходимо помнить, что, рассуждая об отношении Церкви к инославию, мы вращаемся в области не догматики в собственном смысле, а в области церковного суда или дисциплины. Здесь дело идет не об установлении известных отвлеченных принципов и об отношениях между ними, а о применении таких принципов к конкретным явлениям, притом к живым личностям. Догматическая логика здесь по необходимости должна делать известные уступки конкретной действительности: степени виновности, неисправимости и пр., и пр. Живым примером такого переломления принципов в атмосфере жизни может служить покаянная дисциплина Православной Церкви.

Строго говоря, никакой убийца, ни прелюбодей, ни лихоимец не имеют наследия в царстве Христа и Бога (Еф. 5, 5). Наша логика не затруднится отсюда сделать вывод, что все согрешившие после крещения должны быть отлучены совсем от Церкви, как мертвые уже члены. Так действительно и учили некоторые секты, презревшие церковный разум. Церковь же, наоборот, само свое призвание видит в том, чтобы возвратить к полной жизни малейшую ее искорку, какая может сохраниться в человеке. Поэтому для грешников Церковь установила почти такую же лестницу, о какой говорится в 1–м правиле Василия Великого. Только самых нераскаянных грешников она совершенно от себя отлучает, лишает не только общения во святом причастии, но и христианского погребения по смерти. Прочие

грешники отлучены только от святого причастия до времени. При этом одним из них, не совершившим каких-либо тяжких грехов, т. е. просто людям мира сего, разрешается приступить к причащению после обычной исповеди у духовника. Другие же должны исполнить епитимию, иногда очень многолетнюю, чтобы доказать свое раскаяние и желание исправиться. Как считать отлученного от святого причастия? Юридически он еще в Церкви, — а фактически он вне Ее, потому что не пользуется главным, для чего нужно быть в Церкви: не имеет общения со Христом в таинстве причащения.

Конечно, полной аналогии между дисциплиной покаянной и судом над инославными обществами не может быть. Покаянная дисциплина уже потому, что имеет приложение к каждой личности в отдельности и изменчива и разнообразна до бесконечности. Существующие правила для епитимий суть лишь принципиальные указания, которые требуют величайшего рассуждения при приложении их к каждому частному случаю. Дисциплина же в отношении целых обществ уже по этому самому не может не требовать более устойчивых правил, приложимых ко всему данному обществу. Да и общество это в вопросах, разделяющих его с Церковью, объединяет всех своих членов в одно целое. При всем том и суд над целыми обществами ведь есть тот же суд церковный над грешниками, и, следовательно, в основе его лежит то же начало, тот же «чудный Спасов нас ради человеколюбивый нрав», который не допускает и льна курящегося угасить, и трости надломленной сокрушить, который бережет в грешнике малейшие признаки жизни в надежде, что при благоприятных условиях, при благоприятном обороте обстановки эти начатки или, точнее, остатки жизни разовьются и таким образом приведут человека к полному возрождению. Можно поэтому думать, что, отлучая от своего общения, т. е. от участия в евхаристии прежде всего и от общения в жизни вообще, всех, кто выходит из Богопреданного чина Церкви в учении или дисциплине, Церковь только еретиков в собственном смысле совершенно и всегда отчуждает от себя (они, впрочем, и сами уже сделали себя вполне чуждыми ей). Раскольникам, как отделяющимся «из-за вопросов, допускающих уврачевание», Церковь оставляет почву для такого «уврачевания» — крещение в качестве еще церковного таинства. Самочинникам же в надежде на то же уврачевание оставляет и хиротонию, и

миропомазание. Как в частной дисциплине грешник после таинства покаяния становится полноправным членом Церкви, сохраняя прежде полученные им от Церкви крещение и пр., так и здесь, принимая от Церкви то, что ему недостает (кто миропомазание, кто разрешение грехов в исповеди), обращающийся сохраняет на себе все те действительные таинства, какие могло ему дать его инославное общество, т. е. сама же Церковь, но не непосредственно, а через это общество, еще не совершенно отчужденное Ею.

Мне могут поставить вопрос: если раскольники и самочинники должны признаваться «еще церковниками» (*cai tes ecclesias*) или «еще не чуждыми Церкви», если у них могут быть действительные таинства, то не могут ли они для своего спасения обойтись и без видимого присоединения к Православной Церкви? Ответ тот же, что и в частной дисциплине. Пусть у инославных будут некоторые таинства, пусть они имеют право на имя христиан с вытекающими отсюда последствиями, пусть они остаются в ограде церковной или даже на паперти, но в церковной евхаристии инославные не участвуют. Господь же сказал: «Аще не снесте плоти Сына Человеческого, ни пиете Крови Его, живота не имате в себе» (Ин. 6, 53). Правда, и инославные совершают у себя евхаристию. Но ни мы не можем участвовать в их евхаристии, ни они — в нашей. А евхаристия и есть именно единение причащающихся со Христом и во Христе между собою. Значит, если мы с ними в евхаристии разделяемся, какая-нибудь из сторон совершает евхаристию неистинную. Двух не сообщающихся между собою евхаристий, одинаково Христовых и одинаково истинных, быть не может, как не может быть двух Христов и двух Церквей.

Таким образом, несогласованность и даже противоречие между учением о единой спасающей Церкви и признанием действительности крещения (и др. таинств) в некоторых инославных обществах получается лишь тогда, когда мы, подобно сектантам, будем руководиться человеческим домыслом. Для Предания же церковного такого противоречия нет. Как «исполнение» Христа, Церковь, несомненно, сознает себя единственным на земле источником благодати для людей и поэтому вместе со св. Киприаном говорит: «Кто вне епископа (самочинники), тот вне Церкви. Кому Церковь не мать (раскольники), тому Бог не Отец». В силу данной ей власти вязать и

решить Церковь имеет право всякого не покоряющегося ей совершенно отлучить и тем лишить надежды вечного спасения. Однако опять-таки, как продолжательница дела Христова, Церковь выносит такой приговор лишь там, где нет уже никакой надежды на «уврачевание». Обычно же она, отлучая раскольников и самочинников от общения в молитвах и евхаристии, «некоторое правило общения» с ними все-таки сохраняет, что и дает возможность совершаться в этих обществах действительным таинствам.

Из «Журнала Московской Патриархии»
(1931. № 2. С. 5 — 7; № 3. С. 3 — 6; № 4. С. 3 — 7).

Н. АРСЕНЬЕВ. ДВИЖЕНИЕ К ЕДИНЕНИЮ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ И ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО МИРА[23]

В наши дни недоумений, кризиса, распада, исканий и ожесточенной борьбы большая, еще недостаточно обратившая на себя внимание внешнего мира работа, большое сосредоточенное усилие в сторону единения и совместной религиозной помощи миру производится христианскими Церквами. Это так называемое «Экуменическое движение», которое, как известно, нашло себе одновременно выражение в трех организациях: 1) в Лозаннском движении «Вера и церковное устройство», направленном в сторону единства в вере и церковном строе, 2) в Стокгольмском сотрудничестве Церквей на почве практического христианства и 3) во «Всемирном Объединении для осуществления содружества народов через Церкви».

Организации эти находятся в тесном соприкосновении и сотрудничестве друг с другом, особенно первые две, но каждая, как мы увидим, отмежевала себе отдельную самостоятельную область церковной работы.

Наиболее яркой и глубокой по духу, наиболее творчески духовной является Лозаннская организация. С другой стороны, от «Всемирного Объединения содружества народов через Церкви» веет, как это отчасти можно было ожидать, духом конгрессов, духом бумажных резолюций, духом дипломатического христианства; это младший брат Лиги Наций (хотя возник он еще до великой войны). Однако и здесь совершается некая важная и настоящая работа духовного сближения представителей разных национальных Церквей на почве христианского подхода к животрепещущим вопросам политики и взаимоотношения народов.

Каждый год в конце лета и в начале осени (обыкновенно конец августа — начало сентября) происходят съезды руководящих комитетов этих организаций; съезды довольно многолюдные, ибо одни

уже руководящие комитеты этих организаций насчитывают много членов. Так, Комитет по продолжению работы Лозаннской организации насчитывает 134 члена. Я третий год участвую в этих годовых съездах, и каждый год я все более убеждался во все растущем значении этого движения сотрудничества Церкви.

Но, повторяю, духовный фокус этого экуменического движения — Лозаннская организация… «Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино». Единство христианства в вере и богопочитании не есть что-нибудь, имеющее лишь отвлеченное значение, что-нибудь, касающееся лишь внутренней жизни — оно есть источник силы духовной, питающей жизнь, излучающейся в жизни и просветляющей ее. Лозаннская конференция и движение, связанное с нею, не стремится достичь компромиссных решений, не думает, не задается целью путем дипломатических «круглых столов» преодолеть рознь христианства, она не считает, что различие между христианскими вероисповеданиями лишены всякого значения или могут быть всецело исторически оправданы с точки зрения исторического релятивизма. Она является лишь той почвой, на которой встречаются между собою христианские Церкви для разговоров о вере, не для догматических компромиссов и комбинаций в уверенности, что Дух Святой наставит искренне ищущих и приведет когда-нибудь силою Своею, а не разумом нашим, к полноте единства во Христе тех, кто единомысленно молятся о единстве: «Да будет едино стадо и Един Пастырь».

И вот по мере работ «Лозанны» все сильнее и сильнее, с неожиданной яркостью и убедительностью возникает сознание, что христианские Церкви ближе друг к другу, чем они думали. Другими словами, протестантство все больше отказывается от субъективизма последнего периода своего развития, от односторонней заостренности своих полемических формул, чтобы все более возвращаться к богатству и полноте апостольской проповеди. Христианские Церкви ближе друг ко другу, чем они предполагали, или еще вернее будет сказать: Дух Божий есть Дух Животворящий, соединяющий рассеченное, и исцеляющий немощное, и восполняющий ущербленное из Своей полноты. Трудно поверить, когда слышишь речи протестантских делегатов на лозаннских собраниях, что это говорят подлинные протестанты — так сильно звучит в них нотка

церковности, так много в них уважения к Преданию Древней Церкви, так подчеркивают они общение святых, такую важную центральную роль играет во многих речах Таинство Евхаристии. <…>

18 — 21 августа [1931] в Хай Ли (старое имение с большим домом и парком в 25 милях от Лондона, которое прежними владельцами Баркли было специально завещано для устройства в нем разных религиозных конференций) происходил затем общий съезд Комитета по продолжению работы Лозаннской организации. Съехалось 84 делегата и, кроме того, человек 15 представителей молодого поколения из разных стран и Церквей. Председательствовал архиепископ Йоркский д–р Темпль, необычайно привлекательный и умелый председатель, человек большого религиозного и нравственного веса. Из года в год это Лозаннское движение растет в глубину. Получаешь впечатление очень многообещающих ростков, большой религиозной и духовной серьезности и подлинности, духовного горения. Особенно интересны были речи, указывающие на необходимость не ограничиваться бумажным делом дипломатическо–бюрократической организации, не ограничиваться внешними сравнениями формул, а стараться подойти вплотную к духовному опыту Церквей в самых основах церковной жизни. Решено было в связи с этим следующее годовое собрание (предполагаемое в Висбадене в середине августа 1932 года) посвятить Таинству Евхаристии и поставить при этом во главу молитвенный опыт Церквей — Таинство Евхаристии в жизни христианских Церквей. Молодежь и некоторые представители старшего поколения очень настаивали на том, чтобы эти годовые съезды длились не 2,5 — 3 дня, как до сих пор, ибо в три дня мало можно успеть, что сделать, кроме текущей внешнеорганизационной работы, а целую неделю — для более плодотворного и интенсивного обмена мыслями по существу и для более тесного контакта друг с другом, и было решено так и поступить в следующем году. Молодежь бурно приветствовала это решение аплодисментами и топаньем ног.

Исполнительный комитет Стокгольмского движения и общий интернациональный съезд делегатов «Всемирного содружества народов через Церкви» (на этом последнем съезде было 300 делегатов от 34 национальностей, из коих 150 человек более молодого поколения) собрались после закрытия Лозаннского съезда один за

другим в Кембридже. Огромная практически–филантропическая и просветительно–исследовательская работа сосредоточилась в Стокгольмском движении.

Красота колледжей, их сады с протекающей по ним речкой Кем, внутренние дворы с арками и колоннадами, полные воспоминаний о великих людях, учившихся или учивших здесь (поэты: Бен Джонсон, Марло, Флетчер, Мильтон, Грей, Вордсворт, Колридж, лорд Байрон, Теннисон; романисты: Л. Стерн, Теккерей, историк Маколей; кембриджские платонисты, Исаак Ньютон, Эразм Роттердамский и т. д. и т. д.) — все это производит чарующее впечатление. Приятно между делом, не спеша, без цели бродить по садам и аркадам колледжей. Приятно жить в обстановке этой необычайной красоты (делегаты «Всемирного Объединения» жили в Тринити Колледж).

Более грустно было то, что президиум «Всемирного Объединения «из боязни ли не понравиться большевикам или из чрезмерной осторожности отказался даже рассмотреть и огласить в общем собрании предложение митрополита Стефана Болгарского об обращении к правительствам держав с просьбой вступиться за заключенных в тюрьмах и сосланных большевиками членов русского духовенства. Даже говорить о положении Церкви в России не было разрешено, а наскоро была принята прошлогодняя резолюция, притом даже неоглашенная. Не думаю, чтобы была большая польза для дела просветления и облагорожения международной атмосферы Христовым духом от этого избытка мудрости земной и вместе с тем от этого недостатка христианского милосердия и нравственной смелости во имя Христово. Вина в этом лежит, однако, не на председателе лорде Диккенсене (он был прежде генеральным секретарем организации и только что был избран председателем), а на некоторых других членах президиума, весьма почтенных, но слишком мудрых светски и слишком безмятежно и спокойно живущих, чтобы сердцем понять и пережить горе и страдания Русской Церкви и поболеть о ней. В этом отношении Лозаннская организация, не побоявшаяся открыто высказать свое братское горячее участие Русской гонимой Церкви, которая была обозначена в речах даже как «венец чести» всего христианского мира, оказалась гораздо более на высоте. То же можно сказать и про Стокгольмское движение, деятельно старающееся помочь чем можно.

Как бы то ни было, эта совместная работа Церквей есть явление огромного значения, и значение это растет с каждым годом и захватывает все большие круги.

Одновременно с этой работой в общехристианском масштабе идет более конкретная работа сближения между отдельными Церквами. Давно уже, как известно, намечается стремление к сближению между Англиканской и Православной Церквами. Со времен Оксфордского движения Англиканская Церковь все более и более возвращается к полноте древнецерковного, Апостольского Предания, и это является не процессом археологической реставрации, а живым, жизненным процессом, охватывающим все более широкие круги англиканизма. Нужно только увидеть и ощутить, какую центральную и основоположную роль в жизни многих и многих англикан, да и в жизни Англиканской Церкви в целом, начинает опять все больше играть Таинство Евхаристии [[24]], чтобы понять, как близки мы к этим представителям англиканства в нашем отношении к величайшему, центральному Таинству Церкви. Нужно познакомиться с проповедью многих из лучших сторонников англокатолицизма (епископ Гор и др.), с их сосредоточением на тайне *воплощения Господа* и со всем направлением их благочестия и их религиозного миросозерцания, вытекающим отсюда; с их стремлением подчеркнуть освящение всей жизни, всех ее сторон, всего существа нашего — и физического и духовного, всей деятельности нашей — и личной и общественной, всей жизни нашей — пока in spe, in potentia — из этой закваски вечной жизни, преизбыточествующей Жизни Божественной, вошедшей в мир, из этого решающего, исключительного, основоположного факта: «Слово плоть бысть» [[25]]. Здесь мы — на почве первохристианства, на почве апостольской проповеди, на почве древних отцов, на почве православного миросозерцания. Это сосредоточие духовного взора нашего на преизбытке Славы Божественной, — славы воплощенного Слова («мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца, исполненного благодати и истины»), открывшейся в вочеловечении, страдании крестном и в воскресении и освящении твари силою вочеловечения Его, и Креста Его, и Воскресения Его, и Его победы над смертью, залога нашей всеобщей победы над смертью. Это и есть ведь основа, и центр, и *все содержание* православной веры. В Православной Церкви поток этого

благодатного созерцания Славы Его и поток жизни, вытекающий отсюда, никогда не прерывался и не замирал; англиканству же за последние 100 лет пришлось во многом вернуться к исконному, общему нашему наследию — к апостольской, древнецерковной полноте христианского опыта и миросозерцания, к Апостольскому Преданию, к богатству жизни Церкви. Особенно отличительной чертой многих лучших представителей англиканства в этом процессе есть сосредоточие их интереса и на *социальной*, общественной стороне христианского свидетельства, — свидетельства не только словом, но и делом любви о преизбыточествующем богатстве, явившемся нам Сокровище, вошедшем в мир. Этот пафос социального служения любви может быть всецело вдвинут в рамки «иоанновского» миросозерцания: «Мы знаем, что перешли от смерти в жизнь, ибо любим братьев; Он положил за нас душу Свою, поэтому и мы должны полагать душу за братьев». Более того — отсюда, из свидетельства о воплощенном Слове, получает он свое обоснование: «Христос должен быть Господом всех, если он должен быть Господом» (Из «Веллес стюарт Лектурс» епископа Гора, 1929). Этот порыв к общественному служению любви многих лучших представителей англиканства, укорененный в проповеди о славе воплощения Господня, есть особо ценная черта наряду с повышенным евхаристическим благочестием в нынешнем религиозном опыте Англиканской Церкви, — черта, *поучительная и для нас*. Но этот процесс *рекафолизации* (при этом, повторяю, не по линии археологической реставрации, а по линии все большего приобщения к полноте жизни церковной) еще не закончился в англиканстве, встречает некоторые внешние и внутренние препятствия (внешние: некоторая официальная связанность полемически окрашенными, отчасти протестантизирующими формулировками XVI века [[26]]; внутренние: сопротивление некоторых — не очень многочисленных, но влиятельных или пока еще влиятельных — протестантизирующих кругов). Поэтому так стремится Англиканская Церковь найти точку опоры в Православии — в стержне непрерывного потока соборной жизни Православной Церкви. Ввиду этого велика и *ответственность Православия* по отношению к англиканству: мы *не имеем права отвернуться* от братской руки, протягиваемой нам и ищущей духовной поддержки у нас. Мы обязаны своим сочувствием и помощью способствовать все

более полной рекафолизации Англиканской Церкви. Если Православная Церковь не исполнит этого своего долга, то есть опасность (уже отчасти осуществляющаяся теперь), что некоторые, а пожалуй, и многие, из наиболее церковных и кафолически настроенных кругов англиканизма перейдут к Риму, с которым их ведь связывает общее дореформационное прошлое, его культурно–бытовая, каноническая и литургическая традиция.

С этой точки зрения — духовной, нравственной поддержки англиканству со стороны Православия (без малейшей, конечно, мысли о каких-либо уступках в области веры или в области благодатного действия Духа Божия, живущего в полноте жизни церковной) — недавно происходившая встреча (с 14 по 20 октября сего года в Ламбетском дворце архиепископа Кентерберийского) представителей православных автокефальных Церквей и Англиканской Церкви не может быть признана вполне удовлетворительной. Русская Церковь не была представлена на этой встрече, между тем без Русской Церкви не может быть истинного представительства Православной Церкви. <…>

Русская Церковь, с ее ярко подчеркнутой патристической созерцательно–мистической тенденцией, с ее ярким сознанием динамичности и органической соборности Церкви, с ее сосредоточением мысли на чисто иоанновском созерцании славы воплощенного Слова, с ее богословием, вытекающим из богослужения и из созерцательно–мистического богословия отцов, с ее чуждостью духу схоластики (который ей, разумеется, старались привить, но который к ней не привился и который со времен митрополита Филарета и особенно Хомякова и аскетико–мистической деятельности оптинских старцев и их круга, все более и более преодолевался духом и истинной традицией отцов), отсутствовала. <…>

Если бы голос русской богословской традиции, воспитанной больше на отцах, чем на позднейших схоластических определениях, был веско слышан, то многие односторонности в способе изложения были бы преодолены или уравновешены. Это облегчило бы разговоры с англиканами и сосредоточило бы рассуждения, прения и споры не на тех пунктах, где, собственно, уже господствовало почти полное единство мнений (может быть, лишь с разницей в ударении) между обеими сторонами (единство, лишь затемненное однобоко

схоластическим изложением), а на тех, где действительно существуют серьезные затруднения и препятствия для сближения.

И далее, еще раз хочется особенно подчеркнуть большое и сильное впечатление от горячего благочестия присутствовавших представителей Православной Церкви (к сожалению, не всегда адекватно представленное в схоластическом способе аргументации) и от их горячей и глубокой, органически жизненной привязанности Православной вере. Это глубокое благочестие нашло себе замечательное выражение в чудном богослужении в греческой лондонской церкви 18 октября 1931 года. Пять иерархов (Германос, митрополит Фиатирский; Феодосий Тирский и Сидонский; Поликарп Фессалийский; Леонтий Пафосский и Ириней Новосадский) совершали вместе с греческим архимандритом о. Константинидисом литургию Иоанна Златоуста. Сама церковь большой красоты — в стиле Св. Софии Константинопольской; пение было исключительной художественности и молитвенности. Служба происходила на греческом языке, отдельные возгласы произносились на церковнославянском и арабском языках. Присутствовавший в церкви, но не участвовавший в служении митрополит Черновицкий Нектарий прочел на румынском языке Символ веры и «Отче наш». После литургии преосвященный Ириней Новосадский произнес глубоко трогательную и горячую проповедь о страданиях и мученическом венце Русской Церкви на русском языке, которую тут же по частям перевел на греческий язык о. архимандрит Константинидис. Это было глубоко прочувствованным выражением истинного единства веры и братского единения во взаимной любви Православной Церкви. Англиканские епископы и прелаты (еп. Глостерский, еп. Гибралтарский, еп. Фульгемский и еп. Северной Индианы и два каноника) сидели на боковой скамье перед алтарем (около солеи) и были, по–видимому, под большим впечатлением молитвенного подъема православного богослужения.

Вот эта религиозная сила и подлинность (несмотря на сухость языка школьного богословия) со стороны представителей Православия, которую я ощутил на этой конференции, равно как и глубокое, сосредоточенное центральное христианское благочестие представителей англиканизма (опасность для англиканцев лежит в другой плоскости — в склонности к дипломатизму, дипломатическим

компромиссам и недоговоренности) — вот большой и верный залог того, что дело это, несмотря на ряд действительных объективных трудностей, равно как и на затруднявшую — ненужным, по–моему, образом — разницу богословского выражения, не заглохнет.

Протоиерей Сергий БУЛГАКОВ (Париж). У КЛАДЕЗЯ ИАКОВЛЯ (Ин. 4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах

Мы встречаем в новозаветном языке выражение: *церковь* и *церкви*, причем разумеется, с одной стороны, мистическое единство Церкви, как тела Христова, а с другой — частные поместные общины, в которых эта жизнь осуществляется. И у нас теперь сохраняется то же словоупотребление, притом не только в указанном смысле, но и еще в особом: именно мы говорим о церквах еще и в смысле различных христианских вероисповеданий. Правда, подобное словоупотребление иногда нас шокирует, ибо про себя мы думаем (а иногда и вслух выражаем), что есть только *одна* Церковь, именно православная (или для католиков — католическая), а то, что находится за пределами Православия, не есть церковь. Однако свидетельство гения языка не может быть сведено к простой вежливости или лицемерию ради приличия и любезности перед неправославными — оно в себе содержит прямую мысль о некоей *церковности* этих не–церквей, которые в самом деле отличаются же для нас от не–христианского мира, находясь между собой и с нами в каком-то единстве. Церковный институционализм, знающий церковь лишь как установление — видимое и замкнутое общество с определенными границами, ограничивается здесь в своей безусловности и обличается в своей относительности той непосредственной очевидностью, что церковь есть и вне церковной ограды, и поверх ее: «Идеже два или три собраны во Имя Мое, там и Я посреде их», т. е. там и церковь. В евангельском повествовании мы уже отмечаем эту относительность в идее церковности. Господь, пришедший не нарушить закон, но исполнить, сам принадлежал к Иудейской церкви, был верным израелитом, соблюдавшим ее установления, притом несмотря на всю

их исключительность. Он выступает как *учитель Израиля*, который свидетельствует о Себе жене–сирофиникиянке (Мф. 15, 24): «Я послан только к погибшим овцам Израиля», и даже еще более жестко: «Нехорошо взять у детей и воврещи псам» (15, 26). Посылая учеников на проповедь, Христос дает им наставление, начинающееся словами: «На путь языческий не идите и в град самарянский не входите, идите же наипаче к погибшим овцам дома Израилева». И даже в беседе с самарянкой, хотя и косвенно, подтверждается та же мысль об исключительности призвания Израиля: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, ибо спасение от иудеев» (Ин. 4, 22). Но рядом с этой исключительностью тут же видим мы и ее преодоление. «Поистине и во Израиле не нашел Я такой веры» (Мф. 8, 10), — с удивлением говорит Иисус о сотнике, как и хананеянке сказал: «Велика вера твоя, да будет тебе по желанию твоему» (Мф. 15, 28). Но торжественное свидетельство *Вселенской* церкви (помимо слов апостолам по поводу желания Иакова и Иоанна свести огонь на самаритян: «Не знаете, какого вы духа») мы имеем, конечно, в беседе Христа с самарянкой у кладезя Иаковля. Здесь одинаково выразительны и самый факт этой беседы, поражающий учеников (Ин. 4, 27), и вселенский благовест слов Христовых: «Поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таковых поклонников Отец ищет Себе» (4, 21, 23). И ей, самарянке, открывает, что Он есть Христос.

Все события жизни Христовой имеют не временное только, но и универсальное значение, в частности и беседа Христа с самарянкой. Ибо и ныне мы стоим у кладезя Иаковля и ведем беседу о вере, и вопрошаем Христа, где и как нужно поклоняться Господу. И ныне мы, «иудеи», знаем, чему кланяемся, «ибо спасение от иудеев» (nulla salus extra ecclesiam). Но и ныне Господь открывает Себя самарянке и всех призывает к поклонению в духе и истине. Жесткий и негибкий, неумолимый институционализм единоспасающей церкви сталкивается со служением в духе, который «дышит где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3, 8). Между Церковью и церквами существует отношение не только взаимной исключаемости, но и взаимной сопряженности. За оградою Церкви для

нас не пустое место, но простирается христианский мир, которому во всяком случае присуща церковность, однако вне Церкви. И это ведение, которое с несомненностью присуще христианству, в частности и православию (как и католичеству), есть непосредственное откровение о существующем *единстве* Церкви, которое есть одновременно и данность, и заданность — и факт, и постулат. Ни одна историческая церковь не может в себе замкнуться настолько, чтобы не знать и не чувствовать христианского мира за своими пределами, или же такое нечувствие составляет ее собственную болезнь или по меньшей мере ограниченность. Зов к единению раздается из глубины церковного самосознания, и даже самые явления *ереси* или *раскола* имеют место только в жизни Церкви — язычники и иноверные не являются для нас еретиками или раскольниками. Можно различно представлять себе *пути* к церковному единению, но уже сама эта цель предполагает наличие единства, существующего ранее объединения. Церковь едина, как едина жизнь во Христе Святым Духом, только причастность к этому единству имеет разные степени или разную глубину. Поэтому и в отношениях Православия и инославия естественно имеются два аспекта: отталкивание в борьбе истины с полуистиной, искажением, но и взаимное влечение любви церковной. История и печальная современность больше знает первую сторону отношений, именно взаимное противление. Дух схизмы и ереси (т. е. разделения) живет ведь не только у «еретиков» и «схизматиков» (каковыми себя, конечно, никто не сознает, так что эта квалификация всегда применяется лишь в *третьем* лице). Воля к разделению есть тот злой гений, который расколол сначала западный и восточный мир и продолжает дальше и дальше свое недоброе дело… Он живет иногда и в таких иерархах (как и мирянах), которые почитают себя самыми ревностными хранителями ортодоксии, но к которым, однако, относится слово Христово: «Не знаете, какого вы духа». Однако может ли действительно умолкнуть в нас хотя на мгновение сознание своей церковной правды, а следовательно, и неправды *ино–с*лавия, *ино–м*ыслящих? И не явится ли это, в свою очередь, грехом холодности, маловерия, эклектического прекраснодушия, ищущего укрыться от исповедания своей правды и, если нужно, страдания за нее? Таким образом, в притяжении и отталкивании, в единстве и разделенности, в любви (церковной) и не–любви (также церковной) мы имеем

своеобразную диалектику церковности, в которой сопряжены тезис и антитезис, причем, чем более напрягается один, тем более обостряется другой. Путь «экуменической» церковности, ищущей церковного единства, сопровождается одновременно сознанием и уточнением вероисповедных различий, но и растущим сознанием своего единства. «Экуменизм» сам по себе есть *опыт* такого единства, новое о нем откровение. Из этого *да* и *нет*, тезиса и антитезиса как будто нет исхода, который бы снимал и преодолевал, а не просто бы упразднял или насиловал антиномию. Но Дух Божий, благодать Св. Духа может действительно снять эту антиномию в некоем *новом* синтезе — не через соглашение или компромисс, но новым вдохновением, его же чаем. Различие исповеданий проявляется прежде всего в догматических разногласиях, а затем и в вытекающих из них религиозно–практических различиях. Они являются предметом догматического обсуждения, относительно их ведутся споры и ищутся соглашения. Они лежат на поверхности и всеми ощутимы. Но то, что составляет *единство* церковное, как данное уже, существующее основание стремления к единению, — это лежит в глубине, оно нелегко может быть найдено и ощупано. А между тем это есть одновременно и долг любви церковной и практической целесообразности — ощутить и выявить положительную духовную основу христианского «экуменизма» не только как идею, но уже и как существующий, благодатный факт. Его нам дано опытно переживать как благодатное веяние Духа Божия, как явление Пятидесятницы, когда люди начинают взаимно понимать друг друга в разноязычии своем. Эту-то положительную основу существующего единства христианского мира и попытаемся выявить здесь в кратких чертах.

1. Молитва. Совершившееся церковное разделение, каково бы оно ни было в своем происхождении, сопровождается разобщением в молитве — это есть и глубочайшая скорбь, а вместе и отрава. Конечно, внешнее разделение может и не устранять взаимной молитвы внутренней — это есть дело широты христианского сердца. Однако видимый разрыв в молитве остается больной и неисцельной раной на теле церковном. Вся история церкви (так же как и наша трагическая русская современность) полна таких разрывов, церковное единство (даже в пределах одной и той же церкви) — увы! — осуществляется через свое отрицание, как уровень океанических вод существует лишь

в качестве средней подъема и падения волн. Такова логика нашего немощного естества, неспособного вместить истину иначе, как только частично, через отступление от нее. Разобщение в молитве, однажды возникнув, стремится закрепиться, сделаться длительным и постоянным. Мы имеем теперь странное и соблазнительное зрелище, что христиане молятся Богу и Спасителю своему Господу Иисусу Христу в отдельных, не сообщающихся между собой обществах: единство веры не ведет к единству молитвы. И даже больше того. Разделение это закрепляется и утверждается в церковных правилах, правда, возникших в IV — V веках, но доселе имеющих силу действующего закона, не отмененных формально, хотя и отменяемых жизнью. Именно 10, 11, 45–е правила — так называемые «Апостольские» — запрещают молиться с «отлученными от общения церковного», а клирики, епископ, пресвитер и диакон, с еретиками только молившиеся, отлучаются. То же подтверждается в 38–м правиле Лаодикийского собора: «Не подобает молиться с еретиками и отщепенцами». Конечно, общая мысль этих правил есть устранить «безразличие, причину зол» (прав. св. Никифора Исповедника, вопр. 10) принятием мер оборонительного характера, соответствующих острой стадии борьбы с ересью или расколом. Но оборона теряет свое значение там, где уже отсутствует наступление, что мы и имеем в ряде междувероисповедных отношений в наши дни. Нам надлежит знать не только то, что нас разделяет, но и то, что *остается* общим, *несмотря* на разделения. Эта возможность жизненного опознания того, что является достоянием всего христианского мира, есть великое и благодатное достижение современного «экуменизма», т. е. движения, направленного к единению церковному. Встреча христиан разных исповеданий *как христиан* есть великая радость, посылаемая в наши дни Духом Святым, и новое откровение вселенской Пятидесятницы. Конечно, нет ничего легче, как критиковать это «панхристианство», указывая, что нет христианства вообще, а существует лишь единая церковь в нерушимой конкретности и целостности своей. Это, конечно, верно в том смысле, что полнота богопочитания в установленном и боговдохновенном культе возможна только при единомыслии и, главное, при отсутствии явного разномыслия. Однако же и при этом остается *христианство* как вера в Господа, любовь к Нему и молитва, и это христианство для нас существует не только в

православии, но и вообще как таковое, т. е. и вне его, как нечто такое, что может быть неким образом выведено за скобки, как общее для всех исповеданий. Это со всей ясностью сознается в миссионерской работе, в которой христианам приходится, стоя перед лицом язычества, глубже и полнее сознавать свое христианство. И, несмотря на то, что культ или богослужение есть самое конкретное в жизни вероисповедания, все же остается место для общехристианской вневероисповедной молитвы вне культа и устава или, лучше сказать, со своим собственным, вновь слагающимся уставом. В настоящее время общая молитва христиан разных вероисповеданий в храмах и вне храмов становится все более и более обычным фактом. В частности, православные давно уже *молятся с инославными* в соответствующих случаях. Молятся с инославными и католики, конечно также при наличии соответственных обстоятельств. Эта новая практика не есть только вольность или любезность, недопустимая при строгой и ответственной дисциплине (как это доселе и думают многие), но общехристианское достижение, умение соединиться в том, что является *реально* общим. И этой нашей общей христианской радостью и утешением является, конечно, прежде всего молитва молитв — молитва Господня, включенная в св. Евангелие. В ней соединяются *все* христиане, конечно, без всякого исключения. В расширенном смысле сюда же относятся и другие евангельские молитвы, прямо или косвенно взятые из Евангелия.

К этому нужно присоединить далее и все ветхозаветные молитвы, в частности Псалтирь, а также и новые, частью импровизируемые, частью вновь составляемые или же включаемые во всеобщее употребление молитвы («devotions»). Когда-нибудь православная церковь установит для этой практики общие нормы и даст нужные соответствующие указания. Пока же это делается ощупью, от случая к случаю. Догматически эта общая молитва может обосновываться тем фактом, что всеми христианами святится и призывается Имя Христово, в котором для молящегося присутствует сам Христос. «Идеже два или три собраны во Имя Мое, там Я посреде их» (Мф. 18, 20), и поистине все христиане, молитвенно призывающие Имя Христово, становятся уже едины во Христе, как и к призывающим Имя Св. Троицы относится слово первосвященнической молитвы: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе» (Ин. 17, 21). Когда

мы поднимаем очи к небу, для нас перестают существовать преграды земли. Однако так ли это? Не остаются ли эти преграды и в наших молитвенных соединениях? В известном смысле да, остаются. Ибо мы *не во всем* можем соединяться молитвенно с нашими братьями. В частности, мы не можем с протестантами призывать молитвенно Матерь Божию вместе со святыми. Найдутся у нас молитвенные различия даже и с католиками, хотя и не столь существенные. И не приходится ли нам об этих различиях как бы умалчивать? Не есть ли это уже измена или как бы повреждение православия? Не нужно закрывать глаза на то, что таковые опасности вообще существуют. Положение православия в отношении к протестантскому миру здесь оказывается особенно неблагоприятным именно потому, что православию ради молитвенного общения с ним приходится, применяясь, как бы умаляться, терять свою Полноту. Конечно, насколько это делается из любви и снисхождения, ради церковной «икономии», это может быть попускаемо, как жертвенность любви, отсутствие неумолимого максимализма, по принципу апостола Павла «для всех быть всем». Однако братья наши должны знать и понимать, что это есть только жертва любви и снисхождения к немощи, но не отказ и не измена [[27]]. И молчаливая, но действительная скорбь о том, что не во всем объеме можем мы соединяться в молитве, должна сильнее и действеннее прямой проповеди проникать в сердца братьев наших, как тихий призыв любви…

Однако в молитвенном общении с инославными надлежит блюсти меру, чтобы не могли образоваться искажения и обеднения в полноте собственной молитвенной жизни. Но может быть и положительная сторона этого общения. Мы привыкли гордиться своим литургическим богатством сравнительно с «обрядом строгим и простым» протестантов. Однако нельзя закрывать глаза и на то, что *практически* нами далеко не вполне религиозно реализуемо это богатство и в иных случаях оно ложится мертвым грузом уставности и обрядоверия на охлажденную душу. Протестантизм при всей литургической бедности своей знает живую, не–уставную молитву, в которой человеческая душа детски и непосредственно обращается к Небесному Отцу со своими нуждами данного дня и момента, имеет свой *личный* разговор с Богом. Это его преимущество, хотя и связанное с литургической бедностью.

2. Слово Божие. Святое Евангелие составляет общее достояние всего христианского мира. Через Евангелие с душой человеческой говорит сам Христос, и душа узнает Его, внемлет и поклоняется Ему. Обычно в нашем отношении к инославным мы недостаточно оцениваем эту силу Евангелия, как будто забываем о нем. В Четвероевангелии мы имеем чудесный, Духом Божиим начертанный образ Спасителя, Его словесную икону, которая непосредственно печатлеется в душе. Когда Вечная Книга читается не умом только, но и сердцем, когда душа склоняется «над Евангелием», тогда совершается *таинство Слова*, рождающегося в этой душе. Эту прямую действенность Слова Божия (efficacitas verbi), обращенного ко всякой душе, иногда как будто умаляют, преувеличенно подчеркивая значение церковного предания для его уразумения (которого, впрочем, в известной мере отнюдь не отрицают и протестанты). *Практически* это значение предания в *живом* восприятии Слова Божия действительно не следует преувеличивать. Оно относится более всего к богословию, и в нем к определенным, пререкаемым вопросам догматического характера. Притом важность предания отнюдь не исключает, а даже предполагает непосредственное восприятие Слова Божия, которое имеет свою жизнь в Церкви, как в соборном ее сознании (предании), так и в личном разумении. И, что особенно важно, *личной* жизни с Евангелием (а далее и со всем Словом Божиим как Ветхого, так и Нового Завета) ничто не может заменить. Надо сказать правду, что среди православных народов личное чтение Слова Божия распространено значительно менее, чем у протестантов (это восполняется, хотя только отчасти, богослужебным его употреблением). Тем не менее Библия и Евангелие являются общим христианским достоянием, и весь христианский мир, в данном случае без различия исповеданий, склоняется над Евангелием. Святое Евангелие и ныне соединяет разделившиеся исповедания. На всех языках мира проповедуется оно в самотождественности своей. Говорят, что истинное разумение Евангелия дается только в Церкви. Это, конечно, так. Но что именно это означает? Разве существует, в самом деле, особое, *церковное* изложение и истолкование Евангелия, которое раз навсегда определило бы собой, заключило бы в себе, исчерпало бы собой Слово Божие? Конечно, не существует и не может существовать, как не дано временному ограничить вечное. И не

справедливее ли думать обратное, что искренние и благоговейные читатели Евангелия чрез то *уже* в Церкви, — в Церкви единой, Евангельской [[28]].

3. Духовная жизнь. Христианин, живя в Церкви, имеет необходимо и свою личную жизнь во Христе, свое общение с Ним, которое является одновременно и личным и церковным. Догмат и догматические особенности не могут отражаться на этом личном опыте. Однако при отсутствии христологических различий, т. е., проще говоря, при наличии веры во Христа как Сына Божия, Спасителя и Искупителя, существует чрезвычайно широкая общность христианской жизни даже и при существовании догматических различий. Разве «разделился Христос» для теперешнего православного, католика, верующего протестанта? В любви к Господу нашему и в стремлении к Нему все христиане суть едино. Поэтому является общим и для всех доступным язык *мистиков*, как и их опыт. Духовная жизнь, в которой происходит касание божественной реальности, и сейчас гораздо больше соединяет христиан, нежели догматическое сознание. Когда мы чувствуем трепет этих касаний, на него отзывается наша душа независимо от вероисповедного соотношения. В живом общении представителей разных исповеданий создается возможность такого взаимного познания, которое действует более убедительно, чем слова, — оно связывает и обязывает. Ибо узнается, что «Христос посреде нас», ощущается веяние Духа Святого. Это есть, может быть, самый важный результат взаимообщения разных исповеданий, который не отражается в формулах и постановлениях и, однако, представляет собой духовную реальность. В течение Лозаннской конференции, в особенности в начале и в конце ее, это чувство некоего общего духовного опыта, единения во Христе достигало чрезвычайной напряженности. Для всех было ясно, что *нечто произошло* поверх и помимо всего закрепленного в отчетах и постановлениях. И чем выше напряжение духовной жизни, тем естественнее оно переливается за вероисповедные грани и соединяет людей. С другой стороны, помимо такого опыта вообще, и не может быть христианского единения. Напротив, это последнее только и бывает осуществляемо в христианском вдохновении, новом явлении Пятидесятницы, которого чаем, но частично уже и обретаем. Это единение во Христе, устанавливаемое сродством христианского опыта,

есть некое *таинство* духовной жизни, как бы духовное сопричащение единого Христа задолго до того, когда может совершиться фактическое причащение из одной чаши. Это реальное тожество или во всяком случае сродство опыта всего христианского мира при всей его множественности, вообще говоря, отнюдь не достаточно сознается, но фактически оно существует. Разве мы не поучаемся и не назидаемся духовно из сочинений «инославных» авторов, разве их благочестие, их любовь к Христу нас не трогает и не вдохновляет? К сожалению, сознание наше гораздо легче выделяет догматические несогласия и вероисповедные отличия, нежели это общее христианское достояние. Мистический и, если можно так выразиться, идейный Interkommunion христиан всегда существовал и существует, и в наши дни более, чем раньше. Взаимное общение представителей богословской мысли, обмен идей, работа научного и богословского исследования, некая общая жизнь «над Евангелием» — все это делает разделение христианских вероисповеданий в известной мере давно уже частично не существующим. Для его поддержания нужно было бы отгородиться совершенно от всего инославного мира, что по милости Божией стало уже окончательно невозможным. «Символическое богословие» также все более становится из «обличительного» сравнительным, и еще более надо это сказать про сочинения мистического и духовно–назидательного, аскетического характера, как и про житийную письменность, ибо образы святых составляют достояние всего христианского мира. С какой внимательностью и набожностью всматривается западный мир (хотя бы современное англиканство) в лики русских святых, или, наоборот, с каким вниманием и мы всматриваемся в образы великих западных святых — св. Женевьевы, св. Франциска Ассизского и др. И это духовное взаимообщение, которое, естественно, все более возрастает, мы должны сознательно в себе культивировать. Не нужно бояться, что через это мы духовно теряем самих себя, растрачиваем свое духовное достояние. Напротив, через это мы его скорее приумножаем, во–первых потому, что усвояем себе дары, данные другим (ибо дары различны и служения различны), во–вторых потому, что через сравнение опознается полнее и глубже и наше собственное естество. Не познаем ли мы сами ныне православие яснее и глубже чрез то, что входим в соприкосновение с инославием?

Итак, существует даже и теперь некое духовное единство и взаимообщение всего христианского мира, хотя и не выраженное ни в каких согласительных формулах. Зато оно не боится и никаких запрещений и анафематствований. Но к этому мистическому, алогическому, адогматическому единству христианского мира нужно еще присоединить и наличность его догматического единства. Вследствие известной односторонности, исторически, может быть, и понятной, христиане разных исповеданий остро воспринимают свои догматические разногласия, но не ощущают в такой мере своего согласия — первым для них совершенно поглощается второе. Определение «еретик», относящееся лишь к определенным чертам мировоззрения, распространяется и на *всего* человека, который *всецело* анафематствуется за эту частную ересь. Так было в продолжение всей истории христианства, однако это еще не дает заключить, что это правильно. На самом же деле это совершенно неправильно и может объясняться некоторой слепотой ревности к вере и догматическими страстями. Кроме того, в древности гораздо менее стеснялись в выражениях, чем в наше время, но усвоять нам теперь при нашей современной психологии этот язык совершенно несоответственно. И если мы проверим наши фактические разногласия в догматах, они, конечно, не станут менее существенными, но они не заслонят для нас столь же существенные пункты и нашего *согласия* с «еретиками», ибо пора наконец это громко сказать и признать: *не существует еретиков вообще, но лишь в частности*, в определенном отношении. Такой смысл в числе других имеет и слово апостола Павла: «Подобает быть ересям (разномыслиям) между вами, да откроются искуснейшие» (1 Кор. 11, 19). Конечно, частная ересь представляет собой и общую болезнь, повреждающую духовную жизнь, однако ее не убивающую. И нам трудно и, может быть, невозможно определить действительную степень этой поврежденности в ту эпоху, когда впервые возникало данное догматическое разногласие. Не надо забывать и того, что, кроме ересей сознания, существуют еще и *ереси жизни*, состоящие не только в греховности, но и в жизненной неполноте, *односторонности* христианского пути (что и соответствует подлинному, изначальному значению слова *ересь*). Можно, будучи православным, практически монофизитствовать в сторону ли докетического спиритуализма или манихейства, что чаще всего наблюдается в восточном христианстве,

или несторианствовать, разделяя обе природы Христа (этим фактически является примирение с «секуляризацией» культуры). И в этом смысле, *все* окажутся, может быть, еретиками в разной степени и в разном отношении. Однако отсюда отнюдь не следует, чтобы не существовало Православия и православных. Из этого только следует, что ересь, как таковая, повреждает и ограничивает, но не уничтожает жизни во Христе и Церкви Его. Само понятие ереси, как и раскола, существует только в пределах церкви, а не вне ее, и оно означает ущербленность церковной жизни. Поэтому ошибочно понимать даже догматическое анафематствование как духовную смертную казнь, полное отделение от церкви. Подобным ужасным актом взаимно обменялись в свое время восточная и западная церкви в лице папы Николая III и патриарха Михаила Керуллария (и можно поистине сказать, что анафемы эти тяготеют до сих пор над христианским миром и над всеми нами, в них неповинными). Однако даже и после этой анафемы не перестала для нас Римская церковь быть христианскою церковью, допустим даже еретическою, как и мы для Римской. *Дисциплинарно* для данного церковного общества анафема *есть* смертная казнь, отсечение от церковного общения. Однако эта дисциплинарная мера не может и не должна быть распространена на все церковное бытие, ибо — надо и это громко сказать — и еретики находятся в церкви, и меру гибельности для них их еретичества нам знать не дано.

Отсюда следует, что если еретичество есть лишь частное повреждение, то в нашем отношении к еретикам или разномыслящим должно иметь значение не только то, что в них еретично, но и что православно, в чем они продолжают пребывать в церкви. В самом деле, имея ересь в учении о церкви, перестают ли протестанты или католики православно веровать во Св. Троицу и Господа Иисуса Христа? Имея неправильную доктрину о filioque, перестают ли католики веровать в искупительное дело Христово, в церковные таинства? И хотя это как будто само по себе очевидно, однако нужно всем христианам ответственно сознавать не только свои расхождения, но и свое согласие, а это последнее установляется ни много ни мало общим христианским исповеданием. Наш Символ веры, Никео–Константинопольский (правда, искаженный filioque), вместе с почитаемыми и в нашей церкви древними символами Apostolicum и

Athanasianum является общим исповеданием всех трех основных ветвей христианства: православия, католичества и протестантства, и это догматическое основание единства никогда не должно забывать.

4. Таинства. В настоящее время в таинствах христианские исповедания наиболее реально разделены друг от друга. Общение в таинствах остается еще лишь путеводной звездой, отдаленной целью, которая хотя и достигается уже в пределах протестантского мира, но остается совершенно неосуществимой в отношениях между тремя основными ветвями исторического христианства: православием, католичеством и протестантством. В отношении православия и католичества к протестантству главным разделяющим препятствием является отсутствие у протестантов законного священства, апостольского преемства; для взаимных же отношений первых двух между собой нет этого препятствия. В подавляющем большинстве христианских исповеданий (может быть, кроме квакеров или friends) признаются таинства, подаваемые Господом Иисусом Христом во Св. Духе, и существует практика этих таинств при всем различии в богословском учении о них. Как надо относиться к *реальности* этих таинств и в какой мере является решающим здесь то или иное их богословское истолкование? Хотя это последнее и может оказывать влияние на действенность таинства (однако лишь со стороны ex opere operantis, а не ex opere operato), тем не менее при наличии *общей веры*, например, в таинство Тела и Крови, обычно чрезвычайно преувеличивается значение доктринальных различий в области евхаристического богословия.

Следует прежде всего установить как общий принцип *действенность* таинств в различных церковных обществах. Однако можно ли принять этот принцип в качестве основного руководящего начала? Или же таинства за каноническими пределами церковной организации являются вообще ничтожными, недействительными, оставаясь лишь благочестивыми обрядами или же (согласно кощунственному мнению некоторых) таинствами «демонскими»? Последнее мнение, порождение конфессионального фанатизма, не было и не может быть подтверждено богословскими аргументами — напротив, оно находится в прямом противоречии с действительным разумением Церкви, как оно обнаруживается в ее практике. При этом недостаточно и того признания силы таинств за пределами

Православия, какое выражено в одном изречении (в письмах) еп. Феофана Затворника. Вышенский святитель, спрошенный о протестантском причащении, ответил: «По вере их дано будет им». Это сведение вопроса об объективной действительности таинств лишь к их субъективной действенности ex opere operantis, конечно, стоит неизмеримо выше упомянутого кощунства о «пище демонов», однако оно уклоняется от прямого ответа на вопрос об объективной действительности таинств (ex opere operato), который неизбежно возникает по крайней мере при определении отношений между православием и католичеством, но существует и относительно протестантизма. Это бесспорно, что при отсутствии канонического церковного общения таинства, совершающиеся за каноническими пределами данной церковной организации, *канонически* и фактически для нас *как бы* не существуют (это мы имеем при всякой схизме). Однако означает ли эта каноническая недействительность (nonefficacitas) их мистическую недействительность (nonvaliditas)? Означает ли это, что мы, будучи разобщены канонически, а в известной мере даже догматически, оказываемся разобщены в нашем таинственном общении со Христом в дарах Св. Духа? Или действительно, в нас разделился Христос? Или же неправославные уже не во Христе, чужды Его тела? Надо крепко и ответственно подумать, отвечая на этот вопрос, самый, быть может, существенный в понимании наших взаимоотношений с инославием. Он распадается на два вопроса: о значении *канонических* разделений и *догматических* различий для действенности таинств.

Первый вопрос разрешается в том смысле, что канонические разделения (расколы) лишь устраняют возможность прямого и непосредственного общения в таинствах, но не упраздняют их действенности, а следовательно, и невидимого общения видимо разобщенных, и в этом заключается великая радость и утешение перед лицом печального и греховного факта канонических разделений в церкви. Мы можем (и должны) считать, что, находясь в каноническом разделении со всею католическою церковью, мы не переставали и не перестаем оставаться с нею в невидимом общении таинств, можно сказать ex opere operato. (И уж, конечно, в еще большей степени нужно это сказать относительно частей православной церкви, по тем или другим причинам разделившихся между собой: греко–болгарская

схизма, современные расколы в русской церкви и т. п.) Вообще последовательно отрицать действительность таинств по *каноническим* основаниям возможно было бы лишь исходя из римско–католического учения о главенстве папы и о подчинении его юрисдикции как существенном условии самой принадлежности к церкви. Однако такого радикального вывода (не без некоторой непоследовательности) не делает и сама католическая церковь, признающая действительность таинств в православии. Католизирующее направление в православии иногда идет здесь дальше самого католичества, ставя в зависимость от канонических условий действенность самого таинства. *Богословски* такая точка зрения не может быть поддерживаема без существенного извращения учения о церкви и таинствах в сторону канонического формализма и во всяком случае никогда не была доказана, хотя и утверждается в качестве прочного предрассудка. Наоборот, следует сказать, что разделившиеся части церкви, по крайней мере при наличии апостольского преемства, находятся в невидимом таинственном общении между собою чрез видимые, хотя и сделавшиеся взаимно недоступными, таинства, совершаемые в пределах каждой из разделившихся церквей. Иными словами, совершившееся разделение не проходит до дна, оно ограничено и не разделяет Тела Христова, Церкви Его.

Однако остается во всей силе вопрос о значении для действенности таинств не канонических только, но и догматических разделений. Насколько отклонение в догматическом учении способно упразднить силу таинства, сделать недействительным самый его факт? Здесь следует прежде всего выделить те случаи, когда повреждение касается не отдельных таинств, но их совершителей. Мы разумеем протестантизм, где чрез упразднение благодатного священства умаляется и даже ставится под вопрос благодатная сила таинства, несмотря на полное признание его в принципе. Можно ли говорить о таинствах в протестантизме? К счастью, и на этот вопрос есть основание ответить не только отрицательно. Основание для этого заключается в том факте, что церковь признает действительность протестантского крещения, как это явствует из того, что она его не повторяет в случаях присоединения протестантов. Это признание есть факт чрезвычайной значительности. Он свидетельствует, что по крайней мере в таинстве духовного рождения в Церковь мы пребываем

в общении с протестантами, как христиане, члены единого Тела Христова. В крещении же заключена общая возможность таинственной жизни в Церкви, оно есть в этом смысле *потенциал* и всех дальнейших таинств [[29]], которые в церкви реализуются в полноте. В протестантизме они имеют лишь частичное, обедненное бытие как благодаря сужению его области чрез сокращение числа таинств, так и в особенности чрез отсутствие священства. Однако это последнее позволяет ли говорить о полной бездейственности таинственной жизни, в частности даже причащения, в протестантизме? Строго говоря, и на это мы не имеем права, и не только по субъективному основанию, указанному еп. Феофаном, но и согласно объективному принципу тайнодействия, по которому это последнее принадлежит *всей* церкви, хотя и осуществляется ею *чрез* клир при необходимом его участии. Этого клира в собственном смысле *нет* в протестантизме, однако народ церковный, «царственное священство», остается и здесь и потенциал святого крещения раскрывается и осуществляется здесь иными путями, хотя и без полноты церковной: вместо действенных таинств — некие благочестивые обряды и моления. Но если они не суть истинные таинства, то можно ли сказать, что они ничто? Этого *нельзя* сказать, и не только по чувству христианской любви, но и ради христианской правды: клир не есть магический аппарат для совершения таинств, но церковное служение, существующее в церкви и для церкви. Поэтому Феофановское слово: «по вере их дано будет им» — нужно понять в том смысле, что Господь не оставляет Своей благодатью и это Свое стадо, отторгнутое историческими судьбами от полноты церковной жизни. Тем не менее говорить об общении таинств (кроме крещения) в отношении к протестантам возможно лишь в общем и неопределенном смысле их участия в благодатной жизни церкви, но не более. Более же непосредственному и подлинному общению в таинствах с протестантским миром препятствует отсутствие здесь законного священства — это есть порог, через который нужно протестантизму перейти, — восстановление иерархии апостольского преемства.

Однако такого препятствия не существует для тех частей разделившейся церкви, которые это преемство сохранили и имеют поэтому законное священство. Сюда относятся православие и католичество вместе с древними восточными церквами (а также и

епископальная церковь в протестантизме, в частности и англиканство, при наличии положительного церковного решения вопроса об англиканских ординациях). Священства православия и католичества взаимно являются неканоничными вследствие существующей схизмы, что, однако, не мешает взаимному же признанию их действительности, как это явствует из факта принятия иерархов в сущем сане со стороны обеих церквей. Эта каноническая отчужденность устанавливает как бы непроницаемость между обеими церквами в их таинственной жизни, которая, однако, опознается при их непосредственном соприкосновении (т. е. в случаях перехода из одной церкви в другую).

В таком случае становится очевидной действенность таинств независимо от их канонической значимости. В частности, может быть установлена действенность таинства крещения и священства, а далее и связанного с ним миропомазания (и брака, хотя последний, как естественное таинство, признается действительным не только у протестантов, но даже и за пределами церкви, так что входящие в нее и состоящие в браке снова не перевенчиваются). Этого нельзя установить с такою же точностью относительно таких таинств, которые совершаются лишь внутри каждой церкви: покаяния, елеосвящения и евхаристии (сюда же может быть отнесено и монашеское пострижение). Однако было бы вопиющей непоследовательностью признавать действительность священства (и совершаемого им миропомазания), но не признавать или ограничивать в действенности другие таинства, им совершаемые [[30]]. Отсюда следует, что таинства совершаются и за пределами церкви как организации.

Канонические и даже догматические повреждения в известных пределах, по свидетельству церкви, не уничтожают действительности таинств и даже если они и повреждают или умаляют их действенность, однако последнего не дано ведать человеку. Но отсюда проистекает огромной важности вывод: церкви, сохраняющие священство, хотя и разобщены, но не разделены в жизни таинств. Иными словами, разделение церкви не проходит до глубины, *в своей таинственной жизни Церковь остается едина*, по крайней мере это можно утверждать об отношениях между православием и католичеством. Строго говоря, соединение церквей здесь даже и не требуется, хотя, к сожалению, это единство обычно и мало сознается. Что отсюда

следует? Церкви, сохранившие указанное единение в таинствах, разделены ныне канонически, в смысле юрисдикции, и догматически, в смысле целого ряда различий, которые, однако, остаются бессильны упразднить действительность таинств. Что требуется для полного воссоединения и с чего начать? Обычно считается, что для действительного соединения, которое могло бы выразиться в общении в таинстве (Interkommunion), и в особенности в общении евхаристическом, требуется прежде всего каноническое общение, т. е. взаимное признание юрисдикций. Однако в этой области отсутствует impedimentum dirimens. Ибо ни с восточной стороны никогда не оспаривалась юрисдикция папы над западной церковью, ни с западной не оспаривались юрисдикции восточных поместных церквей в их собственной области, и разногласия в канонической области относятся не к разграничению юрисдикций, но к правам римской кафедры — папского примата, что есть вопрос уже не канонический, а догматический. В области догматической между Востоком и Западом существуют глубокие разногласия, и в учении о Св. Духе filioque, и учении о Церкви (именно о месте папы в церкви), и целый ряд других догматических, а еще более доктринальных различий (впрочем, что касается последних, то они ведь могут существовать — и существуют — и в недрах единой православной церкви). Частью они являются естественным последствием всего духовного и исторического различия Востока и Запада, частью же — следствием уклонения Запада от вселенского пути. Здесь мы вступаем в область догматических споров и разделений, доселе не изжитых. Обычно этим догматически–доктринальным различиям придается решающее значение. Сакраментальное единство догматически разделяющихся церквей как бы забывается или приносится в жертву этому их различию (которое обычно также не только не сглаживается, но еще и преувеличивается). Поэтому господствующая формула относительно соединения церквей гласит: общение таинств, т. е. единение в таинственной жизни, должно иметь для себя условием *предварительное* догматическое соглашение. Но так ли бесспорна эта мнимая аксиома, которая никогда не проверялась? Здесь на одной чашке весов мы имеем различие некоторых христианских догматов и богословских мнений и веками сложившееся и закрепившееся отчуждение и соперничество, но на другой — единство таинственной

жизни, и прежде всего Трапезы Господней. Почему же считается необходимым предварительно согласиться во мнениях, а не наоборот, не в единстве ли таинства надо искать пути к преодолению этого различия? Почему не искать преодоления ереси учений чрез преодоление *ереси жизни*, каковою является разделение? Не грешат ли ныне христиане тем, что не слышат общего евхаристического зова и не следуют ему, охваченные своими страстями и разделениями? А если так, то для православия и католичества еще остается почва и путь для их соединения — на почве общения в таинствах. Но для этого, конечно, должно ощутиться веяние Духа Божия, оно лишь сделает явным, что искомого единения следует искать вовсе не так далеко, как думают, ибо оно уже есть существующий факт, который надо реализовать. Но реализовать его надо честно и искренне, абсолютно без задних мыслей, коварства и хитрости, единственно, чтобы явить и осознать свое братство о Господе. Ни гордый и властный Рим, живущий в католическом священстве, ни застывший в вековой самообороне Восток, видящий врага и поработителя в каждом католике, не могли и не могут до сих пор сделать этого шага, *забыться* в порыве любви церковной. Может быть, еще не пришло время, еще не совершились судьбины Божии, еще не прогремел гром и не сверкнула молния, которые расплавят исторические твердыни, а вместе и человеческие сердца. Но путь к единению Востока и Запада лежит не чрез Флорентийскую унию и не чрез турниры богословов, но чрез единение пред алтарем. Священство Востока и Запада должно сознать себя единым священством, совершающим единую Евхаристию, приносящим единую жертву, и для воспламененного этим сознанием священства отпадут, как картонные преграды, все препятствия к единению в таинстве [[31]]. Сие и буди, буди. А вслед за этим и в ответ на это будет достигнуто и догматическое единение, точнее, взаимное понимание друг друга в своих свойствах, односторонностях или даже различиях, если таковые останутся: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. И лишь до тех пор, пока не загорелись эти огненные языки в мире, остается для нас долгий и стропотный путь искания догматического единомыслия путем догматических споров… Но, как бы история ни разрешила вопрос о путях к единению церквей, само единение в таинствах уже существует и не должно быть нами забываемо и умаляемо и теперь, при разделении.

Существующее *единство* церквей есть и положительное основание к их *единению*, без первого невозможно было бы и второе. Сознание своего единства как данности и разъединение как факт живою антиномией присутствуют в душе христианина. Эта антиномия не может оставлять человека в покое равнодушия, но должна искать своего разрешения. И «экуменическое» движение наших дней выражает для нас это искание.

Из сборника «Христианское воссоединение».

(YMCA-Press. Париж, 1933. С. 9 — 32).

Проф. Николай БЕРДЯЕВ (Париж). ВСЕЛЕНСКОСТЬ И КОНФЕССИОНАЛИЗМ

Мы живем в универсалистическую эпоху, эпоху мировых объединений, религиозных, культурных, интеллектуальных, экономических, политических. Мировые организации, конгрессы, съезды, разнообразные международные встречи являются симптомами этой повсюду обнаруживающейся воли к сближению и объединению. Это началось после кровавого раздора мировой войны. Мир все еще терзают национальные страсти. Грех и болезнь национализма все еще искажают христианские исповедания. Ужас возможности новой войны все еще мучит европейские народы. Но никогда еще не было и такой тоски по единству, такой жажды преодоления партикуляризма и обособленности. Эта мировая тенденция обнаруживается и в жизни христианских церквей. Вопрос экуменический стал для христианского сознания вопросом дня. Христианский Восток выходит из состояния вековой замкнутости и Христианский Запад как будто бы перестает себя считать носителем истины. Много пишут и говорят о сближении разорванных частей Христианского мира, о соединении Церквей. Начинают остро сознавать, что разделение и раздор внутри христианства есть великий соблазн перед лицом мира нехристианского и антихристианского. Но существуют ли благоприятные психологические предпосылки для сближения и соединения? Это первый вопрос, который мы должны поставить. Вопрос о преодолении разделения, о вселенском единстве христианского человечества мало должен беспокоить тех православных, католиков и протестантов, которые чувствуют совершенное довольство своей конфессией, видят в ней полноту истины и полагают ее единственной верной хранительницей христианского откровения. Нужно почувствовать беспокойство и недовольство, осознать исторические грехи своей конфессии, испытывать неполноту и потребность восполнения, чтобы загореться экуменическим движением. Нужно почувствовать наступление новой мировой эпохи, осознать новые задачи, стоящие

перед Христианством, чтобы преодолеть провинциализм конфессии. Не для всех христиан существует так называемая экуменическая проблема, многие считают ее ложной проблемой. Самая постановка проблемы предполагает существование греха не только личного, но и греха Церквей, в их человеческой, конечно, стороне. Экуменическая проблема есть не только проблема христианского единства, но и проблема христианской полноты. Но к полноте стремится лишь тот, кто сознает неполноту, кто нуждается в восполнении. Слишком многим еще христианам их провинциальный кругозор представляется кругозором вселенским. Особенно сложен и труден вопрос о католиках. Католикам официально запрещено принимать участие в экуменическом движении, они не посылают своих представителей на конгрессы и съезды. Отдельные католики движению сочувствуют, участвуют в частных интерконфессиональных кружках и собраниях. Но католическая церковь имеет свое, веками выработанное отношение к проблеме вселенскости, и католическая психология сопротивляется новым формам движения к вселенскости. Вселенское единство католическая церковь признает основным своим свойством, изначально ей присущим, и от него принимает она свое наименование. Тоскующим по единству и вселенскости она говорит: «Приходите к нам, и тоска ваша утолится, ибо мы имеем то, чего вы ищете». Экуменическое движение для католической церкви есть не что иное, как движение к воссоединению с католической церковью. Католическое сознание считает естественным беспокойство и недовольство у схизматиков, отделившихся от вселенской церкви, но не допускает его для католиков, пребывающих в лоне церкви, знающих полноту и единство. Есть, конечно, католики, которые мучаются разделением христианского мира и испытывают беспокойство, но не они определяют католическую политику в отношении к экуменической проблеме. Нужно, впрочем, сказать, что не только для католиков, но и для всякого человека, видящего в своей конфессии абсолютную полноту истины, остается лишь вопрос о личном обращении других в эту конфессию. Католики понимают под соединением церквей присоединение к католической церкви. Но также и православные понимают под соединением церквей присоединение к православной церкви. Ярко выраженные протестанты, видящие в католической и православной церквах языческие и магические элементы, ждут

личного обращения к церкви Слова Божия. Так, школа Карла Барта, самое интересное течение религиозной мысли современной Европы, совсем неблагоприятна для экуменического движения и равнодушна к нему. Это определяется ее протестантским пафосом, ее возвращением к истокам реформации. Но большая часть протестантов, особенно мира англосаксонского, настроена иначе. Экуменическое движение зародилось в недрах протестантизма. Если для православных и католиков само словосочетание «соединение церквей» неточно и двусмысленно, ибо они верят в существование единой видимой церкви, то для протестантов оно возможно, ибо едина для них невидимая церковь, видимых же церквей может быть много — столько же, сколько христианских общин. Для православных участие в возникшем движении легче, чем для католиков, православные гораздо свободнее католиков, но труднее, чем для протестантов, ибо и для православных существует единство видимой Церкви с догматами и таинствами.

Важнее всего сознать, что церковь есть богочеловеческий процесс, взаимодействие Божества и человечества. В истории церкви действует не только Бог, но и человек. И человек вносит в жизнь церкви как свою положительную творческую активность, так и активность отрицательную, искажающую. Человек наложил свою печать на историю всех церквей и всех конфессий, и он всегда склонен принимать свою собственную печать за печать Божества. За преданием, за традицией, не только православной, католической, но и протестантской, ибо есть и протестантская традиция, всегда скрывается человеческая активность. И эта человеческая активность не только развивала то, что, как семя, было заложено в Божественном откровении, но и часто заменяла собой Божественное откровение. Так, сплошь и рядом в истории церкви Евангелие было заслонено и задавлено человеческим преданием. Слишком часто новому человеческому творчеству противопоставляли не само Божественное откровение, а окостеневшие уже результаты старого человеческого творчества. Человеческое творчество и активность прошлого иногда оказываются инерцией, мешающей человеческому творчеству и активности настоящего. Мы это постоянно видим в истории христианства. Требование охранения предания отцов и дедов часто бывает неверностью отцам и дедам, которые в свое время творили

новое. Живое предание не только сохраняется, но и творится дальше. Нельзя ничего понять в религиозной жизни, если не помнить все время, что откровение двучленно и предполагает не только открывающегося Бога, но и воспринимающего откровение человека. Человек в восприятии откровения не может быть подобен камню или куску дерева — он активен. Когда человек слушает Слово Божие, — любимое выражение бартианства, — он не может быть пассивен, он всегда имеет творческую реакцию в самом слушании, всегда есть активное осмысливание слушающего. Восприятие откровения есть уже и ответ на него. Поэтому элемент божественного и элемент человеческого в жизни церкви, в христианской истории так перемешаны, что их очень трудно различать и разделять. Абсолютных гарантий чистоты божественного элемента, не усложненного элементом человеческим и не искаженного им, почти и быть не может. Такая гарантия была бы отрицанием человеческой свободы. Католики ищут этих гарантий в непогрешимом авторитете папы, протестанты — в авторитете священного Писания, православные — в соборности и в церковном предании. Но в этих исканиях гарантии не выходят из порочного круга, ибо авторитет папы существует лишь до тех пор, пока вера католиков, вера человеческая наделяет папу этим авторитетом, ибо само священное Писание, слово Божие, проходит через человеческую стихию, выражено на человеческом языке и передано нам церковным преданием, ибо соборность церкви предполагает человеческую свободу и вне этой свободы не существует самого предания. Учение Хомякова о соборности имеет преимущества, ибо в нем сознательно поставлена в центре идея свободы, а не идея авторитета. А Достоевский признал даже идею авторитета антихристовым соблазном.

Вопрос сложен потому, что не только все искажающее, извращающее и греховное в жизни церковной происходит от человеческого элемента, но от него же происходит и все творческое, обогащающее и развивающее. Человеческая активность прошлого, человеческое предание часто мешают разрешению задач, поставленных нашей эпохой, но эти задачи могут быть разрешены лишь новой человеческой активностью, лишь зачинанием нового предания. Человеческий элемент со своими активными реакциями индивидуализирует христианское откровение, преломляет его в

национальных типах мышления и национальных типах культуры, соединяет и сращивает с формами национально–политическими. Вселенская истина Христианства по–разному воспринимается и дает разные типы на Востоке и Западе, в мире латинском, германском или англосаксонском. Мы не знаем типа Христианства, который не был бы человечески индивидуализирован. Эта индивидуализация сама по себе есть положительное обогащение и благо. В доме Отца обителей много. Человеческим грехом является не индивидуализация, а разделение и вражда. Если бы не было разделения церквей, то все равно было бы огромное различие между типом Христианства Восточного и типом Христианства Западного. Это различие было огромно между восточной и западной патристикой, когда церковь была еще едина. Если Индия и Китай станут христианскими, то они создадут новый индивидуализированный тип Христианства, отличный от восточного православия и от западного католичества и протестантизма. Вы не убедите индусов или китайцев, ставших христианами, что античная греко–римская культура с Платоном, Аристотелем и стоиками есть необходимая составная часть христианского откровения. У них была своя древняя мудрость, были свои великие философы, и они останутся им более близкими, чем Платон и Аристотель. Это должно быть отнесено к человеческому, а не божественному элементу. Наше Христианство было до сих пор почти исключительно Христианством народов средиземноморской, греко–римской культуры. Такова была человеческая почва, воспринявшая Христианство. Правда, почва эта сформировалась в эллинистическую эпоху, которая была универсалистической, но это все же была усложненная восточными влияниями греко–римская культура. На Востоке влияла главным образом греческая культура, на Западе — латинская. На одних влияли главным образом Платон и неоплатонизм, на других — Аристотель и стоики. Но если мы верим в абсолютность Христианства, то мы не можем его считать религией средиземноморской, греко–римской. Необходимо различать христианское откровение от типов цивилизации и типов мышления, в которых оно преломилось. И вот это различие недостаточно делают все конфессии. Уж если Аристотеля сделали неотрывной частью христианского откровения, если томисты признают исповедание философии Аристотеля необходимым условием для правильного восприятия откровения, то, значит, человечески–

партикулярное было принято за божественно–универсальное. Человеческий элемент, человеческая стихия превращают абсолютное христианское откровение в конфессии, в которых вселенскость всегда ущемлена. Бесспорно, народы, цивилизации и конфессии имеют свои специальные дары и миссии. Но сознание этих даров и миссий не должно парализовать вселенского сознания. Типы национальные и типы цивилизаций, характер мышления и различие формулировок разделяют более, чем сами религиозные реальности и сама истина откровения, чем духовная жизнь.

Когда ставится проблема христианской вселенскости, то нет ничего труднее, как определить, что принадлежит в конфессии элементу человеческому и психологическому, типу мышления и культуры, национальности и политики. И дальше есть большая трудность в разграничении в этом индивидуализирующем человеческом элементе того, что есть положительное многообразие, творчество и богатство, от того, что в нем есть источник самодовольства, ограниченности, разделения и вражды к другим. Конфессия, всякая конфессия есть историческая индивидуализация единого христианского откровения, единой христианской истины. Поэтому никакая конфессия не может быть полнотой вселенской истины, не может быть самой истиной. Конфессия есть категория историческая, и она определяется исторической стороной богочеловеческого религиозного процесса. Конфессия есть исповедание веры в Бога человеком, а не полная истина, открытая Богом. И человек накладывает сам границы на свое исповедание веры в Бога. Верующий имеет непреодолимую склонность видеть теофанию в том, что он сам вложил в исторический религиозный процесс. Его собственные деяния представляются ему как объективная, извне ему открывшаяся истина. Национально–исторические вероисповедные особенности представляются объективными данными откровения. Церковный национализм, хотя бы он был так широк, как латинство, есть все еще не преодоленное внутри христианства язычество. Христианин не может не верить, что существует вселенская церковь Христова и что в ней есть единство, полнота и богатство. Но она лишь частично, неполно актуализована в истории, многое в ней остается в потенциальном состоянии. Конфессия со своей сращенностью с национальными и политическими формами, со своей

ограниченностью известным типом мышления и известным стилем культуры не может претендовать быть совершенной актуализацией вселенской церкви, совершенным выражением единства и полноты. Но никакая конфессия в своем человеческом элементе не может претендовать быть носительницей полноты и чистоты православности, католичности и евангеличности. Конфессия всегда ограниченна и часто бывает закостенелой, препятствующей движению духа. Никакая поместная православная церковь не может претендовать быть носителем и выразителем полноты православности. Существует православная церковь, как истинная вселенская церковь, но это не есть русская или греческая церковь, в которых православие ущерблено. Римская католическая церковь не может претендовать быть носителем и выразителем полноты католичности. И многочисленные протестантские церкви не могут претендовать быть носителями и выразителями полноты и чистоты евангеличности. Люди очень часто принимают свою гордость и самодовольство за верность истине. Но верны они бывают не столько истине, сколько себе и своей ограниченности. Истина лежит гораздо глубже и гораздо выше. Официальная католическая церковь имеет претензию быть носителем полноты и вселенскости. И во имя этого своего вселенского сознания она эксклюзивна, она отталкивается от общения со всем остальным христианским миром. В действительности она есть партикуляристическая, римская церковь, носящая на себе печать известного типа человеческого мышления, человеческой цивилизации, печать человеческой расы, расы латинской. Эта церковь огромная, большого стиля, с великим культурным прошлым, объемлющая все части света, но она есть лишь часть, принимающая себя за целое. В ней партикуляризм наиболее мнит себя универсализмом. Именно католическое сознание в своей классической системе томизма почитает свою церковь в истории вполне актуализированной, т. е. совершенной, и не хочет допустить ничего потенциального, еще требующего актуализации. Это вполне согласуется с томистской интерпретацией аристотелевского учения о потенции и акте. Православное сознание скорее может допустить потенциальность в церкви, еще требующую актуализации. Это определяется пониманием церкви как живого духовного организма или богочеловеческого

процесса. Это и есть соборность — понятие, чуждое западному христианскому сознанию.

Но не ведет ли нас признание ограниченности всякой конфессии и невозможность увидеть в ней вселенскость к интерконфессионализму? Многие и понимают экуменическое движение, как движение к интерконфессионализму. Я же склонен думать, что интерконфессионализм есть заблуждение и опасность для экуменического движения. Протестантские организации нередко выставляют принцип интерконфессионализма и в нем думают объединить все конфессии и церкви. Но интерконфессионализм менее всего может быть признан вселенским. Интерконфессионализм не есть обогащение, а обеднение, не конкретная полнота, а отвлеченность. Интерконфессионализм не богаче и полнее, а беднее и ущербнее конфессии. Это есть равнение по минимуму. Интерконфессиональное христианство есть христианство отвлеченное, в нем нет конкретной полноты жизни. Сторонники интерконфессионализма предлагают христианам объединяться на отвлеченном минимуме христианства, например, на вере в божественность Иисуса Христа, отбросив все, что разделяет. Но таким путем ничего нельзя достигнуть в религиозной жизни. Религиозная жизнь совсем не походит на жизнь политическую, в ней невозможны блоки, основанные на том, что я тебе уступлю то-то, а ты мне уступи то-то. Вера может быть лишь интегральной, целостной, в ней ничего нельзя уступить. Тогда только она жизненна, тогда только она может вдохновить к активности. Если у меня в качестве православного есть культ Божией Матери, то я не могу делать вид, что я забыл об этом во имя соглашения с христианами, которым этот культ чужд. Вселенскость есть полнота, и она не достигается путем отвлечения, путем сложения и вычитания. Воля к вселенскости есть воля к большей полноте и богатству, и лишь в этой полноте и богатстве можно мыслить воссоединение христианского мира. Экуменическое движение можно мыслить интерконфессиональным лишь в том смысле, что в нем встречаются и совместно работают представители разных конфессий, что оно есть сотрудничество конфессий. Но это совсем не значит, что сама конфессия внутри делается интерконфессиональной, что интерконфессиональным делается верующий православный, протестант или католик. Такой интерконфессионализм означал бы равнодушие. Поэтому говорить

нужно не об интерконфессионализме, а о сверхконфессионализме, о движении к сверхконфессиональной полноте. Вселенскость достижима через движение вверх и в глубину, через выявление полноты внутри каждого религиозного типа. Христианский мир един на глубине и на высоте — на поверхности же он безнадежно разъединен. Но движение к интерконфессионализму двигается по поверхности. Движение же к сверхконфессиональности есть движение в глубину и высоту. Мы хотим восполнить свою ущербность. Интерконфессиональное христианство есть ущербное, самое отвлеченное, умаленное, и потому не к нему мы должны двигаться. Лишь оставаясь в своей конфессии, но углубляясь и возвышаясь, переходя с плоскости, на которой сталкиваются исторические конфессии, в более духовный план, я могу надеяться достигнуть сверхконфессиональной полноты. Православный в глубине, в подлинных реальностях может встретиться с католиком и протестантом. Глубина христианской мистики встречается с глубиной мистики нехристианских религий. На поверхности нас разделяют доктрины и формы мышления, расовые психологии и формы церковной организации. В глубине мы соприкасаемся с самим Христом, а потому друг с другом. И это совсем не есть бескровный интерконфессионализм. Это есть движение к полноте.

Невозможно отказаться от истины, в которую веришь, и ничего нельзя в ней уступать. Конкретная интегральная истина неделима. Но не следует считать себя уже носителем этой истины. Никто не может претендовать на то, что он или его религиозная община вполне актуализировали полноту вселенской истины. Она не только в жизни, но и в мысли не вполне актуализирована. Не только отдельный человек, но и всякое религиозное сообщество нуждается в восполнении и всегда бывает виновно в самодовольстве, во вражде к другим, в принятии части за целое. Религиозная христианская жизнь бесконечна по своим задачам и не может быть вмещена ни в какие конечные формы. Между тем все исторические конфессии стремятся к закреплению конечных форм, в которые хотят вместить полноту истины. Вселенскость же есть бесконечная задача, не вместимая ни в какие конечные формы. Христианство есть не только откровение истины, но и откровение любви. И фанатически преданный своей конфессиональной истине нередко грешит против любви. Он не верен

Христу, который есть не только истина, но также любовь, как путь и жизнь. Только соединение истины и любви может раскрыть путь христианского единения. Законническая преданность истине сама по себе может вести к ненавистническим чувствам и разъединению. Исключительная же вдохновленность любовью, сопровождаемая равнодушием к истине, делает расплывчатой и неопределенной самую цель христианского единения. *Необходимо делать различие между православием как вселенской церковью, в которой должна быть полнота истины, и православием как конфессией, в которой неизбежно лежит печать человеческой ограниченности*. Я могу видеть в православии самую большую истину и потому хотеть до конца в нем оставаться. Но это не должно мешать мне видеть исторические грехи и вину православия и греко–византийского и русского. И таких грехов немало — ложное отношение церкви к государству, приводившее к порабощению церкви государством, церковный национализм, обрядоверие, в которое нередко впадал православный мир, недостаток активности, активной христианизации жизни, подавление элемента евангельского элементом сакраментально–литургическим, замкнутость в себе и вражда к западному христианскому миру. Само слово «православие» значит исповедание истины. Но национальные православные церкви Востока не являются носителями этой полной истины. Православным, и в частности нам, русским православным, подобает признать, что православие хранило древнюю истину, но очень мало и плохо ее осуществляло, очень мало сделало для воплощения ее в жизнь, и не только в жизнь, но даже в мысль. Западное христианство гораздо более себя реализовало и актуализировало. Быть может, потому ему чаще представлялся соблазн изменить самой истине. Но истина открыта нам не только для того, чтобы мы ее ревниво хранили, — она открыта нам для творчества жизни. Истина не есть мертвый капитал, она должна приносить проценты. Истина, которая себя не реализует в динамике жизни, становится мертвой, перестает быть путем и жизнью. Бесспорно, истина православия была духовным источником жизни русского народа. Она породила образы великих святых. Она формировала души. Но реализация не была пропорциональна размерам данной истины. Христианский Запад, быть может, слишком себя актуализировал, до надрыва сил, христианский Восток —

недостаточно. Я убежден, что в православии большая догматическая истина, чем в католичестве и протестантизме, что в нем даны бесконечные возможности именно вследствие его недостаточной актуализированности, что в нем разлит дух свободы. Но это не мешает сознавать грехи православного мира и ограниченность его. И на Западе существуют не только конфессии, как часто думали православные. На Западе есть подлинный христианский духовный опыт, очень богатый и многообразный, и мы многому должны учиться у христиан Запада. Но и западный христианский мир должен признать значительность и богатство духовного опыта у христиан Востока. Он также нуждается в восполнении и не всем владеет. Только такая взаимная настроенность может быть благоприятна для христианского сближения и единения.

Мы не можем претендовать на создание в XX веке вселенской церкви своими, человеческими силами. Если вселенской церкви никогда не было, если она не ведет свое начало от Иисуса Христа, то ее никогда и не будет. Конгрессы, конференции, интерконфессиональные объединения могут быть символом возникновения нового, вселенского духа среди христианского человечества, но они не могут претендовать на создание Церкви, которая наконец впервые будет подлинно вселенской. Экуменическое движение, которое заслуживает самого горячего сочувствия, имеет свои опасности, которые нужно осознать. В прошлом попытки уний между католичеством и православием носили совсем внешний характер, церковно–правительственный, и совершались без внутреннего духовного единения. Эти унии обыкновенно приводили к обратным результатам и вызывали еще большую вражду. Нигде нет такой вражды между православными и католиками, как в странах, в которых есть униатство. Очень характерно, что максимально отталкивают православных те католики, которые являются специалистами по восточному вопросу и по православию, профессионалы так называемого «соединения церквей». Само выражение «соединение церквей» лучше было бы совсем отбросить, как неискреннее и неточное. Разделения церквей не произошло — произошло разделение христианского человечества. И вопрос стоит не в соединении церквей, а в соединении христиан Востока и Запада, соединении христиан на Западе. С этого всегда следует начинать — с

соединения христианских душ. Менее всего это достигается переговорами и соглашениями церковных правительств. Процесс сближения и объединения должен идти снизу, из глубины. Опасность формальных уний возникает тогда, когда католики стремятся к приобретению православного Востока. На этой почве стоял еще Вл. Соловьев, который был велик своей мукой о единстве, но точка зрения которого устарела. Сейчас экуменическое движение, в котором главную роль играют протестанты, стоит под другим знаком и с ним связана другого рода опасность. Христианскую вселенскость иногда понимают слишком внешне, по преимуществу социально и морально. В нашу эпоху существует понимание христианства как религии социальной и моральной. Такое понимание нередко можно встретить в мире англосаксонском. Менее всего я склонен отрицать огромное значение социального вопроса для объединения христианского мира. Наоборот, я думаю, что социальный вопрос сейчас централен для христианского сознания. От изменения отношения христианства всех вероисповеданий к социальной жизни, от радикального осуждения христианами социальной неправды и требования осуществления правды Христовой и в социальной жизни зависит судьба христианства в мире. Именно на этой почве происходит объединение антихристианских сил. Христиане не должны уступать врагам христианства прерогативы борьбы за социальную справедливость, за улучшение положения рабочих классов. Но христианство не есть социальная религия, и основы христианства не социальны и не моральны, а мистичны и духовны. Забвение мистической стороны христианства и обращенности его к вечности не может привести к истинному единству и вселенскости. Литургическое движение нашего времени напоминает о мистических основах христианства. И в известной части протестантского мира, который вообще литургически наиболее ущерблен и обеднен, пробуждается литургическая жажда. Единство христианского мира будет достигнуто не на почве чисто социальной, а на почве духовного углубления внутри всех конфессий, на почве возрождения духовной жизни. В последние столетия христианская духовность ослабела, христианство, становясь внешним, подверглось влиянию рационализма и нередко обслуживало буржуазные интересы. Невозможно надеяться на то, что при упадочном и внешнем христианстве будут достигнуты большее

единство и вселенскость. Задачи экуменического движения выполнимы лишь при наличии христианского возрождения. Но над нашим миром, пережившим кризисы и катастрофы, проносится дуновение новой христианской духовности. И с этим связаны наши надежды. Нельзя уже быть внешним, бытовым христианином, полухристианином, полуязычником. Требования, предъявляемые нашим временем христианской душе, страшно повысились. И происходит качественный подбор. Мечом разделяется подлинное от неподлинного, реальное от иллюзорного, божественное от того, что человек сам создал и выдал за божественное. Само христианство за ряд столетий очень секуляризировалось, и должно произойти очищение христианства. Необходимо решить изнутри христианства проблемы, которыми мучится мир, христианство не может быть равнодушно к движениям мира. Но тогда лишь оно будет силой в мире и для мира, когда оно не будет зависеть от мира и не будет определяться миром.

В мире происходит небывалая концентрация, объединение и организация антихристианских сил. Эти силы необыкновенно активны. И христианство, разделенное на части, на враждующие между собой конфессии, бессильно перед лицом антихристианской опасности, перед возрастающей дехристианизацией мира. Контраст объединенности, организованности и активности антихристианских сил и разделенности, дезорганизации и пассивности христианских сил не может не мучить христианскую совесть. Перед лицом могущественного врага потребность христианского единства не может не быть осознана. Христиане сами во многом виноваты — христиане, а не христианство. Христиане сами должны были во имя Христа делать то положительное социальное и культурное дело, которое часто делали враги христианства. Они его не делали, или делали со страшным опозданием, или, что еще хуже, осуждали делающих. Почему христианские силы менее активны, чем силы антихристианские, вполне понятно, это объяснимо из самого христианского вероучения и мировоззрения. Христианство признает свободу человеческого духа и силу греха. Оно не может верить в разрешимость всех вопросов жизни внешней и принудительной организацией, в которую верит коммунизм. Именно христианская свобода затрудняет реализацию христианства в жизни. Это основной парадокс христианства. Материалистом легче

быть, чем христианином. От христианина требуется несоизмеримо больше, а обычно исполняет он меньше. Но бывают эпохи, когда христианские души пробуждаются, когда активность делается неизбежной, вялость и инерция душ побеждаются. Мы вступаем в такую эпоху. Ответственность безмерно возросла. Мы не живем уже в уютном и спокойном христианском быту. Мы призваны к творческим усилиям. Экуменическое движение есть симптом пробуждения христианского мира, пока еще слабый. Но внутри всех конфессий и всех исторических церквей пробуждается это беспокойство и волнение. Все чаще и чаще происходят переходы за пределы замкнутой конфессии. Переходы из одной конфессии в другую носят чисто личный характер, и они не решают экуменической проблемы, обыкновенно даже не ставят ее. Но люди, остающиеся верными своей конфессии, заболевают жаждой вселенского единства и полноты. Более углубленное и духовное понимание христианства должно ослабить конфессиональный фанатизм и самодовольство, оно переводит в иной план, чем тот, в котором разыгралась борьба разделенных и враждующих частей христианского мира. Необходимо решительно противоположить «мистику» «политике» в церкви, употребляя эти слова в том смысле, в каком их употребляет Шарль Пеги. Вся мучительность христианской истории определилась сращенностью церкви с «политикой». В раздоре и вражде огромное место занимала именно политика, которую можно вскрыть за всеми историческими религиозными преследованиями. И сейчас еще политический момент играет преобладающую роль в религиозной вражде, он вносится в догматические споры. Возрождение христианской духовности должно ослабить роль политического элемента в церкви. И этим должна раскрыться возможность нового и одухотворенного социального творчества в христианстве. Мы вступаем в совершенно новую эпоху, и совсем по–новому должны ставиться проблемы единства и вселенскости. В старых постановках этой проблемы еще чувствовался партикуляризм и провинциализм исторической жизни церкви. Мы живем в революционную эпоху, и все исторические границы, казавшиеся вечными, сметаются. Вселенское христианство может быть актуализировано лишь при остром эсхатологическом чувстве жизни.

Христиане думают, что их разделяет божественная истина. В действительности же разделяет их именно человеческое, человеческая душевная структура, различия в опыте и в чувстве жизни в интеллектуальном типе. Объективируя свои собственные состояния, люди думают, что они борются за абсолютную истину. Но, когда мы приходим к подлинным религиозным первореальностям, когда в нас раскрывается подлинный духовный опыт, мы приближаемся друг к другу и соединяемся во Христе. Православные имеют иное учение об искуплении, чем протестанты, и можно бесконечно спорить о том, чье учение более правильно. Но само искупление — одно и то же, сама религиозная реальность едина. Православные имеют иное учение о почитании Божией Матери, чем католики: они не приемлют догмата непорочного зачатия. Споры о догмате непорочного зачатия вызывают разделение и вражду. Но самый культ Божией Матери, самый религиозный опыт — один и тот же у православных и у католиков. Христианское сближение не следует ставить ни на почву схоластически–доктринальную, ни на почву канонически–правовую. Именно на этой почве произошли разделение и раздор. Сближение прежде всего нужно ставить на почву духовно–религиозную, внутреннюю. Внешнее от внутреннего пойдет, церковное единство — от духовного единения христиан, от христианской дружбы. Объединяют прежде всего вера в Христа и жизнь во Христе, искание Царства Божия, т. е. самая сущность христианства. Ищите прежде всего Царства Божия, и все остальное приложится вам. Объединяться можно на самом искании Царства Божия, а не на том остальном, что прилагается. Но в греховном христианском человечестве то, что прилагается, заслонило собой самое Царство Божие, и оно-то разрывает на части христианский мир. Идея Царства Божия в христианстве глубже, чем идея церкви, которая есть исторический путь к Царству Божию. Идея Царства Божия эсхатологична и профетична. На ней и должно быть построено единение. Это не минимум, а максимум, не абстракция, а конкретность. Перспектива достижения абсолютной полноты и абсолютного единства есть перспектива эсхатологическая, есть исполнение времен. Но исполнение времен совершается во времени еще.

Экуменическое движение означает изменение внутри христианского мира, возникновение нового христианского сознания.

Православие может быть благоприятной почвой для экуменического движения, и вступление православных в это движение может иметь огромное значение. Мир православный не участвовал в страшной исторической борьбе протестантов и католиков. Опыт интерконфессиональных собраний в Париже показал, что православные и католики легче встречаются на православной почве. Есть два понимания вселенскости — горизонтальное и вертикальное. Для горизонтального понимания вселенское единство означает охватывание как можно больших пространств земли, универсальную организацию всей поверхности земли. К этому пониманию склоняется католичество. Для вертикального понимания вселенскость есть измерение глубины, вселенскость может быть дана как качество каждой епархии. Это есть понимание православное. Оно более благоприятно для экуменического движения. Католики примут активное участие в этом движении в том лишь случае, если они откажутся от империализма в понимании вселенского единства христианства, если победят в себе империалистическую волю, как соблазн, и увидят вокруг себя не объекты воздействия, а субъекты. Это, может быть, самый важный вопрос в движении к единству. Без участия католиков движение не может быть полным по своим результатам. У протестантов есть другой соблазн — соблазн слишком большой легкости в достижении единства и вселенскости. Соблазн же православный есть соблазн изолированного и самодовлеющего бытия, безразлично к тому, что происходит с миром. У каждого есть свои соблазны. Почва для соединения может уготовляться человеческой активностью и направлением человеческой воли. И мы все для этого должны сделать. Но не человеческими силами совершится соединение — оно окончательно совершится действием Духа Святого, когда час для этого настанет. И во всяком случае движение к этому центральному событию в судьбах христианства означает вступление в новую эпоху, когда излияние Духа Святого будет сильнее, чем было до сих пор.

Из сборника «Христианское воссоединение».
(YMCA-Press. Париж, 1933. С. 63 — 81).

Проф. А. В. КАРТАШЕВ (Париж). СОЕДИНЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ В СВЕТЕ ИСТОРИИ

«О мире всего мира… и соединении всех» — так молимся мы ежедневно. Молимся о невозможном, об утопии, о чуде. О пророческой мечте, когда перекуют мечи на орала и лев почиет вместе с агнцем… Что это? Молитва немудрых, юродивых «сынов света», тогда как мудрейшие их «сыны века сего» знают, что это неосуществимо? В действительности положение как раз обратное. Сыны века сего думают, что это можно «сделать». Они надеются, не изменяя греховной природы человека, дипломатией и пропагандой обеспечить мир всего мира. Люди того же духа в церкви надеются «сделать» соединение церквей посредством «уний». «Унии» иногда удавались. Отчего же не попробовать вновь? Сынам света приходится протестовать: «Остановитесь, не делайте «уний»: они не приближают, а отдаляют подлинное соединение церквей, засоряют дорогу к нему, наконец, делают его невозможным!»

Подлинное соединение церквей есть идея, *глубоко противоположная идее «уний»*. «Уния» — историческое явление, неизвестное древней вселенской церкви до времен крестовых походов. Термин «уния» с его специфическим поздним привкусом нередко переносится западными церковными историками в древнюю эпоху вселенских соборов. Но это произвольная модернизация языка и искажение исторической перспективы. Церковная древность знала только две формы восстановления единства церкви: или «присоединение» из еретических и раскольнических обществ к истинной кафолической церкви, или «воссоединение» двух временно рассорившихся между собой частей вселенской церкви. В первом случае виновная в искажении учения или практики церкви секта отказывается от всех своих особенностей и покаянно сливается с церковью до полного отожествления. Во втором — примиряющиеся части церкви договариваются между собой на почве равноправия, на основе взаимных требований и уступок при допущении виновности с

двух сторон, оставаясь каждая, кроме пунктов улаженного спора, тем, чем были до примирения. Огрубляя, можно было бы сказать: в первом случае лжецерковь, включенная в состав церкви истинной, становится ее неотделимой частью, во втором — две части истинной церкви восстанавливают свой мир, не теряя своего лица. «Уния» поздних времен, эпохи разделенных церквей, есть третья форма, сложенная из двух прежних. Здесь церковь, сознающая себя единой истинной, кафолической и апостольской, присоединяет к себе другую не на основе равноправия, а на условии одностороннего принятия на себя церковью присоединяемой вины за прошлое разделение с исправлением своей догматики, с принятием всех догматов церкви присоединяющей, но только с сохранением своих канонических, литургических и бытовых особенностей. По существу, это первая форма «присоединения». Присоединяемая церковь, если и не объявляется прямо лжецерковью, то во всяком случае признается церковью дефективной, виновной в ереси и схизме. Правда, лицо ее, ее особенности, даже некоторая каноническая автономность сохраняются. Однако это сторона второстепенная в данной форме. Существенная сторона ее — в неравноправии, неравноценности объединяющихся частей, что сводит эту форму к первой форме.

На каких фактах истории церкви опирается это наше обобщение? Вот ряд примеров.

Опускаем случаи присоединения в древней церкви через перекрещивание — гностиков, антитринитариев («павлиан»). Это просто прием в церковь из нецеркви. Но вот раскольники с преемственной иерархией: новатиане, египетские мелитиане, донатисты. В случаях присоединений к кафолической церкви эти общины односторонне отрекаются от своих ошибок. Они исчезают в лоне церкви бесследно. Их прошлое, как прошлое кающихся грешников, предается забвению, изглажению. Равноправия здесь нет. Больной, вывихнутый член, обреченный на отмирание, вновь вправляется в здоровый организм и в нем выздоравливает. Это спасительное «присоединение» слабейших к сильнейшему, погрешивших к непогрешимому.

Перед нами и другая форма взаимоотношений воссоединяющихся величин. В половине III века Римская церковь входит в столкновение с африканскими и малоазийскими по вопросу о крещении еретиков.

Папа Стефан прервал общение с названными церквами. А вождь малоазийцев Фирмилиан, епископ Кесарие–Каппадокийский, назвал взаимно папу «отступником от единства церкви». Разрыв длился всего год: с 256 года по 257–й и закончился без формальностей со смертью Стефана. При его преемнике Сиксте II мир церквей восстановился де–факто, хотя различие мнений и практики не было устранено сразу, а изживалось еще целое столетие. Кратковременность разрыва не меняет существа его, равно как и существа воссоединения. Здесь разъединяются части единой кафолической церкви и сознают таковыми не только каждая себя, но и часть, ей противоположную. Спорят, как *равноправные*, и примиряются, и вновь соединяются без всяких формальностей. Обе стороны взаимно признают друг за другом *достоинство и полноту благодатной жизни* истинной церкви. Ни одна не приносит покаяния перед другой. Ни одна не «присоединяет» к себе другую. Этот способ «воссоединения» через простое примирение постулирует к допущению возможности в *единой* и неделимой, по существу, церкви вселенской каких-то *внешних и временных* разделений. Ликвидация их в таком случае принимает форму мирного договора равноправных сторон. Тут нет места покорения одной «под нозе» другой, нет места «завоеванию и присоединению», т. е. *нет места и «унии»*. А есть просто восстановленный мир кафолических церквей после «войны», pax ecclesiastica.

И в последующие века такой настоящий pax ecclesiastica, такое *настоящее воссоединение* разделяющихся в спорах и ссорах церквей *многократно повторялись*.

В арианскую эпоху восточный епископат под водительством антиохийцев отпал от никейской ортодоксии, строго охранявшейся западными церквами под водительством Рима. Опыт примирения через собор в Сердике 343 года повел только к формальному разделению церквей, наложивших взаимно отлучение на девять главных епископов с каждой стороны. «После этого собора», по словам историка Созомена, «восточные и западные уже не смешивались между собой и не имели общения как единоверные». В течение следующих четырех десятилетий восточная церковь внутренне выздоравливала от отравлявших ее арианских ядов и по инициативе св. Василия Великого долго старалась убедить Рим и

Запад, что пора им восстановить мир и единение с православным ядром Восточного епископата. Первый сговор и подпись под никейским символом в Риме от лица 64 восточных состоялись в 364 году. Но фактически сближения не произошло. В Риме на соборе 378 года устами Петра Александрийского антиохийцы еще честились именем ариан. Лишь в 379 году Рим признал, что 146 восточных епископов около Мелетия Антиохийского есть православное ядро, хотя многие из них получили рукоположение от ариан. Тогда в ответ на это на Антиохийском соборе 379 года примирение церквей было формально засвидетельствовано и восточными, а затем торжественно утверждено на всевосточном соборе 381 года в Константинополе, признанном впоследствии вселенским. При этом воссоединении раздельно живших церквей просто *не вспоминали взаимных отлучений* Сердикского собора 343 года. Обе стороны отказались от взаимных подозрений в противоположных ересях. Обе приблизились друг к другу во взаимном понимании, сохраняя каждая свой оттенок в богословии. Восточные подписали вновь никейское «единосущие». Западные приняли восточную формулу «три ипостаси» и не отвергли арианских хиротоний восточных. Никто никого не «присоединял» к себе. Обе половины церкви вновь соединились. Все прожитое в раздельности время не сочтено пустым или безблагодатным. Таинства, подвиги, спасение душ христианских самоочевидно считались за это время реальными. Никому и в голову не приходила кощунственная мысль, что, например, литургии, совершавшиеся св. Василием Великим, формальным «омиусианином», т. е. для западных (в 360–х годах) «еретиком», были лжелитургиями. Две благодатно живые части церкви вновь внешне и *видимо* соединились, очевидно *невидимо*, за время их ссоры, не переставая быть *соединенными в лоне Духа Святого*, Животворящего церковь. Это не «уния» и не «присоединение», но примирение.

Новый разрыв церквей — на III Вселенском соборе в Ефесе в 431 году, александрийской и римской, с одной стороны, и антиохийской — с другой. И новое примирение в 433 году. Оно *ошибочно* в западной литературе называется «унией». И этот сбивчивый и для нас, восточных, в данном случае неприемлемый термин употребляется с римской стороны тенденциозно с целью внушить мысль, будто тут безошибочная римская церковь через уполномоченного ее св. Кирилла

Александрийского «присоединила» к себе заблуждавшихся «несториан» — антиохийцев. Для сколько-нибудь знающих историю ясно, что все было скорее наоборот: Кирилл поступился своими 12 анафематизмами и подписался под текстом типично антиохийским. Словом, произошла не дурного тона «уния», а нормальное примирение, воссоединение с взаимным игнорированием резких анафем, произнесенных с той и с другой стороны два года пред тем. Анафематствовавшие друг друга епископы согласились оставить общее отлучение только над головой одного Нестория. Этим молчаливо было признано, что все другие епископы, взаимно отлученные от церкви за протекшие два года, *не были объективно лишены благодати священства* и не всуе совершали таинства, а их паствы ни в Александрии, ни в Антиохии не лишены были даров благодати в своих церквах и продолжали спасать свои души, несмотря на *субъективное* убеждение их епископов, что их богословские антагонисты в другой церкви уже извержены из священства и, стало быть, безблагодатны. Следовательно, дело обстояло не так, чтобы одна пустая, призрачная лжецерковь принята была в лоно другой церкви, истинной, и только после двухлетнего духовного небытия была восстановлена в своей реальности силами другой, единственно реальной церкви. А обе они были и реальны и благодатны и *обе были подлинными кафолическими церквами*, только *условно, формально*, дисциплинарно, *внешне* разделившимися. Вернее, обе были в глубине, *объективно, частями единой* кафолической церкви, единство которой, внутреннее и невидимое извне, *допускает* вовне в исторической и практической видимости временные и, может быть, даже очень длительные вековые *разделения*.

Формальные канонические разрывы между церквами не есть при этом явления ничтожные. Как всякое право и закон, они имеют *свою* юридическую, формальную *силу*, реальность правового порядка. Канонами ставятся пределы «своего» и «чужого». «Своя» церковь, иерархия, трапеза евхаристии, всякая святыня и — «чужая», мне, *для меня* запрещенная, даже заклятая, но для других спасительная. «Свой» источник благодати и — «чужой». «Им» — во спасение, «мне» — в суд и во осуждение, ибо я, беря не мне принадлежащую святыню, совершал бы преступное вторжение в чужие пределы и похищение чужой собственности. Таково объективное значение канонического

заклятия. Оно разделяет церкви практически. Субъективно для каждой стороны оно кажется абсолютным. Но опыты воссоединений, когда взаимно закрытая и заклятая святыня той или другой церкви опять становится взаимно действительной не только сейчас, но и в прошлом, за время разделения, непререкаемо показывают, что *абсолютности* в границах, воздвигаемых *канонами, нет*, что и при канонически завершенном разделении церквей *объективное единство* может оставаться *нетронутым*. Оно лежит на глубине, недосягаемой для субъективно довлеющих практических, канонических разделений.

Продолжим примеры. Политика византийских императоров V — XI веков, злоупотреблявшая верой церкви во имя государственных компромиссов, вызывала целую серию разрывов между великими половинами церкви Запада и Востока. С 484 по 519 год длился тридцатипятилетний канонический разрыв Рима с Востоком из-за «энотикона» имп. Зинона и КПльского патриарха Акакия, делавших уступки монофиситам. Патриарх Акакий лично был анафематствован римскими папами. Отлученными они считали преемников Акакия: Фравиту, Евфимия, Македония, Тимофея. Папа Гормизд потребовал как жертву примирения вычеркнуть их всех из церковных диптихов. КПльской иерархией в 519 году это было сделано, хотя и с тяжкими воздыханиями, ибо Евфимия и Македония народ считал святыми. Они действительно были защитниками халкидонского православия, за которое стоял Рим. Далеко не все города пошли за столицей в этой уступке Риму. В Фессалонике был даже целый бунт. Но все-таки мир был куплен ценой покаяния со стороны церкви КПльской. Зато и Рим, анафематствуя Акакия, не отрицал благодати священства за поставленными им епископами и клириками, что следовало бы по строгой логике. Благодатная жизнь византийской церкви за 35 лет разлуки между церквами была принята Римом без всякого опорочивания, как жизнь реально спасительная. Во всяком случае тут произошла не «уния», не «присоединение» Востока к Риму, а просто восстановление мира церковного.

VI вселенский собор 680 года положил конец сорокалетнему фактическому разрыву римской и константинопольской церквей. Для разрыва были достаточные основания в еретических актах императоров и патриархов Сергия, Пирра, Павла, Петра. А Латеранский собор 649 года святого папы Мартина I придавал этому

разрыву и каноническую форму. Лишь насильственное давление императоров на Рим и на пап, а с другой стороны, запутанность в ересь папы Гонория, мешали церковному разрыву внешне окончательно оформиться. Вселенский собор подтвердил анафемы, наложенные папой Мартином и прибавил к ним новые на Кира, патриарха Александрийского, Макария, патриарха Антиохийского, и др. Но выдвигать сомнения в реальности их священнодействий в прошлом никому и на ум не приходило. Церкви снова объединились без *оскорбительной «униатской» мысли*, что якобы одна реальная и истинная церковь присоединяет к себе другую, ложную, что, например, иерархи, анафематствованные в 649 году собором Латеранским, с той поры совершали ложные хиротонии, что священство восточной церкви было испорчено и нуждалось в каком-то исправлении и восстановлении. Просто церкви в лице своих глав ошибались, заблуждались, догматически грешили, а затем друг перед другом *покаялись*, извергли виновников и *примирились*. Римская церковь при этом пожертвовала своим заблуждавшимся папой Гонорием. Это — pax ecclesiastica с мужественным признанием, что вожди церквей и идущие за ними клир и паства могут временно ошибаться и, конечно, должны с горьким покаянием исправляться, *жертвуя своим самолюбием* и именами. Спасительная благодать таинств церковных не покидает спорящих частей церкви в эти периоды распада. *Каждая* из них питает свои паствы духовно и открывает путь ко *спасению и святости*. Тот же папа Мартин, замученный императором и преданный КПльской церковью, ею же самой, после состоявшегося мира был признан святым. Заблуждение церквей доходит до слепоты, временно не различающей, кто свят и кто грешен. Но с течением времени *слепота* проходящих *страстей* отпадает и церковное сознание вновь высветляется.

Сознание церкви подобно таинственному сознанию Богочеловека. Если во Христе божеское всеведение не насилует человеческого неведения, то тем более в церкви. «Наставляющий церковь на всякую истину» Дух Божий не насилует естественного, человеческого ее сознания. Оно, как человеческое, даже и в своей соборности остается *по природе ограниченным*, страстным, подверженным *искушениям и падениям*. Богочеловек восторжествовал над искушениями. А церковь только еще восторжествует: врата адовы только не одолеют ее — *оу*

catischysoysin aytez (Мф. 16, 18), т. е. не одолеют окончательно, а *искушать и одолевать будут*. И церковная история есть не только свидетельница одолений, но и свидетельница падений иерархов, соборов и церквей, «церковных соблазнов» (*scandala*). Бог не насилует свободы человека, ни каждого в отдельности, ни человечества, ни своей церкви. Не гремит ежедневно с высоты небес, не законодательствует, не судит, не рядит. Свобода веры и спасения потому полная, что так же полна и свобода нечестия и гибели. Святые апостолы — основатели церквей Петр, Павел, Иоанн и другие не опекают своих церквей насильно, не спасают их чудесным вмешательством от заблуждений, падений. Иначе Запад и Восток не были бы в разделении. Если церквам дана свобода заблуждаться, значит, недопустимо нелепое представление о непогрешимости, незаблуждаемости церкви, как о чем-то *автоматическом, магическом*. Как будто стоит только любой религиозный вопрос вложить в канонически правильный соборный аппарат церкви, и оттуда получится отштампованная, гарантированная непогрешимая истина. Это *не–христианское*, языческое, религиозно–дикарское представление, плодящее только обоснованное отвращение к церкви и неверие. Вносить магизм в догмат непогрешимости церкви, равно как и в другие догматы, значит открывать дорогу тем неумным и кощунственным выходкам атеистов, которые заявляют, что химический анализ не оправдывает преложения евхаристического хлеба в тело Христово и что анатомия не открывает в теле человека никакой души. Магизм потому и навлекает хулу на христианскую веру, что он есть ересь. И ясно, какая *ересь — монофиситская*. В монофиситстве человеческая природа бездейственна, призрачна. По–монофиситски Дух Божий диктует церкви непогрешимые истины. Человеческая природа церкви бессильна вовлечь церковь в заблуждение. Это противоречит фактам истории? Тем хуже для фактов. Только для православного дифиситского разумения постижим и несоблазнителен крайний соблазн истории церкви. Где в истории единая, святая, непогрешимая церковь? Ответ не прост, не бесспорен, не самоочевиден. Внешне даны только многие, разногласящие в догматах и враждующие церкви. И, на глаз историка, они сами виноваты в своих разделениях и в услаждении этими разделениями. *Не хватило любви* христианской, возобладали *страсти человеческие*, и

вот церкви разделились. *Самое разделение* церквей есть *доказательство их погрешимости* по их человеческой природе. Разве это не грандиозное соблазнительное преступление — разделение церквей? «Разве разделился Христос?» (1 Кор. 1, 13) Если бы это было «отсечение» чуждых, нехристианских элементов, как гностики, манихеи, а то ведь разделились римляне, греки, армяне, сирийцы, копты, абиссинцы — церкви, у которых одно священное писание, одно апостольское предание и священноначалие, одни таинства и, в сущности, одни догматы; церкви, в сущности, единой веры, единого благочестия, единого пути спасения! Не искушение ли это «врат адовых?» Не явный ли это грех церквей от их слабости человеческой, от пленения пристрастиями к их национальной особенности, от пленения плотью и кровью своей частной, местной истории, от забвения упрека апостольского: «Разве разделился Христос?»

Тогда где же единство, святость, непогрешимость? В *божественной природе церкви*: в единой и неделимой Главе тела церковного, в Господе Иисусе Христе, в Едином Духе Животворящем, в единстве церкви небесной. В божественной природе церкви — гарантия, что врата адовы не одолеют ее, гарантия ее святости, непогрешимости. В историческом же осуществлении эти божественные свойства церкви земной есть только высокое задание, которое ей не всегда удается воплотить в полноте. В своей двуприродности церковь всегда сопричастна ее божественным свойствам, хотя бы и понижалась в тину человеческих немощей. Она всегда остается неодоленной, хотя бы и одолевалась разделениями. Когда мы слышим литургийное «святая святым», мы всякий раз вновь утверждаемся в вере в божественность церкви вопреки всем ее историческим «истощаниям». Исторический *«кеносис» церкви* не должен колебать нашей веры в нее, в ее невидимые, нечеловеческие силы. Как болезнь Лазаря, эти болезни церкви «не к смерти, но к славе Божией» (Ин. 11, 4). Русский богослов Н. П. Аксаков предлагал учить не о непогрешимости, а о «неодоленности» церкви. Как методологический прием, помогающий людям, питающимся еще млеком учения и впадающим в детское, языческое, магическое понимание непогрешимости, это предложение целесообразно. Но людям, вкушающим уже твердую пищу учения, оно не необходимо. Мы можем смело утверждать веру прямо в непогрешимость церкви,

ибо мы *хотим ее, мы жить без нее не можем*, но мы принимаем ее под знаком именно конечной «неодоленности», несмотря на частичные падения церкви, кажущиеся одоления ее, несмотря на весь кеносис церкви.

Если есть «истощания», изнеможения, падения, прегрешения церквей, из коих самое главное — это самое их разделение, то этим самым указан и путь к их единению. Путь отказа от прегрешений, путь изглаждения их, *путь покаяния*. Это коренное условие вступления в царство Божие. Это коренное условие и к достижению конкретного единства церкви. Это своеобразное, то одностороннее, то двустороннее покаяние церквей и в действительности практиковалось в примерах подлинных воссоединений церквей во вселенскую эпоху.

Вот пример воссоединения, примирения церквей, разделившихся в VIII веке по поводу иконоборчества.

Как только исполнитель воли имп. Льва Исаврянина патриарх КПльский Анастасий в 729 году заявил в своем окружном послании об иконоборчестве византийской церкви, так немедленно римский папа Григорий II отлучил его за ересь. И за ним все папы с трогательной твердостью, несмотря на угрозы императоров, стояли на этом разрыве отношений с еретичествовавшей Византией. Верные иконам, внеимперские патриархи александрийский, антиохийский и иерусалимский, произнеся анафему на иконоборчество, продолжали держать связь с Римом. А византийская церковь дошла до своего еретического «вселенского» собора 754 года, на котором соборно отвергла иконопочитание. Когда при императрице Ирине решено было прекратить господство ереси, то византийская церковь в 785 году обратилась в Рим с осуждением своей ереси, с фактическим извинением за нее и просьбой к папе Адриану о мире церковном. Вселенский собор 787 года был актом покаяния церковного КПля пред своими восточными и западными православными собратьями. И наиболее отдавшиеся иконоборческим увлечениям епископы на этом соборе буквально каялись и объясняли психологически свою ересь тем, что за 50–летний период гонения на иконы они школьно воспитались и свыклись с доктриной иконоборчества. Собор наложил анафему только на нескольких бывших патриархов и епископов–иконоборцев и не бросил никакой тени на всю церковную жизнь Византии в целом. Полстолетия еретичества иерархии не

аннулировали подлинности хиротоний и прочих таинств византийской церкви. 50 лет не были провалом в пустоту одной из великих церквей, но были звеном непрерывности ее благодатной жизни. Церковь, соблазнившаяся рационалистическим искушением иконоборства и падшая, вновь восстала из грехопадения, *покаялась* и, как вывихнутый член, вновь зажила в системе братского мира с другими церквами. Была *больна и выздоровела, но не умирала*. Православные *церкви–сестры ни воссоздавали вновь из небытия* византийскую сестру свою, ни «присоединяли» ее к себе, но просто примирились с ней. Хотя на этот раз православные патриархаты Запада и Востока имели все основания принять покаявшуюся в грехе ереси КПльскую церковь в свое общение в духе «унии–присоединения». Но до такого нелюбовного извращения догмата о единстве церкви церковь той эпохи еще не дошла. Это, к сожалению, случилось, но позднее.

При возврате иконоборческой болезни КПльской церкви, в течение тридцати новых лет (813 — 843), с новым иконоборческим собором 815 года, другие православные церкви, разобщаясь с Византией фактически, не налагали на нее новых анафем формально. Громкие исповедники и мученики православия внутри КПльской церкви поддерживали у всех надежду на скорое исправление падшей церкви, что и оправдалось с торжеством православия при Феодоре в 843 году. *Мир* церквей вступил в свои права *без всяких формальностей*, так сказать автоматически.

Дальнейшее полстолетие дает нам яркую иллюстрацию к тому, что единство церкви в руках церковной политики может быть предметом преступной игры и злоупотреблений власть имущих. Выдвигание на КПльскую кафедру конкурирующих фигур то Фотия, то Игнатия, соединенное то с поклонами, то с анафемами Риму, окончательно ставит под сомнение серьезность, реальность и каноническую силу этих актов. Грубый артиллерийский бой тяжелыми снарядами взаимных анафем Востока и Запада и друг друга уничтожающих якобы «вселенских» соборов производит удручающее впечатление на верующего историка и служит хорошим объектом для злорадства неверующего.

Папа Николай I в 863 году на соборе римском объявляет главу КПльской церкви, патриарха Фотия, схизматиком и лишает его священства. Этот надрыв церковной связи превращается в полный

разрыв, когда Фотий в энциклике 866 года бросает всей римской церкви обвинение в искажениях веры и обрядности и на своем соборе 867 года анафематствует папу Николая. Общий голос богословов Запада, наоборот, объявляет самих греков заблуждающимися и сознательно оправдывает все свои варианты догматики (filioque), культа и каноники. Церкви разделились, таким образом, не только формально, но и с мотивами по существу. Но в том же 867 году Василий Македонянин убивает имп. Михаила III, захватывает корону и изгоняет патриарха Фотия. Вся церковная позиция Византии ниспровергается. Восстановленный светской властью патриарх Игнатий ставит восточную церковь на колени перед Римом. Все деяния Фотия с поношениями предаются сожжению. Фотий анафематствуется и в Риме, и на КПльском соборе 869 — 70 годов с участием римских легатов. Это VIII Вселенский для Запада. Отлучение Фотию даже подписывается не чернилами, а евхаристической кровью. Единение церквей совершается под грубым давлением императора ценой насилия над свободой восточной церкви, в унизительных для нее тонах «присоединения» церкви схизматической к церкви истинной. Но новый поворот политики имп. Василия вскоре вновь разбивает в прах эту, казалось, трагическую мировую сделку церквей. По смерти патр. Игнатия в 877 году, имп. Василий вновь своей волей возводит на патриаршество Фотия. А Рим в лице папы Иоанна VIII ради сложных политических соображений мирится с этим фактом, предает суд своего «вселенского» собора 869 года и свое предательство даже оправдывает грубой теорией о своем праве — говорить то да, то нет по одному и тому же делу: «Церковь Христова получила власть разрешать всякие узы»; «все мы можем вязать, но, без сомнения, все мы можем и решить». Патриарх Фотий на своем КПльском соборе 879 — 80 годов, объявленном им также «вселенским», закрепил свое торжество без всяких условий и уступок папе. За это в 881 году папа Иоанн VIII снова анафематствовал его. Следующие папы — Марин I, Адриан III, Стефан V и Формоз — по традиции возобновляли анафему на Фотия. Формальный разрыв церквей длился. Но вот новому императору Льву V вздумалось свергнуть патр. Фотия в 866 году и обратиться в Рим за признанием иерархов и клириков, поставленных «отлученным» Фотием. Рим согласился, и формальное примирение церквей состоялось.

Как ни печальна эта церковно–историческая страница политической игры в расколы и воссоединения церквей, но она объясняется из единственной догматической предпосылки, что сталкивающиеся церкви мыслили себя частями единой кафолической церкви, воссоединение которых не есть воссоздание одной из них из небытия. После страшных и нас удивляющих анафем общение возобновилось с такой же удивляющей нас легкостью.

Форма *«присоединений–уний»* была настолько *далека от умонастроений* той древней вселенской поры, что даже не практиковалась в применении к церквам, уклонившимся в квалифицированную, осужденную вселенским собором ересь. Известен ряд опытов воссоединений византийской церкви с отпавшими в монофиситство национально окрашенными церквами Востока. Эти опыты создала воля императоров VI и VII веков, особенно Ираклия. Западные историки окрестили их именем «уний». Но это неточно. Лишь меньшинство второстепенных случаев могут быть подведены под категорию «уний». Так, отвоеванная имп. Маврикием у Персии часть Армении в 589 году решила помириться с греками, приняла Халкидонский собор и избрала себе особого православного католикоса. Тогда же и Грузия вернулась к греческому православию от временного увлечения монофиситством через армян. Это были акты одностороннего покаяния и «присоединения» к православной церкви. Наоборот, даже насильственный опыт имп. Юстина II в 567 году соединить с православием КПльских и малоазийских монофиситов, причем удалось ему получить вынужденные подписи группы монофиситских иерархов, основан был на договоре с еретиками, на умолчании (предательстве) Халкидонского собора, на подписании двусмысленной, дохалкидонской формулы веры — словом, на почве богословского и иерархического равноправия договаривающихся сторон. Эта антиуниатская предпосылка договорного равноправия даже увлекла, как известно, самого имп. Ираклия и патриарха Константинопольского Сергия на путь новой ереси монофелитства. На основе монофелитского замысла Ираклий провел серию церковных объединений с частью отпавших от Византии, инородческих для нее диссидентов. В 632 году было возобновлено на компромиссной формуле соединение с греческой частью Армении в лице католикоса Эзры. Около того же года Ираклий

достиг соглашения на формуле «моноэнергизма» с монофиситским антиохийским патриархом Афанасием. В 633 году через проведенного для этой цели в патриархи Александрии Кира (из епископов г. Фазиса) Ираклий достиг объединения с местными монофиситами на компромиссных догматических формулах в виде девяти анафематизмов. Все эти воссоединения церквей оказались исторически неустойчивыми. Но это не были «унии», а воссоединения на предпосылке равноправия. Ни одна сторона ни в чем не каялась, ни от чего не отрекалась. Та и другая были убеждены, что после недоразумений они наконец столковались. Обвинений в ереси не ставилось даже и в отношении к прошлому периоду взаимного разделения. Как будто *две части единой* кафолической церкви констатировали вновь свое единство, лишь внешне и формально нарушенное бывшими раздорами. Таков был догматический оптимизм древности. *Чувство единства* вселенской церкви *преобладало* над видимыми разделениями. Отчуждение друг от друга исторически и культурно еще не углубилось. И потому время для «униатской» догматики и практики еще не наступило.

Но церковь вселенская не заметила, как власть времени и истории, подвергая ее непрестанным «искушениям», начала в конце концов ее «одолевать». *Плоть и кровь* различных *рас и культур разлучила* ее более или менее единое догматическое сознание на несколько главных и немало второстепенных национальных вариантов. *Человеческое начало* национальных ограниченностей возобладало над божественной глубиной ее единства. Она утратила живое ощущение этого единства и начала ложно отождествлять его с конкретным обликом данной частной церкви, воплотившейся в данной частной, хотя бы и великой, культуре. «Вселенское» стало смешиваться с империалистически господствующим в культуре. «Римское» или «эллинистическое» стало претендовать на единственно нормативное в церкви. Вернулся ветхозаветный соблазн гордого своим обрезанием Израиля. По контрасту с этим искусительным «империализмом» обострился в церкви и столь же недуховный, столь же человеческий «партикуляризм» малых национальных церквей: армянский, сирийский, коптский, эфиопский национализм, или «филетизм». Проблема воссоединения церквей вступила в новую, более трудную и почти безнадежную фазу.

* * *

Так называемое «окончательное разделение церквей в 1054 году» произошло именно потому, что исторический процесс расхождения церквей «по плоти и крови», т. е. по языку, культуре, национальности и государственности, зашел так далеко, что под давлением этих тяжелых напластований *ощущение единства* церкви *померкло* в иерархиях и народах и выступило на первый план ощущение взаимной чуждости. Хотя после времени Фотия и папы Николая I, и в X веке, и в начале XI, церкви Рима и КПля от времени до времени еще сносились друг с другом, как формально единоверные, но бытовым образом жили совершенно раздельно. Друг другом не интересовались, друг о друге не вспоминали. И характерно, что уже патриарх Фотий как предмет спора между церквами выдвигает вопросы, не трогавшие древнюю церковь, вопросы обрядовых и бытовых различий, вопросы ничтожные с христианской точки зрения. И к сожалению, такая полемика на такие темы была тактически выгодна для патриарха Фотия. В вульгарном сознании церковном она нашла благодарный отклик, хотя и была, в сущности, унизительна для богословской просвещенности патриарха: что латиняне постятся в субботу, бреют бороды, примешивают воду к святому миру и т. п. Эти мелочи интересовали христиан греческого обряда и возбуждали против латинян. Латиняне становились in vulgo уже людьми «чужой» веры. Когда в половине XI века патриарх Михаил Керулларий, человек, стоявший несравненно ниже патриарха Фотия по богословскому уровню, следуя дурному примеру последнего, создает обвинительные акты против латинян, он не знает границ в перечислении обрядовых «заблуждений»: ядение удавленины, не пение в пост аллилуия, ношение епископами колец, вложение соли в уста крещаемому и т. п. пустяки. Filioque как-то малограмотно упоминается среди этих пустяков, а догмат о папской власти почти совсем не замечается. Хуже всего то, что этот низкий полет богословской греческой мысли, свидетельствующий о ее вырождении и падении с древней вселенской высоты, передан был греками этой упадочной эпохи как завет православия новокрещенным славянским народам. Им дана была для перевода эта жалкая по скудости мысли полемическая литература против латинян, где списки латинских заблуждений доходили до 32 пунктов и более. Враждой к латинянам отравлялось религиозное

настроение молодых церквей. Русским, например, внушалось не только не родниться с латинянами, но даже не есть, не пить вместе, а посуду, из которой те ели или пили, очищать с молитвой, как опоганенную; что «развращенная вера (латинян) полна погибели», что «сущему в ней несть видети жизни вечныя, ни части со святыми». Латиняне, в свою очередь, платили той же монетой. Кардинал Гумберт в полемике против Керуллария выдвигает серию встречных обвинений греков в обрядовых и бытовых отличиях от римлян и придает этим ничтожным отличиям бранчиво–еретическое значение. Бранит греков симонианами, валезианами, арианами, манихеями назаренами, еретиками–прозимитами. Он вносит все эти упреки и в ту отлучительную грамоту, которую он с другими легатами положил на престол храма св. Софии 16 июня 1054 года против греческой церкви. Правда, эта заклинательная грамота написана так дипломатично, что как будто бы обвиняет только патриарха Михаила Керуллария и нескольких его последователей. Но то, что им вменяется в вину, есть учение и практика всей тогдашней восточной церкви. А потому логически понятно, что и ответная контранафема собора патриарха Михаила Керуллария 20 июня, поименно направленная только на этих легатов папы, была на деле понята и усвоена всей восточной церковью как обвинение в ереси всей западной церкви. И она эту печальную роль в истории сыграла. Формально эти взаимные анафемы не были тяжелее бывших во времена Фотия. В их ограниченном личном адресе было даже удобство к их игнорированию со временем и к возобновлению церковного общения Запада и Востока. Но общение на деле не возобновлялось, ибо распад церквей *внутренне уже завершился* и стал непоправимым. *В этом корень* «окончательного» разделения церквей, а не в канонической силе перебранки патриарха Михаила с кардиналом Гумбертом.

Наступило средневековье греческой восточной церкви в отрыве от цельного сознания древней вселенской эпохи. Латинский Запад сам приблизился к Востоку внешне в волне крестовых походов. И тут вскрылся весь ужас разъединения и отчуждения церквей. Никогда арабы и турки–мусульмане не оскорбляли так греческого христианства, как латинские полуварварские народы. Кощунства латинян над греческой святыней были чудовищны. Но и греки платили им тем же неистовством и с тех пор возненавидели их, как главных

врагов своей веры, как злейших «еретиков». В такой *атмосфере отчуждения*, когда завоеватели–латиняне ставили вопрос о соединении церквей, они разумели его только как подчинение Риму, т. е. *только как «унию»*. И соединение с ними сирийских маронитов (XII век), части армян, части грузин (XII век), части греков было типичной унией с принятием всей римской догматики. Смысл древних воссоединений равноправных частей церкви в это время был окончательно забыт. Третья из указанных нами в начале статьи форм восстановления единства церкви, т. е. «уния», с этого времени приобрела монопольное господство над умами всех богословов и Запада и Востока. Соединение стало мыслиться как только «присоединение» одной церкви, чуждой и глубоко еретической, к другой. В этом духе себя и вела латинская иерархия в Константинополе в годы его завоевания (1204 — 1263). Да и византийские императоры, беспрерывно искавшие вплоть до падения КПля (1453) соединения с папами ради спасения империи, понимали его тоже в смысле унии. Михаил Палеолог, формально достигший своей цели в 1274 году, насильно заставил часть греческих иерархов подписаться на Лионском соборе под всеми догматами римской церкви. Время быстро аннулировало эту фальшивую унию. Но следующее знаменитейшее соединение церквей на Ферраро–Флорентийском соборе (1437 — 1439) свелось опять, после долгих мук совести греческих богословов, к покорению их «под нозе» римской догматики. А ехали в Италию многие из них хотя и со скорбным сердцем, как на церковную «чужбину», но со смутной надеждой, что, может быть, им удастся как-нибудь убедить латинян в своей правоте и, может быть, произойдет наконец *чудо* настоящего соединения церквей.

После высокодраматического опыта Флорентийского собора восточная сторона, не говоря уже о западной, и мечтать перестала о достойном воссоединении церквей в древнем вселенском смысле. И обе стороны просто забыли о смысле древних воссоединений. Отныне вопрос поднимается и ставится только в смысле «уний». И «делаются» только «унии», довольно многочисленные на протяжении веков и относительно успешные с римской стороны. Самой значительной из них по количеству обращенных была и остается уния 1596 года с частью русской церкви, бывшей под владычеством Польши. Равно и восточные церкви в случаях воссоединений требуют полного

подчинения догматике одной стороны. Таковы, например, неудавшиеся переговоры старокатоликов с русской церковью или удавшееся присоединение к ней в 1898 году части айсоров–несториан.

Что же означает этот выход церквей со времени крестовых походов на дорогу взаимных «уний»? Означает *потерю путей и надежд* на реальную возможность соединения церквей. Означает ликвидацию самого вопроса о соединении. Метод «уний» — метод *перманентной войны* между церквами с расчетом путем аннексий поглотить в лоне одной церкви–завоевательницы все остальные. Это империалистический мир в результате завоеваний, а не древний pax ecclesiastica на основе примирения равных сторон. И, как завоевательный и империалистический, этот метод уний несет с собой и все недостатки и провалы империализма. Ни Александр, ни Рим, ни Тамерлан, ни Наполеон не сковали единой всемирной империи. В конце концов только разбудили и укрепили местные национализмы. Каждое униатское отторжение одной части церкви от другой только усугубляет и отравляет длительным злопамятством постоянный «вооруженный мир» между церквами. Каждая новая униатская аннексия не приближает восстановление конкретного единства церкви, а только отдаляет его, засоряет новой враждой пути к нему. *Чем больше уний, тем дальше от цели мира церковного*. Но главная бесцельность метода уний состоит в его количественном характере. Сколько бы частей и частиц путем отдельных аннексий одна церковь ни отнимала у другой, все равно *ядро* другой церкви *остается жить, как цельная величина*. Качественно продолжает существовать то же множество спорящих церквей. Сколько бы провинций ни отнимал завоеватель у государства, раз флаг государства продолжает развеваться хотя бы над одной столицей, независимое государство существует. И именно оно представляет данную нацию, а не оккупированные завоевателем провинции. Представим себе фантастическую картину, что римская церковь увлекла в унию по девяносто процентов верующих от всех решительно автокефальных церквей Востока. Все равно остальные десять процентов будут держать знамя своей исконной особности, всей своей традиции и качественно вопрос о единстве церкви останется неразрешенным. Не говорим уже о *морально соблазнительном* результате этих «унионистских» церковных «войн». Вместо того чтобы направить все

христианские усилия на обращение ко Христу еще не признающей Его большей половины человечества, церкви истощаются в междоусобной христианской борьбе, уродливо растрачивают свою миссионерскую энергию и этим унижают в глазах иноверного мира и себя и Евангелие. Но еще более *подрывает интересы веры Христовой междоусобица церквей в наше время*, когда воинствующий сатанизм в лице III интернационала объявил войну всем религиям, и в первую голову церкви.

Разумеется, нельзя стеснять ничьей нравственной свободы в выборе себе церкви и исповедания. Если отдельные лица, группы лиц и даже целые общины, частицы церквей свободно желают перейти из-под знамени одной церкви под знамя другой, принять «унию», это их добрая воля. Это естественный результат отдельных влияний, частной пропагандистской ревности. Но *важна оценка* этих обращений. Рассматриваются ли они как неизбежные случайности свободы религиозной совести или церкви расценивают их как путь и залог желанного соединения? В последнем случае это роковая ошибка, повторение фантазии о всемирной империи. В наше время даже эта фантазия приобрела более реалистический характер. Уже не мечтают, например в проекте пан–Европы, об униформе старых империй, но рисуют себе федерацию автономных наций. Так и истинный, по существу, идеал собирания всего человечества в единый организм вселенской церкви должен быть обращен с империалистических путей униатства на *древние вселенские пути конфедерации, союза* свободных, независимых друг от друга, равных в своем внутреннем мистическом *достоинстве* поместных церквей.

Как же понять и осмыслить этот антиуниатский путь к единению церквей догматически, канонически и практически?

* * *

Не предлагаем ли мы безразличное соединение православия с ересями, догматический компромисс истины с ложью, отказ от непогрешимости церкви? Отнюдь нет. Мы исходим из *веры в абсолютную истинность догматического учения и подлинности благодатной жизни церкви*. Без веры в непогрешимость церкви в учении и благодатных силах нет и самой церкви. Нельзя жить церковно без такой веры. Потому, между прочим, и получается, что каждый по своей вере эту непогрешительность приписывает только

своему вероисповеданию. Как же выйти из этого заколдованного круга множества субъективных иллюзий или претензий? Ведь нельзя безусловное подменять относительным. Но, может быть, тут есть место и для того и для другого? Совмещение абсолютизма и релятивизма, но с проведением разделяющей их области черты? Да, *именно в этом — разрешение вопроса*.

Безнадежность разделения церквей от того и возрастает, что область абсолютного в церковном сознании преувеличенно расширяется и захватывает почти всё относительное. Такова уже атмосфера церкви. Здесь мы живем в соприкосновении с абсолютным. И это ощущение абсолютного невольно переносится и на все второстепенное в церкви, даже и на ее будничную жизнь, творимую грешными человеческими руками. Но трезвая история церкви ясно говорит всякому неневежде, что человеческая сторона в церкви подвержена греховности и заблуждениям, что *сферу абсолютно истинного в церкви* нужно понимать в *очень узких пределах*, а объем лишь относительно ценного следует весьма расширить. Тогда и состязание церквей о том, какая из них наиболее чиста и совершенна в православии хранимого апостольского предания, значительно упростится. Тогда расчистится дорога к допущению в широкой области относительного в церквах наличности не только сравнительных несовершенств, но и прямых грехов и ошибок. Откроется возможность толерантной совместимости разных относительных ценностей в разных церквах, а еще важнее — *взаимного признания их недостатков и ошибок*, не задевая непогрешимой, абсолютно истинной сущности церкви. Ведь признают же церкви в раздельности внутри себя и для себя свои ошибки. Целые соборы, иногда по форме безупречно вселенские, аннулируются дальнейшими решениями церкви, как ошибочные. Таковы, например, «вселенские» соборы: Ариминско–Селевкийский 359 года, КПльский 754 года, КПльский 869 года, Флорентийский 1439 года. Такова отмена догматических решений КПльского собора 1345 года, соборами 1351 и 1368 годов. Или в русской церкви отмена московским собором 1667 года постановлений так называемого Стоглавого собора 1551 года, как «писанных простотою и невежеством». А в дальнейшем отмена и постановлений о клятвах на старые обряды самого собора 1667 года, намеченная собором 1917 года и фактически уже проведенная в жизнь.

Всевосточный иерусалимский собор 1672 года издает «исповедание веры», настолько проникнутое латинской догматикой, что русская церковь издает его позднее только с поправками. Того же порядка факты отмены раз установленных канонизаций святых.

Одним словом, явно, что *непогрешимое* начало церкви *покоится не на поверхности* ее исторической жизни и практике, а на *глубине*, относится не к коре и ветвям древа церковного, подверженным и порче, и отпадениям, а к скрытым корням. Так намечается грань между абсолютным и относительным в церкви, находится ключ к разрешению антиномии абсолютной церковной истины и релятивистического признания церковных исторических ошибок. Обретается синтез полярностей в смысле их совместимости, *подлеположения*, а не в смысле абсурдного синтеза истины с ложью, православия с ересью.

Как же должно быть формулировано, к чему должно быть сведено суженно понятое непогрешимое, абсолютно истинное, глубинное начало церкви? Вне всяких споров и прежде всего к благодати Духа Святого, Животворящего церковь, т. е. к Божественной природе церкви, к абсолютной подлинности, истинности церкви по бытию. *Истинность церкви онтологическая*, объективная. Что же касается субъективной стороны, догматического сознания церкви, то оно, как богочеловеческое, двухприродное, уже потому самому включает в себя и черты человеческой ограниченности, относительности. Не будучи, конечно, тождественным с неповторимым единоличным и единоипостасным сознанием Богочеловека–Христа, сознание церкви на деле есть только соборное сознание крещеной и избранной части человечества, лишь облагодатствованное и подкрепленное дарами Духа Божия. Открытые ему свыше истины оно видит все-таки не «лице к лицу, но якоже зерцалом в гадании». Оно обречено на трудные исторические искания наилучших формулировок для инстинктивно хранимого залога апостольской веры. А в исканиях — на соблазны, на временные омрачения, изнеможения и падения. На достижения наилучших формул мало–помалу, этапами, на своего рода эволюцию. Догматическое сознание церкви *постепенно раскрывается* в столетиях и тысячелетиях истории. Явно сплетается с ее естественным процессом, с колебаниями уровня культуры различных наций. Человеческая относительность вступает здесь в свои права и налагает

печать относительности и на степень совершенства формулировки догматов, в особенности на их языковую, терминологическую оболочку. Разные богословы разных церквей и эпох законно и праведно соревнуют друг с другом в попытках наилучшего уяснения и выражения догматических тайн церковного сознания. «Подобает быть и ересям, дабы явились искуснейшие». И нет предела этим исканиям в земной церкви вплоть до встречи истины «там», лицом к лицу.

Если так, если уже в формулировке догматов разными церквами начинается область относительного, то, значит, мы отсылаемся к *онтологической истинности церкви*, как к *единственному безусловному критерию* искомой непогрешимости, которому должна удовлетворять всякая церковь. В этом смысле непогрешимость церкви сводится к *неодоленности* ее по обетованию Спасителя. И это великое обетование, к великому утешению сердца христианского, оказывается без всякого сомнения оправданным среди всех соблазнов и превратностей истории церкви. Церковь самоочевидно жива и действенна и для всех ищущих ее доступна, несмотря на ее внешнее видимое раздробление. На невидимой же глубине, по ее божественной стороне, внешне разделенная церковь объединена в лоне Духа Святого и в мистическом Теле Господа — Единой Главы ее. То есть церковь остается *неодоленной* не только по бытию, но и *в ее единстве*, которое мы исповедуем в символе веры. Каждая церковь, хранящая ненарушенное апостольское преемство своей иерархии и питающая своих чад благодатью таинств, есть видимая *часть* невидимой в своем глубинном единстве «*Единой*, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви», даже и при дефектах и искажениях в догматическом учении и в канонической и культовой практике. Все иерархические Кафолические церкви их корнями невидимо связаны в Духе Святом в *единый сестринский союз*. Даже протестантские общины, безжалостно порвавшие с апостольским иерархическим преемством и живым священным преданием церкви, но сохранившие таинство крещения во имя Св. Троицы, продолжают чрез эту мистагогическую дверь вводить своих членов в лоно единой невидимой церкви Христовой и приобщать их к той же благодати Св. Духа. Все это дает основание для постановки вопроса о соединении церквей на почве их равноправия в их мистическом реализме, а не на почве униатизма, «присоединяющего еретиков к православию». *Воссоединение церквей*

должно быть выявлением и конкретным *воплощением в видимости уже существующего незримо единства церкви*.

Действительно, оно есть, это невидимое единство, ибо не может же Единая Глава Церкви — Христос питать верных через таинства отдельных церквей какой-то различной благодатью, как бы от иного Духа. Такая мысль кощунственна. «Дары различны, но Дух один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор. 12, 4 — 6). И Вселенская церковь свидетельствует об этой своей вере не доктринально, а своей *парадоксальной канонической практикой*. Когда одна иерархическая церковь присоединяет к себе члена другой такой же церкви или клириков и епископов ее или же воссоединяется с частью или с целой иерархической церковью, то все таинства присоединяемой церкви признаются реальными. Епископ одной церкви становится епископом другой и продолжает разливать благодать священства на клириков другой. Благодать, почерпнутую в источнике своей церкви, он передает другой, и та ее принимает как свою собственную, ибо это та же самая благодать священства, тот же самый дар того же Духа Святого. Конечно, эта изумительная, завещанная нам церковной древностью практика никогда бы не возникла, если бы церкви руководились той ходячей догматикой, какая сложилась уже в разделенной церкви новых времен, когда древняя идея единства церкви уже исказилась и выродилась под тяжестью тысячелетней вражды церковного Востока и Запада. Новейшая школьная доктрина Востока, формирующаяся под сильнейшим влиянием Запада, склоняется к магическому представлению о непогрешимости церкви. Она абсолютизирует и все относительное, и даже ошибочное в церкви. Пред лицом древних канонов, обязующих нас признавать реальность таинств в церквах схизматических и еретических, восточные богословы этой не древневселенской, а в сущности латинской марки становятся в тупик и лепечут нечто бессильное и неубедительное. Они говорят: в тот момент, когда, например, еретический епископ, отрекаясь от ереси, принимается в Кафолическую церковь, вдруг делаются реальными все таинства — миропомазание, причащение, священство, какие он когда-то получил в своей отделенной церкви. Взгляд этот более чем радикальнопротестантский. Он упраздняет необходимость материи и формы таинств. Только совершенно нецерковные сектанты–

рационалисты доходят до мысли, что для получения различных даров благодати совсем не нужно никаких установленных форм и обрядов, что можно причащаться без хлеба и вина, священствовать без рукоположения и т. п. Церковному богослову должен быть чужд такой псевдоспиритуализм и рационализм. Да и самый церковный чин принятия от ересей, идущий по традиции от древней церкви, не дает тому никакого подтверждения. В нем нет никаких формул и слов о восстановлении для принимаемого лица каких бы то ни было совершенных над ним прежде в еретичестве таинств. Молчаливо и самоочевидно разумеется, что данное лицо и крещено, и миропомазано, и причащалось, и рукоположено, и т. д. реально, а потому и не требуется вновь никаких ни словесных, ни обрядовых повторений и исправлений. Предположение, что в прошлом все эти таинства совершены над принимаемым в кафолическую церковь лицом впустую, без реальной благодати, а сейчас, в момент его чиноприема, все бывшие, даже в далеком прошлом в иной церкви, обрядовые действия как-то автоматически заполняются всеми дарами благодати, опять-таки нецерковно, рационалистично и недалеко от кощунства. Такой формально–математический «зачет» мыслим в порядке юридическом, но совершенно исключается реализмом мысли церковной, мистагогической. Да и зачем прибегать к такому нелепому представлению, будто бы где-то в еретических обществах совершаются, так сказать, «комедийные», «таинствоподобные» действия, а затем некоторые из них спустя десятки лет случайно, по воле отдельных лиц, переходящих в церковь, вдруг оживают и становятся задним числом облагодатствованными? Ведь допускают же разделенные между собою церкви действительность правильно совершенного (т. е. во имя Св. Троицы) крещения в любом христианском обществе. А крещение есть дверь, вводящая в церковь. Значит, и все другие таинства признаются в указанных случаях действительными на том же самом основании, т. е. потому, что они *реальны уже в самый момент их правильного совершения*, хотя бы и в еретических церквах, а не только с момента принятия их в Кафолическую церковь. Вообще богословская честность догматической мысли требует рассеять дипломатический туман в этом вопросе и сделать отсюда необходимые выводы, относящиеся к проблеме соединения церквей.

Непонятная для современных богословов и как бы абсурдная каноническая практика церкви на самом деле есть драгоценный для нас и *спасительный завет* вселенской церковной древности. Он изобличает разделенные церкви в их отступлении от древнего понимания глубокого онтологического единства церкви, неодолимого для врат адовых и ненарушенного даже грехом церковных разделений. Он внушает нам, что, по слову Господа: «Грядущаго ко Мне не изжену вон» — во всех церквах, хранящих апостольское преемство иерархии, спасительные таинства совершаются действительно, семисвещник благодати горит не призрачными, а подлинными огненными языками Духа Святого, *Единого и Того же для всех разделенных церквей*. Единая Глава невидимо единой и лишь внешне разделенной церкви — Господь Иисус Христос приемлет эти таинства по всей вселенной, ибо перегородки, которые воздвигли между собою распавшиеся церкви, к счастью, не достигают до неба, как образно выразился митрополит Киевский Платон (Городецкий). В. В. Болотов писал, что благодать, принесенная на землю воплотившимся Сыном Божиим, шире даже границ самой церкви. Тем более она доступна и туне подается во всех кафолических церквах. Поэтому вопроса о личном облагодатствовании и возможности спасения для члена любой кафолической церкви вообще не существует. Единоспасающий корабль церкви кажется на поверхности целой флотилией отдельных судов, но в подводной глубине он составляет один корпус, спаянный Единым оживляющим его Духом.

Какой же смысл имеют в таком случае взаимные анафемы и отлучения церквей друг от друга? Прежде всего смысл *дисциплинарный*, канонический. Как пограничные барьеры отдельных государств. Как стены разделяющих нас жилищ. Как отдельные союзы семейные. Ни один не должен вторгаться в чужой, блюдя положенные ему границы, не похищая чужой собственности. Мне не позволено «красть» таинства у чужого алтаря. То, что члену данной церкви, получающему по праву, служит во спасение, то мне, чужому и «восхищающему недарованное», будет в суд и во осуждение, как святотатство. *Анархия нетерпима и в явлениях духа*. Апостол Павел упорядочивал излияния пророков в церковных собраниях. Святой Игнатий Богоносец в ужасе от гностического хаоса тревожно вопиял на всю церковь: «Собирайтесь все около одного вашего епископа,

подчиняйтесь все трехчленной иерархии!» Подлинные явления благодатных сил совершаются во всех церквах. Но они даются каждой церкви отдельно в меру заслуг ее благочестия. Приходящие из другой церкви являются лишь гостями в чужом доме и лишь, как таковые, могут получить дар вне общих правил. Чудеса Лурдской Богоматери заслужены благочестием римско–католической церкви. Но сама Божия Матерь может, конечно, в том же Лурде явить свою милость и верующему христианину других церквей. Но это превышение церковных перегородок уже не зависит от людей. Церкви, как общества людские, не могут не быть ограничены каноническими пределами. И эти пределы не только субъективны. Церкви дана власть «вязать и решить», и, что связано и разрешено здесь, то связано и разрешено и на небесах. *Анафемы* и отлучения церквей, таким образом, не только формальны, но и *мистически реальны*. Однако их сила все-таки относительна. Она *реальна для церквей, но не для Бога*. Думать, что церковное «связание на небесах» есть связание Самого Христа и Духа Святого — значит впадать в невежество и тьму языческого магизма. Предоставим это шаманам и оккультистам. Procul este profani! Да не унижается христианская мысль до такого кощунства. Глава Церкви — Христос, скорбя о нашем разделении и не разрушая необходимого для церкви канонического порядка, не упраздняя наших «связаний и решений», для нас объективно действенных, Сам ими не может быть «связан». Он посылает Духа Своего на всякую воду крещения, на всякий елей помазаний, на хлеб и вино евхаристии, с правильной и праведной молитвой и подлинной верой творимые. «Дух дышит, где хочет», а не где мы хотим. Вселенская церковь, единая и неразделенная, незримая для нас, но зримая для очей Божиих, продолжает жить на всем земном шаре, во всем мире, бесконечно превышая условные границы наших вероисповедных разделений.

* * *

Ужели в таком случае вселенская церковь Христова так и теряется в пестроте разделенных христианских исповеданий и нигде не может быть указана конкретно — вот она? Ну конечно не так. Конечно, всегда должна быть в нашем видимом мире внешне видимая, указуемая и находимая, среди всех расово–культурных и национально–государственных превратностей не одоленная вратами адовыми

«Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь». *Должна быть и есть одна из всех* христианских церквей, превосходящая все другие своей верностью апостольским заветам, своей неповрежденностью в учении, устройстве, культе, тайноводстве и пастырском руководстве на путях спасения. Не чуждая, как и все другие церкви в сфере относительного, своих искушений, падений, ошибок и недостатков, но святая и непорочная в главном, абсолютном. Эта церковь — *православная восточная*. Хотя в вопросах веры не может быть математически принудительных доказательств, но мы смеем утверждать, что это заявление не субъективная иллюзия, а объективно доказуемый факт. И если бы арбитром над нами, христианами, поставить кого-либо или каких-либо в совершенстве знающих христианское богословие и историю церкви внешних беспристрастных судей, то они, разумеется, без особых колебаний высказались бы за первенство апостольской верности нашей восточно–православной церкви. И этот опыт анкеты и арбитража, конечно, ничего не решающий, но поучительный, христианам следовало бы проделать. Для всякого беспристрастного арбитра должно быть самоочевидно, что два самых сильных и самых гордых христианских исповедания — римско–католики и протестанты значительно дальше ушли от уклада жизни первохристианства. Просто даже по мерке *эволюции*, по смелости переработки, по самому *количеству* изменений и прибавок к нему. Особенно это характерно для реформации. Она вообразила, что она воссоздает первохристианскую древность; на самом деле безжалостно рационализировала на германско–европейский манер все мистическое, антично–восточное наследие апостольской веры; по произволу холодного разума и всегда несовершенной исторической учености выбросила за борт церковного корабля ценнейший груз изобилия чудес, таинств, иерархии и культа первохристианства; в порыве борьбы и негодования на пороки римской иерархии выплеснула das Kind mit dem Bade. Стала *антиподом первохристианству*, модерным христианством, обольстив себя внешними подражаниями якобы апостольской простоте, смешав простоту с рационалистическим *«упрощенством»*. Упрощенство, особенно крайних протестантских сект, есть уже окончательное оскудение, опустошение самой религиозной сути первохристианства в угоду жалкому, малому человеческому разуму, тогда как вера

апостольская есть сама «безумная» (эллинам), «соблазнительная» (иудеям) иррациональность, сама бездонная антипозитивность, *сплошная мистичность и чудесность*, презирающая косность мировой действительности. Рационалист скажет: «Иллюзионизм и магизм». Таково первохристианство. Кто же к нему ближе всем внутренним строем души, самой способностью понимания и усвоения — святые отцы и учители древней восточной церкви — Ириней, Афанасий, Григорий, Василий, Максим, знавшие апостольскую веру не по книгам, а по живому близкому преданию, или европейские ученые–книжники XVI и позднейших веков? Стоит только поставить так вопрос, чтобы ответ был ясен. А с ним ясен и вывод, что верная этим святым отцам древности восточная православная церковь есть непогрешившая хранительница веры и устройства апостольского христианства даже просто с позитивной исторической точки зрения. Первохристианство нужно искать в не потрясенном никакими перерывами, живом укладе восточного православия, а не у искусственных его реставраторов, производивших опыт реставрации в пылу полемических страстей. Итак, если церковь святых отцов эпохи семи вселенских соборов верна апостольской церкви, а восточная православная церковь есть ничем не отличимая до неподвижности копия церкви святотеческой, то *она и является* в мире историческом *конкретным воплощением* «Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви».

Римско–католическая церковь рядом с восточной православной через святых отцов верна церкви апостольской. Но она в своем, уединенном от восточного христианского мира творчестве, догматическом и каноническом, свободно удалилась от веры и церковного строя эпохи неразделенной церкви и внесла и вносит свои изменения. Из них, конечно, самое существенное и единственное, роковым образом отделяющее ее от православия, есть учение о власти папской. При всем прочем римская церковь есть иерархически правильная, хранящая полноту благодати таинств и преданий апостольских, великая сестра церкви восточной. Если протестантские церкви можно сравнить с обломками церковного корабля, самовольно разломанного ими в XVI веке, то римскую церковь можно уподобить кораблю, усовершенствованному новейшим двигателем вместо старых апостольских парусов. Благодаря ему она скоро уходит вперед от

древнего медленного темпа плавания, которого держится восточная церковь. Так и получается, что римская церковь через орган папского авторитета творит новые догматы, рискуя все новыми опасностями ересей. Но она не в силах предъявить никакого обвинения в ереси к церкви восточной, стоящей все на том же месте чистого древневселенского православия, общего с римскою церковью, на котором римская церковь покинула православную в IX — XI веках.

* * *

При таком признании конкретно воплощенного в истории единства церкви мыслима ли какая-нибудь другая форма постановки вопроса о соединении церквей, кроме унионистской, т. е. кроме формы «присоединения» церквей еретических к церкви истинной? Остается ли место для какого-то сговора, соглашения на почве условно понимаемого равноправия? Не правы ли римская церковь, предлагающая «унии», и наша, православная, — просто присоединения к себе? Нет, не правы. *Не правы методически и практически*. Мы уже говорили, что это означает безнадежную полемику, перманентную войну между церквами. Это практически не приемлемо ни для одной церкви. И тогда бесполезно ставить вопрос о соединении церквей. Его добросовестно следует прикрыть и не трогать, как неразрешимый. Чтобы сдвинуть его с безнадежной мертвой точки, на которой он остается сейчас, нужно перевести внимание всех церквей на сферу относительного в их учении, устройстве и истории, на их сравнительные несовершенства, довести их до сознания своих грехов и друг перед другом и пред Самой Истиной, пред Единым Главой, пред Господом. Пред Ним абсолютной безгрешности нет ни у одной из них, хотя и в *разной* степени. Друг перед другом тоже в *разной* степени, но они виновны. Так встанет вопрос о преодолении незаконной гордости и *покаяния церквей* пред Самой Истиной, а затем уже и братское–сестринское испрошение прощения друг у друга. Без покаяния нет вхождения в царство Божие. Без покаяния невозможно положить начало и воссоединению церквей. Покаяние есть смирение, самоотвержение и самоисправление — величайший, тяжкий подвиг, тем больший и тяжкий, чем безупречнее данная церковь. А может быть, тяжесть покаяния пропорциональна и чисто человеческой гордыне отдельных церквей.

В чем должны покаяться протестанты перед Истиной? Очевидно, в том, что в запальчивости и раздражении на грехи римской иерархии они отвергли самый иерархический дар Духа Святого и с ним ряд других таинств и самых древних апостольских преданий, как почитание святых.

В чем — римско–католики? В том, что, презрев долг соборной любви церкви и заветы вселенских соборов, самовольно изменили символ веры и, также оторвавшись от союза любви, создали себе догмат папства, ставший преградой к вселенскому единению церквей.

В чем — православные? В том, что тоже по недостатку соборной любви церкви не интересовались богословием Запада, которое открыто и добросовестно разрабатывало и выращивало догматы filioque и папской власти. Восточные, занятые интересами только своей имперской церкви, не только не возражали своевременно против возраставшей мистики папского догмата, не только молча подписывались под папскими формулами пап Льва Великого и Адриана I и многих других, не говоря уже о времени Николая I и патриарха Игнатия, но и сами, своими юридически бессознательными апелляциями к Риму или наивным ромофильством, подобно св. Феодору Студиту, поддерживали у римлян искреннюю иллюзию, будто бы и греки разделяют их западное понимание мистики папства. Папа Николай I искренне назвал папство «таинством», а греки легкомысленно (да, легкомысленно даже и на Флорентийском Соборе!) думали, что дело идет просто об административном первенстве и властолюбии. Этим небрежением о западном благочестии и незнанием его греки сами повинны в содействии укреплению filioque и в особенности папства. Начав очень поздно отвергать эти догматы, греки оставили в глазах западных впечатление лукавых изменников, сначала не возражавших, а позднее убежавших от соглашения. По существу, это, конечно, неверно, но греки виноваты в создании такого недоразумения.

Сверх всего этого все церкви друг перед другом виноваты в духе озлобления, вражды и потому еще большего углубления распада, раздирания единой ризы Христовой. Особенно греховно со стороны церквей прибегание к, строго говоря, кощунственному и богохульному богословию, будто всякая другая церковь есть не–церковь, ее таинства не–таинства и благодать не–благодать. Говорить так — значит сеять

атеизм и безрелигиозность, отожествляться с неверами, видящими в культе одну комедию. От Христовых слов: «Где два или три собраны во имя Мое, там Я посреди их» — не остается и следа. Не остается следа и от веры самой церкви, признающей законно совершенные таинства еретиков. По этой вере все подлинно верующие во Св. Троицу и вошедшие через дверь законного крещения суть сыны вселенской невидимой церкви. Обилие благодатных сил в них неодинаково, смотря по степени соблюдения апостольской веры. Но благодать Духа Святого по чистой вере и молитве всем дается: «Бог ли не услышит избранных своих, вопиющих к Нему день и ночь!?». Законы, данные церкви, при этом не нарушаются. Там, где нет законного священства, не могут совершаться и настоящие таинства, кроме крещения. Но это не значит, что там нет ничего. Хлеб и вино прелагаются в тело и кровь Господню рукою священника. Но и евхаристия всех протестантов, благочестиво совершаемая мирянами, не есть голое ничто. Она есть тоже средство общения их со Христом, евхаристия sui generis. То же и другие священнодействия. Если же один восточный отец и сказал, что евхаристия еретиков есть «пища демонов», то слова его основательны и законны только в пределах канонических запрещений, связаний, заклятий, преграждающих доступ к чужим алтарям, где мне — сыну православной церкви — все будет «в суд и осуждение», как акт святотатства. Но понятое объективно, богословски, по отношению к христианским, хотя бы и еретическим священнодействиям, это неверно. Это слово — плод пастырской ревности, практически, может быть, нужное для острастки анархически разбегающегося стада. Но строить на нем богословие ошибочно, ибо, как мы видели, такая безлюбовная полемическая мысль упирается в абсурды неверия.

Мне скажут: «при таких условиях покаяния церквей перед Истиной и друг перед другом не ставим ли мы в привилегированное положение православную церковь? Почему мы не указываем ни на один догматический пункт для ее исправления?» Очень просто почему. Потому, что ни одного такого пункта по мерке древней вселенской церкви ни протестанты, ни римско–католики, ни сторонние арбитры не в состоянии нам указать. Православная церковь есть единственная на земле, догматически не погрешившая. Это объективный факт. Но он практически может обернуться и в privilegium odiosum верного сына

при возвращении блудного в дом отчий, делавшего от первого часа и уравненного с пришедшим в одиннадцатый и девяносто девяти овец целых пред радостью о найденной сотой. А в подвиге взаимного покаяния кто измерит меру субъективной трудности? Ведь православную церковь в перспективе соединения церквей мы мыслим не как «присоединяющую к себе» другие церкви, а как своим собственным смиренным покаянием помогающую им в их покаяниях и исправлениях, чтобы всем вместе, вселенски «присоединиться» к Истине, к Единому Пастырю, сойтись в единое видимое стадо. Самой православной церкви необходимо для этого возвыситься до подвига величайшей любви в форме терпимости и уступчивости, ни в капле не предавая догматическую истину.

Чтобы не тратить слов о соединении церквей вотще, вот что нужно.

Протестанты должны вернуться не к произвольно выдуманной, а к подлинно исторически бывшей древней церкви со священством апостольского преемства, со всеми таинствами, с полнотой живого предания, с почитанием святых и Богоматери. На этих условиях православная церковь должна с ними соединиться и в то же время должна признать за ними право на особый тип их богословия и благочестия: на их пафос учения о спасении верою, их пиетет пред библейским словом Божиим, морализм их благочестия, их скудное сухое богослужение, на их свободу от культа святых мощей и икон, которых у них нет, но с непременным обязательством, чтобы и тени прежней вражды их к нашему иконопочитанию, почитанию святых и Богоматери у них не осталось. Иначе нет союза любви, нет единой церкви. Разумеется, самые догматы о святых и иконах должны быть поняты и приняты протестантами. Но на привычные формы культа мы посягать не должны. Должны быть признаны разные типы церкви вселенской, фактически скристаллизовавшиеся в истории. Наш греко–славянский тип не есть нечто общеобязательное.

Римско–католики должны для восстановления древнецерковной общей любви с Востоком отказаться только от одного: от универсализма папской власти, но не от нее самой. А православная церковь должна признать все их новые догматы как теологумены. Римское папство до такой степени глубоко, органически спаяно со строем, историей, всей жизнью и всем благочестием латинской церкви,

что требовать его упразднения для нее равносильно посягательству на всю мистику латинского церковного благочестия. Нам, восточным церковникам, это кажется просто неблагочестивым старопротестантским озлоблением. Мы должны понять благочестие римского католика, его экклезиологическую мистику, персонифицирующую в папе сердце церкви. Чья грубая рука решится вырывать из сердца западных братьев этот нежный цветок любви их к церкви? Это их тип церковной мистики, без него разрушается живое целое. Они иначе не могут, не умеют жить церковно. И православная церковь должна признать папство для римской церкви. Не просто как первого по чести из автокефальных патриархов (это элементарно), но и как мистического папу для латинян, как особый монархический орган непогрешимости церковной, по их латинской вере выше их соборов стоящий. Однако все это только в пределах римского патриархата, хотя бы и раскиданного по всему земному шару, но не поглощающего в себе всех церквей. Все другие кафолические церкви, поскольку они не нуждаются исторически и мистически в таком абсолютном церковном монархе, как, например, православные и другие церкви Востока и Запада, должны остаться во вселенском союзе любви и единоверия с церковью римской, папской в этом местном ограничении. Мы понимаем, что папа, ограниченный в количественном смысле, хотя бы и не изменяемый в качественном, для римско–католика есть нонсенс. Но что же делать? Надо переломить свои привычки мысли ради Истины и ради подвига любви вселенского единства церкви. А православная церковь в таком случае и учение об immaculata conceptio, и о чистилище, и о filioque должна признать в Римской церкви ее теологуменами. При этом filioque в богослужебном употреблении не должно произноситься в Никео–Цареградском символе даже и у латинян в знак древнецерковного единства и ради любви и мира.

Только такие условия соединения церквей, по нашему мнению, были бы нормальными и логически целесообразными для действительного продвижения вперед вопроса, кажущегося сейчас неразрешимым. Для постановки таких условий и были сделаны все наши предыдущие исторические и догматические справки. Но верим ли мы в приемлемость для церквей и выполнимость этих условий? Мы прежде всего думаем о том, что должно быть. А может ли быть и будет ли? По–человечески судя, нет, не может. Очень узки люди и головой, и

особенно сердцем. Если бы и нашлись широкие вожди, с сердцами апостола Павла, то куда девать узкие, слепоконсервативные миллионы?.. Но «невозможная у человека, возможна суть у Бога». Посему не перестанем молиться «о мире всего мира… и соединении всех».

Из сборника «Христианское воссоединение».

(YMCA-Press. Париж, 1933. С. 82 — 120)

Священник Георгий ФЛОРОВСКИЙ. О ГРАНИЦАХ ЦЕРКВИ

Очень нелегко дать точное и твердое определение раскола или схизмы (различаю «богословское определение» от простого «канонического описания». — *Здесь и далее разрядка авт.*). Ибо раскол в Церкви есть всегда нечто противоречивое и противоестественное, парадокс и загадка. Ибо Церковь есть единство. И все бытие ее в этом единстве и единении, о Христе и во Христе. *Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело* (1 Кор. 12, 13). И прообраз этого единства есть Троическое Единосущие. Мера этого единства есть кафоличность (или соборность), когда непроницаемость личных сознаний смягчается и даже снимается в совершенном единомыслии и единодушии, и у множества верующих бывает единое сердце и одна душа (ср. Деян. 4, 32).

Раскол, напротив, есть уединение, обособление, утрата и отрицание соборности. Дух раскола есть прямая противоположность церковности… Вопрос о природе и смысле церковных разделений и расколов был поставлен во всей остроте уже в памятных крещальных спорах III века. И святой Киприан Карфагенский с неустрашимой последовательностью развил тогда учение совершенной безблагодатности всякого раскола, и именно как раскола. Весь смысл и весь логический упор его рассуждений был в том убеждении, что таинства установлены в Церкви. Стало быть, только в Церкви совершаются и могут совершаться, — в общении и в соборности. И потому всякое нарушение соборности и единства тем самым сразу же выводит за последнюю ограду, в некое решительное «вне».

Всякая схизма для святого Киприана есть уход из Церкви, из той священной и святой земли, где только и бьет крещальный источник, ключ спасительной воды («quia una eat aqua in ecclesia sancta» — S. Cyprian. Epist. LXXI, 2). Учение святого Киприана о безблагодатности расколов есть только обратная сторона его учения о единстве и соборности… Здесь не место и не время припоминать и еще раз пересказывать доводы и доказательства Киприана. Каждый их помнит и знает, должен знать, должен был запомнить. Они не утратили своего

значения до сих пор… Историческое влияние Киприана было длительным и сильным. И, строго говоря, в своих богословских предпосылках учение святого Киприана никогда не было опровергнуто.

Даже Августин не так далек от Киприана. Спорил он с донатистами, не с самим Киприаном, и не Киприана опровергал, — да и спорил он больше о практических мерах и выводах. В своих рассуждениях о церковном единстве, о единстве любви как о необходимом и решающем условии спасительного действия таинств Августин собственно только повторяет Киприана в новых словах… Практические выводы Киприана не были приняты и удержаны церковным сознанием. И спрашивается: как это было возможно, если не были оспорены или отведены предпосылки…

Нет надобности вдаваться в подробности довольно неясной и запутанной истории канонических отношений Церкви к раскольникам и еретикам. Достаточно установить, что есть случаи, когда самим образом действия Церковь дает понять, что таинства значимы и в расколах, даже у еретиков, что таинства могут совершаться и вне собственных канонических пределов Церкви.

Приходящих из расколов и даже из ересей Церковь приемлет обычно не через крещение. Очевидно, подразумевая или предполагая, что они уже были действительно окрещены раньше, в своих расколах и ересях. Во многих случаях Церковь приемлет присоединяющихся и без миропомазания, а клириков нередко и «в сущем сане», что тем более приходится понимать и толковать в смысле признания значимости или реальности соответственных священнодействий, совершенных над ними «вне Церкви». Но если таинства совершаются, то только Духом Святым…

Канонические правила устанавливают или вскрывают некий мистический парадокс. Образом своих действий Церковь как бы свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается «внешний мир»…

Святой Киприан был прав: таинства совершаются только в Церкви. Но это «в» он определял поспешно и слишком тесно. И не приходится ли заключать скорее в обратном порядке: где совершаются таинства, там Церковь?.. Святой Киприан исходил из молчаливого

предположения, что каноническая граница Церкви есть всегда и тем самым граница харизматическая.

И вот это недоказанное отождествление не было подтверждено соборным самосознанием. Церковь, как мистический организм, как таинственное *Тело Христово*, не может быть описана адекватно в одних только канонических терминах или категориях. И подлинные границы Церкви нельзя установить или распознать по одним только каноническим признакам или вехам. Очень часто каноническая грань указует и харизматическую — и связуемое на земле затягивается неразрешимым узлом и в Небесах. Но не всегда. Еще чаще не сразу.

В своем сакраментальном или мистериальном бытии Церковь вообще превышает канонические меры. Потому канонический разрыв еще не означает сразу же мистического опустошения и оскудения… Все, что Киприан говорил о единстве Церкви и Таинстве, может быть и должно быть принято. Но не следует вместе с ним обводить последний контур церковного тела по одним только каноническим точкам…

И здесь возникает общий вопрос и сомнение. Подлежат ли эти канонические правила и действия богословскому обобщению? Можно ли предполагать за ними богословские или догматические мотивы и основания? Или в них сказывается скорее только пастырское усмотрение и снисхождение? Не следует ли понимать канонический образ действий скорее в смысле снисходящего умолчания о безблагодатности, чем в смысле признания реальности или значимости схизматических священнодействий? И потому вряд ли осторожно привлекать или вводить канонические факты в богословскую аргументацию… Это возражение связано с теорией так называемой «икономии» [[32]]… В обычном церковном словоупотреблении *oiconomia* есть термин очень многозначный. В самом широком смысле «икономия» охватывает и означает все дело спасения (ср. Кол. 1, 25; Еф. 1, 10; 3, 2, 9). Вульгата передает обычно: dispensatio [[33]]. В каноническом языке «икономия» не стало термином. Это скорее описательное слово, некая общая характеристика: «икономия» противопоставляется «акривии» как некое смягчение церковной дисциплины, как некое «изъятие» или исключение из «строгого права» (jus strictum) или из-под общего правила. И движущий мотив

«икономии» есть именно «филантропия», пастырское усмотрение, педагогический расчет — всегда довод от рабочей полезности.

«Икономия» есть скорее педагогический принцип, нежели канонический. «Икономия» есть пастырский корректив канонического сознания. И упражнять «икономию» может и должен уже каждый отдельный пастырь в своем приходе, еще более епископ и собор епископов. Ибо «икономия» и есть пастырство, и пастырство есть «икономия»… В этом вся сила и жизненность «икономического» принципа. Но в этом и его ограниченность. Не всякий вопрос может быть поставлен и решен в порядке «икономии»… И вот спрашивается: можно ли ставить вопрос о раскольниках и еретиках как вопрос одной только «икономии»?..

Конечно, поскольку речь идет о приобретении заблудших душ для кафолической истины, о методах их приведения «в разум истины», все действование должно быть «икономическим», то есть пастырским, со–распинающимся, любовным. Подобает оставить девяносто девять и искать заблудшую овцу… Но тем более требуется при этом полная искренность и прямота… И не только в области догматов требуется эта недвусмысленная точность, строгость и ясность, то есть именно «акривия», ибо как иначе достигнуть единомыслия. Точность и ясность необходимы прежде всего в мистическом диагнозе. Именно поэтому вопрос о священнодействиях раскольников и еретиков должен быть поставлен и обсужден в порядке самой строгой «акривии». Ибо здесь не столько quaestio juris, сколько quaestio facti, — и вопрос о мистическом факте, о сакраментальной реальности. Речь идет не столько о «признании», сколько именно о диагнозе, — нужно именно узнать или распознать…

Именно с радикальной точки зрения святого Киприана всего менее совместима «икономия» в данном вопросе. Если за каноническими границами Церкви сразу же начинается безблагодатная пустота, и схизматики вообще и крещены не были и все еще пребывают в до–крещальном мраке, тем более необходима в действиях и суждениях Церкви совершенная ясность, строгость, настойчивость. И никакое «снисхождение» здесь неуместно и просто невозможно, и никакие уступки непозволительны… Можно ли допустить, в самом деле, что Церковь принимает тех или иных раскольников, и даже еретиков, в свой состав не через крещение только для того, чтобы

облегчить им их решительный шаг?.. Во всяком случае, это была бы очень опасная и опрометчивая уступчивость. Это было бы скорее потворство человеческой слабости, самолюбию и маловерию, и потворство тем более опасное, что оно создает всю видимость церковного признания схизматических таинств или священнодействий значимыми, и не только в восприятии схизматиков или внешних, но и в сознании самого церковного большинства, и даже властей церковных. И более того, этот образ действия потому и применяется, что он создает эту видимость… Если бы действительно Церковь была уверена до конца, что в расколах и ересях крещение не совершается, с какою бы целью воссоединяла она схизматиков без крещения?.. Неужели же только для того, чтобы таким образом избавить их от ложного стыда в открытом признании, что они не были еще крещены?.. Неужели же можно такой мотив признать достойным, убедительным и благословным?.. Неужели же это к пользе новоначальных — воссоединять их через двусмысленность и умолчание?.. На справедливое недоумение: нельзя ли по аналогии присоединять к Церкви без крещения и евреев, и магометан, «по икономии», митрополит Волынский Антоний отвечал с полной откровенностью: «Ведь все такие неофиты, а равно и крещенные во имя Монтана и Прискиллы, и сами не будут претендовать на вступление в Церковь без погружения с произнесением слов: *Во имя Отца* и прочее.

Такую претензию по неясному пониманию церковной благодати могут иметь только те раскольники и еретики, которых крещение, богослужение и иерархический строй по внешности мало отличается от церковного: им очень обидно при обращении в Церковь становиться на одну доску с язычниками и иудеями. Вот поэтому Церковь, снисходя к их немощи, не исполняла над ними внешнего действия крещения, воздавая им эту благодать, во «втором таинстве»» [[34]].

Переписываю эту тираду с горестным недоумением. Из доводов митрополита Антония, по здравому смыслу, следовало бы сделать вывод как раз обратный его выводу. Чтобы привести немощных и неразумных «неофитов» к недостающему им «ясному пониманию церковной благодати», тем более необходимо и уместно «исполнять над ними внешнее действие крещения», вместо того чтобы притворным приспособлением к их «обидчивости» подавать им и

многим другим не только повод, но и основание обманываться и впредь тем двусмысленным фактом, что их «крещение, богослужение и иерархический строй по внешности мало отличается от церковного». И спрашивается, кто дал Церкви это право даже не изменять, но попросту отменять «внешнее действие крещения», совершая его в подобных случаях только умственно, подразумевательно или интенционально, во время совершения «второго таинства» (над некрещеным…).

Конечно, в особых и чрезвычайных случаях «внешнее действие» («форма») может быть даже отменяемо — таково мученическое крещение кровию или даже так называемое baptisma flaminis. Однако это допустимо только in casu necessitatis… (в случае необходимости — *лат*.) И вряд ли здесь есть какая-нибудь аналогия с систематическим потворством чужой обидчивости и самообману…

Если «икономия» есть пастырское усмотрение, ведущее к пользе и спасению душ человеческих, то в подобном случае можно было бы говорить только об «икономии наизнанку». Это было бы нарочитым отступлением в двусмысленность и неясность, и ради внешнего успеха, так как внутреннего воцерковления «неофитов» не может произойти при таком замалчивании. Вряд ли можно вменять Церкви подобную превратную и лукавую интенцию. И, во всяком случае, практический результат этой «икономии» нужно признать вполне неожиданным: в самой Церкви у большинства сложилось убеждение, что таинства и у схизматиков совершаются, что и в расколах есть значимая [хотя и запрещенная (к служению — *ред*.)] иерархия. Истинное намерение Церкви в ее действиях и правилах распознавать и различать оказывается слишком трудно. И с этой стороны «икономическое» толкование… этих правил нужно признать неправдоподобным… Еще больше затруднений вызывает это «икономическое» толкование… со стороны своих общих богословских предпосылок. Вряд ли можно усваивать Церкви власть и право как бы вменять не–бывшее в бывшее, «превращать ничтожное в значимое» [[35]] — «в порядке икономии»… Особенно острым оказывается тогда вопрос о возможности принятия схизматических клириков «в сущем сане».

В Русской Церкви приходящие из римского католицизма или из несторианства и тому подобные принимаются в общение «чрез

отречение от ересей», то есть в таинстве Покаяния. Клирикам отпущение дает епископ и тем самым снимает лежащее на схизматическом клирике запрещение. Спрашивается: можно ли допустить, что в этом разрешении и отпущении грехов молчаливо (и даже потаенно) совершается вместе крещение, конфирмация и рукоположение, диаконское или священническое, иногда и епископское, притом без всякой «формы» или ясного и отличительного «внешнего действия», которое бы помогло заметить и сообразить, какие же таинства совершаются?

Здесь двоякая неясность: и со стороны мотивов, и со стороны самого факта. Можно ли, в самом деле, совершать таинства силой одной только «интенции», без видимого действия? Вряд ли. И не потому, что «форме» принадлежит какое-то самодовлеющее или «магическое» действие. Но именно потому, что в тайнодействии «внешние действия» и наитие благодати существенно нераздельны и неразрывны…

Конечно, Церковь есть сокровищница благодати, и ей дана власть блюсти и преподавать эти благодатные дары… Но власть Церкви не распространяется на самые основоположения христианского бытия… И вряд ли возможно думать, что Церковь вправе, «в порядке икономии», допускать к священнослужению без рукоположения глаголемых клириков схизматических исповеданий, даже не сохранивших «апостольского преемства», восполняя даже не изъяны, но именно полную безблагодатность только в порядке власти, намерения и признания, к тому же недосказанного…

Не оказывается ли в подобном истолковании и весь вообще сакраментальный строй Церкви слишком растяжимым и мягким?.. И вряд ли достаточно осторожен был даже А. С. Хомяков, когда в защиту греческой новой практики принимать возобъединяемых латинян через крещение писал В. Пальмеру так: «Все таинства могут окончательно совершаться лишь в недрах Православной Церкви. В какой форме они совершаются — дело второстепенное.

Примирением (с Церковью) таинство возобновляется или довершается в силу примирения; несовершенный еретический обряд получает полноту и совершенство православного таинства. В самом факте или обряде примирения заключается в сущности (virtualiter) повторение предшествовавших таинств. Следовательно, видимое

повторение Крещения или Миропомазания, хотя и ненужное, не имеет характера заблуждения, оно свидетельствует о различии в обряде, но не в понятиях…» [[36]]

Здесь мысль двоится. «Повторение» таинства не только излишне, но и непозволительно. Вели же «таинства» не было, но был выполнен раньше «несовершенный еретический обряд», то таинство необходимо совершить впервые, и притом с полной откровенностью и очевидностью. Кафолические таинства, во всяком случае, не только обряды, и можно ли с таким дисциплинарным релятивизмом обращаться с «внешней» стороной тайнодействий?..

«Икономическое» толкование канонов могло бы быть убедительным и правдоподобным только при прямых и совершенно ясных доказательствах. Между тем обычно оно подкрепляется именно косвенными данными, и всего больше домыслами и заключениями. «Икономическое» толкование не есть учение Церкви. Это есть только частное «богословское мнение», очень позднее и спорное, возникшее в период богословской растерянности и упадка, в торопливом стремлении как можно резче размежеваться с римским богословием…

Римское богословие допускает и признает, что и в расколах остается значимая иерархия и даже, в известном смысле, сохраняется «апостольское преемство», так что таинства, при известных условиях, могут совершаться и действительно совершаются у схизматиков, и даже у еретиков. Основные предпосылки этого сакраментального богословия были с достаточной определенностью установлены еще блаженным Августином. И православный богослов имеет все основания учесть богословие Августина в своем доктринальном синтезе… Первое, что у Августина привлекает внимание, — вопрос о значимости таинств Августин органически связывает с общим учением о Церкви. Действительность таинств, совершаемых у схизматиков, означает для Августина непрерванность связей с Церковью. Он прямо утверждает, что в таинствах раскольников действует Церковь: одних она рождает у себя, других рождает вне, — и именно потому значимо схизматическое крещение, что совершает его Церковь (см.: S. Augustin. De bapt., 1, 15, 23). Значимо в расколах то, что в них из Церкви, что и в их руках остается достоянием и святыней Церкви и через что и они еще с Церковью, in quibusdam rebus nobiscum

sunt… Единство Церкви созидается двоякой связью: *единством Духа* и *союзом мира* (ср. Еф. 4, 3).

И вот *союз мира* разрывается и расторгается в расколе и разделении, но *единство Духа* в таинствах еще не прекращается. В этом своеобразный парадокс раскольнического бытия: раскол остается соединенным с Церковью в благодати таинств, это обращается в осуждение, раз иссякает любовь и соборная взаимность. И с этим связано второе основное различение блаженного Августина — различение «значимости» (или «действительности», реальности) и «действенности» таинств.

Таинства схизматиков значимы, то есть подлинно суть таинства. Но эти таинства не–действенны (non-efficacia) в силу самого раскола или отделения. Ибо в расколе и разделении иссякает любовь, но вне любви спасение невозможно… В спасении две стороны: объективное действие благодати и субъективный подвиг или верность.

В расколах еще дышит Дух Святой и освящающий. Но в упорстве и немощи схизмы исцеление не исполняется. Неверно сказать, что в схизматических священнодействиях ничто вообще не совершается, ибо, если признать в них пустые действия и слова, лишенные благодати, тем самым они не только пусты, но превращаются в некую профанацию и подлог. Если священнодействия схизматиков не суть таинства, они есть кощунственная карикатура. И тогда невозможно ни «икономическое» умолчание, ни «икономическое» покрытие греха.

Сакраментальный обряд не может быть только обрядом, пустым, но невинным. Таинство совершается действительно… Но нельзя сказать и того, чтобы таинства «пользовали» в расколах. Именно потому, что таинства не суть «магические акты»… Ведь и принимать Евхаристию можно также и «в суд и во осуждение». Но это не опровергает реальности или «значимости» самого Евхаристического тайнодействия… И то же может быть сказано даже о крещении: крещальная благодать должна быть обновляема в непрестанном подвиге и служении, иначе она останется именно «без–действенной». С этой точки зрения святой Григорий Нисский с большой энергией обличал привычку откладывать крещение до смертного часа или до преклонных лет по крайней мере, чтобы не загрязнять крещальных риз. Он переносит ударение: крещение есть не только конец грешного бытия, но всего более начало.

И крещальная благодать есть не только оставление грехов, но и дар или залог подвига. Имя занесено в воинские списки. Но честь воина в его подвигах, не в одном только звании. И что значит крещение без подвигов?.. Не иное что хочет сказать и Августин своим различением «характера» и «благодати». И во всяком случае на всяком окрещенном остается некий «знак», или «печать», даже если он отпадает и отступит, и об этом «знаке», или залоге, каждый будет истязан в Судный день. Окрещеные отличаются от не–крещеных даже тогда, когда крещальная благодать и не расцвела в их подвиге и делах, если всю жизнь свою они растлили и растратили втуне. Это есть нестираемый след Божественного прикосновения…

Для всего сакраментального богословия блаженного Августина характерно это ясное различение двух неразделенных факторов сакраментального бытия: благодать Божия и любовь человека. Но совершается таинство благодатию, а не любовию. Однако спасется человек в свободе, а не в насилии, и потому вне соборности и любви благодать как-то не разгорается животворным пламенем…

Остается неясным: как же продолжается действие Духа за канонической оградой Церкви? Как значимы таинства вне общения?.. Похищенные таинства, таинства в руках похитителей… Позднейшее римское богословие отвечает на этот вопрос учением о действительности таинств ex opere operato (в противоположении: ex opere operantis). У Августина этого различения нет. Но понимал он значимость таинств вне канонического единства в том же смысле. Ведь и opus operantum означает прежде всего независимость таинства от личного действия священнослужителя — совершает таинства Церковь, и в ней Христос — Первосвященник.

Таинства совершаются по молитве и действием Церкви — ex opere orantis et operatis Ecclesiae. И в таком смысле учение о значимости ex opere operato должно быть принято… Для Августина не так было важно, что у схизматиков таинства «незаконны» и «не–дозволены» («illicita»), — гораздо важнее, что схизма есть расточение любви… Однако любовь Божия перекрывает и превозмогает не–любовь человеческую. И в самих расколах (и даже у еретиков) Церковь продолжает творить свое спасающее и освящающее действие…

Может быть, и не следует говорить, что схизматики еще в Церкви, — это, во всяком случае, не очень точно и звучит

двусмысленно. Вернее сказать: в схизмах продолжает действовать Церковь, — «в ожидании таинственного часа, когда растопится упорствующее сердце в тепле «предваряющей благодати», — и вспыхнет и разгорится воля или жажда соборности и единства…

«Значимость» таинств у схизматиков есть таинственный залог их возвращения в кафолическую полноту и единство… Сакраментальное богословие блаженного Августина не было воспринято и византийским богословием не потому, что в нем видели или подозревали что-нибудь чуждое или излишнее. Августина вообще не очень знали на Востоке… В новейшее время на православном Востоке и в России нередко учение о таинствах излагали с римского образца — и это не было еще творческим усвоением августиновской концепции… Современное православное богословие должно осознать и истолковать традиционную каноническую практику Церкви в отношении к еретикам и раскольникам на основе тех общих предпосылок, которые были установлены еще Августином…

Нужно твердо запомнить: утверждая «значимость» таинств и самой иерархии в расколах, блаженный Августин нисколько не смягчал и не стирал грани, разграничивающей раскол и соборность. Это не столько каноническая, сколько духовная грань, — соборная любовь в Церкви или сепаратизм и отчуждение в схизмах. И это для Августина — грань спасения…

Ибо ведь благодать действует, но не спасает вне соборности… (Кстати заметить, и здесь Августин близко следует за Киприаном, утверждавшим, что не в Церкви и самое мученичество за Христа не пользует…) Вот почему при всей «реальности» и «значимости» схизматической иерархии нельзя говорить в строгом смысле о сохранении «апостольского преемства» за пределами канонической соборности. Этот вопрос с исчерпывающей полнотой и с большим проникновением исследован в замечательной статье покойного К. Г. Тернера «Apostolic Succession» [[37]].

И отсюда с несомненностью следует, что не может быть принята так называемая Church-branch-theory. Эта теория слишком благодушно и благополучно изображает раскол христианского мира. Сторонний наблюдатель, может быть, и не сразу различит «схизматические» ветви от самого «кафолического» ствола. И, однако, в существе своем «схизма» не есть только ветвь. Есть еще и воля к схизме… Есть

таинственная и даже загадочная область за канонической границей Церкви, где еще совершаются таинства, где сердца так часто горят и пламенеют и в вере, и в любви, и в подвиге… Это нужно признать, но нужно помнить и то, что граница реальна, что единения нет…

А. С. Хомяков говорил, кажется, именно об этом. «Так как Церковь земная и видимая не есть еще полнота и совершение всей Церкви, которым Господь назначил явиться при конечном суде всего творения, то она творит и ведает только в своих пределах, не судя остальному человечеству (по словам апостола Павла к коринфянам) и только признавая отлученными, то есть не принадлежащими ей, тех, которые сами от нее отлучаются. Остальное же человечество, или чуждое Церкви, или связанное с нею узами, которые Бог не изволил ей открыть, предоставляет она суду великого дня» [[38]]. И в том же смысле митрополит Филарет Московский решался говорить о Церквах «не чисто истинных». «Знай же — никакую Церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложною. Христианская церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное Божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» [[39]]. «Ты ожидаешь теперь, как я буду судить о другой половине нынешнего христианства, — говорит митрополит Филарет в заключительном разговоре. — Но я только просто смотрю на нее. Отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огонь и железо, дабы смягчить ожесточение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах. И таким образом я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертию» [[40]].

Это есть только задание или общая характеристика. В ней не все ясно и досказано. Но верно поставлен вопрос. Есть много связей, еще не прерванных, которыми схизмы удерживаются в некоем единстве… И все внимание и вся воля должна быть собрана и обращена к тому,

чтобы истощилось упорство раздора. «Мы домогаемся не победы, а возвращения братьев, разлука с которыми терзает нас» (Слова святого Григория Богослова) [[41]].

День Преподобного Сергия Радонежского,
5 (18) июля 1933 года
Из «Журнала Московской Патриархии»,
1989. №5. С. 71 — 73; № 7. С. 70 — 71.

РЕЗОЛЮЦИЯ ПО ВОПРОСУ «ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ» Москва, 1948

Мы пришли к полному и согласному пониманию, что в настоящий период времени на Православную Церковь направлено влияние инославия по меньшей мере с двух сторон.

С одной стороны, возглавление Римско–католической Церкви в лице папства, как бы потеряв чувство спасительной веры в неодолимость Церкви Христовой вратами адовыми, и в заботах о сохранении своего земного авторитета, идя по пути использования политических связей с сильными мира сего, пытается соблазнить Православную Церковь на соглашение с ним. К этой последней цели папство стремится посредством создания разного рода унинальных, по направлению, организаций.

С другой стороны, протестантство, во всем его многообразии и раздробленности на секты и толки, изуверившись в вечности и незыблемости христианских идеалов, в своем горделивом презрении апостольских и древнеотеческих установлений, стремится выйти на путь противостояния римскому папизму. Протестантство ищет союзника для этой борьбы в лице Православной Церкви, чтобы приобрести для себя значение влиятельной международной силы.

И здесь Православию предстоит еще больший соблазн — уклониться от искания Царства Божия и вступить на чуждое его целям политическое поприще. Такова практическая задача экуменического движения на сегодня.

Вместе с собственно Православием, тому же влиянию подвергаются и Армяно–Григорианская, Сиро–Яковитская, Абиссинская, Коптская и Сиро–Халдейская не–римско–католические Церкви, а также и старокатолическая церковь, столь родственные Православию. Принимая во внимание, что

а) целеустремления экуменического движения, выразившиеся в образовании Всемирного Совета Церквей с последующей задачей организации «Экуменической церкви», в современном нам плане, не соответствуют идеалу христианства и задачам Церкви Христовой, как их понимает Православная Церковь;

б) направление своих усилий в русло социальной и политической жизни и к созданию «Экуменической церкви», как международной влиятельной силы, есть как бы падение пред искушением, отвергнутым Христом в пустыне и уклонение Церкви на путь уловления душ человеческих во мрежи Христовы и нехристианскими средствами;

в) Экуменическое движение, в современном плане работы Всемирного Совета Церквей, не в пользу Церкви Христовой и слишком преждевременно отвергло уверенность в возможности воссоединения Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви; преобладающий протестантский состав Эдинбургской конференции 1937 г., потерпев ли неудачу или только в предвидении ее, поспешил покончить с попытками к благодатному воссоединению Церквей; в целях самосохранения протестантизм пошел по пути меньшего сопротивления, по пути отвлеченного унионизма на социально–экономической и даже политической почве. Это движение и дальнейший план своей работы построило на теории создания нового внешнего аппарата «Экуменической церкви», как учреждения в государстве, так или иначе с ним связанного и обладающего мирским влиянием;

г) в течение всех истекших десяти лет (с 1937 по 1948 г.) идея воссоединения Церквей на догматической и вероучительной почве документально больше уже не обсуждается — ей дано второстепенное педагогическое значение для будущего поколения. Таким образом, современное нам экуменическое движение не обеспечивает дела воссоединения Церквей благодатными путями и средствами;

д) снижение требований к условию единения до одного лишь признания Иисуса Христа нашим Господом умаляет христианское вероучение до той лишь веры, которая, по слову Апостола, доступна и бесам (Иак. 2, 19; Мф. 8, 29; Мк. 5, 7), — и констатируя такое современное положение, наше Совещание Предстоятелей и

Представителей Православных Автокефальных Церквей, молитвенно призвав содействие Святого Духа, определило:

Сообщить Всемирному Совету Церквей, в ответ на полученное всеми нами приглашение к участию в Амстердамской Ассамблее в качестве членов ее, что все Православные поместные Церкви, участники настоящего Совещания, принуждены отказаться от участия в экуменическом движении, в современном его плане.

Смиренный АЛЕКСИЙ, Божиею милостию Патриарх Московский и всея Руси.

Смиренный КАЛЛИСТРАТ, Католикос — Патриарх всея Грузии.

Патриарх Сербский ГАВРИИЛ.

Смиренный ЮСТИНИАН, Божиею милостию Патриарх Румынии.

Смиренный СТЕФАН, Экзарх Болгарский.

От Антиохийской Церкви: Митрополит Эмесский

АЛЕКСАНДР, Митрополит Ливанский ИЛИЯ.

От Александрийской Церкви: Митрополит Эмесский

АЛЕКСАНДР, Митрополит Ливанский ИЛИЯ.

От Польской Автокефальной Православной Церкви: Смиренный ТИМОФЕЙ, Архиепископ Белостокский и Бельский.

От Албанской Православной Церкви: Епископ Корчинский ПАИСИЙ.

Экзарх Московской Патриархии в Чехословакии ЕЛЕВФЕРИЙ, Архиепископ Пражский и Чешский.

Армянская Церковь присоединяется к принятому решению по вопросу об экуменическом движении.

Георг VI, Верховный Патриарх — Католикос всех армян.

Москва, 17 июля 1948 г.

Из книги «Деяния совещания глав и представителей автокефальных православных церквей в связи с празднованием 500–летия автокефалии Русской Православной Церкви». Москва, 1949, т. 2.

Протопресвитер Николай АФАНАСЬЕВ. ПРИЕМ В ЦЕРКОВЬ ИЗ СХИЗМАТИЧЕСКИХ И ЕРЕТИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВ[[42]]

1. Церковный акт, через который происходит прием в Церковь, включает в себя таинства крещения и миропомазания и Евхаристию, в которой принятый в Церковь впервые принимает участие.

Мы находим этот порядок приема в Церковь с первых времен ее существования. Он в основном сохранился и до наших дней. Как раньше, так и теперь этот способ приема в Церковь имеет в виду нехристиан, а именно тех, кто впервые обращались в христианство и впервые вступали в Церковь. Однако очень рано, может быть даже в апостольскую эпоху, возник вопрос о приеме в Церковь из еретических и схизматических обществ. Первоначально этот вопрос касался только тех, кто, будучи крещен в Церкви, состоял в ней, но ушел к еретикам, а затем, раскаявшись, желал вновь вернуться в Церковь. Для этой группы еретиков вопрос об их обратном приеме решался в том же порядке, как и для отлученных от Церкви, так как уход в еретические общества влек за собою отлучение.

Киприан свидетельствовал, что в его время не существовало сомнения относительно способа приема тех еретиков, которые были крещены в кафолической Церкви. Это были заблудшие овцы, которые возвращались в матернее лоно и которых пастырь принимал через возложение рук [[43]].

Гораздо сложнее оказался вопрос о тех лицах, которые, будучи язычниками или иудеями, обратились в христианство в еретическом обществе, то есть о тех, кто не получил крещения в кафолической Церкви. Как показывают крещальные споры эпохи Киприана Карфагенского, существовало две практики приема еретиков: одна принимала этих лиц через таинство крещения, а другая — через возложение рук епископа. Римская церковь придерживалась второй

практики, тогда как Карфагенская церковь в лице Киприана отстаивала практику приема через крещение.

В результате споров практика Римской церкви оказалась общепринятой на Западе, особенно с эпохи бл. Августина, и получила свое догматическое обоснование в учении *ex opere operato*. Исходя из догматического учения о неповторимости таинства крещения, Римская церковь признает всякое крещение, если оно совершено с соблюдением всех основных условий, главным образом с произнесением тринитарной формулы. Точка зрения Римской церкви оказалась практически очень удобной, так как она дает точные и вполне определенные указания относительно приема в Католическую Церковь еретиков и схизматиков.

2. Неповторимость таинства крещения была столь же общепринятой истиной и для Восточной Церкви, как и для Западной. Что касается вопроса о действительности таинства крещения, совершенного еретиками, то этот вопрос в известной степени остается открытым на Востоке.

Восточная Церковь сравнительно мало принимала участия в крещальных спорах. Она была, если не полностью, то в значительной части, ближе к точке зрения Киприана, чем папы Стефана. Фирмилиан Кесарийский, который энергично поддерживал Киприана, утверждал, что постановление о недействительности крещения еретиков настолько древнее, что среди них никто не помнит, имело ли оно когда-либо начало, и что они всегда принимали только одну Церковь и одно крещение, которое может быть совершено только этою Церковью [[44]]. Он же упоминает о соборе в Иконии Фригийской, который был, по его свидетельству, задолго до крещальных споров и который постановил принимать еретиков, в частности монтанистов, через крещение [[45]].

Это же самое подтверждал Дионисий Александрийский в своем послании к римскому пресвитеру Филимону [[46]]. Сам Дионисий Александрийский поддерживал практику Римской церкви, но внутри Александрийской церкви по этому вопросу не было согласия. В свое время Климент Александрийский высказывал большие сомнения относительно действительности крещения еретиков [[47]].

На основании свидетельства *Дидаскалии* и *Апостольских постановлений* можно предполагать, что точка зрения

недействительности крещения еретиков была господствующей в Сирии [[48]].

Таким образом, мнение о недействительности крещения еретиков было распространено почти по всему Востоку.

После крещальных споров точка зрения Римской церкви по вопросу о крещении еретиков оказала влияние на практику Восточной Церкви. Последняя не примкнула полностью ни к мнению Киприана, ни к мнению Римской церкви.

Влияние римской практики сказалось в том, что Восточная Церковь стала допускать при известных условиях возможность признания действительности еретического крещения. Однако Восточная Церковь не имеет общего положения о действительности или недействительности таинства крещения еретиков. Вопрос о действительности крещения, совершенного вне Православной Церкви, на Востоке разрешался не в общем порядке, а в каждом отдельном случае. Попытки современного богословия разрешить вопрос о крещении еретиков, исходя из учения о канонической действительности таинства крещения, не могут быть признаны удовлетворительными, так как они не отвечают православному учению о благодатной действительности таинств [[49]].

3. Постановления восточных соборов о приеме еретиков и схизматиков не дают принципиального решения этого вопроса, а дают руководящие указания относительно частных случаев. Начало этим постановлениям кладет I Никейский собор (325) своим 8–ым правилом, в котором определяется, как должны приниматься в кафолическую Церковь «кафары» (*«чистые»*), под которыми собор разумеет новациан. Следует отметить, что в 8–ом правиле речь идет о тех, кто был непосредственной причиною крещальных споров, и напомнить, что Киприан не признавал действительными никакие таинства, ими совершенные. Он утверждал, что еретики не веруют ни в того Отца, в Которого веруют православные, ни в того Христа и Духа Святого [[50]]. Если они проливают свою кровь во время гонения, то они не свидетели (*martyres*) Христовы [[51]]. Их жертва бесплодна, как все бесплодно у них. Если они совершают крещение, то оно не освящает никого, так как Дух не может пребывать среди врагов Отца и Сына. Только кафолическая Церковь — невеста Христова, которая рождает детей Богу, а еретическая синагога — блудница.

«О именовавших некогда самих себя чистыми, но присоединяющихся к кафолической и апостольской Церкви, благоугодно святому и великому собору, да, по возложении на них рук, пребывают они в клире [*oste cheirothetoymenoys aytoys menein oytos en to clero*]. Прежде всего надлежит им письменно исповедати, яко прилепятся и последовати будут определениям кафолическия и апостольския Церкви, то есть будут в общении церковном и с двоеженцами, и с падшими во время гонения, для которых и время покаяния установлено, и срок прощения назначен. Надобно, чтобы они во всем последовали определениям кафолическия Церкви». [[52]]

Из текста правила ясно, что в нем говорится о приеме в Православную Церковь новацианских клириков, а не вообще всех новациан. Собор определяет, что они остаются в клире. Но на каких условиях? Ответ на этот вопрос зависит от толкования *cheirothetoymenoys aytoys*. Если мы примем приведенный выше текст русского перевода *Книги правил*, который, по–видимому, грамматически правилен, то из него следует, что на них должны быть возложены руки («по возложении на них рук»). Казалось бы, что наиболее естественно было бы предположить, что под возложением рук собор разумел таинство священства, то есть *хиротонию* в собственном смысле.

Однако такое толкование наталкивается на ряд трудностей. Если бы в 8–ом правиле речь шла о хиротонии как таинстве священства, то было бы, несомненно, сделано различие между хиротонией в епископа и пресвитера, а кроме того незачем было рукополагать новацианского епископа в епископа кафолической Церкви, чтобы потом предоставить ему место пресвитера, как это делает Никейский собор: «И так где, или в селах, или во градах, все, обретающиеся в клире, окажутся рукоположенными из них одних: да будут в том же чине. Аще же там, где есть епископ кафолическия Церкви, некоторые из них приступят к Церкви: явно есть, яко епископ православныя Церкви будет иметь епископское достоинство, а именующийся епископом у так называемых чистых пресвитерскую честь имети будет: разве заблагорассудит местный епископ, чтобы и тот участвовал в чести имени епископа. Аще же то ему не угодно будет: то для видимого сопричисления такового к клиру изобретет для него место хорепископа или пресвитера: да не будет двух епископов во граде» [[53]]. Чтобы

избежать наличия двух епископов в одном городе, проще было бы рукоположить новацианского епископа во пресвитеры.

Уже в древности высказывалось мнение, что под «возложением рук» не следует понимать таинство хиротонии. Аристин рассматривал это возложение рук как помазание святым миром, то есть совершение таинства миропомазания [[54]]. При таком толковании остается непонятным, почему собор ничего не упомянул о таинстве хиротонии в собственном смысле. Если собор считал нужным совершение над новацианами таинства миропомазания, то это означало бы, что он признавал действительным у новациан только одно таинство крещения, а следовательно все, вступающие из новацианства в кафолическую Церковь, были бы принимаемы в качестве лаиков, независимо от того положения, какое они в нем занимали.

Такое предположение исключается самим содержанием правила, которое во второй части регулирует положение новацианских клириков, принятых по нашей терминологии в сущем сане. Аристин истолковал выражение *cheirothetoymenoys aytoys* в свете 7–го правила 1 Константинопольского собора (381), тем более что существовало мнение относительно новациан, что якобы они не практиковали у себя таинство миропомазания. Принимая во внимание самый термин *cheirotheteion*, а также практику приема в Церковь кающихся в III и IV веках, единственно допустимое толкование выше указанного выражения заключается в том, что Никейский собор предписал принимать новациан, независимо от их иерархического положения, через покаяние, сопровождающееся возложением рук. Это было бы в данном случае признанием со стороны собора практики Римской церкви, установленной еще папой Стефаном: «Si quis ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam» [[55]]. Естественно, что manus imponatur in paenitentiam предварялось письменным свидетельством об отказе от своих заблуждений.

Если допустить, что в первой части правила логическим подлежащим является *catharoi proserchomenoi en te ecclesia* (чистые, когда приходят в церковь), то практика приема новацианских клириков, а, следовательно, и лаиков, еще более упрощается. При таком толковании смысл этой фразы был бы следующий: относительно новациан, вступающих в кафолическую Церковь, собору было угодно

постановить, чтобы оставались в клире те из них, которые имеют рукоположение. Другими словами, рассматриваемое выражение есть указание на то, что в правиле идет речь о клириках, а не способ приема через возложение рук.

Что касается способа приема, то он заключался бы только в одном письменном заявлении. Несмотря на грамматические трудности такого толкования, логический смысл правила от этого выигрывает. Это мнение было уже высказано Зонарой и Вальсамоном и разделяется некоторыми новыми комментаторами. Нет необходимости решительно высказываться за то или иное толкование, так как и в одном, и в другом случае отцы собора в своем постановлении о приеме новациан исходили из признания не только таинства крещения, но и всех таинств, совершенных в новацианских общинах. В самом правиле никакого обоснования такому признанию не приводится, как будто предполагается, что оно всеми принимается, чего в действительности совсем не было.

Аналогичную практику приема предписал Трулльский собор по отношению к несторианам и монофизитам, несомненно, под влиянием 8–го правила Никейского собора: «Несториане же, евтихиане и севериане и подобные им еретики должны творити рукописание и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышепоказанные ереси, потом да приемлют святое причащение» [[56]]. От вступающих в Церковь из несторианства и монофизитства Трулльский собор требовал одного только свидетельства, что они признают православное учение и осуждают еретические учения, от которых они отказываются. В этом правиле нет даже, как это имеется в 8–ом правиле Никейского собора, упоминания о возложении рук. Это тем более обращает на себя внимание, что новацианство было тем, что мы теперь называем схизмой или расколом, тогда как несторианство и монофизитство отличались догматически от православного учения и соборно были осуждены как еретические учения. И одно, и другое были самыми опасными противниками Православия в Римской империи и вели жестокую борьбу с Церковью. Осуждая не только сторонников этих ересей, но и всех заподозренных в сочувствии к ним, и не только живых, но и умерших в общении с Церковью, церковная власть постановляет

принимать этих еретиков через простое «рукописание», признав тем самым действительность всех таинств, совершаемых в их общинах.

4. Было бы очень поспешно на основании 8–го правила Никейского собора делать вывод, что собор принципиально признавал практику Римской церкви относительно приема еретиков. Тот же самый собор 19–м своим правилом определил, чтобы последователи Павла Самосатского при приеме в кафолическую Церковь были вновь крещены. «О бывших павлианами, но потом прибегнувших к кафолической Церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были» [[57]]. Предписание собора, чтобы последователи Павла Самосатского были перекрещиваемы, означает непризнание со стороны собора действительности их крещения как таинства. Все, что нам известно об учении Павла Самосатского, не позволяет нам сделать предположение, что в его общинах крещение совершалось иначе, чем в кафолической Церкви. Афанасий Великий свидетельствовал, что они употребляли при крещении тринитарную формулу [[58]]. Правда, Иннокентий I (ум. 417) говорил о том, что они не совершали крещений во имя трех Лиц Святой Троицы [[59]], но здесь, вероятно, какое-то недоразумение. Сам Афанасий отвергал таинство крещения павлианистов на том основании, что они вкладывали в крещальную формулу неправославное учение.

Если это была точка зрения отцов собора — в самом постановлении нет никаких указаний на это, — то и при этом условии требование перекрещивания павлианистов не совпадало бы с практикой Римской церкви. Последняя не входила в обсуждение тринитарной формулы, довольствуясь формальной правильностью крещения. Из переписки Киприана мы знаем, что папа Стефан признавал всякое крещение, совершенное *in nomine Christi*, в том числе крещение маркионитов.

Афанасий Великий, а с ним, вероятно, и отцы Никейского собора (325), отвергали крещение павлианистов не на основании практики Римской церкви, а на основании аргументов Киприана, что еретики не исповедуют ни того Отца, ни того Сына, ни того Духа, которых исповедуют православные. Если мы допустим, что отцы Никейского собора в практику Римской церкви ввели дополнительный корректив — правильность содержания тринитарной формулы, употребляемой при крещении, — то этот новый принцип может дать

основание для отвержения крещения павлианистов, но и при этом принципе постановление 19–го правила, как и 8–го правила того же собора, не может быть рассматриваемо как принципиальное решение.

Если бы мы приложили это принципиальное решение к вопросу приема несториан и монофизитов, то мы должны были бы признать, что таинство крещения так же недействительно, как и крещение павлианистов, так как они не исповедуют того же Сына, которого исповедует православная Церковь. В 19–м правиле Никейского собора, как и в 8–м правиле, разрешается определенный конкретный случай: в одном вопрос о приеме новациан, а в другом — павлианистов.

5. Трулльский собор в своем 95–м правиле, которое является почти буквальным воспроизведением так называемого 7–го правила I Константинопольского собора (387), подтверждая необходимость перекрещивания павлианистов, предписывает подобным же образом, то есть через крещение, принимать евномиан, монтанистов и савеллиан. «О бывших павлианами, потом к кафолической Церкви прибегших, постановлено: перекрещивати их непременно. Евномиан же, единократным погружением крещающихся, и монтанистов, именуемых здесь фригами, и савеллиан, держащихся мнения о сынеотчестве и иное нетерпимое творящих, и всех прочих еретиков (ибо здесь много таковых, наипаче выходящих из галатския страны), всех, которые из них желают присоединены быти к православию, премлем, якоже язычников [*os ellenas dechometha*]. В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий заклинаем их с троекратным дуновением в лицо и в уши: и тако оглашаем их и заставляем пребывати в церкви, и слушати Писание, и тогда уже крещаем их. Такожде и манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков» [[60]].

Крещение упомянутых в приведенном правиле еретиков собор признает недействительным, причем в двух случаях приведены основания этому непризнанию: в первом случае — неправильности формы крещения евномиан, во втором случае — неправильного содержания учения о Святой Троице. Что касается крещения монтанистов, то никаких оснований не приведено, так как крещение у монтанистов совершалось так же, как и в кафолической Церкви, а потому исключалась возможность применения принципов правильности формы или правильности ее содержания. И в этом

постановлении мы не находим никакого принципиального решения относительно крещения еретиков, а только решение собора относительно конкретных случаев.

Несмотря на то, что евномиане, монтанисты и савеллиане принимаются, как и павлианисты, через таинство крещения, порядок приема тех и других неодинаков.

Постановление Трулльского собора относительно павлианистов основано на 19–м правиле Никейского собора. В 7–м правиле Константинопольского собора о них ничего не говорится. Трулльский собор не решился изменить правило «великого собора», но воспроизвел его не полностью: он опустил в нем то, что касалось приема в кафолическую Церковь клириков павлианистов. Вероятно, этот пропуск объясняется трудностью толкования этой части постановления I Никейского собора. Павлианисты должны быть перекрещиваемы *exapantos* (непременно, или все без исключения), но, как показывает дальнейший текст правил, это «перекрещивание» совершается непосредственно за заявлением желания о вступлении в кафолическую Церковь без всяких предварительных моментов.

Евномиане, монтанисты и савеллиане принимаются в Церковь как «эллины», то есть так же, как совершается прием в Церковь язычников через дисциплину оглашения. В силу этого создается не один порядок приема в Церковь еретиков, таинство которых не признается, а два. Случайность ли это или просто механическое воспроизведение старого правила наиболее знаменитого собора? Вряд ли это так. Отцы Трулльского собора имели возможность распространить практику приема павлианистов, установленную Никейским собором, на остальных еретиков. Если Трулльский собор этого не сделал, то значит он сознательно желал установить различие в порядке приема между павлианистами и остальными еретиками.

Дисциплина оглашения имела задачей обучение истинам христианской веры и введение оглашенных в жизнь Церкви и была соединена с рядом литургических действий. Именно это последнее имели в виду отцы Трулльского собора и главным образом — заклинание как освобождение от власти диавола. Экзорцисты были лицами, имеющими благодатное служение, а потому признание действительности заклинания было косвенным признанием благодатных харизм у павлианистов. Почему признание

действительности заклинания не влекло за собою признания благодатной действительности таинства крещения павлианистов, остается без ответа. Здесь имеется какая-то неясность богословской мысли. Эта неясность мысли сказывается и в том, что собор предписал одинаково принимать монтанистов и манихеев, и валентиниан, и маркионитов, и им подобных еретиков, то есть гностиков. Отцы собора не могли не видеть различия между монтанистами, которые оставались в пределах христианства, и гностицизмом, который был большей частью за его границами. Собор имел основание считать манихеев за «эллинов», но во всяком случае монтанисты не должны были бы попасть в эту группу, будучи более близкими к кафолической Церкви, чем павлианисты.

6. Наконец, 95–ое правило Трулльского собора, следуя 7–му правилу Константинопольского собора, упоминает еще об одной группе еретиков, таинство крещения которых признается действительным, но остальные таинства считаются недействительными. Поэтому еретики этой группы принимаются в кафолическую Церковь через таинство миропомазания. «Ариан, македониан [[61]] и новатиан, именующих себя чистыми и лучшими, четыренадесятидневников, или тетратитов и аполлинаристов, когда они дают рукописание и проклинают всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует святая Божия кафолическая и апостольская Церковь, приемлем, запечатлевая, то есть помазуя святым миром, во–первых, чело, потом очи и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: *печать дара Духа Святого*» [[62]].

Признавая таинство крещения у этой группы еретиков, собор мог следовать только лишь принципу правильности формы таинства, так как внутреннее содержание тринитарной формулы, употребляемой некоторыми из них в таинстве крещения, не соответствовало учению кафолической Церкви.

Если придерживаться последнего принципа, то ариане, македониане и аполлинаристы должны были бы рассматриваться как павлианисты или монтанисты. С другой стороны, собор имел возможность отнестись к ним, как к несторианам или монофизитам, так как те и другие догматически отличались от учения Православной Церкви.

Если принимать во внимание принцип правильности догматического учения, то, конечно, наибольшее право на снисходительность собора имели бы новациане и четыренадесятники. О последних даже Епифаний свидетельствовал, что они остаются православными.

Тем не менее и новациане, и четыренадесятники объединены в одну группу с арианами. Такого рода отношение собора к этим схизмам было бы оправдано, если бы собор руководствовался исключительно принципом правильности формы крещения, то есть римской практикой. При следовании ему собор должен был бы ограничиться признанием или отвержением одного таинства крещения, а не признавать действительными другие таинства.

7. Анализ соборных постановлений относительно приема в Церковь еретиков и схизматиков, который приведен выше, не смог обнаружить никакого принципиального решения о приеме еретиков, которое бы стояло за частными решениями и которое бы к ним прилагалось. Анализ постановлений не дает нам никаких оснований утверждать, что Православная Церковь признает правильным и действительным всякое крещение, совершенное во имя Святой Троицы, кем бы оно ни было совершено. Если в одних соборных постановлениях мы можем найти приложение принципа правильности формы крещения, то в других этого принципа недостаточно, чтобы обосновать решение собора. Дополнительный принцип правильности догматического содержания, вкладываемого в крещение, также недостаточен, чтобы объяснить все постановления соборов относительно приема еретиков. Соборы шли не от общего к частному, а скорее от частного к общему. Соборы каждый раз обсуждали частные случаи приема еретиков в Церковь и по поводу этих случаев выносили свои решения, а не применяли готовое принципиальное решение к частным случаям. Поэтому решения соборов приложены только к тем случаям, о которых прямо говорится в постановлениях.

При обсуждении частных случаев приема еретиков в Церковь соборы, по всей вероятности, предварительно исследовали еретические учения и определяли свое отношение к обсуждаемой ереси, а затем только выносили постановление относительно способа приема соответственных еретиков. При этом, по–видимому, принималось во внимание не только учение еретиков, но и задачи

церковной политики текущего момента. Этим только можно объяснить, почему соборы в одних случаях проявляли максимум снисходительности при приеме в Церковь еретиков, учение которых значительно разнилось от учения кафолической Церкви, и крайнюю строгость по отношению к схизматикам, которые почти ничем не отличались по своему учению от православной Церкви. Только этим можно объяснить, что решения относительно приема одних и тех же еретиков или схизматиков могли изменяться от собора к собору, несмотря на все уважение, которым пользовались соборные решения.

Так, как мы уже видели, Никейский собор предписал принимать новациан через возложение рук епископа, а Трулльский собор постановил принимать их через таинство миропомазания. Нет никаких оснований думать, что изменение решения собора относительно приема новациан было вызвано изменениями, происшедшими в самом новацианстве. Оно оставалось одним и тем же и в начале IV века, и в V веке, если к этому времени относить 7–ое правило I Константинопольского собора, которое было повторено Трулльским собором. Новацианство оставалось одинаковым, но задачи церковной политики изменились. В эпоху Никейского собора, который был по своему заданию собором мира, церковная политика диктовала максимальную снисходительность к новацианству, которое было крупной силой, соперничающей с кафолической Церковью. В V, а тем более в VII веке, церковная политика могла совершенно игнорировать новацианство, которое уже не представляло никакой угрозы для Церкви. Очередной задачей тогда было возвращение в Церковь несториан и монофизитов, особенно последних, и эта задача диктовала максимальную снисходительность к тем из них, кто желал вступить в Православную Церковь. Решения соборов, обусловленные, хотя бы частично, задачами текущей церковной политики, не могут, конечно, дать никакого принципиального решения. Наоборот, они свидетельствуют о неясности богословской мысли в учении о Церкви, в частности о таинствах. Как мы увидим ниже, эта неясность вызывала существование одновременно двух тенденций, исключающих друг друга: тенденции к признанию действительности, по крайней мере, некоторых таинств, и тенденции к отрицанию действительности всех таинств, совершенных в еретических и схизматических обществах.

Учение о благодатной и канонической действительности таинств приложимо только к таинствам, совершаемым внутри самой Православной Церкви, так как только внутри Православной Церкви могут совершаться таинства. Чтобы судить о благодатном характере священнодействий, совершаемых вне Православной Церкви, необходимо предварительно решить принципиальный вопрос, могут ли таинства совершаться вне ее?

Таинства совершаются в Церкви, так как Церковь есть место действия Духа. Если таинства совершаются вне Православной Церкви, то это означает, что Дух находится в действии вне ее, а это ставит более общий вопрос: ограничивается ли пределами Православной Церкви Церковь Божия? Только решение этих вопросов может дать принципиальный ответ относительно приема еретиков и схизматиков в Православную Церковь.

8. Школьное богословие на основании правил соборов о приеме в кафолическую Церковь еретиков и схизматиков делает заключение, что в Православной Церкви существуют три способа приема:

1) через крещение — для тех, крещение которых признается неправильным, или над которыми оно вообще не совершалось;

2) через таинство миропомазания — для тех, таинство крещения которых признается действительным, но над которыми не было совершено таинство миропомазания или оно признается неправильным;

3) через таинство покаяния — для тех еретиков, в среде которых Православная Церковь признает действительными как таинство крещения, так и все остальные таинства.

Если говорить о способах приема в кафолическую Церковь еретиков или схизматиков, которые мы находим в соборных постановлениях, то надо признать, что эти постановления указывают не три, а пять способов приема в кафолическую Церковь: первый — совершенно аналогичный со способом приема в Церковь язычников и вообще нехристиан; второй — через таинство крещения без предварительного оглашения; третий — через таинство миропомазания; четвертый — через таинство покаяния; и пятый — через простое письменное свидетельство о следовании православной вере и осуждении прежних еретических учений, которых они держались.

Сведение пяти способов приема еретиков, содержимых в соборных постановлениях, к трем объясняется тем, что в церковной практике оглашение потеряло свое прежнее значение, а таинство покаяния претерпело изменения.

Школьное богословие не заметило различия между приемом еретиков «как эллинов» и приемом их через таинство крещения, так как на практике оглашение, как определенная церковная дисциплина, фактически не существует, а литургически оно слилось с таинством крещения. С другой стороны, школьное богословие отождествило способ приема через покаяние со способом приема через письменное отречение от еретических заблуждений, так как оно исходило из современного понимания покаяния как тайной исповеди.

Есть ли три способа приема еретиков, как утверждает школьное богословие, или их пять, как указано в соборных правилах, все равно остается неясным и нерешенным вопрос, каким из указанных способов принимать еретиков. Если бы соборные правила, кроме указания на различные способы приема, содержали принципиальное решение относительно их приема, то этот вопрос не ставился бы, так как надо было бы только выбрать тот способ, который соответствует этому решению. Пока речь идет о еретиках или схизматиках, упомянутых в соборных правилах, то трудностей никаких не возникает: надо применить соборное решение к данному случаю, — но как только ставится вопрос о приеме еретиков или схизматиков, не указанных в правилах, то сразу же встает вопрос о том, как их принимать в Православную Церковь. Мы знаем, что церковная власть испытывала и испытывает крайние затруднения для определения способа приема в Православную Церковь еретиков или схизматиков, появившихся позднее издания этих правил. Эти затруднения, в свою очередь, свидетельствуют об отсутствии принципиального решения, несмотря на все утверждения школьного богословия. В этом отношении наиболее показательным является вопрос о приеме католиков в Православную Церковь. Общеправославных постановлений по этому предмету нет, если не считать тех, которые предлагает школьное богословие. Каждая поместная церковь решала и решает этот вопрос самостоятельно и, как мы увидим сейчас, не только решения поместных церквей не совпадают между собою, но

даже решения одной и той же поместной церкви испытывали существенные изменения.

9. В XI веке вопрос о приеме католиков, вероятно, практически не ставился, а если ставился, то не вызывал затруднений, так как были еще живы воспоминания о прежнем церковном единстве. В XII веке положение изменяется. В связи с крестовыми походами попадались пленные католики, которые посещали православные церкви и желали принимать участие в Евхаристии. Это указывает на то, что официальное прекращение общения между Западной и Восточной Церквами далеко не сразу повлекло за собою прекращение общения между членами одной и другой Церкви. Как показывают ответы Вальсамона Марку Александрийскому, в церковных кругах ставился вопрос, при каких условиях католики могут принимать участие в Евхаристии. Вальсамон считал, что для приема в общение католиков достаточно отказа от учений, не соответствующих Православной Церкви [[63]]. Наряду с этим существовало другое мнение, которое требовало приема их в Православную Церковь через миропомазание. Константинопольский собор при патриархе Симеоне в 1484 году постановил принимать католиков в Православную Церковь без повторного крещения через миропомазание и отречение от заблуждений.

В XVIII веке этот порядок изменяется. Постановление Константинопольского собора при патриархе Кирилле 1756 года требует перекрещивания латинян, как и вообще всех еретиков. В самом постановлении Римско–Католическая Церковь не упоминается, но по своему содержанию постановление направлено против нея. «Так как три года тому назад поднят вопрос о том, надлежит ли признавать крещение еретиков, обращающихся к нам, раз это крещение совершается вопреки преданию св. апостолов и св. отцов, а также вопреки обычаям и постановлениям кафолической и апостольской Церкви, то мы.., считающие противным всему апостольскому преданию и как произведение развращенных людей все, что происходит у еретиков и что не совершается так, как заповедано Духом Святым и апостолами, и как это совершается ныне в Христовой Церкви, — общим постановлением отметаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных, причем мы этим следуем прежде

всего Господу нашему Иисусу Христу, заповедавшему своим апостолам крестить во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, далее следуем святым божественным апостолам, установившим троекратное погружение с произнесением при каждом из них одного лица Святой Троицы.., наконец, мы этим следуем второму и пято–шестому вселенским соборам, предписывающим считать некрещенными всех, обращающихся в Православие, не бывших крещенными через троекратное погружение, при каждом из которых призывалось бы имя одной из Божественных Ипостасей, а крещенных каким-либо иным образом. Держась этих святых и божественных установлений, мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому божественному установлению, и есть не иное что, как бесполезное, по слову св. Амвросия и св. Афанасия Великого, умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех, от еретиков некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам… И этим общим судом и письменным изъявлением подтверждаем это наше постановление, согласное с апостольскими и соборными постановлениями, и утверждаем нашими подписями» [[64]].

Это постановление с обычным греческим мастерством словесно обходит все трудности, вызываемые вопросом о приеме еретиков в Церковь. В действительности оно полно внутренних противоречий, вскрывает крайнюю неясность богословской мысли в учении о Церкви и о таинствах и обнаруживает недопустимую для соборного постановления неточность в ссылках на соборные правила.

С одной стороны, оно как будто устанавливает принцип действительности крещения, если оно совершено с соблюдением требуемой формы в соответствии с предписаниями *Апостольских правил*. Поэтому оно объявляет недействительным всякое иное крещение, указывая что Константинопольский собор 381 года и Трулльский собор провозгласили недействительным крещение, совершенное без троекратного погружения и без призывания трех Лиц Святой Троицы. Мы видели, что это не так или не совсем так. Ни I Константинопольский, ни Трулльский собор совершенно не упоминают, как должно совершаться крещение, а тем более не

устанавливают принципа правильности формы крещения, на который ссылается постановление патриарха Кирилла. Если бы отцы Трулльского собора руководствовались этим принципом, то они должны были бы признать действительными почти все крещения, которые они осудили.

С другой стороны, опираясь вполне правильно на *Апостольские правила* (47–е и 68–е), постановление собора 1756 года объявляет недействительным вообще всякое еретическое крещение, так как у еретиков все совершается не так, как заповедано Духом Святым. В действительности, это не что иное, как признание учения Киприана Карфагенского о таинствах еретиков. В силу одновременного признания двух противоречащих принципов заключение постановления является необоснованным, так как оно требует крещения всех еретиков, присоединяющихся к Православной Церкви.

На основании этого постановления *Пидалион* провозгласил: латинское крещение ложно называется этим именем; оно вовсе не есть крещение (*baptisma*), а лишь простое мытье (*alla rantisma monon*). Это указание *Пидалиона* сохранило в Греческой Церкви свою полную силу. Это означает, что она не признает действительности таинств Римско–Католической Церкви, а следовательно, и таинств всех остальных вероисповеданий, от нее отделившихся.

В Русской Церкви порядок приема из инославных вероисповеданий также подвергался изменениям. Московский собор 1620 года постановил принимать латинян и униатов посредством перекрещивания, но уже Московский собор 1657 года постановил принимать латинян без повторного крещения, а крещение кальвинистов и лютеран признал недействительным. Наконец, Большой Московский собор 1667 года на основании постановления Константинопольского собора 1484 года утвердил практику присоединения католиков без повторного крещения. Постановление Константинопольского собора 1756 года не повлияло на практику Русской Церкви, что создало различие практики приема лиц инославных вероисповеданий между Греческой и Русской Церквами. В то время как Греческая Церковь принимает католиков и всех лиц, принадлежащих к инославным вероисповеданиям, через таинство крещения, Русская Церковь принимает без повторного крещения и через совершение таинства миропомазания лиц, принадлежащих к

протестантским вероисповеданиям, а также лиц, над которыми не было совершено таинство миропомазания, как, например, малолетних католиков, которые еще не получили конфирмации. Через таинство покаяния принимаются все те, над которыми совершено таинство миропомазания, как, например, католики, монофизиты, несториане и др.

Как Греческая, так и Русская Церковь для обоснования своей практики вполне могут ссылаться на 95–ое правило Трулльского собора, так как в нем, действительно, указаны способы приема в кафолическую Церковь через крещение, миропомазание и покаяние, но не указано, какой из этих способов надо применять к католикам или к лицам, принадлежащим к другим вероисповеданиям. Правило действительно только по отношению к тем еретикам, которые в нем прямо указаны, так как в нем не имеется принципиального решения вопроса о приеме еретиков в Церковь.

Для того, чтобы способы, указанные в этом правиле, могли быть приложены к ересям, в правиле не указанным, необходимо предварительное решение о действительности или недействительности священнодействий, совершаемых в общинах этих еретиков, что для настоящего времени означает выяснение вопроса о действительности таинств разных вероисповеданий.

10. Если в соборных постановлениях мы не находим принципиального решения вопроса о приеме еретиков в Церковь, а только решение вполне конкретных случаев, то тем не менее мы можем установить в них некоторую тенденцию к такому решению.

В 95–ом правиле Трулльского собора, которое следует так называемому 7–му правилу I Константинопольского собора, после перечисления еретиков, которых надлежит принимать в Церковь через таинство крещения, добавлено: «И всех прочих еретиков (ибо много таких, наипаче выходящих из Галатския страны), всех, которые из них желают присоединены быти к Православию, приемлем, якоже язычников». Это добавление вскрывает основную тенденцию, как составителя 7–го правила I Константинопольского собора, так и отцов Трулльского собора.

Упоминание об еретиках, «выходящих из Галатския страны», нисколько не преуменьшает общего смысла выражения «прочие еретики». Это означает всех вообще еретиков за исключением тех, кто

поименован в правиле. Перечислив только небольшую группу ересей — сам собор признает, что таковых много, — всех остальных он относит к группе «прочих ересей». Среди них должны были быть весьма разнообразные ереси в смысле изменения православного учения. Эту наибольшую группу еретиков собор предписывает принимать как эллинов, то есть не признает их за христиан. Если некоторые группы еретиков собор предписал принимать через таинство миропомазания и покаяния, то это является не чем иным, как уступкой требованиям церковной политики, диктующей более мягкое отношение к некоторым ересям в целях церковной *икономии*. Он точно определяет эти группы, не желая, чтобы снисходительное отношение распространялось на неограниченное количество ересей и на неограниченное время. Эта уступка могла найти свое богословское оправдание в мнении, которое представлял Рим и сторонники которого всегда имелись на Востоке, но она неизбежно должна была вызывать неясность в вопросе об отношении к еретикам, так как одновременно соединялись разные богословские мнения по одному и тому же предмету. Не желая или, может быть, избегая касаться богословской проблемы о Церкви, Трулльский собор, как и другие соборы, не дал никакого богословского обоснования ни своему признанию еретических таинств, ни их отвержению, а ограничился только фактическим изложением своих решений.

В совершенно аналогичном положении по этому вопросу был в свое время Василий Великий. О его мнениях не приходится догадываться или делать те или иные предположения, так как он их совершенно открыто изложил в своих посланиях к Амфилохию, епископу Иконийскому. Отвечая на вопрос последнего относительно приема в кафолическую Церковь новациан, Василий Великий — различая ересь, раскол и незаконное собрание — указывает, что согласно постановлению древних отцов крещение раскольников признается действительным, но, с другой стороны, замечает, что «угодно было древним, как то Киприану и нашему Фирмилиану, единому определению подчинити всех сих: кафаров, идропарастатов, энкратитов и апотактитов. Ибо, хотя начало отступления произошло через раскол, но отступившие от Церкви уже не имели в себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство. Ибо первые отступившие

получили посвящение от отцов и через возложение рук имели духовное дарование. Но отторженные, соделавшись мирянами, не имели власти ни крестить, ни рукополагать и не могли преподати другим благодати Святого Духа, от которой сами отпали. Почему приходящих от них в церкви, яко крещенных мирянами, древние повелевали вновь очищати истинным крещением» [[65]]. Излагая мнения Киприана Карфагенского и Фирмилиана Кесарийского, Василий Великий явно к нему склоняется, но в то же самое время указывает: «Поелику некоторым в Асии решительно угодно было, ради назидания многих, приятие крещения их: то да будет оно приемлемо» [[66]].

Церковная икономия оказалась сильнее богословского мнения. Когда Василий Великий, высказывая свое личное мнение, не отказывается подчиниться решению большинства, это до известной степени понятно, но совершенно непонятно, когда Василий, будучи твердо убежден в недействительности таинства раскольников и обосновывая богословски эту недействительность, тем не менее объявляет их действительными. В церковных делах мнение большинства превозмогает, но, конечно, до известного предела. Василий Великий как будто не замечал, что нельзя признавать благодатно действительными те таинства, которые сами по себе лишены благодати, даже если это делается «для назидания многих». Вопрос, который стоял перед Василием, заключался не в том, принимать или не принимать таинства раскольников, а в том, действительны они или недействительны. Для Василия, как для каждого церковного деятеля, следование мнению большинства должно было означать приятие этого мнения, как истинного, а не приятие небывшего, как бывшего. Церковная власть может в порядке церковной икономии смягчить свои правила, как, например, правила приема кающихся в церковное общение, но церковная власть не может неблагодатное сделать благодатным. Это то же самое, если бы церковная власть для назидания многих объявила еретическое учение православным. Мог ли Афанасий Великий, считая арианское учение ересью, объявить «да будет оно приемлемо» ради назидания многих? Вероятно, в порядке церковной икономии полезнее было бы не осуждать Ария, Нестория и Евтихия и не создавать огромные движения, которые подрывали Церковь и Империю.

В словах Василия Великого имеется недолжное смешение благодати и права, чем он вообще страдал. В правовом порядке некоторые действия, признаваемые незаконными, можно объявить допустимыми, но этого нельзя сделать в области благодатной жизни. Государственная законодательная власть может незаконное сделать законным, но церковная законодательная власть не может неблагодатное сделать благодатным. В оправдание Василия можно сказать, что его точка зрения отчасти была вызвана неясностью богословской мысли в вопросе о таинствах. Вероятно, он не был глубоко убежден ни в правильности своего мнения, ни в ошибочности практики, основанной на противоположном мнении.

Неясность богословской мысли, которую мы обнаружили в 95–м правиле Трулльского собора, еще яснее сказывается в том, что отцы собора приняли *Апостольские правила* как общеобязательные. В них излагается, как и в *Апостольских постановлениях*, отвергнутых Трулльским собором, мнение относительно таинства крещения, совершаемого еретиками, которое в значительной степени подрывает 95–ое правило самого собора. Так, в 46–ом *Апостольском правиле* говорится: «Епископа или пресвитера, приявших крещение или жертву еретиков, извергати повелеваем. Кое бо согласие Христови с велиаром, или кая часть верному с неверным?» Это правило настолько категорически запрещает признавать крещение всех еретиков, что в каноническом сборнике Русской Церкви — *Книге правил* — имеется примечание, что оно относится только к еретикам, бывшим в апостольское время. Наивная оговорка, которая показывает полную беспомощность богословской мысли. Недействительность крещения еретиков подтверждается 47–м и 68–м *Апостольскими правилами*: «Епископ или пресвитер аще по истине имеющаго крещение окрестит, или аще от нечестивых оскверненнаго не окрестит: да будет извержен, яко посмевающийся кресту и смерти Господней, и не различающий священников от лжесвященников» (47–е правило). «Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон приемлет от кого-либо второе рукоположение: да будет извержен от священнаго чина, и он и рукоположивый: разве аще достоверно будет известно, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным или рукоположенным от таковых ни верными, ни служителями Церкви быти не возможно» (68–е правило).

Все эти правила составлены под несомненным влиянием если не прямо учения Киприана Карфагенского, то во всяком случае послания Фирмилиана Кесарийского: крещение каких бы то ни было еретиков, куда относятся, без сомнения, и раскольники, не является крещением. Из того же послания заимствовано, вероятно, и обоснование такому полному отвержению: все, что совершается у еретиков, не имеет ничего общего с Церковью, как и сами еретики не имеют ничего общего с нею, а потому крещенный ими не становится освященным, но делается осквернённым. У еретиков все священнодействия ложны, так как у них нет истинного священства, а есть лжесвященство. Составитель *Апостольских правил* вполне отдавал себе отчет, что признание крещения еретиков влечет за собою признание их священства.

Надо отметить, что *Апостольские постановления* не признают так называемого мирянского крещения. Если бы даже они признавали его, то аргументация *Апостольских правил* нисколько бы не пострадала, так как в еретических общинах нет верных, а следовательно, нет и харизмы общего священства. Принимая *Апостольские правила*, отцы Трулльского собора не могли не видеть противоречия между этими правилами и их собственными постановлениями по вопросу о приеме в Церковь еретиков. Или они не были, как и Василий Великий, глубоко убеждены ни в правильности *Апостольских правил*, ни в правильности своих собственных постановлений из-за отсутствия определенного учения о таинствах; или они, разделяя точку зрения составителя *Апостольских правил*, смотрели на свои постановления относительно приема еретиков как на исключение по соображениям церковной политики. Если последнее предположение правильно, то тогда вновь надо поставить вопрос, каким образом церковная икономия может безблагодатное сделать благодатным.

Несмотря на соборные постановления, допускающие в некоторых случаях действительность крещения еретиков и даже признающие у них священство, практика, предписываемая *Апостольскими правилами*, всегда имела сторонников в Византии. Вальсамон писал: «Итак, кто говорит, что не должно крестить крещенного мирянином–лжесвященником и не освященного по истине, тот, как мне кажется, явно противится сим правилам [то есть 46–му и 47–му *Апостольским*

правилам]; ибо он, вопреки предписанию их, приемлет ложное крещение мирянина–лжесвященника» [[67]].

Церковное сознание в Византии не смогло преодолеть разрыва между богословским мнением, склоняющимся к полному отрицанию действительности таинства крещения еретиков и раскольников, и церковной практикой, признающей крещение еретиков. Однако ни то, ни другое мнение не оформлялось в какое-либо принципиальное учение, и потому вопрос о приеме в Церковь еретиков не вышел из стадии фактического решения отдельных конкретных случаев.

11. Попытка дать богословское обоснование соборной практики приема в Церковь еретиков и согласовать ее с практикой, предписываемой *Апостольскими правилами*, не достигла своей цели ни в прошлом, ни в настоящем. Школьное богословие старалось примирить два взаимно исключающих тезиса:

1) всякое крещение еретиков и схизматиков объявляется недействительным;

2) крещение некоторых еретиков и схизматиков признается действительным.

Школьному богословию не удалось найти синтеза этих двух тезисов, так как найти его невозможно. Ссылка на то, что первый тезис относится к крещению еретиков, а второй — к крещению раскольников, не может быть принята во внимание, так как мы видели, что соборные постановления признавали крещение настоящих еретиков и отвергали крещение раскольников. Василий Великий, отличающий еретиков не только от раскольников, но и последних — от лиц, устраивающих незаконные собрания, склонялся лично к непризнанию благодатных даров у раскольников. Кроме того, само церковное сознание считало раскол столь же подрывающим кафолическую веру, как и ересь.

В Византии существовало мнение: «кто не православный — тот еретик» (*aireticos esti me orthodoxos*) [[68]], что обнимало и ересь, и раскол. Гораздо раньше, в IV веке, Оптат Милевийский с обычною своей резкостью высказывал суждение, что раскол является одним из величайших зол, как человекоубийство и идолопоклонство [[69]], а Иоанн Златоуст считал раскол, как разрывающий единство и полноту Церкви, столь же большим злом, как и ересь [[70]]. Если раскол является таким величайшим злом — во всяком случае не меньшим,

чем ересь, — то каким образом можно признавать крещение схизматиков, отвергая крещение еретиков?

Никодим Милаш, один из выдающихся православных канонистов, резюмируя все попытки найти богословское обоснование практики Православной Церкви (славянских народов) писал следующее: «Руководствуясь в вопросе о крещении, совершенном в неправославном обществе, общими предписаниями соборов и отцев, принцип Православной Церкви можно начертать следующим образом: крещение, как установление Иисуса Христа, может совершаться только в Его Церкви и, следовательно, только в Церкви может быть правильно и спасительно; но если и другие христианские общества, находящиеся вне Православной Церкви, имеют сознательное намерение ввести новокрещенного в Христову Церковь, то есть имеют намерение сообщить ему через крещение божественную благодать для того, чтобы он силою Святого Духа сделался истинным членом тела Христова и возрожденным чадом Божьим, тогда и крещение, полученное в таком обществе, будет считаться настолько действительным, насколько оно совершено на основании веры в Святую Троицу, во имя Отца, и Сына, и Духа Святого, потому что, где с верою дано и принято такое крещение, там оно должно действовать благодатно и там не преминет явиться помощь Христова. Всякое общество, искажающее учение о Боге и не признающее троичности святых Лиц в Божестве, не может совершать правильного крещения, и крещение, совершенное в нем, не есть крещение, потому что подобное общество стоит вне христианства. В силу этого Православная Церковь признает действительным и спасительным крещение всякого христианского общества, находящегося вне ее ограды, будь оно еретическим или раскольническим, если это крещение совершено во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» [[71]].

Здесь налицо два обычных тезиса, но с тем различием, что первый тезис дан не в отрицательной форме — крещение еретиков недействительно, а в положительной — крещение совершается только в Церкви Божьей. Развитие этого тезиса в его положительной форме могло бы дать искомый аргумент для второго тезиса — крещение некоторых еретических обществ действительно, но это сопряжено было бы с пересмотром школьной экклезиологии. Вместо этого автор старается в качестве аргумента для второго тезиса применить

католический принцип *ex opere operato*. Применение этого принципа, чуждого учению Православной Церкви, сразу же ослабляет значение первого тезиса. Правда, автор как будто пытается наметить новый тезис, который при наличии первого тезиса мог бы дать тот синтез, к которому стремился автор, но эта попытка осталась неразвитой и крайне неясной. Утверждая, что таинство крещения совершается только в Церкви, автор указывает, что существуют другие христианские общества, которые находятся вне Православной Церкви. Если это не есть *lapsus linquae* [обмолвка], то автор как будто стоит на пути признания, что пределами Православной Церкви не ограничивается Церковь Божия.

Это есть основной вопрос, решение которого должно было бы предопределить окончательное заключение. Если Церковь Божия заключается полностью в Православной Церкви, то на основании первого тезиса автора ни одно таинство за пределами Православной Церкви не может быть действительным. Если же Церковь Божия существует и вне пределов Православной Церкви, то в некоторых обществах, которые продолжают пребывать в Церкви Божьей, таинства могут быть признаны действительными. Однако автор, не развивая этого нового тезиса, сейчас же бросает его и вводит еще один тезис — состояние вне христианства, — который для заключения ничего не может дать. Отсутствие таинств в обществах, находящихся вне христианства, ясно само по себе и об этом нет надобности говорить. Между тем, автор настаивает на этом тезисе, утверждая, что только состояние вне христианства влечет за собою отрицание со стороны Православной Церкви действительности таинства крещения. Отсюда автор делает свое заключение, что во всяком христианском обществе, находящемся вне ограды Православной Церкви, но находящемся внутри христианства, таинство крещения действительно, не определив, что представляет из себя состояние вне ограды Православной Церкви, то есть находятся ли эти общества в Церкви или вне ее.

Для того, чтобы согласовать свое заключение со своими тезисами, автор прибегает к учению *ex opere operato*, так как, по его мнению, в этих обществах «не преминет явиться помощь Христова», если они совершают крещение с намерением «ввести новокрещенного в Христову Церковь», что является целью совершения таинства

крещения и в Православной Церкви. Этот католический принцип *cum intentione faciendi id quod facit ecclesia* (с намерением делать то, что делает Церковь), который в Средние века привел к такого рода искажениям, что сама Католическая Церковь от него отказалась, вряд ли может быть признан даже в смягченной форме удачным аргументом в православном богословии. Поэтому окончательный вывод автора, что действительно крещение, совершенное во имя Святой Троицы в любом еретическом и раскольническом обществе, ничем не обоснован и противоречит первому тезису автора, что крещение действительно только в Церкви. Никодиму Милашу не удалось согласовать свои тезисы и найти искомый синтез.

Православная Церковь и до сегодняшнего дня остается при практике, не обусловленной богословским учением, или при учении, не оправдывающем практику. Эта неудача согласовать одно и другое вызвана неясностью догматического учения о Церкви, в частности, неопределенностью учения о границах Церкви, то есть в какой мере и как нарушается церковная ткань по мере удаления от православия и где она окончательно разрушается.

12. Я не имею намерения и возможности затрагивать здесь этот едва ли не самый сложный экклезиологический вопрос, а тем более предлагать какое-либо решение его. Я сделаю только несколько замечаний, имеющих непосредственное отношение к вопросу о приеме в Церковь.

Несмотря на то, что Западная Церковь, а также отчасти и Восточная, не последовали за учением Киприана Карфагенского о приеме в Церковь лиц, не получивших крещения в кафолической Церкви, аргументация, которую приводил Киприан в защиту своего учения, не была опровергнута его оппонентами ни в самый период спора, ни в последующее время. Как для папы Стефана, так и для самого Киприана, вопрос шел не о том, можно ли или нельзя повторять таинство крещения. Киприан в полном согласии с папой Стефаном и предстоятелями всех остальных церквей считал, что крещение неповторимо.

Мы уже знаем, что для него не существовало никаких сомнений, что еретиков, включая сюда и схизматиков, получивших крещение в кафолической Церкви, надлежит принимать через покаяние. Киприан нисколько не думал отказываться следовать этому древнему учению.

Когда папа Стефан провозгласил свое знаменитое: *nihil innovetur nisi quod traditum est*, то для Киприана в этом не было ничего неприемлемого. Эта формула содержалась в тогдашнем церковном сознании, как непреложный закон жизни Церкви: *не должно ничего вводить нового, что противоречило бы преданию, существующему изначала*. Но это не означало для Киприана, что надо принимать всякий обычай, утвердившийся в церковной жизни, так как не всякий обычай есть подлинное предание Церкви. Следуя Тертуллиану, своему не менее знаменитому учителю, Киприан высказал одно из самых замечательных изречений, что «обычай без истины есть только старое заблуждение» (*consuetude sine veritate vetustas erroris est*) [[72]]. Человеческий обычай, постепенно установившийся, не должен препятствовать торжеству истины, так как всегда надо восходить к началам, установленным Самим Иисусом Христом, и к апостольскому учению. Если бы в церковном сознании всегда хранилась эта истина, то, вероятно, удалось бы избежать многого недолжного в жизни, что вскрывает нам церковная история.

Когда в качестве закона Стефан предписал, что не должно крестить тех, кто были крещены, независимо от того, *где* и *как*, то в этом Киприан увидел искажение истины и нарушение апостольского предания в угоду человеческому обычаю. Для Киприана вопрос о приеме еретиков и схизматиков не был только вопросом церковной практики, которая может быть неодинаковой. Он понял, что за практическим вопросом стоит принципиальный вопрос первостепенной важности: возможны ли таинства за пределами кафолической Церкви? В защиту своего учения о недействительности таинств еретиков и схизматиков Киприан выдвинул два основных аргумента, оба экклезиологических. Правильны или неправильны аргументы Киприана (это мы увидим ниже), постановка вопроса является безусловно правильной. Вопрос о приеме в Церковь надо решать исходя из учения о Церкви, а не из каких-либо других богословских или небогословских предпосылок.

Первый аргумент Киприана касался таинств, их природы и их совершения. Крещение, как и остальные таинства, установлены в Церкви и Церковью совершаются. Для Киприана это была непреложная истина, которую он не уставал повторять в своих писаниях и в своих посланиях. В крещении человек благодатно

очищается от грехов, умирая для прежней жизни, и освящается Духом и водою, рождаясь чадом Церкви. Крещение не может быть отделено от Духа: где Дух, там крещение, а где нет Духа, там нет и крещения. Но Дух не может быть отделен от Церкви и Церковь от Духа. Поэтому только в святой Церкви крещальная вода рождает словесных овец стада Христова. Вне кафолической Церкви вода неспособна никого родить, так как вне Церкви она не очищает, а оскверняет. Поэтому никто не может быть крещен вне Церкви: «neminem baptizari foris extra ecclesiam posse» [[73]].

Второй аргумент Киприана заключается в единстве Церкви. Церковь только одна, а потому из ее единства следует, что она не может быть одновременно внутри себя и вне себя. Полнота внутренней сосредоточенности Церкви исключает всякое ее существование вне этой полноты, а следовательно, и какую-либо возможность отделения или разделения. Она полностью внутри себя. Поэтому еретики и схизматики — вне Церкви, а если они в Церкви, то тогда православные вне Церкви. Одна мысль об этом до крайности нелепа и кощунственна, так как она уничтожает все почти трехвековое существование кафолической Церкви, всю апостольскую традицию и православных делает еретиками. Церковь или у православных, или у еретиков, но она не может быть и у тех, и у других. Истина только у православных, а не у еретиков, у которых все ложно. Не только форма крещения, но и содержание этой формы не имеет решающего значения, так как ни то, ни другое не может быть истинным и правильным у еретиков. То, что у еретиков называется крещением, не только не может рассматриваться таинством, но оно есть «sacrificia falsa ac sacrilegia» [[74]].

Общее заключение Киприана было следующее: еретики не могут ни рукополагать, ни возлагать рук, ни крестить, ни совершать никакого освящающего действия, так как «вся власть и вся благодать — в Церкви, в которой предстоятельствуют епископы [ubi praesident majores natu], которые имеют власть крестить, возлагать руки и рукополагать» [[75]]. Вне Церкви нет крещения, как нет никаких таинств, которые могли бы сообщать дары Духа.

Таковы два главных тезиса Киприана против признания действительности таинства крещения еретиков и схизматиков. Признание действительности крещения еретиков означает, что либо

два аргумента Киприана неправильны, либо один из них неправилен, или по крайней мере, не вполне правилен.

Первый аргумент Киприана выражает основное учение Церкви о таинствах. Догматическая правильность этого аргумента бесспорна. Таинства являются церковными актами, которые совершаются в Церкви. Нельзя отделить, как утверждал Киприан, таинства от Церкви и Церковь от таинств. Связь таинств с Церковью вытекает из самой природы таинств и природы Церкви. С другой стороны, природа таинств такова, что нельзя признать некоторую благодатную ограниченность или условность таинств, в частности крещения, совершенного вне Церкви. Киприан это отлично понимал, указывая, что «Дух Святый не дается мерою, но изливается полностью на верующего» [[76]]. Всякие попытки в этом роде, которые начались очень давно и продолжаются до наших дней, всегда обречены на неудачу, так как таинства либо совершаются полностью, либо совсем не совершаются. Каждое совершившееся таинство совершено в силу преподанного Богом в нем дара благодати. Благодать не может быть несовершенной, а потому не может быть несовершенного таинства. Если нельзя признать условного таинства, то тем более нельзя сделать никакого исключения в пользу одного таинства крещения, признавая его действительность за пределами Церкви. Все таинства составляют одно целое, в котором они взаимно связаны. Признание возможности совершения таинства за пределами Церкви влечет за собою признание и других таинств. Если таинство крещения совершилось, то оно совершилось в Церкви, а Церковь может совершать не одно таинство, а все. Мы знаем, что вслед за признанием действительности крещения еретиков и схизматиков последовало признание действительности и других таинств. Не имеет значения, что таинства признаются не у всех еретиков и схизматиков, а только у некоторых, важен самый факт признания действительности таинств у еретиков. Таким образом, при всех обстоятельствах значение первого аргумента Киприана о том, что вне Церкви нет таинств, сохраняет свою полную силу, так как он выражает подлинное и истинное учение Церкви. Мы не можем отказаться от этого аргумента.

Остается второй аргумент Киприана против действительности таинств, совершаемых еретиками. Это учение о единстве Церкви. В церковном сознании существует наибольшая неясность в вопросе,

который больше всего требует ясности и определенности: находятся ли еретики и схизматики в Церкви, или нет? Признание церковной властью действительности таинств некоторых или всех еретиков не решает этого вопроса. Что означает признание действительности таинств у тех, кого Церковь осудила и отлучила от общения? Если это означает благодатную действительность таинств у тех, кто вообще не обладает благодатью, то мы видели, что это не так. Или это означает, что природа осуждения и даже отлучения еретиков и схизматиков не такова, чтобы поставить их совершенно вне Церкви?

Если еретики вне Церкви, то никаких таинств у них нет, а тем более таинства крещения, которое имеет задачей ввести крещаемого в Церковь. Если они в Церкви, то они могут совершать таинства. Перед церковным сознанием стоит дилемма: признать правильность второго аргумента Киприана и усвоить его учение о еретиках и схизматиках, как состоящих вне Церкви, а потому и не имеющих никаких благодатных даров, или отказаться от этого аргумента и признать, что пределы Церкви шире, чем думал Киприан. Если второй аргумент Киприана правилен, то, следовательно, церковная практика в отношении еретиков и схизматиков была ошибочной. Если, наоборот, эта практика правильна, то, следовательно, в аргументе Киприана имеется неправильность и ошибочность. Конечно, это не означает, что можно брать под сомнение учение о единстве Церкви, которое является основной экклезиологической истиной. Вопрос не в этом, а в том, правильно или нет понимание этого учения, которое мы находим у Киприана.

Решение дилеммы, о которой мы говорили выше, имеет не только исторический и теоретический интерес, но и глубоко жизненное значение. От этого решения зависит взаимоотношение вероисповеданий, которые появились в результате разделения церквей, и, до некоторой степени, возможность воссоединения церквей. Этот вопрос выходит далеко за пределы того практического вопроса, который решал в свое время Киприан. Киприан меньше всего мог думать, что Церковь разделится так, как она разделилась. Ему казалось, что крупные разделения в Церкви невозможны, но он ошибся. Как ни парадоксально, но приходится признать, что его учение о Церкви до некоторой степени определило разделение церквей. Решая практический вопрос своего времени, Киприан

отчасти предвосхитил вопрос нашего времени. Перед Киприаном стоял вопрос о способах приема в Церковь небольшой группы схизматиков, а перед нами стоит вопрос о взаимоотношениях вероисповеданий, но качественно это один и тот же вопрос. Поэтому мы не можем уйти от проблемы, которая стояла перед Киприаном и которая еще более остро стоит перед нами. Она заключается в том, как понимать единство Церкви и где проходят ее границы, за которыми находится церковная пустота.

Исчерпывающего решения этого вопроса мы не находим в школьной православной догматике. Личные мнения православных богословов в этом вопросе не отличаются желательной ясностью. Большею частью они обходят этот вопрос, когда им приходится вплотную подходить к нему. Так было, как мы видели, с Никодимом Милашем.

Современная католическая богословская мысль начинает более отчетливо ставить вопрос, в какой мере, с католической точки зрения, Православная Церковь может рассматриваться как Церковь. Это есть тот же вопрос о границах Церкви.

Ранее всякого догматического ответа на этот вопрос надо заметить, что христианская совесть современного человека не мирится с тем, чтобы отрицать в инославных вероисповеданиях их церковную природу, или, что явилось бы выражением последней крайности, не считать инославных за христиан. Конечно, свидетельство нашей совести не имеет догматической принудительности. Тем не менее, вправе ли мы его отбросить, как негодный аргумент? Не есть ли свидетельство нашей совести, по крайней мере отчасти, свидетельство и самой Церкви, поскольку мы сами в Церкви? *От Него и вы во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога* (1 Кор. 1, 30).

13. Мы видели, что Православная Церковь в вопросе приема еретиков и схизматиков непоследовательна по отношению к собственному учению. Эта непоследовательность, как я не раз уже отмечал, вызвана неясностью богословской мысли в вопросе о Церкви и о таинствах. Если это является слабостью православного учения, то, вероятно, провиденциальной.

Не только под влиянием римской практики, но и в силу внутреннего, не всегда осознанного чувства, Православная Церковь не

могла допустить полного отсутствия благодатной жизни в других христианских общинах. Следуя этому чувству, хотя бы даже по соображениям церковной икономии, она признает благодатную действительность таинства крещения, совершаемого во имя Святой Троицы. Практически это выражается в том, что, как мы уже видели, протестанты и природные раскольники, и вообще все, над которыми было совершено крещение, принимаются в Православную Церковь через таинство миропомазания. Подобным же образом принимаются те из католиков которые не получили конфирмации в своей церкви. Остальные католики, несториане и монофизиты, у которых признается церковная иерархия, принимаются через таинство покаяния.

Подавляющее большинство этих групп христиан не существовало в древней Церкви, но тем не менее способы их приема, практикуемые Русской Церковью, не являются полным новшеством. Они основаны на 95–м правиле Трулльского собора, в котором эти способы перечисляются. Как в VII веке, так и в наше время, мы находим в Православной Церкви решения вполне определенных конкретных случаев, не имея принципиального решения самого вопроса о приеме в Церковь. Но это все, что мы можем иметь в настоящее время, пока все принципиальные вопросы, о которых мы упоминали, не будут решены.

Присоединение к Православной Церкви совершается, за исключением сомнительных случаев, приходским священником без испрашивания разрешения епархиального начальства [[77]]. От присоединяемого требуется отобрание особо установленной расписки: «Нижеподписавшийся… сим изъявляет решительное намерения присоединиться к Православной кафолической Церкви и обещает пребывать в послушании ее всегда неизменно» [[78]]. Исповедь должна совершаться до миропомазания, если последнее совершается, но разрешительная молитва читается по совершении таинства миропомазания. При совершении таинства миропомазания восприемники необходимы только в случае тяжкой болезни или незнании славянского языка. При присоединении к Православной Церкви духовных лиц Католической Церкви в сущем сане сообщалось Святейшему Синоду. Если духовное лицо добровольно отказывалось от своего сана и изъявляло желание присоединиться к Православной Церкви в качестве мирянина, то от него отбиралась подписка, что он

не будет употреблять своих прав и не станет вновь просить о возвращении сана.

ЦЕРКОВЬ, ЦЕРКВИ И ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ.
Экклезиологическое значение Всемирного Совета Церквей

Это заявление («Торонтская декларация») было принято Центральным Комитетом Всемирного Совета Церквей в Торонто в 1950 году и рекомендовано для изучения и обсуждения в Церквах.

I. ВВЕДЕНИЕ

Первая Ассамблея в Амстердаме приняла резолюцию «О полномочиях Совета», которая гласит:

«Всемирный Совет Церквей образовался из Церквей, которые признают Иисуса Христа как Бога и Спасителя. Они нашли свое единство в Нем. Им не приходилось создавать свое единство: оно дар Божий. Но они знают, что их долг — сообща искать выражения этого единства в работе и жизни. Совет желает служить Церквам, являющимся его членами, как инструмент, посредством которого они могли бы вместе свидетельствовать о их общей преданности Иисусу Христу и сотрудничать в вопросах, требующих совместных действий. Но Совет далек от желания узурпировать какие бы то ни было функции, уже принадлежащие составляющим его Церквам, или контролировать их, или издавать для них законы, и его конституция не позволяет ему делать это. Более того, серьезно ища братства в мыслях и действиях всех своих членов, Совет отрицает всякую мысль о том, чтобы стать особой объединенной церковной единицей, независимой от Церквей, объединившихся, чтобы образовать Совет, или структурой, управляемой централизованным административным аппаратом.

Цель Совета — выразить свое единство другим способом. Единство вырастает из любви Божией во Христе Иисусе, которая, связывая Церкви с Ним, связывает их друг с другом. Искреннее желание Совета — чтобы Церкви могли теснее сплотиться вокруг

Христа и тем самым друг с другом. Связанные Его любовью, они будут стремиться постоянно молиться друг за друга и поддерживать друг друга в богослужении и в свидетельстве, помогая другому нести его бремя, и так исполнят закон Христов».

Это заявление авторитетно отвечает на некоторые вопросы о том, что такое Совет. Но очевидно, что теперь возникли новые вопросы, и нужно попытаться как-то ответить на них, особенно ввиду множества ложных и неточных представлений о Совете, которые теперь обнаруживаются.

II. НЕОБХОДИМОСТЬ В НОВОЙ ФОРМУЛИРОВКЕ

Всемирный Совет Церквей представляет собой новый и не имевший прецедентов подход к проблеме межцерковных связей. Его цели и сущность легко могут быть извращены. Поэтому полезно более ясно и определенно сказать, чем является и чем не является Всемирный Совет.

Это более точное определение сталкивается с некоторыми трудностями. Не случайно сами Церкви воздерживаются от детального и точного определения сущности Церкви. Если это справедливо для них, то нельзя ожидать, что Всемирный Совет легко может найти определение, которое учитывало бы все различные экклезиологии составляющих его Церквей. Временно Всемирный Совет имеет дело с расхождениями между существующими Церквами, хотя этих расхождений могло бы и не быть, потому что они противоречат истинной сущности Церкви. С такой ситуацией нельзя справиться исходя из хорошо известных примеров. Главная проблема состоит в том, как можно сформулировать экклезиологические принципы органа, в котором представлено столько различных концепций Церкви, не сбиваясь на категории или язык какой-либо одной концепции Церкви.

Чтобы разъяснить понятие «Всемирный Совет Церквей», лучше будет начать с ряда отрицаний, чтобы с самого начала отбросить некоторые недоразумения, которые легко могут возникнуть или уже возникли из-за новизны и беспрецедентного характера концепции, на которой он основан.

III. ЧЕМ НЕ ЯВЛЯЕТСЯ ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ

1. Всемирный Совет Церквей не является и никогда не должен стать сверх–Церковью.

Это не сверх–Церковь. Это не всемирная Церковь. Это не Una Sancta («единая святая»), о которой говорится в Символе веры. Это недоразумение возникает снова и снова и должно по возможности яснее опровергаться официальными заявлениями Совета. Оно возникает из полного непонимания действительной ситуации внутри Церкви. Потому что если бы Совет нарушил свой собственный конституционный принцип, что он не может законодательствовать или действовать за своих членов, то он утратил бы поддержку со стороны членов–Церквей.

Говоря о «членах», мы повторяем выражение Конституции Всемирного Совета Церквей, но членство в Совете ни в коем случае не означает, что Церкви входят в орган, который может решать за них. Каждая Церковь сохраняет конституционное право принять или отвергнуть высказывания или действия Совета. «Полномочия» Совета состоят только в «бремени, которое он несет вместе с Церквами благодаря своей мудрости» (Уилльям Темпл).

2. Цель Всемирного Совета Церквей — не договариваться о союзах между Церквами, которые могут заключаться только самими Церквами, действующими по собственной инициативе, а устанавливать живые контакты между Церквами и способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви.

Самим своим существованием и своей деятельностью Совет свидетельствует о необходимости ясного выражения единственности Христовой Церкви. Но правом и обязанностью каждой Церкви остается извлечение из своего экуменического опыта таких выводов, какие она считает нужными на основе своих убеждений. Поэтому ни одна из Церквей не имеет оснований опасаться, что Совет вынудит ее принять решения относительно соединения с другими Церквами.

3. Всемирный Совет Церквей не может и не должен основываться на какой-либо одной, определенной концепции Церкви. Он не предрешает проблем экклезиологии.

Часто думают, что главной, или основополагающей, концепцией Совета является концепция такой-то Церкви или такой-то богословской школы. Вполне возможно, что в какой-либо конференции или в отдельном высказывании кто-либо находит следы сильного влияния определенной традиции или богословия.

Совет, как таковой, не может становиться рупором одной школы или вероисповедания, не перестав быть тем, что он есть. Во Всемирном Совете есть место для экклезиологии всякой Церкви, которая готова участвовать в экуменическом разговоре и придерживается точки зрения, на которой основан Совет, что это «содружество Церквей, которые признают нашего Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем».

Всемирный Совет существует для того, чтобы различные Церкви могли увидеть свои различия, и поэтому ни одна Церковь не обязана менять свою экклезиологию вследствие членства во Всемирном Совете.

4. Членство во Всемирном Совете Церквей не означает, что та или иная Церковь рассматривает свою собственную концепцию Церкви просто как относительную.

Есть критики, и нередко друзья, которые критикуют экуменическое движение или превозносят его за якобы свойственную ему терпимость. По их мнению, экуменическое движение стоит за полное равноправие всех христианских доктрин и концепций Церкви и поэтому не занимается вопросом о их истинности. Это недоразумение основано на том, что экуменизм в представлении этих лиц отождествляется с какой-либо определенной теорией единства, которая действительно играла роль в истории экуменизма, но которая не представляет собой общей точки зрения движения в целом и никогда официально не высказывалась Всемирным Советом.

5. Членство во Всемирном Совете не означает принятия определенной доктрины о сущности христианского единства.

Совет стоит за единство Церкви. Но в его среде есть лица, которые рассматривают единство как полное единогласие в сфере доктрины, или которые рассматривают его как общение, основанное на общем церковном порядке, или считают необходимым то и другое, или требуют общности некоторых основ веры и церковного устройства, или считают, что видимая общность несущественна или даже необязательна. Но ни одну из этих концепций нельзя назвать экуменической теорией. Смысл экуменического разговора состоит именно в том, чтобы все эти концепции пришли в динамическую связь друг с другом.

В частности, членство во Всемирном Совете не означает принятия или отрицания доктрины, что единство Церкви состоит в единстве невидимой Церкви. Таким образом, утверждение из энциклики «О Мистическом Теле» относительно ошибочности духовной концепции единства не относится к Всемирному Совету. Всемирный Совет не «представляет собой Церковь, которую нельзя видеть или осязать, которая может быть только духовной, в которой многочисленные христиане, хотя их и разделяют вопросы веры, тем не менее объединены невидимой связью». Он включает и те Церкви, которые считают, что Церковь в сущности, невидима, и те, которые считают видимое единство необходимым.

IV. ПРИНЦИПЫ, НА КОТОРЫХ ОСНОВАН ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ

Теперь постараемся определить положительные принципы, на которых основан Всемирный Совет Церквей, и экклезиологические последствия членства в нем.

1. Церкви — члены Совета считают, что переговоры, сотрудничество и общее свидетельство Церквей должны быть основаны на общности признания, что Христос — Божественный Глава Мистического Тела.

Основой Всемирного Совета является признание центрального факта, что «никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос». В этом выражается убеждение, что Господь Церкви — это Бог среди нас, Который продолжает собирать Своих детей и строить Свою Церковь.

Поэтому никакие отношения между Церквами не могут иметь какого-либо значения или перспектив, если они не исходят из общего подчинения Церквей главенству Иисуса Христа в Его Церкви. С разных точек зрения Церкви спрашивают: «Как могут люди с противоположными убеждениями принадлежать к одной и той же федерации верующих?» Ясный ответ на этот вопрос дали православные делегаты в Эдинбурге в 1937 году, сказав: «Несмотря на все наши различия, наш общий Учитель и Господь один — Иисус Христос, Который приведет нас ко все более тесному сотрудничеству в созидании Тела Христова». Факт господства Христа над Своим народом заставляет всех, кто почитает Его, вступать в реальные и

тесные связи друг с другом, даже если они расходятся во многих важных пунктах.

2. Церкви — члены Всемирного Совета признают на основе Нового Завета, что Церковь Христова одна.

Экуменическое движение обязано своим возникновением тому факту, что этот пункт веры с неотвратимой силой встает перед мужчинами и женщинами во многих Церквах. Когда они встречаются с несоответствием между той истиной, что есть и может быть только одна Церковь Христова, и фактом, что существует столь много Церквей, называющих себя Церквами Христовыми, но не находящихся в единстве друг с другом, то они чувствуют неудовлетворенность нынешней ситуацией. Церкви понимают, что простой христианский долг для каждой Церкви — сделать все возможное для того, чтобы Церковь выразила свою единственность, и работать и молиться о том, чтобы воля Христа о Его Церкви осуществилась.

3. Церкви–члены сознают, что их членство в Церкви Христовой более всеобъемлюще, чем членство в их собственных Церквах. Поэтому они стараются вступить в живой контакт с теми, кто вне их, но верят в господство Христа.

Все христианские Церкви, включая Римскую Церковь, считают, что нет полного тождества между членством во Вселенской Церкви и членством в их собственной Церкви. Они признают, что есть члены Церквей «за стенами» ее, что они «равным образом» принадлежат к Церкви и даже что есть «Церковь вне Церкви». Это признание находит свое выражение в том факте, что за очень небольшим исключением христианские Церкви признают законным крещение, совершаемое другими Церквами.

Но возникает вопрос, какие последствия вытекают из этого учения. В истории Церкви чаще всего Церкви делали только отрицательный вывод, что они не должны иметь дела с теми, кто вне их. Основной принцип экуменического движения состоит в том, что каждая Церковь имеет положительную задачу, которую она выполняет в своей сфере. Ее задача состоит в том, чтобы искать братства со всеми теми, кто, не будучи членом одной и той же видимой группы людей, вместе принадлежит к одной и той же мистической группе. А экуменическое движение — это платформа, на которой это братство можно искать и обрести.

4. Церкви — члены Всемирного Совета рассматривают отношения других Церквей к Святой Кафолической Церкви как дело их взаимного уважения. Однако членство не означает, что каждая Церковь должна признавать другие Церкви, входящие в Совет, как Церкви в полном и подлинном смысле этого слова.

Во Всемирный Совет принимаются как те Церкви, которые признают другие Церкви Церквами в полном и истинном смысле слова, так и те, которые этого не признают. Но эти разделенные Церкви, даже если они еще не могут признать друг друга как истинные и чистые Церкви, полагают, что они не должны оставаться в изоляции друг от друга, и вследствие этого они объединились во Всемирный Совет Церквей.

Они знают, что различия в вере и церковном устройстве существуют, но они сознают, что служат одному Господу, и они хотят изучить свои различия в духе взаимного уважения, веря, что они могут таким образом, ведомые Духом Святым, выявить свое единство во Христе.

5. Церкви — члены Всемирного Совета признают в других Церквах элементы истинной Церкви. Они считают, что это взаимное признание обязывает их вступить в серьезный диалог друг с другом в надежде, что эти элементы истины приведут к познанию полной истины и к единству, основанному на полной истине.

В разных Церквах вообще думают, что другие Церкви имеют некоторые элементы истинной Церкви, традиционно называемой vestigia ecclesiae (следы Церкви). Такими элементами являются проповедь Слова, изучение Священного Писания и совершение таинств. Эти элементы нечто большее, чем бледные тени жизни истинной Церкви. Это факты с реальной перспективой, которые представляют удобный случай, чтобы добиваться искреннего и братского общения для осуществления полного единства. Более того, христиане любых экклезиологических воззрений, проповедуя Евангелие, приводят мужчин и женщин к спасению во Христе, к обновлению жизни в Нем и к христианскому братству.

Экуменическое движение основано на уверенности в том, что идти нужно этими тропами. Церкви не должны пренебрегать ими как просто элементами истины, а признать их как обнадеживающие знаки, указывающие путь к действительному единству. Ибо что такое эти

элементы? Это не мертвые остатки, а мощные средства в руке Божией. Может и должен возникнуть вопрос о законности и чистоте учений и таинств, но не подлежит сомнению, что такие динамические элементы церковной жизни оправдывают надежду, что Церкви, которые сохраняют их, придут к более полной истине. Благодаря экуменическому диалогу, такое признание истины стало более легким делом.

6. Церкви — члены Совета готовы консультироваться друг с другом в стремлении усвоить, какое свидетельство они должны принести миру по желанию Господа Иисуса Христа во Имя Его.

Поскольку смысл существования Церкви состоит в свидетельстве о Христе, Церкви не могут встречаться друг с другом, не стараясь найти общего свидетельства перед миром о их общем Господе. Это не всегда будет возможно. Но если окажется возможным сказать или сделать это вместе, то Церкви могут с благодарностью принять это как великолепный Божий дар — что они, несмотря на отсутствие единства, благодаря Ему могут принести одно и то же свидетельство и что они таким образом хоть как-нибудь могут проявить свое единство, цель которого состоит в том, «чтобы мир мог поверить», и что они могут «свидетельствовать, что Отец послал Сына Спасителем мира».

7. Дальнейшим практическим следствием общего членства во Всемирном Совете является то, что Церкви — его члены должны признать свою солидарность друг с другом, оказывать помощь друг другу в случае необходимости и воздерживаться от таких действий, которые не совместимы с братскими отношениями.

Церкви в рамках Совета стараются обращаться друг с другом по-братски. Это не исключает совершенно откровенных разговоров друг с другом, в которых они в рамках Совета просят друг друга исследовать вопросы и преодолевать свои различия. Но это должно делаться для созидания Тела Христова и исключает отрицательное отношение одной Церкви к другой. Следует приветствовать положительные подтверждения веры каждой Церкви, но действия, не совместимые с братским отношением к другим Церквам — членам Совета, подрывают истинную цель, ради которой был создан Совет. Наоборот, эти Церкви должны помогать друг другу в устранении всех препятствий для свободного осуществления Церквами нормальных функций. И если одна Церковь окажется в беде или подвергнется

преследованиям, она сможет рассчитывать на помощь со стороны других Церквей через Совет.

8. Церкви–члены вступают в духовные связи, благодаря которым они стараются научиться друг у друга оказывать друг другу помощь, с тем чтобы непрестанно созидалось Тело Христово и обновлялась жизнь Церквей.

Все Церкви учат, что Церковь, как храм Божий, является одновременно зданием, которое построено, и зданием, которое строится. Поэтому Церковь имеет аспекты, которые относятся к ее подлинной структуре и сущности и которые не могут быть изменены. Но она имеет и другие аспекты, которые могут изменяться. Так, жизнь Церкви, как она выражается в ее свидетельстве своим членам и всему миру, нуждается в постоянном обновлении. Церкви могут и должны помогать друг другу в своей сфере путем взаимного обмена мыслями и опытом. В этом состоит значение исследовательской работы Всемирного Совета и многих других его видов деятельности. Это не означает намерения навязать Церквам какой-либо определенный образ мыслей или жизни. Но, если одна или несколько Церквей пришли к какому-нибудь пониманию, оно должно стать известно всем Церквам ради «созидания Тела Христова».

Ни один из этих положительных принципов, воплощенных во Всемирном Совете, не противоречит учениям Церквей, входящих в него. Поэтому мы полагаем, что ни одной Церкви не следует бояться вступать во Всемирный Совет из опасения, что это угрожает уничтожением ее наследия.

По мере развития диалога между Церквами и по мере того, как Церкви вступают в более тесный контакт друг с другом, они без колебаний будут встречать новые проблемы и принимать решения. Ибо Совет существует для того, чтобы разрушать средостения между Церквами. Но ни в коем случае ни одна Церковь не может и не будет принуждаться к принятию решений, противоречащих ее убеждениям или желаниям. Церкви остаются совершенно свободными в своих действиях, которые они на основе своих убеждений и в свете своих экуменических контактов могут предпринимать или не предпринимать.

В экуменических встречах было обнаружено очень реальное единство, которое для всех, кто сотрудничает во Всемирном Совете,

является наиболее драгоценным элементом их жизни. Оно существует, и мы снова получаем его как неоценимый дар Господа Бога. Мы восхваляем Бога за это предвкушение единства Его народа и с надеждой продолжаем работу, к которой Он всех нас призвал. Ибо Совет существует для того, чтобы помочь Церквам подготовиться встречать своего Бога, Который знает только одно стадо.

Митрополит Крутицкий и Коломенский НИКОЛАЙ. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Доклад на первой официальной встрече представителей Русской Православной Церкви с руководителями Всемирного Совета Церквей, состоявшейся 7 — 9 августа 1958 года в Утрехте, Нидерланды.

Дорогие братья во Христе! Главным основанием нашей с вами встречи является желание ознакомиться с духом и направлением деятельности Всемирного Совета Церквей.

Мы, православные христиане, молимся о соединении всех под Главою Христом. И вы, посвящая себя великому делу христианского единения, по–видимому, стремитесь быть в едином стаде под Единым Пастырем. На луч этой надежды мы и пришли сюда, чтобы беседовать с руководителями Всемирного Совета Церквей.

О деятельности этого объединительного органа мы много слышали, но еще относительно мало знаем. Поэтому встреча с вами имеет для нас особую ценность, которая заключается в том, что личное знакомство и общение с руководителями экуменического движения может дать нам гораздо больше в смысле его духа и направления, чем вся посвященная ему литература.

Нам хотелось бы откровенно сказать о том, что именно привлекает наши симпатии и наше сочувствие к экуменическому движению и что отвлекает от него, заставляя с осторожностью относиться к различным экуменическим акциям. Мы выскажем свой взгляд и на положительные возможности этого движения в смысле благотворного воздействия на развитие мировых событий. Нам интересно знать ваши суждения о том же предмете и о всем, что вы найдете нужным сказать нам.

Правда, нельзя не задуматься о трудностях взаимного понимания, неизбежных при переводе наших суждений с одного языка на другой. Но мы надеемся, что наша христианская интуиция восполнит утраты

смысла, исправит его искажения и поможет нам верно понять друг друга.

Осуществление надежды, которая привела нас к этой встрече, возможно только при полной ясности наших отношений. Вам, как ревнителям христианского единства, хорошо известна позиция Православной Церкви относительно экуменического движения. Несмотря на то что некоторые из Поместных Православных Церквей имеют своих представителей в экуменических организациях, а другие не имеют, их отношение к делу христианского воссоединения всегда одно и то же: оно определяется верой «во Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь» и твердым убеждением в том, что Православие есть продолжение неразделенного христианства.

Признание апостольской верности, неповрежденности вероучения и Полноты Православия мы слышим даже от представителей инославных исповеданий. Совсем недавно епископ Чичестерский Георг Белл писал, что Православная Церковь несет в себе мудрость своих отцов, опыт объединительных стремлений, святость жизни и, что важнее всего, авторитет и подлинность своего Предания. Поэтому она является Церковью, которая может много дать экуменическому движению.

Выражая духовную действительность Православия, его можно сравнить с многоветвистым деревом, укорененным в первоначальной апостольской Церкви. Другие Церкви — это его ветви, однако часть их оказалась подточенной болезнями личного самолюбия, а также национально–культурного и всякого другого обособления и потому отделялась от него, образовав так называемые инославные исповедания и многочисленные секты. Как изменили они свою веру и что утратили от Полноты церковной, об этом можно судить по тому разделению христиан в истории, которое мы видим. Неудивительно, что отход от союза любви привел отпавших христиан к дальнейшему дроблению, которое поставило их перед угрозой духовного оскудения. Его бедственные последствия и вызвали к жизни экуменическое движение.

Православная Церковь, сохраняющая наследие Древней неразделенной Церкви, никогда не замыкалась в себе и не смотрела безнадежно на христианские общества, отделившиеся от церковного древа. Оторвавшись от питающего источника, они, подобно ветвям,

отломленным от дерева, продолжают сохранять в себе его влагу и при известных условиях могут не только зеленеть, но даже цвести и приносить плоды.

И действительно, Православная Церковь, признавая крещение у инославных христиан, усматривает различные степени их отчуждения от церковного Тела и в соответствии с ними стремится облегчить отпавшим скорейшее воссоединение с собою, особенно в том случае, когда они, чувствуя пагубность разделения, сами стремятся к Полноте церковной жизни.

В этом смысле экуменическое движение представляется особенно знаменательным. Оно привлекает к себе внимание Православной Церкви перспективой преодоления вековых разделений и надеждой на единое исповедание веры всеми христианами в полноте жизни церковной. Эта надежда воодушевляет всех православных участников экуменического движения, она же вызывает молитвы и сочувствие тех православных церквей, которые почему-либо не имеют возможности вступать в общение с экуменическими организациями.

Русская Православная Церковь никогда не проявляла равнодушия к духовной судьбе западных христиан. И теперь она полна внимания к их экуменическим исканиям и рада помогать им не только свидетельством о сущности Православия, но и суждениями о тех или иных сторонах деятельности экуменических организаций.

Правда, Всемирный Совет Церквей может причислить нас за это намерение к категории самоуверенных исповедников своих конфессиональных убеждений, но в деле сближения христиан было бы ошибкой пренебрегать почти двухтысячелетним духовным опытом Церкви, которая явила миру великий сонм святых в лице апостолов, исповедников, мучеников, святителей, преподобных и других подвижников духа. Если мы с вами ищем путей к осуществлению Царства Божия, то в них оно уже осуществилось, и потому у нас нет оснований заменять их опыт собственными домыслами.

Напротив, говоря о их подвигах, мы не станем сейчас богословствовать о Царстве Божием, а в духе полной откровенности выскажем свое отношение к экуменическому движению в его современном состоянии.

Нам не раз приходилось отмечать тяготение некоторых христианских кругов Запада к подлинной церковности. Мы видели

также, что соприкосновение западных христиан с церковной жизнью Православия оказывало на многих неизгладимое впечатление. И теперь наша Церковь видит в экуменическом движении последнего времени немало признаков, свидетельствующих о глубоких сдвигах в сторону Православия.

Но в том же экуменическом движении наблюдаются и такие тенденции, которые не могут способствовать делу церковного единения христиан.

Наиболее устойчивой из этих тенденций является пренебрежительное отношение к единству веры — этой подлинной основе жизни и нравственной деятельности христиан. Как достигнуть единства христиан, когда они разделены не внешними только формами своих исповеданий, а существенными расхождениями в понимании сущности спасения, в религиозном понимании смысла жизни, — этот вопрос остается до сих пор где-то на третьем плане и привлекает внимание очень немногих участников экуменического движения.

Неприемлема для православного сознания и уравнительная идея догматического минимума как основы христианского единения, ибо она означает умаление веры, снижение ее полноты, данной в Православии. Основой христианского единения должна быть полнота веры, а не равнение на минимум веры, который нельзя совместить с желанием вселенского единства.

Стремясь объединить различные христианские исповедания и Церкви, экуменическое движение оказывается бессильным привести их к внутреннему единству, ибо руководствуется убеждением, что ни одно из существующих христианских исповеданий не обладает полнотой истины и не представляет собою Церкви Христовой, но все они равноправные в своем несовершенстве ветви Единой Церкви, мыслимой как искомый духовный синтез односторонних воплощений истины.

Это учение исходит из неверия в осуществленность Церкви, основанной Спасителем, и противопоставляет ей перспективу как бы создания новой, Экуменической Церкви, в которой должны объединиться все христианские исповедания, не теряя присущих им различий. Но такого рода объединение не может привести христиан к органическому единству в Церкви, или Теле Христовом, а лишь к

организации их по принципу политических партий и блоков, преследующих общие, но временные цели.

Для нас является непонятной насыщенность экуменических программ социально–политическими проблемами, преобладание которых свидетельствует о том, что в экуменическом движении земное устроение человеческого общества совершенно заслоняет задачу его нравственного возрождения.

Забвение этой цели кажется нам странным потому, что, по нашему православному верованию, все люди призываются к духовному единению между собою и что они рано или поздно должны составить одно духовное царство под Главою Христом, Царство не от мира сего — не в виде всемирного государства, а в единстве веры и истины, в единстве высших нравственных целей человечества, когда ни религиозные идеи, ни нравственные убеждения и никакие другие интересы не будут разделять народы на разные лагери.

Стремление наше к Царству не от мира сего, разумеется, не исключает нравственного долга осуществлять правду Христову в социальной жизни этого мира, но преобладание социальных забот при отсутствии заботы о единстве веры приводит экуменическое движение к чисто внешнему объединению христианских Церквей и групп, которое используется в иных случаях для борьбы с революциями и коммунизмом, т. е. становится орудием политики. Такая направленность искажает путь экуменического движения и отдаляет его от Православия.

Указанные выше тенденции делают экуменическое движение внутренне противоречивым и духовно беднеющим. Они же являются причиной отхода большинства Православных Церквей от участия в работе Всемирного Совета Церквей, так что дальнейшее усиление этих тенденций угрожает превратить экуменическое движение в чисто протестантскую акцию.

И тем не менее Православие в лице Русской и других Поместных Церквей никогда не останется равнодушным к делу христианского воссоединения. Напротив, наша Церковь внимательно следит за деятельностью Всемирного Совета Церквей, отмечая в нем такие моменты, которые при известных условиях могут послужить великому делу христианского воссоединения. Одним из них мы считаем заявление ВСЦ о наличии в мире таких социальных, политических,

экономических и моральных условий, которые обязывают всех христиан бороться за справедливость, свободу и мир. Другим положительным фактором является осуждение Всемирным Советом Церквей ядерного оружия, не говоря уже о распространении Священного Писания и различных проявлений благотворительности.

Положительно оценивая экуменические поиски путей к единению христиан, Русская Православная Церковь убеждена, что взаимное познание друг друга в духе христианской любви способно без всяких особых дискуссий устранять многие сомнения и проблемы, разделяющие христиан. Эта цель будет лучше всего достигаться в общих трудах, направленных на благо людей. Внедрение христианских принципов в человеческие отношения — личные, семейные, общественные, международные — вот что может и должно являться общехристианским делом, объединяющим христиан. Чтобы практически показать действенность христианства, нам нужно сплотиться на почве защиты мира, защиты справедливости и свободы.

В заключение необходимо сказать, что Русская Православная Церковь готова содействовать всем положительным, с ее точки зрения, целям экуменического движения. Для реализации этого содействия она могла бы (после консультации с участниками Совещания 1948 года) посылать своих наблюдателей на заседания Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей, его важнейших комиссий, конференций «Веры и устройства», «Жизни и деятельности»; обмениваться посланиями со Всемирным Советом Церквей по ряду проблем, а также документацией и литературой; устраивать взаимные посещения и богословские собеседования; участвовать в совместных выступлениях, направленных к установлению доверия между народами, их правительствами и к удовлетворению важнейших нужд человечества.

Из «Журнала Московской Патриархии».
1958. № 9. С. 29 — 32.

БАЗИС ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ (СТАТЬЯ 1 УСТАВА ВСЦ)

Принят III Ассамблеей Всемирного Совета Церквей. Нью–Дели, ноябрь 1961 года.

Всемирный Совет Церквей является содружеством Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем согласно Священному Писанию и поэтому ищущих совместного исполнения общего для них призвания во славу единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа.

ДОКЛАД КОМИССИИ «ХРИСТИАНСКОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО, ПРОЗЕЛИТИЗМ И РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА»

(Принят на заседании Центрального Комитета ВСЦ в Нью–Дели в 1961 году для передачи Церквам для рассмотрения и замечаний)

На своем заседании в Эванстоне в 1954 году Центральный Комитет постановил создать комиссию для дальнейшего изучения темы «Прозелитизм и религиозная свобода» в связи с трудностями, появившимися в отношениях между церквами — членами Всемирного Совета Церквей.

Эта комиссия на заседании в Арнольдсхайме (Германия) в июле 1956 года подготовила предварительный доклад под новым заголовком — «Христианское свидетельство, прозелитизм и религиозная свобода в среде Всемирного Совета Церквей». Это изменение в заголовке отражает признание того, что прозелитизм в его уничижительном значении представляет собой искажение христианского свидетельства, или евангелизации. Оно подчеркивает также тот факт, что это изучение было поручено комиссии прежде всего как проблема, сказывающаяся на взаимоотношениях между Церквами — членами Всемирного Совета Церквей.

Предварительный доклад комиссии был проработан в Центральном Комитете в Гайятето (Венгрия) в августе 1956 года и утвержден для передачи Церквам–членам, чтобы вместе мы проверили себя и свое отношение к этой трудной проблеме в наших отношениях друг с другом и с другими Церквами. Предварительный доклад был опубликован в журнале Ecumenical Review в октябре 1956 года.

Когда на заседании Центрального Комитета на Родосе в 1959 году был поднят вопрос о следующем решении в отношении предварительного доклада и этот вопрос был рассмотрен Реферативным комитетом, было сочтено, что отклик Церквей был недостаточным для руководства к действию. Поэтому Центральный

Комитет снова поручил передать предварительный доклад Церквам–членам с просьбой прислать отклики к 1 марта 1960 года. Он также просил Комиссию рассмотреть советы Церквей и замечания Реферативного комитета, подготовить документ о политике в этом вопросе и представить его Центральному Комитету в 1960 году «для рассмотрения, утверждения и рекомендации III ассамблее в надежде, что документ будет приемлемым и полезным Церквам в отношениях друг с другом».

Между тем дополнительный интерес к этому исследованию пробуждала дискуссия о предполагаемом слиянии Всемирного Совета Церквей и Международного миссионерского совета.

Этот новый доклад, составленный комиссией в Сент–Эндрюсе в августе 1960 года с учетом большого числа подробных откликов от множества Церквей–членов и после дополнительного изучения, передается на рассмотрение Центрального Комитета в соответствии с его просьбой.

В ходе нашего исследования мы все больше приходили к выводу, что полярные точки нашей проблемы лежат, с одной стороны, в праве и долге свободно нести христианское свидетельство и, с другой стороны, в обязанности экуменического сообщества проявлять зримое единство Церкви как Тела Христова. Напряженность существует именно между двумя этими положениями, и наша задача — по справедливости разобраться с каждым по правде и любви.

За этой напряженностью стоит вся экклезиологическая проблема, которая больше всего беспокоит нас в нашем постоянном экуменическом общении. Одним из аспектов этой проблемы является территориальный принцип. Способствуют этой напряженности и неразрешенные проблемы веры и церковного устройства.

Поэтому этот доклад скромен и ограничен. В нем делается попытка не столько разрешить главные спорные вопросы, сколько внести ясность в дух и характер взаимоотношений, в которых Церкви могли бы наилучшим образом разобраться с этими вопросами. Невозможно предписать конкретные правила для всех национальных и местных ситуаций. Поэтому мы призываем живущие вместе Церкви стремиться прийти к взаимопониманию, серьезно рассмотрев изложенную в этом докладе экуменическую точку зрения.

Хотя в этом докладе рассматриваются, прежде всего, отношения между Церквами — членами Всемирного Совета, мы не забываем и о его последствиях для наших отношений с другими Церквами и религиозными группами. Наш договор «Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем», «пребывать вместе» в братском совете и взаимной помощи требует особого самоанализа относительно того, как мы пользуемся нашей свободой свидетельства. Но всякий свет, который мы проливаем на правильные отношения друг с другом, безусловно, полезен и для наших отношений с другими Церквами.

I. ТЕРМИНОЛОГИЯ: ХРИСТИАНСКОЕ СВИДЕТЕЛЬСТВО, РЕЛИГИОЗНАЯ СВОБОДА И ПРОЗЕЛИТИЗМ

Терминам «свидетельство», «религиозная свобода», «прозелитизм» придаются различные значения. Необходимо внести ясность в то, в каком смысле мы употребляем их в нашей дискуссии сегодня. Это особенно относится к «прозелитизму» — слову, которое сегодня почти всегда употребляется в уничижительном смысле: наверное, ни одна Церковь и ни одно миссионерское общество, участвующие в экуменическом движении, не хотели бы называться «прозелитирующей организацией». На практике не представляется возможным восстановить положительное значение, которое когда-то несло в себе слово «прозелит». Таким образом, «прозелитизация» противопоставляется истинному послушанию великой заповеди: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам…» (Мф. 28, 19 — 20).

Для этого истинного послушания сегодня, как правило, употребляются слова «евангелизация», «апостолат», «завоевание душ», «свидетельство» и др. В этом докладе будет использоваться слово «свидетельство».

а) христианское свидетельство

Свидетельство словом и делом является неотъемлемой миссией и обязанностью всех христиан и всех Церквей. Все ученики подлежат великой заповеди единого Господа.

Цель свидетельства состоит в том, чтобы убеждать людей принимать высшую власть Христа, посвящать себя Ему и нести Ему служение любви в общине Его Церкви. Свидетельство христиан об

Иисусе Христе требует как личного, так и коллективного свидетельства о явленной им истине, но никакое человеческое свидетельство об истине во Иисусе Христе не может отразить эту истину во всей ее полноте. Даже при внутреннем побуждении свидетельствовать против того, что кажется ошибочным в некоторых других религиозных верах или правилах, несущий истинное свидетельство не может не быть смиренным и честным. Он знает только одни весы и одну меру, одну и ту же для себя и других.

Такое свидетельство жаждет отклика, который служит созиданию братства признающих Владычество Христово. Человек вступает в это братство, становясь членом одной из нескольких существующих церковных общин. Поэтому свидетельство и отклик на него неизбежно происходят сегодня в ситуации разделения в Церкви.

Эта ситуация вызывает проблемы в отношениях между Церквами, когда одна Церковь поддается соблазну укрепиться как институт за счет реального или воображаемого ослабления другой. Цель Всемирного Совета Церквей состоит в том, чтобы помочь этим нескольким Церквам нести свое свидетельство так, чтобы укреплять друг друга и тем самым соединенными усилиями во взаимном сотрудничестве более действенно проповедовать Евангелие.

б) религиозная свобода

Истина и любовь Божии даны свободно и требуют свободного ответа.

Бог не принуждает человека отвечать на Его любовь, и откровение Божие во Христе не навязывается человеку принудительно. Оно призывает человека с готовностью и послушанием откликнуться Ему верой, ответить свободным и уверенным «да» на Его извечное действие любви, в котором Он явил Себя. Это совершенно свободное согласие нарушается и уничтожается при принуждении человека. Человеческое принуждение отрицает уважение к каждой отдельной человеческой личности, утверждаемое исполненным любви Божиим действием во Христе. Непринуждение Христом само по себе является осуждением всяких попыток навязать человеку религиозную веру или купить его верность, и для христиан это непринуждение является основанием для религиозной свободы.

Каждый христианин обладает свободой лично или в сообществе Церкви или другой группы отдать всю свою жизнь во власть Бога,

верить, молиться, поклоняться Христу и проповедовать Его, а также жить в соответствии с Его волей в избранной им Церкви по своей совести. Для такого свидетельства и служения Церкви и люди должны быть равны перед законом.

Отсюда следует также, что необходимо признавать и уважать совесть тех, чья религиозная вера и чьи убеждения отличаются от наших собственных.

Право всех людей на свободу совести и свободу религиозной веры и практики признается законом в большинстве стран. Статья о религиозной свободе Всеобщей декларации прав человека созвучна в этом вопросе с христианскими убеждением: каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу менять свою религию или верование и свободу самостоятельно или вместе с другими, публично или частным образом проявлять свою религию или верование в учении, практике, богослужении и соблюдении обрядов.

Свобода не абсолютна, ибо ею следует пользоваться так, чтобы не нарушать золотое правило (Мф. 7, 12).

в) «прозелитизм»

Прозелитизм не есть что-то совершенно отличное от свидетельства — это искажение свидетельства. Свидетельство искажается, когда прибегают к завуалированному или откровенному увещеванию, подкупу, излишнему давлению или запугиванию, чтобы добиться видимого обращения; когда мы ставим успех нашей Церкви выше чести Христовой; когда мы поступаем нечестно, сравнивая идеал нашей собственной Церкви с действительными достижениями другой; когда мы хотим продвинуть свое дело ложным свидетельством против другой Церкви; когда личное или коллективное своекорыстие подменяют любовь к каждой отдельной душе, которая заботит нас. Такое искажение христианского свидетельства говорит о неверии в силу Святого Духа, о неуважении к природе человека и о непонимании истинного характера Евангелия. Очень легко увидеть эти недостатки и грехи в других; необходимо признать, что мы сами подвержены некоторым из них.

Поскольку разница между свидетельством и прозелитизмом является вопросом цели, мотива и духа, а также средств, провести различие между ними нельзя по одним только объективным

критериям. Тем не менее, такие критерии существуют и некоторые общие объективные нормы и правила возможны. В четвертом разделе этого доклада делается попытка изложить эти нормы в надежде, что Церкви придут к большему взаимному пониманию и их общее свидетельство о Христе будет более достоверным и убедительным.

II. ИСТОРИЯ ВОПРОСА

Рассматриваемые в этой работе вопросы существовали в экуменическом движении с самого начала. В своей Энциклике 1920 года с настоятельным призывом к сотрудничеству между Церквами Вселенский Патриархат потребовал безоговорочного прекращения прозелитства. В том же году на предварительных встречах в Женеве между движениями «Вера и церковное устройство» и «Жизнь и деятельность» этот вопрос снова был поднят православными представителями. В последующие десятилетия этот вопрос часто поднимался на больших и малых экуменических конференциях, но так и не был решен. Во время обсуждения экклезиологического значения Всемирного Совета Церквей в Торонто в 1950 году этот особый аспект межцерковных отношений был затронут, но очень кратко. Торонтская декларация гласит, что Церкви «должны воздерживаться от действий, не совместимых с братскими отношениями», и развивает это положение следующим образом: «Каждая Церковь заслуживает поддержки в позитивном утверждении своей веры, но действия, не совместимые с братским отношением к другим Церквам–членам, сокрушают самую цель, ради которой создавался Совет». Но не было сказано, что именно подразумевается под этими конструктивными отношениями.

Это очень краткое описание истории вопроса показывает, что эти проблемы требуют честного и внимательного рассмотрения Церквами–членами. Пренебрежение ими оставит ненужные недоразумения в отношениях между Церквами–членами в определенных областях.

За проблемами «прозелитизма» и религиозной свободы, которые рассматриваются здесь, стоят различные исторические причины, в том числе следующие:

1. В наше время техническое и социальное развитие повсюду в мире радикально меняет сложившиеся ранее модели человеческого общества. Вследствие резкого роста средств информации, связи и

передвижения религиозные и культурные сообщества больше не могут оставаться закрытыми для внешних влияний и все больше подвергаются воздействию приходящих извне идей и движений. Достаточно сказать о далеко идущем влиянии печати и литературы, радио и фильмов, а также о присутствии иностранцев и всякого рода иностранных влияний в большинстве стран. Национальные границы больше не изолируют культуру. Эти всепроникающие и динамичные влияния таковы, что помешать им может только насильственное подавление посредством, например, сокращения тиражей газет и книг, глушения радиопередач, запрета свободного выезда и въезда в страну.

2. В последние годы религиозные и культурные сообщества выходят за пределы своих исконных национальных и этнических границ. Поселения беженцев и другие формы миграции привели к распространению православных, протестантских и римско–католических общин на новые территории.

3. В области религиозных и церковных отношений самые тревожные ситуации наблюдаются там, где та или иная Церковь независимо от того, является ли она юридически «государственной Церковью» или нет, исторически отождествляется со всей жизнью и культурой страны или территории и сталкивается с религиозными движениями внешнего происхождения или спонтанными движениями обновления изнутри, угрожающими ее единству.

Беспокойство и противодействие со стороны Церкви, которая до этого была единственной или преобладающей на данной территории, нельзя по справедливости приписать просто желанию сохранить свою монополию. Она может также выражать справедливую заботу о сохранении единства и целостности национальной Церкви и верность принципу, согласно которому территориальная Церковь несет ответственность за все человеческое общество, в котором она находится. И мы видим, особенно в Азии и Африке, энергичные попытки добиться регионального или национального церковного единства. Эти настроения часто подкрепляются национальным чувством и серьезным желанием сохранить культурное единство народа.

В то время, как для нас в высшей степени важно проявить сочувственное понимание этой озабоченности и связанных с ней реальных ценностей, в той же степени для нас важно осознать

проблемы, которые она создает для религиозной свободы, и то, что в других частях мира Церкви обрели новую свободу и силу в более открытых и многообразных обществах.

4. В XIX веке в результате новых соприкосновений между христианами различных Церквей возникли напряженные отношения в областях, воспринятых как поле для внешней миссионерской деятельности. В одних случаях миссии, деятельность которых была направлена на нехристиан, попали в среду других христианских Церквей, давно утвердившихся в этих землях, привлекая к себе их членов. В других случаях миссии были направлены на тех, кто считался отпавшими или недостаточно евангелизированными членами других Церквей. В различное время в областях, которые раньше были исключительной территорией «национальных» или «государственных» Церквей, возникали или насаждались «свободные Церкви». В последние годы значительно увеличились число и активность религиозных групп, призывающих к индивидуальному обращению, но не имеющих церковного сознания и не проявляющих интереса к сотрудничеству с другими.

5. Со всеми этими событиями и ситуациями связано то, что в последние столетия Церкви все больше осознают, что в основе всяких видов свободы лежит христианская свобода. Политические и социальные философии XVII века и последующего времени точно так же ставили особый акцент на свободе во всех ее формах, в том числе на религиозной свободе.

Церкви во всем мире столкнулись с необходимостью осуществлять свою миссию в новой ситуации. Многие Церкви во многих регионах беспокоит та или иная форма «прозелитизма».

В то же время возникновение организованного экуменического движения вновь заострило внимание на борьбе за религиозную свободу и дало новый стимул требованиям единства и братства. Наше совместное членство во Всемирном Совете Церквей дает нам побудительный мотив и действенное средство для установления между нами новых отношений.

III. ОСНОВНЫЕ ПОЛОЖЕНИЯ

1. Каждой христианской Церкви не только позволено, но от нее требуется свободно и открыто нести свое свидетельство в мире, стремясь привести людей в общение с Богом, явленным во Иисусе

Христе. Свидетельство принадлежит церковному служению любви, служению человечеству.

2. Заповедь нести свидетельство об истине Христовой и приводить к этой истине других действует не только по отно шению к нехристианам, но и к тем, кто не имеет живой связи ни с одной христианской Церковью. Церкви должны радоваться, когда свежие влияния укрепляют веру вверенных их пастырскому попечению, даже когда эти влияния идут из-за пределов их структуры. Такое укрепление веры, внесенное в жизнь данной Церкви, должно способствовать единству, а также обновлению жизни этой Церкви.

3. Если ошибки или злоупотребления в какой-либо Церкви имеют своим результатом искажение главных евангельских истин или оттеснение их на задний план, что ставит под угрозу спасение человека, другие Церкви могут счесть себя обязанными прийти на помощь достоверным свидетельством об утраченной ею истине. Свободу поступить так необходимо сохранить. Но, прежде, чем решиться наводить порядок в другой Церкви, они должны смиренно спросить себя: может быть, в существующей Церкви еще есть такие признаки присутствия Святого Духа, которые дают основание искать откровенного братского общения и сотрудничества с нею?

4. Торонтская декларация Центрального Комитета Всемирного Совета Церквей 1950 года излагает наше сегодняшнее понимание того, как Церкви–члены должны относиться друг другу:

а) ни одна Церковь в силу своего членства во Всемирном Совете (см. Торонтская декларация, III, 3, 4 и 5) не обязана замалчивать, сокращать или изменять свое исповедание истины в его полноте, которым она стоит в своем бытии и служении как Церковь, ибо этим она калечит себя. Не в интересах Всемирного Совета иметь в качестве членов искалеченные Церкви. Наоборот, его цель — быть Советом цельных, реальных и подлинных Церквей. Это означает, что каждая Церковь–член должна нести в Совет свое неусеченное свидетельство об истине открыто и радостно и здесь дать ему полное выражение, не утаивая ничего;

б) членство во Всемирном Совете не подразумевает, что каждая Церковь должна рассматривать другие Церкви–члены как Церкви в истинном и полном смысле этого слова (IV, 4). Это означает, что Церковь, которая в свете своего исповедания должна считать

определенные учения другой Церкви–члена ошибкой или ересью, не должна выходить из Совета или оставлять при себе свое мнение в силу общего членства Церквей во Всемирном Совета, но может и безусловно должна продолжать в будущем сохранять и выражать свое мнение во всей полноте. Чем откровеннее Церковь высказывает свое мнение в Совете или в экуменическом содружестве, тем меньше будет необходимость высказывать их околичным или нежелательным образом;

в) именно в экуменическом содружестве этот обмен должен проходить наиболее полно и без умаления трудности и серьезности проблем (ср. IV, 7 и 8). Можно заметить, что Церкви наиболее склонны к прозелитизму или, с другой стороны, к обвинениям в прозелитизме, когда психологическая и духовная атмосфера такова, что Церкви либо воздерживаются от открытого исповедания истины в своих сношениях друг с другом, либо им мешают делать это;

г) членство во Всемирном Совете налагает на Церкви моральное обязательство соблюдать определенный подход в этой дискуссии. Этому членству не соответствует положение, при котором одна Церковь–член полностью отрицает статус другой Церкви–члена как Церкви или рассматривает ее как абсолютно еретическую или настолько безнадежно впавшую в заблуждение, что ее членам можно помочь, только уведя их из нее. На основе общего исповедания Иисуса Христа Богом и Спасителем и Единым Главой Церкви Церкви–члены вместе видят друг у друга «признаки надежды» (ср. IV, 1 и 5).

5. Свидетельство в экуменическом сообществе происходит различными путями, в том числе следующими:

а) неофициальные дискуссии и личные контакты между людьми в поисках истины;

б) официальные двусторонние дискуссии между Церквами, при этом каждая выступает с позиций своего исповедания;

в) важным методом в рамках Всемирного Совета представляется работа «Межцерковной помощи», когда одна Церковь помогает другой восстановить свое «здоровье»; одна Церковь с согласия другой помогает в работе евангелического, катехизического или образовательного характера или оказывает другие услуги от имени членов этой другой Церкви с целью не только оставить их в их Церкви, но помочь им укрепить верность ей и стать в ней лучшими

христианами. Очевидно, что такой подход требует от обеих Церквей большого бескорыстия и смирения.

IV. РЕКОМЕНДАЦИИ ПО ПРОДОЛЖЕНИЮ ДИСКУССИИ МЕЖДУ ЦЕРКВАМИ–ЧЛЕНАМИ

В последние годы многие Церкви обсуждают некоторые из проблем, рассматриваемых в этом докладе. Центральный Комитет Всемирного Совета Церквей обращался к ним на нескольких своих заседаниях. Было признано, что эти вопросы должны оставаться предметом озабоченности Церквей, объединившихся и решивших оставаться вместе в экуменическом содружестве в качестве Церквей — членов Всемирного Совета. Наша цель — способствовать выяснению и более глубокому пониманию вопросов и проблем, стоящих перед всеми нами.

В то же время необходимо признать, что действительность, с которой сталкиваются Церкви в различных частях мира в своих взаимоотношениях, отличается большим многообразием. Там, где есть проблемы в этих взаимоотношениях, они, как правило, наилучшим образом разрешаются самими Церквами в одном географическом районе — местном, национальном или региональном.

Там, где есть проблемы во взаимоотношениях Церквей, решение, по нашему мнению, следует искать не столько в уставах и правилах, сколько в созидании правильных отношений и в примирении.

Более того, даже если необходимы уставы и правила, Всемирный Совет Церквей по своей природе и в соответствии со своим Уставом не имеет ни власти, ни намерения контролировать Церкви–члены или писать им правила, и его Устав ясно запрещает ему это. Еще более очевидно то, что Всемирный Совет не может контролировать Церкви или религиозные группы, с которыми не имеет отношений. Его заявления имеют влияние в силу их собственных достоинств и в силу того, что они выражают убеждения ответственных представителей Церквей.

Уважая природу экуменического сообщества, представляемого Всемирным Советом Церквей, мы в то же время признаем определенные принципы, которыми, как мы считаем, должны руководствоваться Церкви в своих взаимоотношениях и которые, если они соблюдаются, могут стать объективными и общеприменимыми на практике нормами.

Излагаемые здесь принципы не претендуют на окончательность. Но мы обнаружили, что они уже получают сочувственное внимание во многих Церквах–членах. Нижеследующие принципы приводятся в надежде и вере, что они могут быть полезными Церквам и советам Церквей и дадут полезную основу для дальнейшего изучения рассматриваемых здесь проблем на местном, национальном и региональном уровнях:

1) мы в наших Церквах уважаем убеждения других Церквей, которые иначе, чем мы, понимают и практикуют церковное членство, и считаем своим христианским долгом молиться друг за друга и помогать друг другу подняться над нашими недостатками в откровенном богословском обмене мнениями, общей молитве и конкретном взаимном служении и признаем своей обязанностью, когда в исключительных случаях от нас требуется частная или публичная критика другой Церкви, сначала посмотреть на себя и всегда говорить правду в любви и в наставление Церквам;

2) мы признаем в качестве главной обязанности каждого зрелого христианина молитвенно желать обновления Церкви, членом которой он является;

3) мы признаем право зрелого человека менять свою церковную принадлежность, если он убежден, что такая перемена церковной принадлежности является волей Божией для него;

4) поскольку серьезные препятствия для братских отношений между Церквами возникают тогда, когда одним Церквам отказывают в религиозной свободе, которую дают другим, все христиане должны добиваться установления и сохранения религиозной свободы для всех Церквей и всех их членов во всех странах;

5) мы осуждаем всякое церковное действие, когда для влияния на церковную принадлежность человека предлагаются материальные или социальные преимущества или когда во времена отчаяния или трудностей на людей оказывают чрезмерное давление;

6) в то время как Церквам надлежит ясно высказывать свою позицию в отношении браков между людьми, принадлежащими к различным сообществам, следует уважать сознательное решение партнеров по браку в отношении их будущей церковной принадлежности;

7) перед принятием ребенка в Церковь, к которой не принадлежат родители или опекун, необходимо по–пастырски подумать о единстве семьи, и, когда перемена принадлежности противоречит желанию тех, кто несет ответственность за воспитание ребенка, его не следует принимать в другую Церковь без исключительно весомой причины;

8) необходимо проявлять надлежащую пастырскую заботу перед принятием кого-либо в Церковь, если он, как член другой Церкви, уже подчиняется ее дисциплине или если причины его желания быть принятым в другую Церковь носят мирской или недостойный характер;

9) когда член одной Церкви желает быть принятым в другую Церковь, необходима прямая консультация между заинтересованными церквами, но если на то есть сознательные мотивы и весомые причины, не следует чинить препятствий на пути такой перемены членства до или после вступления;

10) хотя могут быть ситуации, когда уже присутствующая в данном районе Церковь представляется настолько неадекватной в своем свидетельстве о Христе, что требуется более достоверное свидетельство и проповедь Евангелия ее членам, первой попыткой других Церквей должна быть терпеливая помощь Церкви в ее обновлении и укреплении ее свидетельства и служения;

11) мы должны помогать Церквам в областях, где они уже действуют, предлагая братских сотрудников и обмен персоналом, а также делясь с ними своими знаниями, умениями и ресурсами, а не устанавливая конкурентную другой Церкви миссию.

В наших отношениях во Всемирном Совете Церквей все Церкви–члены призваны проявлять воздержанность в религиозной свободе, чтобы избегать причинения обиды, и в самой полной мере уважать убеждения других Церквей. Поэтому мы призываем Церкви–члены осудить прозелитизм, как он определен в этом докладе.

Мы считаем, что следует просить Церкви–члены уделить глубокое и молитвенное внимание вопросам, рассматриваемым в этом докладе, чтобы в их отношениях друг с другом они не забывали об обязанностях, налагаемых экуменическим сообществом.

ЗАЯВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ III Ассамблеи Всемирного Совета Церквей. Нью–Дели, 1961

Этот текст был представлен как вклад в работу секции Ассамблеи, занимающейся вопросом о единстве Церкви.

Представители Православной Церкви в секции о единстве приветствуют доклад комиссии «Вера и устройство», принятый в Сент–Эндрюсе в Шотландии в августе 1960 года, как важный и стимулирующий экуменический документ. Экуменическое движение, теперь воплощенное в ВСЦ, началось по протестантской инициативе, но не предназначалось с самого начала быть протестантским делом и не должно рассматриваться как таковое. Это надо особо подчеркивать сейчас, когда почти все Церкви Православной общины вступили в члены ВСЦ. В этом положении православные представители чувствуют себя обязанными подчеркнуть основное различие между подходом к экуменической проблеме и тем, что подразумевается в документе Сент–Эндрюса.

Экуменическая проблема, как она понимается в современном экуменическом движении, — это прежде всего проблема протестантского мира. Основной вопрос в этом ракурсе — это вопрос о «деноминационализме». Поэтому проблема христианского единства или христианского воссоединения обычно рассматривается в контексте междеиоминационного согласия или примирения. В протестантском мире такой подход нормален. Но для православных он не подходит. Для православных основная экуменическая проблема заключается в схизме. Православные не могут принять идею «равенства деноминаций» и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как междеиоминационное урегулирование. Единство было нарушено и должно быть восстановлено. Православная Церковь не конфессия, не одна из многих и не одна среди многих конфессий. Для православных Православная Церковь — это именно Церковь.

Православная Церковь отождествляет свою внутреннюю структуру и свое учение с апостольским провозглашением Евангелия (керигма) и с традицией Древней неразделенной Церкви. Она находится в ненарушенном и постоянном преемстве таинственного служения, таинственной жизни и веры. Для православных апостольское преемство епископата и таинство священнослужения существенно важны и учредительны и поэтому являются обязательными элементами самого существования Церкви. Православная Церковь по ее внутреннему убеждению и знанию имеет особое и исключительное место в разделенном христианском мире, как носитель и свидетель традиции Древней неразделенной Церкви, из которой происходят все существующие деноминации путем упрощения и отделения. С православной точки зрения настоящее экуменическое усилие можно характеризовать как «экуменизм в пространстве», нацеленный на соглашение между разными деноминациями, существующими сейчас. С православной точки зрения это усилие неполное и недостаточное. Можно найти общие основания в существующих деноминациях в прошлом, в общей их истории, в общей древней и апостольской традиции, из которой они произошли и надо их искать. Этот вид экуменического усилия можно назвать «экуменизмом во времени». В самом докладе «Веры и устройства» упоминается о «согласии в вере всех веков» как нормативной предпосылке единства. Православные богословы предлагают взять этот новый метод экуменического исследования и этот новый критерий экуменической оценки за основу в надежде, что единство может быть восстановлено деноминациями их возвращением к общему прошлому. На этом пути разные деноминации могут сойтись на единстве общей традиции. Православная Церковь хочет участвовать в общей работе, как хранительница апостольской веры и Предания. Не предполагается статичного восстановления старых форм, но скорее динамичное восстановление вечной сути, которая только и может обеспечить истинное согласие «всех веков». Не должно быть и жесткой униформы, так как вера в своей мистической сущности неизмерима в формулах человеческого разума и может быть точно выражена по–разному. Цель экуменического усилия, по православному разумению, заключается в восстановлении христианского ума, Апостольского Предания, полноты христианского видения и веры в согласии со всеми веками.

ОБРАЩЕНИЕ ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ АЛЕКСИЯ К III ГЕНЕРАЛЬНОЙ АССАМБЛЕЕ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ. Нью–Дели, 1961

(зачитанное после решения Ассамблеи о принятии Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей)

Возлюбленные о Господе братия, досточтимое собрание!

Нам доставляет глубокое удовлетворение вхождение Русской Православной Церкви в братскую семью христианских Церквей и объединений, составляющих Всемирный Совет Церквей.

Русская Православная Церковь во все времена своего бытия неизменно полагала во главу угла заповедь о единстве христиан, о единении в Боге всех последователей Христа Спасителя (Ин. 17, 11, 21 — 23). Поэтому те цели и задачи, какие ставит Всемирный Совет Церквей в направлении сближения ныне разобщенного христианства, близки и дороги Русской Православной Церкви.

Наша Церковь хорошо сознает значение сокровища вероучения, врученного Церкви ее Божественным Основателем и нашедшего столь яркое отображение в богослужебном строе Церкви, в огромном духовном опыте, накопленном Русской Церковью на протяжении десяти веков ее служения, в неисчислимых проявлениях святости, знаменующих это ее служение.

Святой обязанностью и долгом перед Богом и людьми Русская Православная Церковь всегда полагала не только тщательное сохранение и умножение этого достояния, но и щедрое его свидетельство в мире. Однако, это свое свидетельство Русская Православная Церковь никогда не отождествляла с прозелитизмом или другим подобным нехристианским действием.

Русская Православная Церковь не проявляла ни нетерпимости, ни равнодушия к инославным церквам и объединениям, к их исканиям кафоличности, но в духе братской любви и понимания неизменно старалась идти им навстречу, будучи всегда готова содействовать успеху этих их стремлений.

Такая позиция Русской Православной Церкви неизменно получала достойное признание христианских Церквей и объединений, и мы понимаем стремление Всемирного Совета Церквей к сотрудничеству с Русской Церковью, какое, мы верим, может действенно усилить дух экуменического братства.

Русская Православная Церковь знает о трудностях, стоящих на пути к единению христиан в Церкви, но она благодарит Господа за милость осознания разъединенным христианством греха этого разделения и долга своего единения и видит в совместной деятельности Церквей и объединений в лоне Всемирного Совета Церквей действенное проявление этого осознания в направлении искания путей и средств к восстановлению утраченного единства.

Русская Православная Церковь готова со всем усердием подкрепить в комиссии «Вера и церковное устройство» свидетельство о Православии братских поместных церквей — членов Всемирного Совета. Она готова участвовать в работе других комиссий, отделов и департаментов Всемирного Совета Церквей, помогая всестороннему развитию христианской деятельности, посильно служа человечеству утверждением на земле братолюбной любви (2 Пет. 1, 7), справедливости (Пс. 98, 4) и мира (Еф. 2, 15) между всеми народами.

Русская Православная Церковь хотела бы видеть углубление усилий Всемирного Совета Церквей в направлении поисков путей и средств христианского вероучительного единства.

Русская Православная Церковь ожидает от Всемирного Совета Церквей еще большей целеустремленности общехристианской деятельности в современном мире, являющейся причиной и следствием нашего христианского единения. Эта общехристианская деятельность получит оправдание пред Богом и людьми только в том случае, если она, исходя из евангельских принципов, будет отвечать на насущные запросы человеческого общества.

Мы знаем, что основной проблемой современности является проблема сохранения и упрочения всеобщего мира. Всемирный Совет

Церквей и входящие в него христианские Церкви и объединения могут и должны проявить в этом вопросе ту принципиальность, какую ожидают от них христианское общество и народы в целом. Человечество должно быть избавлено от войн, как средства разрешения международных конфликтов.

Международная атмосфера наших дней особенно напряженна, и, исполняя свой миротворческий долг, Церкви, религиозные объединения и христиане должны со всей решительностью призвать и побудить государственных деятелей сесть за стол переговоров и достигнуть, наконец, соглашения о всеобщем и полном разоружении под действенным международным контролем, а также добиться разрешения остальных, столь волнующих народы, вопросов.

Молитвенно желаю благословенного успеха благим начинаниям III Генеральной Ассамблеи Всемирного Совета Церквей, а ее участникам — умножения благодати и мира в познании Бога и Христа Иисуса Господа нашего (2 Пет. 1, 2).

АЛЕКСИЙ, ПАТРИАРХ МОСКОВСКИЙ И ВСЕЯ РУСИ

Протопресвитер Александр ШМЕМАН. МИССИОНЕРСКИЙ ИМПЕРАТИВ[79]

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 [[80]]. 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, сакраментальная, 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, сакраментальный 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 н 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 koinonia [[81]]. 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 [[82]] 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 «эоне». 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 «эон».

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 agape [[83]], 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 [[84]], 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.

Протоиерей проф. Ливерий ВОРОНОВ (Ленинград). КОНФЕССИОНАЛИЗМ И ЭКУМЕНИЗМ ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ К ИНОСЛАВИЮ

Лекция, прочитанная перед церковной общественностью Брюсселя

Бельгия, 17 марта 1968 года

Наше время — время искренних устремлений христиан к единству веры — предъявляет к богословской науке высокие требования, побуждая каждого исследователя сочетать искреннее и всецелое послушание истине с нелицемерным братолюбием, глубокую верность незыблемым началам веры, «однажды преданной святым» (Иуд. 3), с мудрым дерзновением преданного сына Церкви, умеющего отличать неизменное от преходящего, существенное — от второстепенного.

«Для осуществления благочестивого желания единения Церквей, — говорится в одном очень авторитетном послании православных иерархов, — прежде всего нужно, чтобы определено было одно общее начало и основание, а таковым твердым и общим началом и основанием может быть не что другое, как учение Евангелия и 7 Вселенских Соборов». Нужно «исследовать, во что веровала тогда неразделенная на Востоке и Западе Единая, Святая, Кафолическая и Православная Апостольская Церковь Христова, и должно содержать это неповрежденным и неизменным. Все же то, что в последующие времена прибавлено или убавлено, каждый имеет священный и непременный долг, если искренне желает славы Божией вместо своей собственной, в духе благочестия исправлять, имея в виду, что надменно упорствуя в повреждении истины, он принимает тяжелую ответственность пред нелицеприятным престолом (Господа

нашего Иисуса) Христа» (Послание 1895 года по поводу энциклики папы Льва XIII о соединении Церквей).

Придерживаясь этого единственно правильного пути, полезно и даже необходимо от времени до времени оглядываться на историческое прошлое, дабы в вековом опыте христианских взаимоотношений найти некоторые основания для преодоления трудностей, осложняющих достижение благословенного и угодного Богу единства веры. Скромной попыткой в этом направлении и служит предлагаемое мною вашему благосклонному вниманию обозрение, которое соответственно его содержанию может быть названо двояко: «Православие и инославие», или «Конфессионализм и экуменизм».

Впервые обстоятельно аргументированный взгляд на инославие был высказан святым Киприаном, епископом Карфагенским († ок. 258 г.), в связи со схизмой Новациана и спорами о крещении еретиков. Убежденный защитник церковного единства, святой Киприан, увидев в новацианском расколе большую опасность для Церкви, только что пережившей тяжкое гонение при императоре Деции, противостал ему со всей присущей ему энергией. Не ограничиваясь практическими действиями на ряде местных Соборов, он в обширной переписке, а также в своем известном труде «О единстве Церкви» изложил целую теорию о Православии и инославии — теорию, которая отличается крайне ригористическим характером и полной нетерпимостью в отношении любого отделения от Церкви.

Согласно представлению святого Киприана, все человечество разделяется на Церковь и не принадлежащий к ней «мир». К этому «миру» относятся не только те, кто не исповедует веры Христовой (как то язычники и иудеи), но и все неправомыслящие отступники от Церкви, то есть еретики и раскольники. «Мир», по мнению святого Киприана, представляет собой обширную область отпавшей от Бога и враждебной Ему жизни.

Напротив, Церковь представляет собой Царство Божие, область тесного общения с Богом, в которой сосредоточено все, потребное для жизни и благочестия, и вне которой нет спасения. Как Царство Божие, Церковь есть область полного единомыслия и единодушия, область мира и согласия, область нерушимой любви. Единомыслие не нарушается известной свободой мнений, в частности свободой мнений

церковных предстоятелей по вопросам дисциплинарным, если при этом сохраняются взаимное уважение и церковный мир.

Только Церкви, как союзу мира, любви и полного единомыслия, дарованы благодатные средства освящения, только в ней могут совершаться истинные таинства. «Одна (лишь) Церковь, — говорит святой Киприан, — совокупленная и соединенная со Христом, духовно рождает сынов… Рождение и освящение крещения есть у одной только невесты Христовой, которая одна может производить духовно и рождать сынов Богу» (Послание к Помпею. См. Творения святого Киприана в русск. пер., ч. 1, с. 354 — 355). Подобно этому и «давать отпущение грехов могут только в Церкви предстоятели, имеющие основанием евангельский закон и Господне посвящение» (Послание к Юбаяну, там же, с. 336).

Отпадение от Церкви по любой причине неизбежно является отпадением от христианства, утратой возможности получить спасение. «Пусть не обольщают себя некоторые словами, сказанными Господом: «Идеже бо еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреде их…» (Мф. 18, 20). Как могут собираться во имя Христово (те), о которых известно, что они отделяются от Христа?.. Неужели, собираясь, они думают, что и Христос находится с ними, когда они собираются вне Церкви Христовой? Да хотя бы таковые претерпели и смерть за исповедание имени, пятно их не омоется и самой кровью. Неизгладимая и тяжкая вина раздора не очищается даже страданием. Не может быть мучеником, кто не находится в Церкви» («О единстве Церкви», с. 186–188).

Отпадение от Церкви есть не просто непослушание ей, но непременно означает противление и вражду против нее. Отступник есть противник Христа (антихрист), поскольку он пытается сделать невозможным то, о чем просил Господь в Своей первосвященнической молитве. Отступники — это возмутители мира, враги Церкви, искоренители любви.

«Какое соблюдает единство, какую любовь хранит или о какой любви помышляет тот, кто, предавшись порывам раздора, рассекает Церковь, разрушает веру, возмущает мир, искореняет любовь, оскверняет таинство?» («О единстве Церкви», ч. 2, с. 190).

Отпадение от Церкви — гораздо большее преступление, чем то, какое «видимо совершили падшие (то есть отрекшиеся от Христа во

время тяжкого гонения), которые потом, раскаявшись, умоляют Бога вполне удовлетворительным покаянием. Здесь ищут Церкви и молят ее; там — противятся Церкви» (там же, с. 193). В отличие от еретиков и схизматиков святой Киприан считает падших все же принадлежащими к Церкви, членами Церкви, хотя на время и неполноправными, то есть лишенными общения в молитвах и Евхаристии.

Святой Киприан решительно утверждает, что раскольники, враждующие против Церкви, ничем не лучше еретиков. Как и еретики, они незаконно именуют себя христианами. Их вера — не что иное, как изуверство, богохульство, орудие вражды против святости и истины. «Ты желал, возлюбленнейший брат, — говорит святой Киприан в письме к Антониану, — чтобы я написал тебе касательно Новациана: какую ересь он ввел. Знай же, что мы не должны любопытствовать, чему он учит, когда учит вне Церкви. Кто бы и какой бы он ни был, он нехристианин, как скоро он не в Церкви Христа» (ч. 1, с. 234). Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem, то есть «тот не может уже иметь Бога Отцом, кто не имеет матерью Церковь» («О единстве Церкви», ч. 2, с. 181).

С чрезвычайной резкостью отзывается святой Киприан о таинствах, совершаемых в инославных обществах: «Крещение еретиков не есть крещение, а только пустое и нечистое омовение (sordida et profana tinctio)» (Послание к Квинту, ч. 1, с. 326). «Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу» («О единстве Церкви», ч. 1, с. 185–186). «Если еретику нисколько не может послужить во спасение даже и крещение публичного исповедания и крови, потому что salus extra Ecclesiam non est (вне Церкви нет спасения), то насколько менее будет полезно для него, если он в каком-нибудь логовище или вертепе разбойничьем, окропившись скверной водой, не только не сложил в ней старых грехов своих, но приложил к ним еще новые и большие» (Послание к Юбаяну, ч. 1, с. 346). (В Послании к Помпею святой Киприан утверждает, что «не только ни одна ересь, но даже и раскол какой-либо не может иметь у себя освящения спасительного крещения» — ч. 1, с. 355.)

Столь же резко судит святой Киприан и о Евхаристии, совершаемой вне Церкви. «Господь в Евангелии Своем делает следующее постановление: «Аще же и Церковь преслушает, буди тебе якоже язычник и мытарь» (Мф. 18, 17). Если же те, которые не слушают Церкви, почитаются язычниками и мытарями, то гораздо более должно считать между язычниками и мытарями возмутителей и врагов, выдумывающих ложные алтари, недозволенное священство, святотатственные жертвы» (Послание к Магну, ч. 1, с. 361).

Общий вывод из учения святого Киприана об инославии таков: граница Церкви является резкой и очевидной. За ее пределами — полное отсутствие освящающей благодати, область духовной смерти, где спасение решительно невозможно. Граница эта пролегает там, где начинается безразлично какой причиной вызванное самоволие и восстание на Церковь Христову. «Отдели солнечный луч от его начала — единство не допустит существовать отдельному свету; отломи ветвь от дерева — отломленная потеряет способность расти; разобщи ручей с его источником — разобщенный иссякнет…» («О единстве Церкви», ч. 2, с. 180). «Застигнутые смертью вне Церкви погибли без общения и мира» (Послание к Стефану, ч. 1, с. 330)

Учение святого Киприана, содержащее в себе глубоко верную основу, обременено в то же время крайностями и излишествами в практических выводах. Основа, состоящая в утверждении исключительной важности церковного единства и общения с единой Церковью для спасения, прочно и навсегда вошла в православное сознание. И потому не только своеволие в вопросах веры, но и своеволие в области канонической дисциплины, нарушающее союз любви и мира, всегда оцениваются православным сознанием как тяжкий проступок против Церкви, не безразличный для духовной участи виновного. Дух учения святого Киприана, в основе своей вполне православный и церковный, как бы напоминает каждому самочиннику и каждому нарушителю церковной дисциплины апостольские слова: «Блюдите убо, како опасно ходите» (Еф. 5, 15).

Иное дело — крайности в выводах, обусловленные случайными и преходящими причинами (в частности, большой опасностью ранних расколов). Церковь не согласилась с ними и не приняла их, хотя, конечно, и не считала нужным нарочито осуждать их как одно из частных мнений, притом высказанное отцом Церкви, известным своим

огромным авторитетом и безупречной репутацией. Уже Арльский Собор 314 года ясно высказался в том смысле, что необходимо при решении вопроса о действительности крещения, совершенного в отделившихся обществах, различать природу этих обществ, и притом не только отличать схизматиков от еретиков, но и в среде самих еретиков выяснять их отношение к важнейшим церковным догматам, 8–е правило Арльского Собора гласит, что еретиков, обращающихся к Церкви, должно допрашивать, как они веруют во Святую Троицу, и если они веруют православно, то следует принимать их без перекрещивания (В. В. Болотов. Лекции по истории древней Церкви, т. 2, с. 387). Это уже нечто совсем иное, чем взгляд святого Киприана, который не мыслил и самой возможности «веровать православно», пребывая вне Церкви.

Первый Вселенский Собор узаконил принцип дифференцированного подхода к инославным обществам, 19–м правилом он признал недействительными крещение и рукоположение последователей Павла Самосатокого, хотя они и произносили крещальную формулу с призыванием имени Святой Троицы. В то же время 8–м правилом он определил: обращающихся к Церкви новацианских клириков принимать в сущем сане.

Карфагенский Собор 348 года под председательством Грата, епископа Карфагенского, подтвердил определение Арльского Собора (В. Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви, с. 482; М. Э. Поснов. История христианской Церкви. Брюссель, 1964, с. 322). На этом же Соборе постановление Никейского Собора о принятии раскольничьей иерархии (новациан) с сохранением сана было распространено и на донатистов (В. Троицкий, там же, с. 482).

Около 370 года против донатистов выступил в Северной Африке епископ Милевитский Оптат († после 384 г.). Он четко различает ересь, искажающую содержание самой веры, и схизму, разрывающую союз церковного единства, но не извращающую веру (В. В. Болотов, т. 2, с. 420).

К еретикам, отвергшимся от истины, исказившим Символ веры, он относит тех, кто говорит, что (есть) два Бога (очевидно, маркионитов), или кто в лице Сына хочет узнать Отца (очевидно, савеллиан). Таким еретикам, по выражению Оптата, «чужды церковные таинства» («О расколе донатистов», 1, 5).

Совершенно иначе говорит Оптат о схизматиках–донатистах: «У нас и у вас одно церковное обращение (conversatio), и если спорят между собой человеческие мнения, то не спорят таинства… мы одинаково верим и запечатлены одной печатью, будучи одинаково крещены, слушаем одно Божественное Писание, одинаково молимся одному Богу, молитва Господня одинакова для нас и для вас» (там же, 3, 9). «То общее, что есть у нас и у вас, имеется у вас потому, что вы вышли от нас» (там же, 5, 1).

Отделяет схизматиков от Церкви лишь отсутствие единомыслия. Они схизматики, а не кафолики потому, что «кафоликом делает чистое и истинное разумение, превосходнейшее и истиннейшее таинство (по–видимому, крещение — Л. В.) и единодушие» (1, 11). Хотя, по мнению Оптата, схизматики «не суть в кафолической Церкви» (1, 12), однако их отделение не есть и полное отпадение от нее. «Мы отчасти едино с вами… отчасти, но не полностью, разделены» (3, 9). Сходство между кафоликами и схизматиками велико: «Общество (pars) ваше есть как бы и церковь, но не Церковь Кафолическая» (3,10).

Таким образом, Оптат Милевитский стоит на почве определений Соборов Арльского (314 г.), Никейского (325 г.) и Карфагенского (348 г.). Мы еще не находим у Оптата выяснения вопроса о том, каким образом истинное крещение и рукоположение могут существовать в схизматическом обществе. Однако некоторые выражения Оптата дают, кажется, возможность сделать следующее предположение о его взглядах на данный предмет. Оптат говорит, что еретикам «чужды церковные таинства». Отсюда напрашивается вывод, что схизматикам, которые крещены одинаково (3, 9) с кафоликами, церковные таинства не чужды.

Но если у схизматиков продолжают существовать истинные церковные таинства, то это значит, что область Церкви — в какой-то степени — распространяется и на схизматические общества. Это подтверждается и теми выражениями Оптата, в которых он излагает убеждение в том, что схизматики отделились от Церкви «не полностью» (3, 9).

Нетрудно видеть, как далеки мысли Оптата от ригористических утверждений святого Киприана. Однако при всем том Оптат считает необходимым подчеркнуть, что отпадение в схизму является великим и тяжким грехом: «Кто не захотел оставаться с братьями в Церкви, тот,

последуя еретикам, вышел вон, как антихрист» (1, 15). В первую очередь Оптат имеет в виду, естественно, основателей схизматических обществ. По отношению к ним как бы остается в полной силе строгое мнение святого Киприана: они следуют примеру еретиков, отсекли себя от церковной жизни, поставили себя лично вне Церкви и, отделившись от материих недр, лишились основы спасения (выражение святого Киприана) («О единстве Церкви», ч. 2, с. 197), несмотря на сохранение того же Символа веры. Инициаторы схизмы, как «искоренители любви» ставят себя в равное с еретиками положение, и на них не распространяется уже область Церкви, ибо они подобны ветви, сломленной с дерева, и ручью, разобщенному со своим источником.

Я полагаю, что нет надобности подробно останавливаться на рассмотрении известного 1–го правила святого Василия Великого, в котором все инославные общества делятся на три категории: на еретиков, раскольников и самочинников. Подробный анализ его содержится в известной статье Патриарха Сергия «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (см. «ЖМП», 1931, №№ 2, 3 и 4 или «One Church», 1955, №№ 1 и 2). Суть этого правила заключается в следующем: согласно древнему церковному преданию, за действительное принимается крещение, «ни в чем не отступающее от веры». Для правильного суждения о крещении, совершенном в инославном обществе, нужно установить, что это общество собой представляет: ересь, раскол или самочинное сборище. «Еретиками (отцы) назвали совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся. Раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевание. Самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом». Далее святой Василий приводит основной церковный закон, которым следует руководствоваться в вопросах чиноприема, то есть в определении того, как должно принимать в церковное общение тех или иных лиц, обращающихся из инославия: «От начала бывшим отцам угодно было: крещение еретиков совсем отметати; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви». При этом «находящиеся

в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин».

В особенности примечательным представляется в этом правиле то, что святой Василий внутри категории «схизматиков» как бы различает две подгруппы: а) отделившихся вследствие особых мнений о некоторых предметах церковных (например, кафаров с их крайне суровой покаянной дисциплиной) и б) отделившихся вследствие особых мнений о вопросах, допускающих уврачевание. Что это за подгруппа, ответить на этот вопрос помогает история того периода (между 364 и 373 гг.), когда святой Василий, будучи главой мелетиан, или младоникейцев, с мудрой осторожностью стремился привлечь на сторону Православия омиусиан и тех, кто склонялся к идеям духоборцев. Известно, что снисходя к немощи омиусиан, он «соглашался иногда давать изложения веры, составленные только из выражений библейских, без слова *omooysios*». А идя навстречу тем, кто не решался явно исповедать Божество Третьей Ипостаси, он «не доводил своих требований до исповедания Святого Духа Богом и сам воздерживался от публичного проповедания этого учения, хотя в частных сношениях выражался категорическим образом» (В. В. Болотов, т. 4, с. 98).

Мы видим, таким образом, что, по мысли святого Василия, область Церкви может простираться и на схизматиков, притом даже на таких, которые погрешают в вероучительных вопросах. Еще не чужды Церкви те, кто держится некоторых особых мнений по вопросам веры, несколько уклоняющихся от строго православного учения, однако не извращающих коренных догматов Православия. Крещение, совершенное в таких инославных обществах, Церковь обычно признает действительным (если нет каких-либо отягощающих обстоятельств, заставляющих ее произнести особый приговор, отменяющий обычную практику). При известных же условиях, а именно при наличии в инославном обществе ненарушенного апостольского преемства, признается действительным и совершаемое в нем таинство хиротонии, хотя и в этом случае, при наличии важных причин, Церковь может лишить эти общества такого преимущества, как бы признав его иерархов лишенными сана.

Очень важное значение для дальнейшего формирования взгляда на инославие имеет учение по этому вопросу блаженного Августина

(354–430 гг.). Продолжая линию Оптата Милевитского и развивая его мысли дальше, блаженный Августин утверждает, что христиане, не состоящие в общении с Церковью, могут удерживать у себя действительные церковные таинства, хотя они и пользуются ими незакономерно. Таинства эти следует рассматривать как похищенные у Церкви («Против Крескония», 2, 12, 14 — Migne, ser. lat., t. 43, col. 474), но продолжающие оставаться ее собственностью.

Свою действительность вне Церкви сохраняют, по мнению блаженного Августина, все таинства. Так, например, он признавал действительными и крещение и рукоположение, совершаемые донатистами. «Таинства, где бы они ни были, остаются таинствами» («Против послания Пармениана», 2, 13, 28 — Migne, s. 1., t. 43, col. 70) и святы сами по себе («О крещении», 4, 10, 16; 5, 4, 4 — Migne, s. 1., t. 43, col. 164, 179).

Однако признание действительности таинств, удерживаемых в отделившихся от Церкви обществах, отнюдь не означает, что они всегда и везде приносят пользу тем, кто их имеет. «Мы, — говорит блаженный Августин, — интересуемся не тем, где таинства находятся, а тем, идут ли они на пользу» (Послание 87–е, 9 — Migne, t. 33, col. 301). «Одно дело не иметь (таинств), другое — иметь на погибель, и иное — иметь на пользу» («Против послания Пармениана», 2, 13, 28 — Migne, s. 1., t. 43, col. 71).

Обычно считают, что признавая действительность схизматических таинств, блаженный Августин якобы полностью и безусловно отрицает их спасительное действие вплоть до момента воссоединения схизматика с истинной Церковью. Такое понимание взглядов блаженного Августина нашло особенно яркое выражение в трудах архиепископа Илариона (Троицкого). Излагая мнения блаженного Августина по этому вопросу, он писал: «Крещение схизматиков… не приносит им никакой пользы; мало того, оно приносит им только вред: не к вечной жизни приводит оно, но к вечному наказанию… Схизма есть непременно тяжкий грех, который лишает всякой спасительной благодати таинств… Схизматиков не могут спасти таинства, ибо нет у них любви. Без любви и единства нет Духа Святого, а без Духа нет пользы и от таинств… Не имеющий любви или схизматик равно не получают никакой пользы от крещения, пока остаются таковыми. Для грешника, находящегося в Церкви, спасительно начинает быть

крещение тогда, когда он приобретает любовь, а для схизматика — когда он соединится с Церковью… В обществах, отделившихся от Церкви, люди получают крещение, но та благодать крещения, которая разрешает грехи, если крещаемый в единении с Церковью, в данном случае как бы парализуется, так что грехи крещаемого удерживаются и не могут быть отпущены… Прощаются же схизматикам грехи только тогда, когда они любовно соединяются с Церковью» (В. Троицкий. Очерки из истории догмата о Церкви, Сергиев Посад, 1912, с. 533—534, 535, 536, 537, 538, 539). Почти то же находим и в другой его работе (Архим. Иларион. Христианства нет без Церкви. Сергиев Посад, 1915, с. 40–41).

Что же касается признания блаженным Августином действительности таинств, «где бы они ни были», то оно объясняется обычно тем, что «в суждениях Августина о схизматическом крещении можно замечать зачатки учения об opus operatum» (В. Троицкий, цит. соч., с. 543).

Кажется, однако, что такое понимание и изложение взглядов блаженного Августина если и не лишено известных оснований, то, во всяком случае, содержит в себе некоторое преувеличение. Конечно, блаженный Августин был вполне согласен с тезисом святого Киприана, что «вне Церкви нет спасения». Приведя это мнение святого Киприана, он добавляет: «Кто станет это отрицать?» («О крещении», 4, 17, 24 — Migne, t. 43, col. 170). «Всё, — говорит блаженный Августин, — можно иметь вне Церкви, кроме спасения… Можно иметь таинства… Евангелие… веру в Отца и Сына и Святого Духа и проповедовать ее; но нигде, кроме кафолической Церкви, нельзя обрести спасения» (Слово к народу Кесарийской Церкви, 6 — Migne, s. 1., t. 43, col. 695).

Для блаженного Августина, как заметил Н. Н. Глубоковский («Блаженный Августин в изображении светского историка», ТКДА, 1911, т. 1, с. 147), «Церковь являлась единственно открытым нам, нормальным и санкционированным институтом применения к людям спасительно–предопределяющей воли Божией». Признавая, что многие, предопределенные ко спасению, почти все время жизни находятся вне Церкви («О граде Божием», 1, 35 — Migne, t. 41, col. 46), блаженный Августин, в другом месте, решительно утверждает, что «святые, предуставленные к Царству Божию, никоим образом не могут

быть отделенными от Церкви» («Против Крескония», 2, 33, 42 — Migne, t. 43, col. 491). Из сопоставления этих двух мест можно, по–видимому, сделать заключение, что блаженный Августин был убежден в том, что каждый, получающий спасение, непременно еще при земной жизни своей — хотя бы на смертном одре — войдет в Церковь, если он находился вне ее.

Таким образом, уверенность, что спасение может быть достигнуто только в недрах Церкви, несомненно была присуща блаженному Августину. Но ведь одно дело — окончательное достижение спасения, и другое дело — возможность пользоваться благодатью, постепенно содействующей достижению спасения. Первое происходит только в единении с Церковью, хотя и здесь важно подчеркнуть, что такое единение в некоторых случаях может ограничиваться чисто внутренним состоянием человека. «Если кого-нибудь, — говорит блаженный Августин, — вынудит крайняя необходимость, и он, имея желание получить крещение в Кафолической Церкви, но не найдя могущего преподать его кафолика, примет таинство чрез кого-либо, поставленного вне кафолического единства, сохраняя, однако, в душе мир с Кафолической Церковью, и вскоре преставится от сей жизни, то мы не рассматриваем его иначе как кафолика… Мы не только не порицаем его за то, что он сделал, но и самым искренним образом хвалим, ибо он, сохраняя внутреннее единство с Церковью, поверил сердцем своим присутствовавшему Богу и не восхотел отойти от сей жизни без святого таинства крещения, которое, где бы ни обрел, признавал сущим не от человека, но от Бога» («О крещении», 1, 2, 3 — Migne, t. 43, col. 110).

Принципиально и безоговорочно блаженный Августин не отрицает второго, то есть возможности спасительно пользоваться благодатью и будучи вне общения с Кафолической Церковью. Правда, в творениях блаженного Августина есть немало мест, где высказывается утверждение, что в схизматических обществах крещение не приносит пользы или даже служит к осуждению (см. В. Троицкий. Очерки…, с. 536–539). Но эти высказывания были сделаны блаженным Августином, по всей вероятности, совсем не для того, чтобы утвердить один из теоретических принципов экклезиологии, а исходя из пастырских целей и насущных потребностей церковной жизни того времени.

Рассуждая о схизматиках, блаженный Августин руководствовался обычно одной главной мыслью, а именно мыслью о греховности отчуждения от Церкви, представляющего собой состояние явного недостатка любви. «Каким образом может иметь любовь тот, кто разделяет единство?» — почти повторяя слова святого Киприана, говорит блаженный Августин в своем изъяснении на Евангелие от Иоанна (6, 14 — Migne, t. 35, col. 1432). «Ничего не может быть тяжелее греха схизмы» («Против послания Парменияна», 2, 11, 25 — Migne, t. 43, col. 69). «Все вы преступники и злодеи… по причине греха схизмы, от ужасающего святотатства которой никто из вас не свободен, пока не возвратитесь в единство со всем народом Божиим» («Против сочинений Петилиана», 2, 96, 221 — Migne, t. 43, col. 333). «Пребывающие в отделении от Церкви, пока настроены против нее (quamdiu contra illam sentiunt), добрыми быть не могут» (Послание 208–е, 6 — Migne, t. 33, col. 952). Все эти и подобные им места направлены к увещанию отступников от церковного единства, которые ожесточены против Церкви и всячески стараются углубить разделение. Именно таковы были донатисты, против которых вынужден был столь решительно выступать блаженный Августин. На их совести лежали прежде всего тяжкие преступления, совершавшиеся фанатичными циркумцеллионами, с которыми донатисты никогда не порывали общения (В. В. Болотов, т. 2, с. 406–408; ср. В. Троицкий. Очерки.., с. 510). Да и сами донатисты показывали примеры дикого фанатизма и изуверства в отношении Кафолической Церкви: «В некоторых местах донатисты производили избиение кафоликов, так что Церковь считает от этого времени несколько мучеников в своих мартирологиях. Отнятые храмы подвергались своеобразному «очищению». Святые дары, если их находили, бросали на съедение собакам; миро выбрасывали… Донатисты и епископам не давали общения и низводили их в разряд кающихся. Чтобы, наконец, лучше изгнать ту благодать посвящения, которую они получили от «предателей» (коими они считали православных — Л. В.), донатисты обривали им головы. Вообще фанатизм их в отношении к кафоликам в то время не находил никаких границ. Они третировали своих противников уже не как христианское общество, а как совершенно неверующих… Обращающихся к ним кафоликов донатисты заставляли на вопрос «кто

ты?» отвечать: «paganus sum», и затем их снова крестили» (В. В. Болотов, там же, с. 409–410).

Неестественно было бы ожидать, что в полемике против столь ожесточенных противников Церкви блаженный Августин станет подчеркивать мысль, что и вне Церкви возможно спасительное действие таинств при наличии невраждебного отношения к ней. Напротив, и исторические обстоятельства и пастырская мудрость побуждали его быть строгим обличителем, стремящимся «страхом спасать» (Иуд. 23) впавших в заблуждение, постоянно напоминая им о пагубности избранного ими пути. И, тем не менее, нам кажется, что, указывая на недостаток любви как на причину недейственности таинств в схизматических обществах, блаженный Августин был далек от обобщения, приписываемого ему архиепископом Иларионом (Троицким), будто «всегда ясно, что схизматик не имеет любви» (Очерки.., с. 541).

Я уже привел выше следующее место из 208–го послания блаженного Августина: «Пребывающие в отделении от Церкви, пока они настроены против нее, добрыми быть не могут». По прямому смыслу этой фразы, в принципе, и пребывающие в отделении от Церкви, при известных условиях, могут становиться добрыми: для этого им нужно перестать быть настроенными против нее. Утверждать, что выражение «пока они настроены против нее» равнозначно выражению «пока они не восстановят с ней единства», значило бы произвольно принимать за аксиому то, что еще нуждается в доказательстве. Для современного экуменического сознания стало несомненным, что находиться в разделении еще вовсе не значит враждовать против Церкви. Характерно и следующее место из другого послания блаженного Августина: «Никто из тех, кто против Церкви, не имеет Духа Святого» (Слово 268–е, 2 — Migne, t. 38, col. 1232). Здесь также не сказано «кто вне Церкви» или «кто вне общения с Церковью», но именно: «кто против Церкви», чем указывается не на простую отделенность от нее, а на прямую и очевидную враждебность к ней.

Защищая и обосновывая действительность крещения, полученного в схизматическом обществе, блаженный Августин напоминает, что схизматики в некоторых предметах не против Церкви, но вместе с нею («О крещении», 1, 2, 3 — Migne, s. 1., t. 43, col. 110) и

удерживают у себя нечто из церковного богатства. Он ссылается, в частности, на пример и повеление Господа Иисуса Христа, сказавшего Своим апостолам о человеке, который, не будучи Его учеником, изгонял бесов Его именем: «Не запрещайте, ибо, кто не против вас, тот за вас» (Лк. 9, 49–50). Очень важно вникнуть в ход мыслей блаженного Августина, который, по–видимому, таков: если Христос повелел не запрещать человеку изгонять бесов Его именем на том основании, что человек этот хотя и самовольно пользовался силой имени Христа, но не был против Него, то, очевидно, и Церковь, верная воле Господа, не хочет лишать действенности (а не только действительности) таинства, похищенные у нее схизматиками, если, конечно, пользующиеся ими не являются явными ее противниками. Действительность и действенность таинств блаженный Августин связывает не только с правильным совершением положенного действия (что было бы похоже на учение об opus operatum), но и с волеизъявлением Церкви.

Движимая состраданием Церковь Христова как бы сама ищет предлога для того, чтобы не лишить заблуждающихся и непокорных чад своих возможности хоть в какой-то степени спасительно пользоваться благодатью, подаваемой посредством таинств, и находит этот предлог в доброй воле схизматиков, продолжающих верить в спасительность таинств и сохраняющих у себя эти необходимые для спасения человека священнодействия. Имея власть «вязать и решить» (Мф. 16, 19), Церковь, подражая милосердию Господа, распространяет заповеданное им «незапрещение» действий, совершаемых, хотя и самовольно, именем Христовым, на похищенные у нее таинства, то есть на самые важные и необходимые средства облагодатствования. Заметим также, что обосновывая действительность таинств, преподаваемых вне Церкви, ссылкой на пример и повеление Господа, блаженный Августин тем самым одновременно подтверждает и действенность этих таинств, — как действенно было и употребление имени Христова человеком, изгонявшим бесов, о котором говорит евангелист Лука.

Приведем еще одно место, как бы невольно наводящее на мысль о том, что блаженный Августин не отклонял безусловно возможности спасительного действия таинств в схизматических обществах. «Церковь, — писал он, — рождает чад и сама от своего чрева и от чрева своих служанок, — рождает теми же таинствами, от семени

своего Мужа. Не напрасно апостол Павел говорит, что Агарь и Сарра — образы» («О крещении», 1, 15, 23). Это сравнение показывает, по–видимому, что, согласно представлению блаженного Августина, схизматические общества, несмотря на неестественность их положения, могут служить Церкви в деле выполнения ее миссии, поскольку рождают новых чад Богу, если еще и не удостоенных совершенного сыновства, то имеющих возможность приобрести его — или через воссоединение с Церковью или, по крайней мере, при отсутствии сознательного противления ей, через пользование похищенными их обществом ее таинствами, если эти чада Божии, в силу рождения и воспитания, не могут осознать неестественность своего пребывания в схизме. Если бы схизматическое крещение при любых условиях оставалось вовсе бесполезным или, тем более, воспринималось лишь на погибель, то какой смысл имело бы наименование верующих, рожденных от «служанки», то есть получивших крещение в схизматическом обществе, чадами Божиими? Если же фактически в схизматических обществах, враждующих против Церкви, верующие большей частью действительно рождаются «в рабство» (Гал. 4, 24), то причина этого лежит не в том, что они рождены «служанкой», а в их личном противлении Церкви: чада сами себя обращают в рабов, лишают себя благодатного общения с Духом усыновления (Рим. 8, 15).

Замечательно, что блаженный Августин даже у святого Киприана усматривает некоторые элементы снисходительного взгляда на схизматические таинства. Он обращает внимание на следующие слова святого Киприана в его Послании к Юбаяну: «Что будет с теми, кто прежде сего, обратившись от ереси к Церкви, приняты были в Церковь без крещения? — спрашивает святой Киприан и сам же отвечает, — Господь, по милосердию Своему, силен даровать им прощение, и тех, кто приняты в Церковь, в Церкви же и опочили, не лишить даров Церкви Своей» (Послание к Юбаяну, ч. 1, с. 347). Очевидно, святой Киприан считал таких людей крещенными.

Итак, признавая несомненной действительность схизматических таинств, блаженный Августин склонен думать, что таинства эти не приносят пользы во всех тех случаях, когда имеют место неприязнь и вражда по отношению к Церкви. Любовь необходима для того, чтобы таинство имело спасительное действие на приемлющего. Но

враждебность или даже просто холодное отношение к истинной Церкви пагубны и для схизматика и для члена Церкви. Напротив, сердечное расположение или хотя бы отсутствие явного противления сердцем открывают путь для милосердия и спасающего действия Церкви, пусть даже и через «похищенные» ее таинства.

«Все те, — говорит блаженный Августин, — которые сердцем находятся в Церкви, в единстве ковчега, спасаются той же самой водой, которая для всех стоящих сердцем вне Церкви, — будут ли они в действительности отделены от нее или нет, — служит на погибель» («О крещении», 6, 28, 39 — Migne, t. 43, col. 196–198). Если и нельзя категорически утверждать, что пребывание сердцем в Церкви, о котором говорит здесь блаженный Августин, включает в себя и состояние невраждебности к ней внутри схизмы при неспособности осознать необходимость воссоединения, то, во всяком случае, нельзя отрицать и возможности того, что блаженный Августин допускал такую мысль или был близок к ней.

Для всего последующего развития церковных взглядов на инославие, без сомнения, исключительно важным фактом было применение VII Вселенским Собором принципа икономии в отношении раскаивавшихся епископов–иконоборцев. Ведущая роль в этом отношении принадлежала, конечно, председательствовавшему на Соборе святителю Тарасию, патриарху Константинопольскому.

Прежде всего Собор четко разделил всех, пребывающих в отделении от Церкви, на две совершенно различные категории: к первой из них он отнес вождей ереси («первенствующих в злочестии») и лиц, страстно ереси преданных («растленных зловерием»), хотя бы они и прикрывались лицемерно «личиной истины в присутствии православных». Ко второй же категории он причислил всех остальных инославных, в том числе и «обольщенных и увлеченных» еретическими учениями, но не преданных ереси фанатично, а лишь держащихся по недоразумению некоторых неправославных мнений, мнений о «вопросах, допускающих уврачевание» путем терпеливого разъяснения им истинного смысла православного учения (см. Деяния VII Вселенского Собора, изд. Казанской духовной академии, 1873, с. 100–103).

В отношении первой категории Собор признал необходимым действовать по принципу акривии, со всей строгостью, не делая

никаких послаблений в вопросах чиноприема и рассматривая принадлежащих к этой категории клириков как лишенных сана.

В отношении же второй категории Собор руководствовался желанием никоим образом не затруднять «уврачевания» неумеренной строгостью, а, напротив, когда это полезно, держаться принципа икономии, суть которого выражена словами святого Кирилла, архиепископа Александрийского: «Случается, когда благоразумие заставляет не очень нужные вещи выбрасывать, чтобы спасти вещи, более необходимые… и мы в тех случаях, когда нет возможности соблюсти полнейшей тщательности ко всему, оставляем иное без внимания, чтобы не потерять всего» (из Послания к Максиму, диакону Александрийскому).

Эта же мысль была подкреплена чтением на Соборе и другого отрывка из Послания святого Кирилла (к архимандриту Геннадию), в котором высказывалась мысль, что нельзя слишком строго судить о тех, кто уже становится на путь возвращения к единству с Церковью, хотя бы он и «стыдился сознаться в своем грехе», а может быть даже и разделял еще отчасти некоторые неправославные мысли (см. Деяния, с. 98–99).

Далее, на VII Вселенском Соборе с очевидностью выявилось новое по сравнению с известными прежде обстоятельство, благодаря которому применение принципа икономии стало еще более оправданным. Если прежде, например во времена святого Афанасия, уважительными причинами для снисхождения к еретичествовавшим признавались увлечение по нужде или действие, вынужденное насилием, то теперь оказалось, что не менее серьезным смягчающим обстоятельством является принадлежность к давно существующему инославному обществу. Когда группу кающихся иконоборческих епископов, замешанных в агитации против Собора, созванного в 786 году, спросили, «были ли они увлечены и терпели ли насилие», то Ипатий, епископ Никейский, и бывшие с ним сказали: «Мы насилия не терпели, не были также и увлечены, но, родившись в этой ереси, мы в ней были воспитаны и возросли» (Деяния, с. 103–104).

Привлекает внимание и такой факт. Некоторые из участников Собора изыскивали способ, при помощи которого можно было бы судить кающихся епископов–иконоборцев на основании формального применения уже существующих канонов. Сицилийские епископы

предлагали подыскать подходящую аналогию в прежде бывших еретических и схизматических обществах. Некоторые (диакон Епифаний и инок Иоанн) хотели установить степень виновности подсудимых, руководствуясь, кажется, мыслью, что все ереси могут быть расположены в некий ряд по признаку их пагубности: чем больше по значению отрицаемая истина, тем больше грех еретика и тем больше производимый ересью соблазн, а следовательно, тем тяжелее и ответственность за пребывание в данной ереси.

Однако святой Тарасий предложил Собору совсем иной путь. Отождествление новой ереси со старыми всегда затруднительно: «Мы находим, что и манихеи не принимали икон, и маркиониты, а также и сливавшие естества Христовы» (там же, с. 104). Но манихеи и маркиониты суть явные еретики, принимаемые как язычники, а монофизиты — раскольники, принимаемые через покаяние. Располагать ереси в ряд по степени греховности и соблазнительности также вряд ли полезно. Ведь «зло так зло и есть» (собственные слова святого Тарасия). Всякое догматическое отступление есть нарушение воли Божией о том, чтобы все повиновались Церкви и беспрекословно принимали от нее научение богооткровенным истинам. Судить за ту или иную степень этого нарушения со всей справедливостью может лишь Сам Бог, Которому ведомы тайники человеческой души. При попытке человеческого суда, особенно совершаемого формально, всегда возможна ошибка. Церкви также несвойственно произносить приговор по принципу «suum cuique», понимаемому в том смысле, что может быть точно предусмотрена степень вины для каждой ереси. «Что касается догматов, — заявил патриарх Тарасий, — то погрешить ли в малом или в великом, это все равно» (там же, с. 104).

Эту мысль святого Тарасия не следует, конечно, понимать в том смысле, будто он не признавал деления догматов на коренные и прочие, меньшего значения, — в самом заявлении его видим, что он отличает «великое» от «малого». Нельзя истолковывать эту мысль и в смысле отрицания закона, устанавливаемого 1–м правилом святого Василия Великого, коим инославные общества делятся на ереси, расколы и самочинные сборища. Истинный смысл заявления святого Тарасия состоит, очевидно, в том, что для «обольщенных и увлеченных» в неправомыслие, с какой бы ересью оно ни было связано, следует всеми возможными способами облегчать путь к

«уврачеванию»от зла, от которого человеку не всегда легко и просто бывает отрешиться.

Строгое суждение святого Киприана (что любой грех против единства Церкви отлучает от благодати) сменяется в устах святого Тарасия и единомысленного с ним VII Вселенского Собора на сходное, но противоположное суждение — любой грех против единства Церкви прощается и терпится милосердием Божиим в надежде на обращение виновных. Правда, в качестве противовеса остается в силе право Церкви произносить нарочитый авторитетный суд (переходя от икономии к акривии), когда это действительно необходимо. Но такой суд не должен основываться на формальном применении принципа «suum cuique» с попыткой или подыскивать аналогии с бывшими прежде ересями или количественно устанавливать тяжесть вины каждой данной ереси; он должен исходить преимущественно из соображений церковной пользы в данный момент.

В заключение рассмотрения святоотеческого периода считаю нужным подчеркнуть обстоятельство чрезвычайной важности. Последний из Вселенских Соборов высказался преимущественно за икономический подход при решении вопросов о чиноприеме в Церковь из инославия. Он не закрыл пути и к акривии, признав ее важность при известных обстоятельствах. Но он предостерег от формально–юридического взгляда на каноны, как на якобы неподвижные нормы, сковывающие волю самой Церкви и ее Соборов в данном вопросе.

Чем же можно объяснить этот знаменательный факт? Очевидно тем, что изменились времена. Уже определились основные «ереси» в собственном смысле слова, как извращение самой сущности догматов. Если таковые и возникнут когда-либо в будущем, Церковь имеет все возможности без затруднения опознать их в качестве учений, противоречащих самым основам христианства. Она, без сомнения, признает такие еретические общества безблагодатными. Но типичные ереси будущего — это ереси типа раскола. Они, как показала жизнь, могут очень широко распространяться (несторианство, монофизитство), делая практически очень трудным или даже невозможным применение критерия преподобного Викентия Лиринского. Многочисленные инославные «церкви» будут иметь долгую историю, сильно модифицироваться, нередко в смысле приближения к Православию; массы христиан будут рождаться и

воспитываться в недрах таких инославных обществ. Лечение подобной болезни должно заключаться не столько в отсечении этих еретиков–раскольников от Церкви, сколько в решимости идти им навстречу путем неустанного разъяснения истинной сущности Православия, в решимости воссоединять их (а иногда, быть может, и воссоединяться, так сказать, на братских началах) на облегченных условиях, с риском «принять в лоно православия элементы сомнительной чистоты» (выражение проф. В. В. Болотова, излагавшего позицию святого Тарасия — см. Лекции, т. 4, с. 552–553), но зато с перспективой «пережить (растворить в себе) зло ереси» действием «здоровых сил церковного организма» (В. В. Болотов, там же, с. 552–553). Разумеется, всегда будет необходима мудрая осторожность, обеспечиваемая соборным опытом и разумением, но никогда нельзя забывать о том, что образцы смелого применения икономии ради «уврачевания» немощей богословствующего ума даже в вероучительной области показаны и святым Василием Великим, и святым Кириллом Александрийским, и VII Вселенским Собором.

Принцип икономии, распространяемой, так сказать, и на периферию вероучительной области с применением золотого правила «in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas», — это как бы завет всей эпохи Вселенских Соборов грядущим векам. Завет как бы в предвидении экуменизма — настоящего православного экуменизма, как единственно реального пути восстановления церковного единства, нарушенного разделением Церквей.

* * *

Минуя ряд веков и оставляя без рассмотрения неприглядные взаимоотношения между христианами разных конфессий в период после разделения Церквей, я обращаюсь теперь к краткой характеристике нашего русского православного конфессионализма и его преодоления в православном же экуменизме. Конфессионализм — это такой взгляд на свою Церковь, на свою веру, даже на свое восприятие веры, при котором все свое рассматривается как несомненно истинное, тогда как все инославное, напротив, представляется ложным, ошибочным, в лучшем случае живущим в каком-то отраженном свете, ему внутренне не присущем. Наш русский православный (если только можно его назвать православным)

конфессионализм нашел себе особенно яркое выражение во взглядах архиепископа Илариона (Троицкого).

В общем верно рассматривая учение святого Киприана об инославии и соглашаясь с тем, что «воззрения его не были восприняты Церковью в их полном объеме» и что «в частности, было отвергнуто его учение о необходимости крестить даже и раскольников при их обращении в Церковь» («Христианство или Церковь». Сергиев Посад, 1912, с. 27), архиепископ Иларион (тогда еще Владимир Троицкий) несколько односторонне, на мой взгляд, толкует соответствующее учение блаженного Августина. Он видит в нем полное отрицание спасительности таинств, совершаемых в инославных обществах («Очерки из истории догмата о Церкви», с. 533–535), а также усматривает в суждениях Оптата и Августина «зачатки учения об opus operatum» (там же, с. 543).

В более поздней работе (будучи уже архимандритом) он выражает свое несогласие со взглядами блаженного Августина, признающего действительность таинств в инославии, заявляя, что предлагаемое блаженным Августином «решение вопроса о примирении единства Церкви с действительностью таинств вне Церкви трудно признать удовлетворительным» («Единство Церкви и всемирная конференция христианства», Сергиев Посад, 1917, с. 23). Не предложив лучшего решения этого вопроса, архимандрит Иларион становится на точку зрения, что «примирить единство Церкви с действительностью внецерковных таинств невозможно» (с. 21).

Но, восприняв, таким образом, крайнее мнение святого Киприана о полной безблагодатности всех внецерковных обществ, архимандрит Иларион оказывается вынужденным объяснять, почему Церковь различно принимала обращающихся из ереси и из раскола и почему сам святой Киприан и все сторонники его взглядов «считали возможным допустить в разных Церквах различную практику, — только бы сохранялся союз мира и согласия между епископами» (с. 28). Архимандрит Иларион и дает такое объяснение в форме гипотезы, сущность которой заключается в том, что в инославии преподаются не действительные таинства, а лишь пустые формы таинств, в которые при приеме обратившегося в Православие Церковь влагает свое благодатное содержание. Эта странная гипотеза (см. о ней в статье «Единство Церкви и всемирная конференция…», с. 29) была блестяще

опровергнута Патриархом Сергием в его работе «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» («One Church», 1955, № № 1 и 2).

Отринув объяснения блаженного Августина, архимандрит Иларион обрек себя на неблагодарное занятие — отвергать и обесценивать все последующее развитие церковной мысли после эпохи святого Киприана. В той же статье он пишет: «У католических богословов идеи Августина получили дальнейшее развитие. Мы же можем только благодарить Бога, что учение Восточной Церкви слагалось вне сферы августинизма и мы эту сферу можем и должны (!?) считать чуждой для себя. У восточных великих богословов мы не найдем и тени рассуждений, подобных приведенным августиновским» (с. 24). Правда, в этом месте архимандрит Иларион говорит в первую очередь о схоластическом учении «opus operatum». Но, кроме того, мы видим здесь и некритическое опорочивание «августинизма» и всего западного богословствования, а также полное непонимание того, что учение блаженного Августина было одним из необходимых звеньев в развитии богословской мысли в неразделенной Церкви, — в том развитии, прослеживанию которого посвящена настоящая лекция.

Чтобы составить общее представление о том, к каким выводам привело архимандрита Илариона его богословствование, достаточно привести несколько его отзывов о западных исповеданиях. «Я никак не могу думать, — пишет архимандрит Иларион, — что православие и католичество почти одно и то же, что это две поместных христианских Церкви. Я исповедую, что Церковь едина, и католики для меня — не Церковь, а следовательно, и не христиане, ибо христианства нет без Церкви» («Письма о Западе». Сергиев Посад, 1915, с. 14).

«Вы знаете, — писал архимандрит Иларион, — что о действительности англиканских посвящений много было споров у латинян; обсуждается этот вопрос и в церковном богословии. При той постановке этого вопроса, какая ему обыкновенно дается, я считаю безнадежным его бесспорное решение… Обсуждающие в русском богословии вопрос о законности англиканской иерархии выходят из того, будто бы бесспорного положения, что прежние католические епископы Англии были настоящими благодатными епископами Церкви, и потому для положительного решения вопроса достаточно лишь доказать непрерывность преемства в рукоположении. Но от

епископов внецерковного общества, каковыми были католические епископы до английской реформации, по правилу святого Василия Великого, нельзя было получить благодати, которая иссякла в католичестве еще в 1054 году» («Единство Церкви…», с. 59).

Наконец, всех больше достается от архиепископа Илариона протестантам. «У нас, — пишет он, — многие склонны протестантов называть христианами. О таких людях трудно предположить, что они в здравом уме» («Христианства нет без Церкви», 1915, с. 57).

Из числа других представителей русского конфессионализма следует упомянуть А. С. Хомякова, профессора Казанской духовной академии А. Ф. Гусева, протопресвитера Е. Аквилонова и некоторых других. По мнению А. С. Хомякова, западное христианство «совершило самоубийство» и «перестало быть христианством, вместе с тем как перестало быть Церковью» (Полн. собр. сочинений, изд. 3, т. 2, М., 1886, с. 147). А. С. Хомяков убежден, что после самовольного изменения Символа веры «на Западе не стало Церкви» (там же, с. 313) и «по воле Божией Святая Церковь, после отпадения многих расколов… сохранилась в епархиях и в патриаршествах греческих, и только те общины могут признавать себя вполне христианскими, которые сохраняют единство с восточными патриаршествами» (там же, с. 26).

Профессор А. Ф. Гусев также неоднократно утверждал, что «все инославные христианско–религиозные общины стоят вне вселенской Церкви» («Православный собеседник», 1904, май, с. 695), и что «только восточная Церковь есть истинно вселенская Церковь» (там же, апрель, с. 601–602). Подобно этому и протопресвитер Е. Аквилонов считал, что «если на земле существуют истинно христианская религия и Церковь, то они необходимо существуют или только в одном православии, или в одном римо–католичестве, или в одном протестантстве. Истинная жизнь существует и для ищущих ее возможна или только в одном из данных вероисповеданий, или же ее совершенно нет на земле» («Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом». СПб., 1894, с. 26).

Замечательно, однако, что при всех подобного рода крайне строгих суждениях об инославии, наши русские конфессионалисты обычно старались смягчить эту строгость, отстраняя от себя всякий суд над инославными христианами и как бы предавая их милосердию

Божию. Земная Церковь Христова, говорит А. С. Хомяков, ведает и творит «только в своих пределах, не судя остальному человечеству и только признавая отлученными, то есть не принадлежащими ей, тех, которые от нее сами отлучаются… Сокровенные связи, соединяющие земную Церковь с остальным человечеством, нам не открыты, поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех пребывающих вне видимой Церкви, тем более, что такое предположение противоречило бы божественному милосердию» (Полн. собр. соч., т. 2, с. 228). То же видим и у профессора А. Ф. Гусева. «Согласно с мнением св. Иоанна Златоуста, — говорит он, — я не допускаю вечных осуждения и гибели даже для язычников, коль скоро они не имели средств к познанию истины, но поступали в своей жизни по требованиям своей совести. Тем более должен я сказать это относительно инославных христиан, заблуждавшихся и заблуждающихся в своих верованиях не вследствие упорства или равнодушия к чистоте и полноте истины Христовой, а по причине невозможности для них опознать ее, но в нравственной своей жизни более или менее верных этическим требованиям христианства» («Православный собеседник», 1904, май, с. 694).

Крайностям конфессионализма противостоит иной православный взгляд на инославные общества. Сторонники этого иного взгляда, без сомнения, искренне убеждены, что Православная Церковь, полностью верная заветам древней неразделенной Христовой Церкви, неповрежденно сохраняющая во всей полноте и неприкосновенности первоначальный залог богооткровенной веры, являет на земле Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь — Церковь вселенского Символа веры. Ни нравственные несовершенства тех или иных ее членов, ни какие-либо погрешности богословского характера, связанные с немощами и ограниченностью человеческого сознания, воспринимающего Божественное учение в меру своих возможностей, отнюдь не отнимают у Православной Церкви ее нравственной непорочности, свойственной чистой Невесте Христовой, и ни в какой мере не наносят ущерба ее непогрешимости. Церковь, просвещаемая Духом Истины, безошибочно различает то, что исходит от ее Божественного Главы и действием благодати распространяется на ее члены, от того, что привносится в историческую жизнь церковного тела человеческими немощами и несовершенствами.

Эмпирически для отдельного христианина или для отдельного богослова не всегда возможно четко ощутить это различие, но Церковь, как таинственное Тело Христово, знает себя в совершенстве, а в необходимые моменты своей жизни чрез соборное действование мудро и безошибочно отделяет «золото, серебро и драгоценные камни» от «дерева, сена и соломы» (1 Кор. 3, 12).

Вера в то, что именно Православная Церковь есть Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь вселенского Символа веры, или ее чистейшее и совершеннейшее выражение на земле, не означает принципиального отрицания во всех остальных христианских Церквах или обществах той или иной степени причастия или хотя бы приближения к такому причастию в жизни Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви Христовой. Такая точка зрения, в соответствии с укоренившейся ныне терминологией, может быть названа православным экуменизмом.

Православный экуменизм не является новшеством. Корни его уходят в святоотеческое богословствование древней неразделенной Церкви периода семи Вселенских Соборов, что я и старался показать в первой части своей лекции. В нашей русской православной богословской литературе идеи православного экуменизма нашли свое яркое выражение в целом ряде работ, и особенно в трудах приснопамятного митрополита Филарета (Дроздова), профессора В. В. Болотова и Патриарха Сергия.

В 1815 году вышла в свет небольшая книжка, написанная архимандритом Филаретом, ректором Санкт–Петербургской духовяой академии, и озаглавленная следующим образом: «Разговоры между испытующим и уверенным о православии Восточной Греко–Российской Церкви». Написанная по частному поводу и в противовес антиправославному конфессионализму, книжка эта предваряется следующими вступительными словами: «Дух истинной христианской терпимости и миролюбия, благодатию Божией сохраняющийся в Российской Церкви, производит то, что предметы, находящиеся в споре между Восточной Церковью и другими вероисповеданиями христианскими, не столь заботливо излагаются… Сочинитель предлагает здесь разговоры из желания, по наставлению Апостола (Фил. 3, 2), споспешествовать тому, чтобы простые души могли блюстися от злых делателей; (он) старался и сам «блюстися от

сечения», то есть не подавать, с своей стороны, случая к разделению и вражде между верующими во Единого Бога Отца и Сына и Святаго Духа. Будем, единоверный читатель, блюстися от таких делателей в вере, которые от Христа ведут нас к какому-нибудь «земному учителю, но потщимся во всем соблюдать миролюбие, которое, по моему мнению, есть венец нашей Церкви».

Исходным пунктом всех своих рассуждений архимандрит Филарет сделал следующие слова великого апостола любви Иоанна Богослова: «Кто есть лживый, точию отметаяйся, яко Иисус несть Христос?» (1 Ин. 2, 22). «Видишь ли, — говорит архимандрит Филарет, — кто есть лживый в отношении к христианству? Тот, который не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем. Следственно и ложная церковь есть та, которая не признает Иисуса Христом, Сыном Божиим, Богочеловеком, Искупителем, — церковь антихристова» (с. 27–28). «Держась вышеприведенных слов Писания, никакую церковь, верующую, яко Иисус есть Христос, не дерзну я назвать ложной. Христианская Церковь может быть токмо либо чисто истинная, исповедующая истинное и спасительное божественное учение без примешения ложных и вредных мнений человеческих, либо не чисто истинная, примешивающая к истинному и спасительному веры Христовой учению ложные и вредные мнения человеческие» (с. 28–29). Недостойными самого имени христианской Церкви архимандрит Филарет считает лишь такие еретические общества, которые «отвергают таинства Троицы и Воплощения» (с. 5–6).

Архимандрит Филарет приводит и другие слова святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова: «Всяк дух, иже исповедует Иисуса Христа во плоти пришедша, от Бога есть» (1 Ин. 4, 2). На основании этих слов он утверждает, что как Восточная, так и Западная Церковь «равно суть от Бога», поскольку в отношении сего исповедания «они имеют один общий дух, который от Бога есть» (с. 14). Дух Восточной Церкви соответствует Духу Христову, ведет ее чад к соединению с Духом Христовым, и притом ведет «прямым и верным путем» (с. 15). Таким образом, чисто истинную Церковь архимандрит Филарет видит в восточной половине христианства. Что же касается западной половины христианства, то в рассуждениях о ней он проявляет замечательную терпимость, кротость и мудрую осторожность. «Вера и

любовь, — говорит он, — возбуждают меня к ревности по Святой Восточной Церкви; любовь, смирение и надежда научают терпимости к разномыслящим. Я думаю, что последую в сем точно духу Восточной Церкви, которая при самом начале каждого богослужения молится не токмо о благостоянии Святых Божиих Церквей, но и о соединении всех» (с. 132).

«Что принадлежит до восточной половины нынешнего видимого христианства, — говорит архимандрит Филарет, — я не по предрассудку и пристрастию, но по ревности, основанной на убеждении и совести, почитаю оное десною частью видимого христианства…» (с. 129). «Благодарю Бога, милосердным Своим промыслом устроившего так, что и я присоединен к сей части общим вероисповеданием и причастием таинств, и желаю всем сердцем, чтобы все, идущие преспеяния в истинной вере во Христа, воспользовались столь чистыми и обильными средствами к сему преспеянию, какие предлагает Восточная Церковь» (с. 131).

Рассуждая о Западной Церкви, архимандрит Филарет не замалчивает того факта, что Римская Церковь «нарушила принятый древней Вселенской Церковью закон единства, по которому общее вероисповедание долженствовало быть определяемо из слова Божия общим согласием Вселенской Церкви» (с. 66). Однако он решительно уклоняется от суда над Западной Церковью, считая самое суждение о разномыслящих Церквах делом, требующим крайней осторожности (с. 11 и 14–15). «Я только не пристаю, — говорит он, — к тем особенным мнениям, которые, при посильном исследовании, нахожу недоказанными либо совсем ложными. Но поелику я не знаю, многие ли из христиан западных и глубоко ли проникнуты сими особыми мнениями, обнаружившимися в Церкви Западной, и кто из них как твердо держится верой краеугольного камени Вселенской Церкви, Христа, то изъявленное мною справедливое уважение к учению Восточной Церкви никак не простирается до суда и осуждения западных христиан и Западной Церкви» (с. 126–127).

Митрополит Филарет был искренне убежден, что здоровые внутренние силы, сохраняющиеся в инославии, под благотворным воздействием врачующей десницы Божией будут постепенно вести принадлежащих к инославным Церквам и обществам верующих к благословенному единству веры и жизни. «Я просто смотрю на нее (на

западную половину христианства), — говорит он, — (и) отчасти усматриваю, как Глава и Господь Церкви врачует многие и глубокие уязвления древнего змия во всех частях и членах сего тела, прилагая то кроткие, то сильные врачевства, и даже огнь и железо, дабы смягчить ожестение, дабы извлечь яд, дабы очистить раны, дабы отделить дикие наросты, дабы обновить дух и жизнь в полумертвых и онемевших составах… Я утверждаюсь в веровании тому, что сила Божия наконец очевидно восторжествует над немощами человеческими, благо над злом, единство над разделением, жизнь над смертию» (там же, с. 131 и 132).

Профессор В. В. Болотов также твердо придерживался позиций православного экуменизма. Тому, кто любит читать его труды, нетрудно уловить главное направление его мысли, почувствовать, на какой предмет устремлено его наибольшее внимание, чему посвящены его главные заботы. Думаю, что вряд ли ошибусь, если скажу, что каждое ученое исследование этого корифея русской православной богословской науки имеет своей целью убрать какой-нибудь камень, лежащий на пути к восстановлению христианского единства. И, пожалуй, еще никто не сделал в этом отношении столько, сколько сделал В. В. Болотов в своих первоклассных, весьма разносторонних трудах.

В. В. Болотов был не только эмпириком, посвящавшим свой блистательный талант предельно возможному по глубине и объективности исследованию отдельных практических вопросов, имеющих отношение к проблеме христианского единства. Он был также и теоретиком, разрабатывавшим основные принципиальные положения и линии, по которым могут и должны вестись экуменические исследования. Известен его превосходный труд «Тезисы о Филиокве», написанный им в 1893 году в результате его деятельности в качестве члена Комиссии при Святейшем Синоде, осуществлявшей подготовку к переговорам со старокатоликами, ищущими общения с Православной Церковью.

В предисловии к этим «Тезисам» В. В. Болотов развивает мысль о необходимости четкого различения и разграничения догмата от теологумена и от простого богословского мнения и устанавливает основные принципы такого разграничения. Насколько необходим был этот замечательный вклад В. В. Болотова в нашу православную

русскую богословскую науку, может отчасти показать справедливое сетование известного деятеля по вопросам сближения между старокатоликами и Православием А. Киреева, который в 1896 году писал архиепископу Николаю (Зиорову) следующее: «Боюсь я теперь не столько старокатоликов, сколько некоторых из нас, не отдающих себе ясного отчета в том, что составляет не подлежащий критике догмат и что — свободное и необязательное богословское мнение, где кончается несущественный обряд и где начинается неизменяемое таинство. Мы так отдалились от понимания и принципов древней Вселенской Церкви, что готовы признавать догматом и такие вещи, о которых древняя Церковь и не думала» (письмо от 11 (23) сентября).

Применив сформулированные им принципы к проблеме «Филиокве», В. В. Болотов пришел, как известно, к убеждению, что «Filioque как богословское частное мнение не может считаться за impedimentum dirimens (т. е. за непреодолимое препятствие — Л. В.) для восстановления общения между Восточной и старокатолической Церковью» (тезис 27). Можно соглашаться или не соглашаться с этим практическим выводом проф. Болотова, но нельзя отрицать, что только на пути ясного разграничения догмата и теологуменов лежит истинное решение как этого, так и всех других вопросов, по которым нет согласия между Православием и инославными исповеданиями.

Идеи православного экуменизма проникают и творчество Патриарха Сергия (Страгородского). В полном согласии с мыслями В. В. Болотова и в духе дерзновенной готовности святого Василия Великого не настаивать на выражениях при наличии догматического согласия в существе дела, Патриарх (тогда еще архимандрит) Сергий писал в 1902 году: «Если мы с несомненностью убедимся, что старокатолики, вычеркивая из своего символа Filioque, отнюдь не форму только исполняют, не каноническую только шероховатость хотят сгладить, а действительно веруют в единоначальную Троицу так же православно, как верует в Нее Святая Церковь, тогда, конечно, мы не будем требовать от старокатоликов, чтобы они подписались под формулой «от одного Отца», мы предоставим им даже Филиокве (!), именно в твердой уверенности, что последнее необходимо для западного ума, чтобы выразить ту же мысль, которую мы хотим подчеркнуть своей формулой «от одного Отца» («Церковный вестник», 1902, № 43, с. 1347. Статья «Что нас разделяет со старокатоликами?»).

Принципы православного экуменизма нашли очень четкое выражение во «Введении в курс лекций по истории и разбору западных исповеданий», прочитанный архимандритом Сергием в Петербургской духовной академии в 1899/1900 учебном году. Самая сущность их состоит в следующем:

1) Наука о западных исповеданиях может быть названа церковным самосознанием. Перед лицом инославия мы необходимо должны самим себе дать ясный отчет в том, как мы веруем, как понимаем свое спасение, свою Церковь. Отношение к инославию стоит в тесной связи с тем, как мы относимся к нашей родной Церкви, оно является своего рода пробным камнем нашей церковности.

2) Истинный сын Православной Церкви — человек, живущий в ней, а не просто номинально к ней принадлежащий, — может относиться к инославию, как к вероучительной системе, только отрицательно. Относясь к представителям инославия со всей благожелательностью, он не поколеблется признать их учение заблуждением. (По поводу этого высказывания архимандрита Сергия следует заметить, что оно сделано несколько резко и не вполне осторожно. Ведь далеко не всё, содержащееся в той или иной вероучительной системе инославия, непременно должно рассматриваться как заблуждение. Но мы должны помнить, что архимандрит Сергий читал свои лекции почти 70 лет тому назад, когда преодоление конфессионализма было делом гораздо более трудным, чем в наше время.)

3) Признание инославного учения заблуждением ничего общего не имеет с фанатизмом и чуждо какой-либо ненависти к инославию. «Всякий представитель инославия, — говорит архимандрит Сергий, — как бы далек он ни был от Церкви, всегда останется для истинно–православного христианина предметом духовного попечения. Христианину свойственно как-то войти в положение инославных, свойственно признавать и ценить даже малейшую крупицу истины, которой они обладают, чтобы посредством этой крупицы иметь возможность привлекать ко Христу несовершенно верующих, дабы «спасти, по крайней мере, некоторых» (1 Кор. 9, 22)».

4) Всему хорошему в инославии, всякой малейшей искре доброго, истинного, что в инославии осталось, христианин может только искренне радоваться, как своему родному, любимому.

5) Истинный сын Церкви полемизирует против инославия только во имя истины и только до тех пор, пока эта истина отрицается.

6) Духу истинного православного богословия чужд как фанатичный консерватизм, так и либеральный индифферентизм и латитудинаризм.

Из значительно более поздних трудов Патриарха Сергия следует назвать в особенности две его статьи, опубликованные в «Журнале Московской Патриархии» и позже перепечатанные вторично. Это «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» (1931 г.) и «Значение апостольского преемства в инославии» (1935 г.). Я полагаю, что статьи эти достаточно хорошо известны за рубежами нашей Родины, и поэтому не буду останавливаться на их рассмотрении. Скажу только, что со страниц этих статей веет духом строго православного древнецерковного учения об инославии. Автор глубоко проник в мысли и чувства великих святителей — святого Киприана, блаженного Августина, святого Василия Великого, святого Тарасия, патриарха Константинопольского, и статьи его имеют основополагающее значение для всякого, кто стремится постигнуть сущность православного экуменизма в нашу эпоху. Это не значит, конечно, что каждое слово из упомянутых статей должно рассматриваться как нечто безусловно совершенное и неизменное. Этого нельзя ни ожидать, ни требовать ни от одного богословского труда. В частности, известное сопоставление между инославными обществами и «разрядами падших и кающихся», сделанное в свое время Патриархом Сергием, следует рассматривать лишь как одну из рабочих гипотез, имеющих целью объяснить факт, что между инославными христианами и Церковью остается «какая-то связь», а вместе с ней и «какая-то возможность пользоваться благодатным жизненным соком, наполняющим Церковь». Этот факт и без этой аналогии может быть объяснен принадлежностью инославных, принявших истинное крещение, к телу Церкви (1 Кор. 12, 12–13), в котором имеются и здравые члены и немощные (1 Кор. 8, 10–11), в том числе, по мысли митрополита Филарета, и «нечисто проповедующие слово Божие» (2 Кор. 2, 17), строящие на том же недвижимом основании, но из непрочных и малонадежных материалов (1 Кор. 3, 12).

Сделанный нами обзор истории отношений Православия к инославию показывает нам тесную связь между ходом святоотеческой мысли эпохи древней неразделенной Церкви и развитием современного богословского учения об инославии. Как в древности от строгой доктрины святого Киприана отеческая мысль двигалась в направлении постепенного смягчения крайностей вплоть до применения широкой церковной икономии, так и ныне от позиций почти полной отчужденности современная богословская мысль через преодоление крайностей конфессионализма движется к строго православному экуменизму. И дай Бог, чтобы это движение послужило великой цели христианского единения в соответствии с волей Божественного Главы и Основателя Единой, Святой, Соборной, и Апостольской Церкви Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа!

Из «Журнала Московской Патриархии»,
1968. № 8. С. 52 — 72.

Митрополит Ленинградский и Новгородский НИКОДИМ. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ СЛУЖЕНИЕ. Речь на IV Ассамблее ВСЦ. Упсала, июль 1968 года

Дорогие друзья и братья!

На настоящем многочисленном форуме, где в едином духовном порыве участвуют в трудах, посвященных проблемам экуменизма, христиане самых различных конфессий, мне представилась высокая честь в качестве главы делегации Русской Православной Церкви свидетельствовать перед вами о тех экуменических принципах, которыми руководствуется Православие во всей своей полноте в своем отношении к инославным христианам.

В настоящее время все Православные Автокефальные Церкви представлены во всемирной экуменической организации — Всемирном Совете Церквей, что вызывает особую необходимость в координированном и взаимосвязанном их делании на ответственном поприще экуменизма.

Прежде всего следует отметить, что, исходя из своих принципиальных позиций, Православные Церкви считают, что наличие в мире многих Церквей и обществ, исповедующих себя истинным наследием Христа Спасителя, есть явление негативное. Христос не мог разделиться (1 Кор. 1, 13). Как известно, экуменическое движение, возникшее в начале текущего столетия в среде протестантских обществ, поставило своей основной целью выяснить природу Церкви, с тем чтобы обрести истинную Церковь и чтобы христиане всего мира вновь смогли стать в ней едиными. Однако ввиду сложности этой задачи разделение продолжает оставаться отрицательным фактом и по сей день. Православная Церковь с самого возникновения экуменического движения с

пристальным вниманием следит за его внутренним и внешним развитием и соответственно принимает в нем посильное участие. Мы, православные, считаем, что «истинным путем к единству и спасению», свидетельствует Предстоятель Русской Православной Церкви Святейший Патриарх Алексий, «является смиренное состояние братской любви, которая сильна упразднить и враждующую гордыню, и стремление к власти, и презрение к национальной и политической слабости других народов, и все, что некогда привело христиан к разъединениям» (ЖМП. 1961. № 8. С. 7 — 8).

Каковы же православные принципы экуменизма? Православие в своих экуменических воззрениях исходит из учения Слова Божия о том, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8), а свойство любви заключается в единстве пребывающих в ней (Ин. 17, 21). Нарушающий единство свидетельствует об отсутствии или недостатке в нем любви, — свидетельствует, следовательно, о своем богоборчестве в той или иной степени (1 Кор. 16, 22). Отсутствие единства у христиан — очевидное доказательство отступления многих из них от самой сущности христианства (1 Ин. 4, 8). Христиане стали плотскими, и отсюда произошли разделения. Возможно ли единство, если мы еще плотские? Само достижение внешнего единства, т. е. формальной согласованности по основным вопросам вероучительного, нравственного, канонического и литургического характера без исходящего из глубины сердца приятия доминирующего принципа христианской жизни — постоянной борьбы со всеми проявлениями ветхой души своей (Мф. 10, 39), явилось бы не чем иным, как созданием еще земной, т. е. вполне плотской, всемирной организации. Апостол Павел пишет: «Живущие по плоти Богу угодить не могут» (Рим. 8, 8), «потому что плотские помышления суть вражда против Бога» (Рим. 8, 7).

Однако этим не утверждается, что все члены Церкви всегда были и есть святые. Нет, все грешны (1 Ин. 1, 8), но истинные члены Церкви направленностью своей жизни, волевым произволением приносят себя в послушание Церкви. Это смирение перед Церковью вместо самоутверждающего сознания своей значимости становится тем залогом, который приемлется Главой Церкви в качестве недостающих дел: плотскость таковых членов Церкви искупается кровью Христовой (1 Ин. 1, 7), и они пребывают в единстве с Церковью.

Единение с Церковью духом, а не простое рассудочное согласие с определенными положениями церковного учения делает исповедующего себя христианином действительным членом Церкви. Даже частичное несовпадение — по причине, скажем, недостаточного образования или умственного развития — личных взглядов с учением Церкви не ставит такового христианина вне Церкви, и он, как личность, следует за Церковью всей своей жизнью, хотя еще, по словам Апостола, по–младенчески говорит, по–младенчески рассуждает (1 Кор. 13, 11).

Таким образом, с нашей точки зрения, основой истинного экуменизма является христианский подвиг борьбы со всяким грехом, подготавливающий душу к принятию любви, которая возникает в сердце не по нашему пассивному желанию, но только вследствие личного подвига, и изливается в него Духом Святым (Рим. 5, 5). Дарованная же Духом Святым любовь, приближая нас к Богу и ближним, становится твердым залогом реальной экумены в духоназидательной основе единения всех мудрых (Мф. 25, 2) христиан.

Православие в своем соборном единстве осознает себя имеющим всю Полноту церковной истины в Духе Святом. Поэтому оно не есть одно из вероисповеданий, хотя история вследствие разделений и делает его таковым. Однако в Православии нет горделивого самопревозношения перед прочим христианским миром, ибо свыше засвидетельствовано, что Господь хранение истины вверяет не по заслугам, но по избранию (1 Кор. 1, 27 — 28). Главной задачей Православной Церкви в экуменическом движении является приведение всех христиан не к формальному единству, а к раскрытию и принятию ими Истины, исповедуемой Древней Вселенской Церковью. Принявшие же Истину станут и едиными.

В Православии нет такой единой внешней организации, к которой можно было бы присоединиться, ибо оно представляет собой для «внешних» систему Автокефальных Поместных Церквей, находящихся в связи между собой.

Вопрос о взаимоотношении с инославными Церквами и церковными общинами может быть разрешен лишь таким образом, когда эти Церкви и общины, сохраняя свои национальные, исторические и местные черты, через приближение к Православию в

вере (учении) и жизни оказывались бы способны вступить в единство Вселенской Церкви в качестве одной из автокефальных или автономных Церквей. Для Православной Церкви не существует вопроса о внешнем подчинении. Он возникает лишь в случае разрешения вопроса о каноническом устройстве вновь вступающей во Вселенское единство Церкви либо вследствие властолюбивых притязаний одной из Поместных Церквей.

Православие считает, что искренние, сердечные, а не только по форме совершаемые молитвы о соединении всех, проводимые и совместно с разделенными братьями, привлекая благодать Божию, являются действенным средством приобретения любви и достижения искомого единства. Диалог, совершаемый с кротостью и долготерпением в духе любви (Рим. 15, 5 — 6), может способствовать уяснению Истины и соединению всех во Христе, «ибо где двое или трое собраны во Имя Мое», говорит Спаситель, «там Я посреди них» (Мф. 18, 20). Мы также считаем, что в качестве действенного средства большое внимание необходимо уделять проповедничеству в духе экуменизма, ибо живое слово, обращенное непосредственно к верующим, особенно способно пробудить должные христианские чувства, для которых «нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все… одно во Христе Иисусе» (Гал. 3, 28).

Такова в основных чертах, дорогие друзья и братья, позиция, которую исповедует Православие в своей соборной Полноте по отношению к отделенным в силу разных исторических причин братьям–христианам.

И наша Русская Православная Церковь, входящая ныне во Всемирный Совет Церквей, наряду с иными Православными Церквами–Сестрами стремится помочь всем христианам в их экуменических исканиях и освятить их. Содействие преодолению губительного разделения христиан издавна было стремлением русского Православия и ставилось им как принципиальная нравственная задача, как духовный долг перед инославными братьями. Наша Церковь также сознавала и сознает, что настало время и для практического сотрудничества с инославными христианами в разрешении важнейших проблем, поставленных жизнью перед современным миром. В этом величайший залог нашего христианского

единения. Мы верим и исповедуем истину, что объединенными христианскими усилиями осуществится наше вожделенное единение во Христе, когда для всех нас «будет одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10, 16).

Митрополит Ленинградский и Новгородский НИКОДИМ. РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Публичный доклад, прочитанный митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом 5 июля 1968 года в конференц–зале Упсальского университета (Швеция) во время работы IV Ассамблеи Всемирного Совета Церквей

Русская Православная Церковь в 1961 году вступила во Всемирный Совет Церквей, т. е. в содружество Церквей (Fellowship of churches — ст. 1 Конституции ВСЦ), основными целями которого является содействие достижению возможно более высокой степени общехристианского единства и совместное служение христиан человечеству в духе евангельских заповедей любви и верности воле Божией.

Известно также, что при неизменно положительном отношении к основным идеям экуменизма Русская Православная Церковь проявила в свое время большую осторожность в отношении конкретных форм его выражения и, в частности, в течение ряда лет после учредительной Амстердамской Ассамблеи Всемирного Совета Церквей, состоявшейся в 1948 году, изучала деятельность этой новой экуменической организации, выясняя для себя возможность сотрудничества в ней без ущерба для исповедуемых ею принципов Православия.

Для православного сознания было, впрочем, с самого начала очевидно, что сотрудничество со Всемирным Советом Церквей, и тем более вступление в это содружество, неизбежно будет означать погружение в стихию протестантизма и, если хотите, некую разновидность кенозиса, поскольку голос православного свидетельства и на экуменических собраниях и в документах Всемирного Совета Церквей почти всегда будет тонуть в хоре разнородных, но протестантских по существу высказываний.

Одно лишь численное усиление представительства Православных Церквей в соответствии с фактическим удельным весом Православия в христианском мире, насколько бы при этом ни возросло и самое качество такого представительства, может достигать сбалансированного соотношения двух с одинаковой силой заявляющих о себе вероисповедных групп или систем, чем отнюдь не всегда гарантируется наилучшее взаимопонимание. Я должен прямо сказать, что это может исчезнуть лишь тогда, когда все христианские Церкви достигнут единомыслия в исповедании своей веры, т. е. когда все Церкви, члены Всемирного Совета Церквей, будут веровать согласно с древней неразделенной Церковью, причем им в своем правоверии или, если хотите, православии, вовсе не обязательно, разумеется, быть такими, как исторически представлено теперь Православие в той или иной Поместной, в том числе и Русской Православной, Церкви. Мы, православные, избегаем подобного рода заявлений на экуменических собраниях, полагая, что частое напоминание о разноприродности Православия и протестантизма вряд ли будет «служить к миру и ко взаимному назиданию» (Рим. 14, 19). Однако в столь ответственный момент, когда я, как глава делегации Московского Православного Патриархата на Генеральной Ассамблее Всемирного Совета Церквей, должен изложить взгляд этой Церкви на экуменическое движение, я чувствую себя обязанным пред Богом и пред моей совестью выполнить это со всей необходимой откровенностью и прямотой свидетеля, для которого «льстить слуху» (2 Тим. 4, 3) вопрошающих значило бы становиться обманщиком, «вводящим в заблуждение и заблуждающимся» (2 Тим. 3, 13).

Чтобы показать, что это не только мое личное субъективное мнение, приведу высказывание по данному вопросу одного из авторитетных русских православных богословов — Святейшего Патриарха Сергия, который в известном труде своем «Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее обществам» писал: «В культурном христианском обществе не принято ставить вопрос об истинной Церкви ребром. Там чаще слышится так называемый широкий взгляд, по которому наши «земные перегородки до неба не достигают», церковные разделения — плод властолюбия духовенства и несговорчивости богословов. Пусть человек будет православным, католиком или протестантом, лишь бы он был по жизни

христианином, и он может быть спокоен… Но такая широта, столь удобная в жизни и успокоительная, не удовлетворяет людей подлинно церковных, привыкших давать себе ясный отчет в своей вере и убеждениях. Под этой широтой им чуется просто скептицизм, холодность к вере, равнодушие к спасению души» («Журнал Московской Патриархии», 1931, № 2, с. 5).

Что же заставило Русскую Православную Церковь пойти на вступление во Всемирный Совет Церквей? Отвечаю на это: во–первых, любовь к братьям, ощутившим пагубность христианских разделений и заявляющим о своем желании устранить те препятствия, которые не позволяют исполниться желанию нашего Господа Иисуса Христа, «да будут все едино» (Ин. 17, 21); во–вторых, понимание важности объединения усилий всех христиан в деле их свидетельства и служения людям в сложных условиях секуляризированного, подверженного быстрым изменениям и разделенного, но устремляющегося к единству современного мира.

Вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей нельзя рассматривать как церковный в экклезиологическом смысле слова акт. Оно имеет отношение к тем сторонам жизни и деятельности Русской Православной Церкви, свободное осуществление которых не налагает на нее прямой ответственности перед всей совокупностью Поместных Православных Церквей, той ответственности, которую часть таинственного тела Христова должна нести перед полномочной выразительницей его полноты — перед всей Святой, Соборной и Апостольской Церковью. Что это действительно так, видно из самого способа вхождения Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей. Все Поместные Православные Церкви заявляли о своем желании вступить во Всемирный Совет Церквей без каких-либо консультаций всеправославного характера. Совещание представителей ряда Автокефальных Православных Церквей, состоявшееся в Москве в 1948 году, не было всеправославным; не имели всеправославного характера и те более поздние консультации с Церквами — участниками Московского Совещания, коими, в отмену прежней договоренности, Русская Православная Церковь ставила их в известность о своем намерении войти в ближайшее время во Всемирный Совет Церквей, в связи с происшедшими в его деятельности изменениями.

Вопрос о вступлении во Всемирный Совет Церквей рассматривался последовательно сначала Священным Синодом, а затем Архиерейским Собором Русской Православной Церкви, и, таким образом, формально выраженное согласие на этот акт всей полноты Поместной Церкви, т. е. иерархии, клира и народа, представленных на Поместном Соборе, нарочито не запрашивалось. Это знаменательно, если учесть твердое общеправославное убеждение, что «хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. народ (включая, разумеется, иерархию и клир — *М. Н.*), который всегда желает сохранить веру свою неизменной и согласной с верой отцов его» (из «Окружного послания» восточных иерархов от 6 мая 1848 года).

Отмеченная мною ограниченность пределов официальной санкции на вступление Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей не означает, конечно, каких-либо сомнений в правомочности этого акта, ибо известно, что авторитетом и доверием пользуются в нашей Церкви решения не только соборной, но даже и синодальной иерархической власти. Однако способ решения, принятого в Русской Православной Церкви о вступлении во Всемирный Совет Церквей, ясно указывает на то, что — повторяю — акт этот никогда не рассматривался, как имеющий экклезиологически обязывающее значение для православного сознания. Точнее было бы говорить не о вступлении и, тем более, не о принятии Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей, а о соглашении между руководством Русской Православной Церкви, с одной стороны, и руководством Всемирного Совета Церквей, с другой стороны, о включении представителей Русской Православной Церкви в постоянное сотрудничество с представителями других Церквей, объединившихся в экуменическом содружестве, именуемом Всемирный Совет Церквей. Генеральная Ассамблея, имевшая место в Нью–Дели в 1961 году, дала свое согласие на такое сотрудничество.

Говоря о Всемирном Совете Церквей, я должен, справедливости ради, заметить, что в определение сущности Всемирного Совета Церквей с самого начала была внесена некоторая неясность и двусмысленность.

Известно, что «Комитет тридцати пяти», собравшийся 8 июля 1937 года в Лондоне, пришел к убеждению, что настало время образовать Всемирный Совет Церквей как постоянный орган Церквей

для выполнения их общих экуменических задач. Совет был определен как «общество представителей Церквей, преследующее интересы движений «Жизнь и деятельность» и «Вера и устройство»». Оксфордская и Эдинбургская Конференции одобрили проект 35–ти и приняли решение о слиянии обоих движений.

Но уже Объединенная Конференция, состоявшаяся в Утрехте в мае 1938 года, одобрила и приняла следующий базис Всемирного Совета Церквей, утвержденный потом и на 1–й Ассамблее Всемирного Совета Церквей в Амстердаме в 1948 году: «Всемирный Совет Церквей является содружеством (fellowship) Церквей, которые признают Господа нашего Иисуса Христа Богом и Спасителем…» (Documents on Christian Unity, ed. by C. K. A. Bell, 4 series, p. 201).

Вполне очевидно, что орган Церквей или общество их представителей совсем не одно и то же, что содружество или сообщество самих Церквей. Точно так же, например, как Организация Объединенных Наций совсем не то же самое, что сами объединенные нации.

Двусмысленный характер имеет резолюция о «Полномочиях Совета» (Authority of the council), принятая Амстердамской Ассамблеей 1948 года. В ней говорится: «Всемирный Совет Церквей образовался из Церквей, которые признают Иисуса Христа Богом и Спасителем. Они признают свое единство в Нем. Им не нужно было создавать свое единство: оно есть дар Божий. Но они понимают, что их долг — сообща искать выражения этого единства в жизни и деятельности. Совет желает служить Церквам, его членам–учредителям, в качестве инструмента, посредством которого они могли бы совместно свидетельствовать об их общей преданности Иисусу Христу и сотрудничать в вопросах, требующих объединенных действий… Совет отвергает всякую мысль о том, чтобы стать особой объединенной церковной структурой, не зависимой от Церквей, объединившихся, чтобы образовать Совет, или структурой, управляемой централизованной административной властью. Назначение Совета состоит в том, чтобы выразить свое единство другим способом. Единство возникает из любви Божией во Христе Иисусе, которая, связывая Церкви–учредители с Ним, связывает их и друг с другом. Совет искренне желает, чтобы Церкви могли теснее сплотиться во Христе и тем самым друг с другом. Связанные Его

любовью, они будут стремиться постоянно молиться друг за друга и укреплять друг друга в богослужении и в свидетельстве, неся бремя друг друга и таким образом исполняя закон Христов» (ibid., p. 205–206). Мы видим из текста этой резолюции, что, с одной стороны, Всемирный Совет Церквей — это содружество Церквей, которые ощутили недостаточность своего единства и стали искать способа выразить это единство полнее. С этой целью они образовали из себя самих in corpore сообщество с общими задачами, с общей деятельностью и, отчасти, с общей жизнью.

Но, с другой стороны, Всемирный Совет Церквей — это инструмент, созданный вступившими в означенное сообщество Церквами для выражения их единства, который призван служить Церквам–учредителям, инструмент, посредством которого они свидетельствуют… сотрудничают… сплачиваются друг с другом. В этом смысле Всемирный Совет Церквей есть объединенная церковная структура, хотя и не «особая», не «независимая» от объединившихся Церквей структура, хотя и не «управляемая централизованной административной властью», но обслуживаемая специальным централизованным руководящим аппаратом.

Примечательно, что д–р Виссерт–Хуфт в своем докладе «О значении членства во Всемирном Совете Церквей» (на Рочестерской сессии ЦК ВСЦ 1963 года) отметил, что действительно существует смешение понятий, относящихся к определению Всемирного Совета Церквей. «Теперь, — сказал он, — настало, как нам кажется, время провести четкую грань между Всемирным Советом Церквей и новой экуменической реальностью… Перенести определение возникающей экуменической реальности на Всемирный Совет — значит смешать инструмент с продуктом, появляющимся на свет с помощью этого инструмента. Именно через Всемирный Совет Церквей, или, по крайней мере, в значительной степени через него, многие осознали измерения и характеристики жизни Церкви, о коих ранее у них было преимущественно теоретическое представление. Но это нс меняет сущности Всемирного Совета Церквей, как орудия на службе Церквей» (§ 5).

Из этого места видно, что д–р Виссерт–Хуфт считает необходимым разъяснить, что «экуменическая реальность» — которую он мыслит, по–видимому, в виде некоего зачатка подлинной «Una

Sancta» — возникает не во Всемирном Совете Церквей, который есть лишь орудие Церквей, а в самих Церквах–членах, в их сообществе, которое названо Советом Церквей.

Православное учение неизменно по своей сущности, которую можно охарактеризовать как живое Священное Предание Церкви, неприкосновенно сохраняющей и неповрежденно изъясняющей вверенное ей богооткровенное апостольское наследие веры. Что же касается православного богословия, как научной дисциплины, то оно, естественно, развивается и совершенствуется, и с этой точки зрения православная экклезиология может также проходить через фазы постепенного развития и обновления. Но этот процесс отнюдь не может быть связан какими-либо внешними нормами или формальными обязанностями и совершается в естественном порядке свободного отклика на новые явления и условия, среди которых протекает жизнь Церкви Христовой.

В свое время Русская Православная Церковь «по достоинству оценила принятый в 1950 году Центральным комитетом Всемирного Совета Церквей доклад «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей», внесший известную ясность в вопрос о межконфессиональной сущности Всемирного Совета Церквей» (из речи на Архиерейском Соборе 1961 года, — см. «ЖМП», 1961, № 8, с. 19). Наиболее важны следующие положения этой так называемой Торонтской декларации: «Всемирный Совет не может и не должен основываться на какой-либо одной определенной концепции Церкви. Он не предрешает экклезиологических проблем… Во Всемирном Совете есть место для экклезиологии всякой Церкви, которая готова участвовать в экуменическом диалоге и придерживается базиса Совета… Ни одна Церковь не обязана менять свою экклезиологию вследствие членства во Всемирном Совете» (§ 3, 3). «Членство во Всемирном Совете не означает принятия определенной доктрины о сущности христианского единства» (§ 3, 5).

Именно эти положения позволили Русской Православной Церкви, в лице ее иерархов, согласиться на вступление во Всемирный Совет Церквей в том смысле, как об этом было мною сказано выше. Что же касается 4–й части Торонтской декларации («Предположения, лежащие в основании Всемирного Совета Церквей»), то, несмотря на наличие в ней ряда мыслей, вполне приемлемых для православных,

она рассматривается Русской Православной Церковью как такое частное мнение, которое совершенно необязательно для Церквей — членов Всемирного Совета Церквей, тем более, что implicite в нем содержится взгляд на Церковь, вполне, по–видимому, приемлемый для протестантов, но несовместимый с экклезиологическими принципами Православия. Я не могу в рамках своего краткого выступления затрагивать существо этого вопроса: это потребовало бы весьма тщательного анализа текста 4–й части Торонтской декларации и неизбежно вызвало бы продолжительную дискуссию. Но для того, чтобы обосновать наш взгляд на эту часть, как на простое необязательное частное мнение, вполне достаточно указать на то, что она трактует об «экклезиологических последствиях членства во Всемирном Совете Церквей» (см. вступление в 4–ю часть декларации), а согласно ясному утверждению, высказанному в 3–й части, Всемирный Совет Церквей «не предрешает экклезиологических проблем» (§ 3).

Во многих документах Всемирного Совета Церквей высказывается мысль о том, что задачей входящих в него Церквей является выявление уже существующего единства. Я уже цитировал то место из резолюции Амстердамской Ассамблеи «О полномочиях Совета», где говорится, что Церквам, образовавшим Совет, «не нужно было создавать свое единство: оно есть дар Божий», но что «их долг — сообща искать выражения этого единства в жизни и деятельности». Подобно этому и в принятом Эванстонской Ассамблеей 1954 года заявлении о «назначении и функции базиса» говорилось, что «Церкви входят во взаимные отношения (в рамках Всемирного Совета Церквей — *М. Н.*) потому, что имеется единство, данное однажды для всех в Лице и деле их общего Господа, и потому, что Живый Господь собирает вместе Свой народ» (см. «ЖМП», 1961, № 2, с. 71–72).

Подобных высказываний было сделано и делается немало, однако они свидетельствуют о неполном осознании разделенными христианами греха их разделения. Конечно, имеется изначальное единство, предлагаемое всем в Лице Единого Господа и Спасителя. Имеется также некоторая степень единства в мыслях, упованиях, нравственных нормах, в поведении и т. п., несмотря на состояние разделения. Но как можно ограничиваться успокоительными заявлениями о том, что имеется в наличии, почти забывая или

умалчивая о том, чего нет у множества разделенных христиан, — а именно о том истинном существенном единстве, свойственном неповрежденному телу Церкви Христовой, которое мы, православные, называем кафоличностью, или соборностью.

Не могу в этой связи не коснуться известного определения единства, которое было первоначально разработано в Сент–Эндрюсе в 1960 году, а затем вошло в доклад Секции единства, принятый Генеральной Ассамблеей в Нью–Дели в 1961 году: «Мы верим, что единство, которое есть одновременно и воля Божия и дар Бога Его Церкви, делается видимым по мере того, как во всяком месте все, крещенные во Иисуса Христа и исповедующие Его Господом и Спасителем, вводятся Святым Духом в полное общение братства, содержащего единую апостольскую веру, проповедующего одно Евангелие, причащающегося от единого Хлеба, объединенного в общей молитве и живущего общей жизнью, распространяющейся на окружающих посредством свидетельства и служения, причем все они (т. е. крестившиеся и исповедующие Иисуса Христа Господом и Спасителем — *М. Н.*) таким образом пребывают в единстве со всей совокупностью христианского братства, что их пастыри и верующие признаются всеми и могут совместно действовать и говорить, как того требуют обстоятельства, для выполнения задач, к которым Бог призывает Свой народ» (Доклад Секции единства, § 1, абз. 2–й).

Совершенно очевидно, что, вопреки утверждению того же доклада, будто это описание единства «не предполагает какого-либо определенного учения о Церкви» (там же, абз. 4–й), в нем содержится чисто протестантский взгляд на единство, как на дар Божий, существенно и независимо от разделений принадлежащий всему христианству и лишь не всегда в должной степени видимо проявляющийся. Само христианство рассматривается при этом как единое, по существу, и целостное тело Церкви Христовой, а факт разделения понимается не в смысле разрушения внутреннего единства и болезненного повреждения отдельных частей тела Церкви, а только в смысле недостаточного осознания разделенными христианами своего здорового внутреннего состояния и недостаточного дерзания для того, чтобы об этом здоровье всем заявить посредством готовности к актам внешнего выражения единства.

Описание единства, данное в этом докладе, может быть отнесено только к будущим временам, когда в результате молитв, экуменического сотрудничества и исканий вожделенное единство будет достигнуто.

Грех разделения состоит не в недостаточности осознания объективно якобы существующего неповрежденного внутреннего единства, а в существенном разрушении единства, в болезненном для всего тела Церкви Христовой существенном повреждении его отдельных частей. Единство Церкви действительно является даром Божиим, однако лишь в том совершенно определенном смысле, что существует и будет до скончания века существовать объективная божественная основа церковного единства во Христе, т. е. возможность находиться в теснейшем общении со Христом, посредством веры и участия в сакраментальной жизни, и особенно в истинной Евхаристии, при условии, однако, всецелого послушания полноте Божественного Откровения. Эта объективная сторона не обеспечивает сама по себе, независимо от нашего послушания или непослушания Божественному Откровению, наличия полного и существенного единства в любой части христианского братства. Только Единая Святая, Соборная и Апостольская Церковь, как внутренне целостная и неповрежденная основа тела Христова, является действительной обладательницей истинного и совершенного единства в силу ее послушания голосу Божественной Истины. За ее пределами существенное единство может утрачиваться в большей или меньшей степени, становиться неполным или даже стоять на грани полного исчезновения. Распространение полного и совершенного единства на область всей экумены может совершаться не путем простого «выявления» или «видимого выражения» единства, а исключительно путем воссоздания нарушенного единства, путем возвращения к полному послушанию Истине, которое и откроет возможность к отождествлению границ всего христианского братства с границами Единой Святой, Соборной и Апостольской Церкви.

Я не стану подробно говорить об успехах экуменического движения за период между двумя Генеральными Ассамблеями Всемирного Совета Церквей (1961—1968 гг.) от Нью–Дели до Упсалы. Они, на мой взгляд, несомненны и обнадеживающи. Достаточно ознакомиться с трудами Комиссии «Вера и устройство», чтобы

увидеть, насколько шире и глубже стали поиски путей к постижению сокровищ вероучения и опыта древней неразделенной Церкви. Мы горячо приветствуем выраженную в недавних документах Комиссии «Вера и устройство» решимость «усилить изучение документов древних Соборов» и «уделять всё большее внимание свидетельству патристического периода» (см. Рекомендации в документе «Патристические исследования с экуменической точки зрения» и те места доклада 4–й секции Комиссии, работавшей в Бристоле, где выражено одобрение такого рода исследованиям — New directions in faith and order. Bristol, 1967, pp. 48, 153–154).

Мы положительно оцениваем и многие аспекты практической деятельности Всемирного Совета Церквей, усилившейся и получившей большее значение, чем прежде, в связи с установлением новых контактов, в частности с Римско–Католической Церковью, с Христианским мирным движением и другими христианскими кругами и движениями. При этом, конечно, мы не закрываем глаза и на некоторые отрицательные, с нашей точки зрения, явления, которые все еще препятствуют Всемирному Совету Церквей занимать более принципиальную и решительную позицию в отношении к явно нетерпимым нарушениям международного мира и суверенных прав народов — жертв агрессии.

В этих случаях мы, христиане, не должны искать какого-то общего сбалансированного решения, которое чаще всего не удовлетворяет никого, но называть вещи своими именами и бороться против зла, чтобы добро, чтобы мир стали достоянием людей, земных детей Небесного Отца.

Мы искренне надеемся, что в процессе дальнейшего экуменического сотрудничества будет неуклонно расти осознание христианами подлинной сущности продолжающегося в христианстве разделения, в результате чего не только углубится понимание греховности разделения, но и усилится чувство ответственности за быстрейшее прекращение всякого упорства и своеволия, травмирующего тело Церкви и причиняющего ему не только внешнее бесчестие, но и глубокое внутреннее страдание. Мы надеемся и на то, что в процессе тесного братского сотрудничества и взаимного обогащения многосторонним опытом христиане станут огромной моральной силой, способной заслужить всеобщее уважение людей,

жаждущих мира, справедливости и гуманных человеческих отношений. Если общая позиция Церквей, объединившихся в экуменическом движении, в любом вопросе будет определяться приверженностью евангельской Правде и вдохновляться Христовой Любовью, то их христианское единомыслие принесет совершенный плод и будет действовать неотразимо, ибо «в учении нашем нет ни заблуждения, ни нечистых побуждений, ни лукавства» (1 Фес. 2, 3).

Я бы хотел сказать еще несколько слов по поводу некоторых мыслей, содержащихся в докладе генерального секретаря Всемирного Совета Церквей д–ра Блейка, который был представлен им Центральному комитету Всемирного Совета Церквей во время сессии, состоявшейся в 1967 году в г. Ираклионе на Крите.

Д–р Блейк в своем талантливо построенном и содержательном докладе заявил, что, по его мнению, «путь Всемирного Совета Церквей в служении экуменическому движению в наше время состоит в том, чтобы оказывать столь же радикальное влияние, побуждающее к революционному новому послушанию Иисусу Христу, сколь консервативными мы должны быть в сохранении миру древнего Евангелия трансцендентного Бога, открывшего Себя в Сыне Своем Господе нашем Иисусе Христе» (Документ № 2, стр. 9 английского текста, предпоследний абзац).

Мы, православные, горячо приветствуем тот разумный консерватизм в области веры, который заповедали нам святые апостолы, говоря: «Учениями различными и чуждыми не увлекайтесь» (Евр. 13, 9). Для того и «поставил (Господь в Церкви Своей) одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями», чтобы «мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения» (Еф. 4, 11, 14).

Мы с удовлетворением воспринимаем те места доклада д–ра Блейка, в которых он подчеркивает важность общехристианской стойкости перед лицом еретичествующего богословского модернизма, стремящегося низринуть на землю Единородного Сына Божия, сущего в недре Отчем (Ин. 1, 18), и полностью очеловечить Слово, бывшее в начале у Бога и лишь впоследствии (Гал. 4, 4) ставшее плотию и обитавшее с нами (Ин. 1, 14), которое ныне, как Богочеловек, одесную Бога Отца. «Хотя я уверен, — говорит д–р Блейк, — что позиция экуменического движения в отношении защитников «новых

богословских взглядов» должна быть пастырской и заботливой, я считаю весьма важным, чтобы мы не давали кому-либо основания полагать, будто мы, как Всемирный Совет Церквей, ставим под сомнение бытие Бога и Отца Господа Иисуса Христа» (стр. 3, раздел 1 А, абз. 4–й). Нужно, однако, заметить, что пастырский подход к сторонникам модернистских взглядов отнюдь не должен означать готовности без конца мириться с любым произволом в области интерпретации христианской веры. Есть предел, за которым свободомыслие превращается в фактор активного разрушения и христианской веры и христианского единства.

Что касается мыслей д–ра Блейка о «революционном новом послушании Иисусу Христу» и о «радикальном влиянии Всемирного Совета Церквей» в этом направления, то здесь мы, православные, находим себя обязанными проявить известную осторожность и осмотрительность. Не подлежит сомнению, что «обновление ума» для познания «что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12, 2) есть важнейший и постоянно действующий закон христианской жизни. Чтобы не умереть духовно, народ Божий своим добрым волеизъявлением должен постоянно содействовать Духу Божию в обновлении сердец (Иез. 18, 31; ср. 36, 26) и правого духа (Пс. 50, 12). Однако каким именно должен быть этот процесс в наше время — эволюционным или революционным — сказать трудно. Никто не наделил нас для этого бесспорным пророческим вдохновением. И когда мы слышим утверждения, будто «совершенно ясно, что нам и нашим Церквам необходимы в наши дни революционные перемены» (стр. 7, раздел 2, абз. 7–й), то невольно приходит в голову мысль, что здесь несколько рискованное обобщение. Возможно, протестантским богословам свойственно не только мыслить, но и выражаться в духе всесокрушающего динамизма, иногда склонного, вслед за древним пророком Илией, ожидать явления Господня скорее в землетрясении и огне, чем в веянии тихого ветра (см. 3 Цар. 19, 11–12). Во всяком случае, Православные Церкви не испытывают такой жгучей необходимости в «революционном» обновлении церковной жизни. И это связано не с какой-нибудь косностью или невнимательностью к развитию, происходящему в мире, и не с недооценкой «духовного экуменизма», о котором так хорошо сказано в известном постановлении Второго Ватиканского Собора об экуменизме (п. 8), а с

самой природой Православия, скорее допускающей спокойное «аджорнаменто», чем бурные реформы, способные иногда вызывать печальные и труднопоправимые последствия, вроде известного русского церковного «обновленчества» 20–х годов. Было бы желательно, чтобы все рассуждения относительно необходимого обновления церковной жизни протекали на экуменических дискуссиях и, тем более, приводились в официальных документах в совершенно четкой и конкретной форме, чем исключались бы всякие подозрения, двусмысленность и слишком широкие обобщения.

В упоминавшемся докладе было сказано, что Церкви — члены Всемирного Совета Церквей всегда должны быть готовы трансцендироваться от всех тех влияний окружающей их обстановки, которые способны ограничить или исказить свободу их суждений. «Попытка превзойти всякую человеческую ограниченность и вера, что Бог делает такое трансцендирование возможным, являются, — говорит д–р Блейк, — сердцем экуменического движения» (стр. 6, раздел 1 В, конец последнего абзаца). Конечно, о всем, а особенно о том, что от Духа Божия, надобно судить духовно (1 Кор. 2, 14), однако такая крайняя спиритуализация церковной мысли, которая тщится превзойти всякую человеческую ограниченность и подняться выше всяких национальных и государственных интересов, не всегда соответствует воле Божией и истинному духу Евангелия, напоминающего о необходимости «отдавать кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 21). Лучше руководствоваться более простым, но зато несомненно апостольским советом: «Всё испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5, 21).

Наконец, утверждение, что Всемирный Совет Церквей «должен найти подходящий способ заявить в вере, что руководство Святого Духа, доступное для всех нас вместе, недоступно в такой же мере для каждого в отдельности» (стр. 6, раздел 1 В, последний абзац), может, конечно, рассматриваться только как частное мнение. По мнению же православных, хотя и нельзя совершенно исключать возможности озарения свыше в процессе экуменического сотрудничества — ведь «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8), — однако для подобных обобщений мы не видим достаточных оснований.

Одним из постоянных искушений для Всемирного Совета Церквей является желание некоторых экуменистов как можно скорее

констатировать выявление в содружестве Церквей — членов Всемирного Совета Церквей «новой экклезиологической реальности». В принципе нельзя, конечно, отрицать возможность такого трансцендирования христианского сознания, которое, по существу, означало бы готовность соединиться на почве апостольского наследия, в полной неповрежденности сохраненного и выраженного древней неразделенной Церковью. Более того, готовность к такому трансцендированию должна быть предметом нашей общей надежды, а вера, что Бог сделает такое трансцендирование возможным, действительно может быть названа сердцем экуменического движения. Если бы содружество Церквей — членов Всемирного Совета Церквей действительно стало выявлять в необходимой полноте такие признаки Церкви Христовой, как святость, соборность и апостоличность, то это значило бы, что при содействии Духа Истины, природа содружества действительно преобразуется в том именно направлении, в котором это, желательно Богочеловеку, Сыну Божию, молившемуся Небесному Отцу «да вси едино будут» (Ин. 17, 21),

Но в настоящее время еще, к сожалению, не видно явных признаков такого благословенного трансцендирования! Насколько медленно происходит созревание вероисповедного единства, можно судить не только по хорошо всем известной пестроте внутреннего содержания принимаемых Всемирным Советом Церквей документов доктринального характера, но и по тому страху, который обнаружился в свое время — сравнительно недавнее, — когда был поднят вопрос об изменении базиса Всемирного Совета Церквей. Известно, что такую попытку некоторые экуменисты сравнивали с попыткой «открыть ящик Пандоры» («ЖМП», 1961, № 2, с. 75). Правда, в Нью–Дели беды не произошло: несмотря на принятие нового базиса, ящик Пандоры не раскрылся. Но зато вряд ли кто решается теперь предложить такое, например, изменение базиса, которое предусматривало бы в качестве условия для членства в ВСЦ принятие и исповедание Вселенского Никео–Константинопольского Символа веры.

Во всяком случае, невозможно говорить о каких-либо существенных переменах в природе Церквей — членов Всемирного Совета Церквей, пока экуменическое сотрудничество сосредоточивается исключительно на совместной деятельности представителей двух основных групп Церквей — я имею в виду

Церкви Православные и Церкви Протестантские, — непосредственный же диалог между самими этими Церквами, по–видимому, еще не может быть достаточно плодотворным. Именно поэтому мы, православные, твердо настаиваем на неприкосновенности принципов Торонтской декларации, как они выражены в 3–й ее части, и полностью поддерживаем замечание (сделанное одним из наших экуменических братьев), о котором д–р Виссерт–Хуфт упомянул в своем докладе о «Смысле членства во Всемирном Совете Церквей»: «Давайте продолжать пребывать и действовать в братстве, избегая излишеств в самосознании, которые могут стать поводом к гордости. Лучше жить с реальностью, которая превосходит определение, чем с определением, которое претендует на большее содержание, чем у нас есть в действительности» (§ 5).

Итак, оптимистически и с надеждой взирая на все сложности и трудности нашего общего христианского пути к единству, воспламеняясь любовью Богочеловека Иисуса Христа, нашего Господа, и стремясь умножить Его веру и любовь во всем мире, мы будем идти вперед и не остановимся, но будем продолжать экуменическое движение, потому что перед нами как добрый пастырь (Ин. 10, 4) идет Спаситель и Воссоздатель мира. Тот, Кто творит все новое (Откр. 21, 5), Кто — Путь, Истина и Жизнь (Ин. 14, 6).

Из «Журнала Московской Патриархии»,
1968. № 9. С. 46–55.

ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХАТА В СВЯЗИ С 25–ЛЕТИЕМ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ

I

1. Господь, «пришедый во еже спасти нас», многочастне и многообразне совершает на земле Свое искупительное дело. Он споспешествует Своему народу во всем и благодатию Утешителя созидает и устрояет Церковь, всякий раз указывая ей новые перспективы и форму жизни и деятельности в совершении во всем Его воли и в распространении Его Царства на земле.

2. Двадцатый век дал христианским Церквам возможность увидеть и ощутить эту реальность. Давно существующее экуменическое движение и созданный двадцать пять лет назад в его недрах как конкретное его выражение и организованная форма Всемирный Совет Церквей составляют один из путей, который избрал Господь, чтобы люди сильнее ощутили «новую заповедь» любви, еще больше уважали призыв Его Церквей к миру и согласию.

3. Вселенский Патриархат, с радостью участвуя в праздновании двадцатипятилетия основания Всемирного Совета Церквей, придает этому событию особое значение.

Этот истекший четвертьвековой период является ощутимым свидетельством многоценного для Церквей опыта и в деле их многотрудного совместного шествия к сосуществованию, взаимопониманию, сотрудничеству и согласованным стремлениям к воссоединению, а также в их желании идти вперед в диалоге и их взаимном раздаянии любви и мира, дабы не препятствовать благовествованию Христову (1 Кор. 9, 12), да и мир познает единого истинного Бога и посланного Им Иисуса Христа (Ин. 17, 3) как Бога и Спасителя.

4. Апостольская Церковь Константинополя в этот радостный день, вознося хвалу и славословие Богу за то, что соделано до сих пор в

экуменической области, молится, чтобы совместно начатое Церквами — членами Всемирного Совета Церквей дело встречи и соединения всех все более и более преуспевало «в единой надежде звания, в единой вере, едином крещении, единой трапезе, едином Господе», т. е. в едином и вечном Царстве Бога, «Который над всеми, и через всех, и во всех нас» (Еф. 4, 4, 6) является вечным Отцом.

5. С глубокой признательностью обращая свой взор к посвятившим себя идее экуменизма и изменившим настоящую жизнь к будущей в надежде на соединение, она питает христианское уважение и ко всем в настоящее время неутомимым труженикам духа единства, которые своим великодушным трудом на любом посту экуменической деятельности и ответственности способствуют успешной работе Всемирного Совета Церквей.

II

6. По истечении конкретной двадцатипятилетней экуменической деятельности факты естественно приобретают свои объективные масштабы и память, по достоинству измеряя и оценивая эти события, справедливо обращается к пройденным Вселенским Патриархатом стадиям положительного и плодотворного вклада в экуменическое движение с начала этого столетия. Его Окружное послание 1902 года, которым он призывал весь христианский мир к сотрудничеству и взаимодействию, его второе Окружное послание 1920 года ко всем Церквам Христовым, где он призывал их «постоянно любить друг друга от чистого сердца» (1 Пет. 1, 22), его особый вклад до, во время и после учреждения в 1948 году Всемирного Совета Церквей и изданное им в 1952 году Окружное послание об отношениях и формах участия в трудах и дискуссиях Всемирного Совета Церквей — все это составляет скромный его вклад и свидетельство о его вкладе либо в личном плане, либо в тесном сотрудничестве с прочими сестрами — Православными Поместными Церквами — в дело и задачи Совета.

7. Сегодня все сознают, что большинство положительных достижений и заслуг Совета и участвующих в нем Церквей и исповеданий являются, между прочим, результатом и плодом православного присутствия в Совете. Расширение при правильном тринитарном исповедании в рамках Базиса Всемирного Совета Церквей, разъяснение богословия миссионерства как основной задачи Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви, признание

необходимости оставить старые методы прозелитизма и категорически его осудить, совместное определение основных принципов свободы совести и взаимоуважения в несении христианского свидетельства, совершенно естественное внесение в рамки экуменического богословия и межцерковного диалога определенных традиционных богословских принципов, таких, как богословие Священного Предания, отцов Вселенских Соборов, христология святого IV Вселенского Собора, учение о Святом Духе, о природе и признаках Церкви, крещения, евхаристии, священства и пр., а также сделанные значительные разъяснения в отношении некоторых важных для Православной Церкви вопросов экуменической действительности во время известных собеседований первых десятилетий вокруг *Una Sancta* (Единая Святая) и вокруг известной декларации «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» вплоть до появления, с одной стороны, теории о предпринятом шествии Совета к «Вселенскому Собору», а с другой стороны, тенденции этих последних лет в отношении «интеркоммюниона», — все это является признаком положительного присутствия Православия в Совете, членами которого сегодня в результате инициативных действий Вселенского Патриархата являются все Поместные Православные Церкви.

8. С другой стороны, однако, все признают, что истекшее двадцатипятилетие было насыщено для Православия соответственно полнотой как в области церковных и научно–богословских познаний, так и в области ощутимых и щедрых проявлений христианской любви и взаимопомощи, которые устрояли Христа в сердцах многих наших обремененных собратьев. Все это вместе составляло и составляет основу, способствующую раскрытию сердец для христолюбивого взаимопроникновения христианских Церквей и исповеданий, признающих одного и того же Господа.

III

9. Всемирный Совет Церквей, несомненно, имеет свое двадцатипятилетнее плодотворное прошлое. Однако, как институт, неизбежно несущий в себе все предпосылки и динамизм саморазвития, он переживает ныне пору самокритики и даже кризиса. Вселенский Патриархат и все Православие, несмотря на большое доверие к Совету, уделяют должное внимание этому в настоящий момент экуменической эпохи.

10. Всемирный Совет Церквей имеет, как известно, тенденцию распространять свое влияние на новых местах. Искони призванный служить Церквам в их несении свидетельства и служения человеку, обществу и миру ради их спасения, он живет и действует в весьма раздробленной и удушающей реальности. Проблемы больного общества естественно становятся и его проблемами, поскольку они являются проблемами и самих христианских Церквей.

11. Секуляризация, рационалистические и материалистические тенденции и теории, организованный атеизм, насилие, распущенность нравов, необузданная свобода, путчистские движения, опрометчивые порывы современной молодежи, расизм, вооружение, войны и как их результат социальные бедствия, т. е. угнетение масс, социальное неравенство, экономическая нищета, неравное распределение или совершенное отсутствие материальных благ, естественный маразм, голод миллионов людей, насильственные перемещения, хаос среди беженцев, эмиграция, безграмотность, недостаточные жилищные условия и тенденция к уничтожению окружающей среды, проблемы развивающихся обществ среди неодинаково индустриализованного человечества, амбициозные устремления на покорение космоса, чаяния задыхающегося населения нашей бедной планеты и ожидание перемен в будущем — все это подчеркивает беспредельные мучения беспокойного современного человечества. И Всемирный Совет Церквей чувствует в себе голос ответственности, зовущий к расширению масштабов деятельности во всех новых и постоянно растущих реалиях.

12. Однако возникает вопрос, все ли это и только ли это является и может быть предметом забот и единственным ориентиром ВСЦ? Это вопрос особой важности. И члены — Церкви Всемирного Совета Церквей должны углубляться в те проблемы, которые порождают этот вопрос, выражающий самый глубокий кризис и потрясающий сегодня экуменическое движение и Всемирный Совет Церквей.

13. Вокруг этого вопроса уже возникла и широко обсуждается поляризация. Одни смотрят на Всемирный Совет Церквей как на орган социально–политических для Церквей ориентаций, за исключением лишь ранее выдвинутых для обсуждения проблем, служащих для богословского оправдания всякий раз выдвигаемых этим Советом и Церквами позиций. Другие, напротив, хотят поддержать Совет и в

противовес этой позиции считают его лишь исключительной авансценой для богословских дискуссий и для проверенных уже старых форм догматических измерений, которые увековечивают разногласия и увеличивают разделение Церквей.

14. Вселенский Патриархат, верный хранитель существующей в Православии основы и отношения к заповеданной вере и учению, думает, что поляризацию и решение кризиса во Всемирном Совете Церквей можно преодолеть, если по мере возможности достичь баланса между этими двумя крайними представлениями относительно задач, стремлений и, наконец, самой природы и причин бытия Всемирного Совета Церквей.

15. Вот более подробно его мнения по данному вопросу:

а) Всемирный Совет Церквей является и должен остаться «Советом Церквей», согласно определенному требованию 1–й статьи — Основы его Устава. Как таковой, он должен служить Церквам в их более широком стремлении к союзу и сотрудничеству внутри весьма разделенного, но заключающего в себе семена онтологического единства человеческого рода, который как через одного человека — первого Адама — соприкасается с Творцом, так и через одного человека — Второго Адама — соблюдается в единстве с Богом и Отцом;

16. б) Всемирный Совет Церквей, как институт, призванный служить Церквам, должен всякий раз быть этим органом Церквей в совместном стремлении к единству Церквей как в выражении общих моментов вверенной им благодати, истины и веры, так и в изучении и устранении существующих разногласий;

17. в) Всемирный Совет Церквей, как известно, стоит перед ясно очерченным вызовом, с одной стороны, включить в число членов–Церквей и некоторые другие Церкви, особенно Римско–католическую, переговоры с которой уже давно интенсивно идут, а с другой — ввести в его лоно некоторые движения, или общества, или нецерковные группы, явно лишенные всякого церковного признака. Вселенский Патриархат заявляет, что, насколько желательным было бы всякое расширение сердец всеми заинтересованными сторонами включить во Всемирный Совет Церквей эти Церкви, особенно Римско–католическую, отметая всякие возможные сомнения, потому что действительно ВСЦ обогатился бы и принял бы более широкие

общехристианские масштабы, настолько, с другой стороны, должны наличествовать тенденции противоположного лагеря во Всемирном Совете Церквей в вопросе принятия в него упомянутых нецерковных движений, что составило бы отклонение для Совета от намеченной цели и поставило бы в затруднительное положение многие его Церкви–члены;

18. г) Всемирный Совет Церквей в решении своей основной задачи должен использовать весь богословский опыт, включающий экуменический диалог и представление его участниками своей веры и учения открыто и в полной богословской целостности, чтобы из множества различных мнений в диалоге могла выкристаллизоваться единая откровенная истина Иисуса Христа, засвидетельствованная Священным Писанием и Священным Преданием, на которой должна основываться и возрастать любая форма стремления к единству во Всемирном Совете Церквей;

19. д) Всемирный Совет Церквей должен оказывать идеологическое и практическое содействие Церквам в беспрепятственном и ответственном несении общего свидетельства миру как путем проповеди о едином и нераздельном Христе, так и путем распространения вести о спасении во Христе современному человечеству;

20. е) Всемирный Совет Церквей, как институт ответственный, не заменяющий Церкви, но действующий от их имени и вместо них ради человека, живущего сегодня, не должен забывать основной истины, что этот человек, помимо естественного проявления интереса к наиболее жизненным современным социально–политическим проблемам, считает важнейшим для себя решить вопрос о смысле своего бытия на земле как живого лица, как нравственной личности и как существа, переходящего пределы настоящей жизни и попадающего в конце концов в «последняя» (эсхатон). Это означает, что Всемирный Совет Церквей должен точно знать человека в его действительном тройственном измерении: онтологическом, нравственно–христианском и харизматическом;

21. ж) Всемирный Совет Церквей должен настоятельно изучать оправданные или еще не оправданные противодействия современного человека по отношению к тому, что дают ему эти Церкви, и взвешивать те моменты, по которым с его стороны возникают

отрицательные отношения к Церквам и к их богословию, чтобы найти наиболее подходящие способы выражения христианского учения, дабы его слово не было словом маловажного мирского движения, как и многих других, или голосом, исполненным бюрократизма, а словом, насыщенным пророческим содержанием, словом Христа;

22. з) Всемирный Совет Церквей, как орган Церквей, не только беседующих о богословии, но и соприкасающихся в любви и взаимности друг ко другу и, таким образом, путем взаимопомощи и взаимной поддержки несущих свидетельство и служение людям и миру, должен все больше и больше направлять свои усилия для положительной встречи многообразно страждущего человека, чтобы посредством видимого и невидимого, словом и делом, решением и действием возвещать Христа и только Христа, чтобы не вводить чуждые задачам Совета стремления, которые будут удалять его от принципиальных, чисто церковных и религиозных задач.

23. Вселенский Патриархат, высказывая эти соображения о будущем Всемирного Совета Церквей, уверен, что он не только идет путем ответственности и последовательности в своих к нему отношениях, как, впрочем, и всегда это делает, но и помогает в работе Совета, с любовью и смирением содействуя этому служению и желанию Церквей лучше совершать общее дело соединения всех.

24. Вселенский Патриархат желает Всемирному Совету Церквей и впредь продолжительной и благословенной деятельности, подлинного и истинного его свидетельства и служения мятущемуся человеку, теплого и искреннего его вклада Церквам, богоблагодатных его усилий, предпринимаемых ради всеобщего единства. И близок тот день, когда Господь осуществит желание Церквей и их паствы, чтобы была «одна паства и один пастырь» (Ин. 10, 14) в одной и нераздельной Господней Церкви, «которая есть тело Его, полнота все во всем наполняющего» (Еф. 1, 23).

В Патриархии, 16 августа 1973 года

ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА СОВРЕМЕННЫЙ ЭКУМЕНИЗМ. Доклад Святейшего Патриарха ПИМЕНА в университете г. Йоэнсу. Финляндия, 6 мая 1974 года[85]

Досточтимое собрание, во вступлении к моему настоящему докладу считаю приятным долгом поблагодарить за приглашение и одновременно предупредить моих слушателей о характере и цели доклада, как я его понимаю.

У меня нет намерения выступить перед вами с академической лекцией на данную тему. К данной теме — о «Православном взгляде на современный экуменизм» — я подхожу с пастырской точки зрения.

Исходя из такого характера и понимания конечной цели моей настоящей беседы с вами, я совершенно сознательно избегаю каких-либо ссылок на мнения других, избегаю полноты исторического и тематического охвата и анализа экуменических материалов, относящихся к теме, не привожу цитат из богословской литературы и экуменической документации. Я не считаю, что моей задачей является представить вам, что православные богословы, православные экумениcты и ответственные руководители Православных Церквей думают о современном экуменизме и как они его понимают, или что думают об отношении православных к экуменизму экуменические деятели и богословы других, неправославных Церквей. Конечно, все эти вопросы и мнения нас весьма интересуют и мы их тщательно изучаем и анализируем, чтобы правильно понимать все происходящее вокруг нас в этой области. Однако я убежден, что и в ваших Церквах эти же вопросы изучаются с не меньшей полнотой и тщательностью и наши богословы и экумениcты могли бы обменяться опытом такого изучения в будущем или прочесть лекции на эту тему при удобном случае. Я же хочу представить вам здесь то, что я думаю на данную

тему, как я ее понимаю с точки зрения моих пастырских интересов и моего понимания пастырского долга в этой области.

И еще одно небольшое примечание к формулировке данной темы. Здесь стоит: «Православный взгляд на современный экуменизм». Я отнюдь не считаю себя вправе говорить от имени всех православных и представить вам единый православный взгляд на экуменизм. Такого единого, всеправославного взгляда не только нет между всеми Православными Церквами, но нет единого взгляда и единого отношения и внутри каждой отдельной Поместной Православной Церкви, как нет такого единства отношений и взглядов на этот вопрос и внутри других, неправославных Церквей.

А кроме того, никто в Православии не имеет права говорить или оценивать что-либо или выступать от имени всех православных, от имени всех Православных Церквей. Лишь только Вселенский Собор может говорить от имени всей Православной Полноты при условии его рецепции Поместными Православными Церквами. Отчасти это относится и к Всеправославным совещаниям в области практических вопросов. Лишь вопросы вероучения и основ канонического устройства, как они приняты, зафиксированы и исповедуются всеми Поместными Православными Церквами, могут быть изложены и представлены любым православным независимо от того, какой Поместной Православной Церкви он принадлежит, и независимо от его положения и служения внутри данной Церкви. Ибо в этом отношении есть только одна — Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь. Во всех остальных вопросах все Поместные Православные Церкви автокефальны. К этой сфере их самостоятельности и их автокефальных прав относится и вопрос о их взгляде на современный экуменизм при условии, что это не наносит ущерба чистоте и целостности их православного догматического учения и их благодатно–сакраментального единства. Таким образом, я хочу представить вам по данному вопросу мои взгляды. Надеюсь, однако, что изложенные здесь взгляды большинством православных будут найдены отвечающими их собственным взглядам. И это будет радостным для меня, ибо нет ничего для каждого православного желаннее, чем всеправославное единство взглядов, отношений и действий по любому вопросу современности. И наш вклад в экуменическое движение, в деятельность Всемирного Совета Церквей

и в прогресс всехристианского единства и сближения нам очень хотелось бы видеть как единый вклад всей Православной Полноты, как свидетельство нашего всеправославного единства. Этим замечанием и пожеланием я оканчиваю мою вводную часть и перехожу к самой теме моей нынешней беседы с вами.

I. ПУТЬ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ВО ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ

Чтобы правильно понять наш взгляд на современный экуменизм, необходимо, хотя бы очень кратко, коснуться нашего пути в экуменизм и во Всемирный Совет Церквей.

Путь этот не был очень легким и очень простым. Скорее всего, наоборот, это был сложный и полный колебаний путь между искренним желанием братских отношений и достижения полного единства с нашими братьями вне Православной Церкви и нашей традиционной верностью экклезиологическим взглядам Древней неразделенной Церкви эпохи семи Вселенских Соборов на сущность и природу Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви и на канонические формы и нормы церковного единства и общения. Эта трудная дилемма нашего отношения к первоначальному западному — англиканскому и протестантскому — экуменизму сказалась уже в переписке Брента и Гардинера с архиепископом Харьковским Антонием (Храповицким) и проф. Вл. Ал. Троицким (позже архиепископом Иларионом). Это же сказалось и на отношении Патриарха Тихона к движению «Вера и церковное устройство», на высказываниях Местоблюстителя Митрополита Сергия (позже Патриарха). И только лишь Торонтская декларация 1953 года и последующие заявления Всемирного Совета Церквей отчасти устранили эти трудности. К этому следует еще прибавить осложнения, вызванные первоначальным — не только чисто западным, но и чисто прозападным — характером структуры, деятельности и политико–общественной ориентации Всемирного Совета Церквей периода его становления и периода «холодной войны». Это вынудило Московское совещание 1948 года занять по отношению к подобного рода односторонности настороженное и выжидательное отношение.

Русская Церковь желала видеть во Всемирном Совете Церквей объективный и эффективный форум для встречи и диалога всех Церквей и всех христиан в их усилиях по сближению и достижению

или, вернее, восстановлению единства всех христиан в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви при одновременном и активном их сотрудничестве в деле служения миру во всем мире, социальной справедливости и братству всех народов и людей. Эти две основные цели — воссоздание христианского единства и служение человечеству — были и являются основными целями участия нашей Церкви в экуменическом движении. Каждая из этих целей одинаково важна для нашей Церкви, и обе они взаимосвязаны и взаимообусловлены. Всемирный Совет Церквей должен осуществлять свое назначение, для которого он и был основан, а именно, для достижения христианского единства. Вопросами борьбы за мир, социальную справедливость и укрепление международного сотрудничества и братства всех людей и народов занимаются все прогрессивные силы человечества независимо от их религиозных, или идеологических, или политических убеждений и принадлежностей, и христиане, естественно, призваны в этих вопросах сотрудничать с этими силами, ибо сами по себе христиане представляют лишь меньшинство человечества. Для сотрудничества только в этих вопросах не нужно было бы создавать особый христианский Совет Церквей, ибо в этой области христиане могут сотрудничать между собою и с другими людьми доброй воли везде и всюду, ибо везде и всюду эти вопросы важны для всех людей, а не только для христиан. Всемирный Совет Церквей тоже должен заниматься этими вопросами, но в их органическом сочетании с задачей поисков наиболее эффективных путей для воссоздания христианского единства в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. В таком сочетании деятельность Всемирного Совета Церквей в области социальных и международных вопросов не будет отходом от назначения быть всехристианским форумом для поисков христианского единства в Церкви Христовой, и при таком условии Совет избежит той односторонности, на которую обратило внимание Московское совещание 1948 года.

И в этом отношении, я думаю, наша Церковь была права. Это подтвердила последующая эволюция Всемирного Совета Церквей в положительную сторону более объективного сбалансирования всех сторон своей деятельности и ориентации. Такая положительная эволюция вместе с постепенным провалом «холодной войны» и

победой идеи мирного сосуществования позволила нашей Церкви вступить в члены Всемирного Совета Церквей и тем начать новую, современную эпоху нашего участия в экуменическом движении.

Став членом Всемирного Совета Церквей, наша Церковь со всей искренностью и серьезностью в меру своих сил и возможностей стала активно участвовать во всей деятельности Всемирного Совета Церквей, направленной на воссоздание христианского единства и укрепление мира и справедливости во всем мире. За истекшие 12 — 13 лет наша Церковь ревностно участвовала в работе «Вера и церковное устройство», «Церковь и общество», «Комиссия церквей по международным делам» и в других отделах и единицах Всемирного Совета Церквей. За эти годы мы все были свидетелями и успехов Всемирного Совета Церквей и всего экуменического движения в целом в названных выше областях экуменической деятельности, и неудач. И все же мы считаем, что последняя экуменическая декада была временем известного прогресса во вкладе христианских Церквей в поиски путей и средств к воссозданию единства и в борьбу прогрессивных сил всего мира за укрепление международного мира и социальной справедливости.

II. БОГОСЛОВСКИЕ ВОПРОСЫ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА И ИМЕЮЩИЕСЯ ЗДЕСЬ ДОСТИЖЕНИЯ

За время нашего участия в жизни и деятельности Всемирного Совета Церквей экуменическое движение по ряду важных вопросов для христианского единства перешло от стадии их изучения к стадии непосредственных попыток формулирования богословских консенсусов, т. е. богословских формул соглашения, которые требуют уже от Церквей — членов Всемирного Совета Церквей непосредственных решений на уровне их высшего церковного руководства для их рецепции и применения во внутрицерковной жизни или их отклонения с указанием причин такового отношения. И здесь оказалось, что Церкви в целом еще не подготовлены для такого рода решений. Оказалось, что одно дело — достичь начальных богословских соглашений, а другое — применить их в жизни, учении, проповеди, богослужебной и канонической практике каждой Церкви в отдельности. Отсюда некие осторожность, медлительность и колебание, отразившиеся на нынешнем состоянии экуменического движения. Однако, по нашему мнению, подобное раздумье и

необходимо и целесообразно. Это как бы собирание сил перед переходом от богословских рассуждений и соглашений к практическим выводам и применениям в жизни Церквей–членов.

За последнее время в области богословских вопросов христианского единства наметился ряд обнадеживающих признаков. После продолжительной и очень тщательной подготовки комиссия «Вера и церковное устройство» выработала первые и начальные элементы действительно общехристианских соглашений (консенсусов) по вопросам крещения и евхаристии и приступила к изучению возможностей соглашения в области священства. Параллельно с этим имеется ряд достижений в этой области и в результате двусторонних богословских диалогов и переговоров между отдельными Церквами. Выработанные этими Церквами соглашения в основном совпадают и развивают основные линии соглашений, достигнутых в сфере комиссии «Вера и церковное устройство». По вопросу о крещении важно соглашение о признании и допустимости двух практик крещения: крещение младенцев и крещение взрослых. В области евхаристии важны соглашения о действительности таинства тела и крови Господних, о жертвенном характере евхаристии и об эпиклезисе. При этом следует заметить, что соглашение о евхаристии, даже наиболее идеальное и полное, не может привести к восстановлению евхаристического общения — того, что на Западе неправильно называют интеркоммунионом. Полное евхаристическое общение может быть только внутри Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Для этого необходимо достижение единства в вере и в основах канонического устройства. Первым и необходимым элементом на этом пути должно послужить экуменическое соглашение о таинстве священства, о сакраментальном характере рукоположения и о сущности апостольского преемства и принципе епископата в Церкви. Первые, правда еще очень робкие, шаги в этом направлении уже сделаны на последних экуменических совещаниях по этому вопросу, где достигнуто соглашение о сакраментальном характере рукоположения, о принципе епископского служения в Церкви и о необходимости хранения апостольского учения, предания и преемства в вере и жизни христианских Церквей.

Конечно, все указанные экуменические консенсусы являются еще не чем иным, как началом, и нуждаются в дальнейшем углублении и

расширении. Однако начало положено хорошее, и в этом направлении следует идти.

Многое в этом направлении будет зависеть от возможности достижения экуменического соглашения по вопросу об авторитете Библии, о Церкви, как хранительнице Священного Писания и Священного Предания, и о вероучительной власти Церкви в деле толкования Священного Писания. Это очень трудный вопрос. Мы еще очень далеки даже от элементарного соглашения по этим проблемам, но их обойти нельзя, ибо путь к христианскому единству лежит через них, т. е. через соглашения по этим вопросам.

В последнее время в экуменическом движении много говорили по теме Бангкокской конференции «Всемирной миссии и евангелизации» — «Спасение сегодня». По этому вопросу Священный Синод нашей Церкви обратился с особым письмом к Центральному Комитету Всемирного Совета Церквей на его сессии в августе 1973 года. В этом послании наша Церковь обратила внимание на одностороннее, узкое и чисто социальное понимание спасения, которое нашло выражение в работах Бангкокской конференции. Мы считали и считаем, что социальные вопросы не должны затемнять или заменять собою основное понятие спасения как освобождения от греха, проклятия и смерти и достижения жизни вечной в Царствии Небесном и в общении с Богом. По евангельскому слову, «и сие подобает творити, и оных не оставляти». Это вопросы, не исключающие друг друга, очень важные и всегда актуальные, но находящиеся в разных плоскостях, в которых одно предполагает другое.

Очень важной, с нашей точки зрения, для будущности экуменического движения является тема «Веры и церковного устройства» — «Понятие единства и образцы единения». В связи с этим много говорят о соборности Церкви, о концилиарности и о конечной цели Всемирного Совета Церквей работать в направлении создания условий, когда «подлинно универсальный Собор сможет говорить от имени всех христиан». Что касается соборности, то это есть изначально присущее органическое качество и признак Церкви как таковой, т. е. Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви. Независимо от исторической формы обнаружения и исторических судеб Церкви это свойство всегда было, есть и будет присущим

подлинной Церкви. Всемирный Совет Церквей не есть Церковь и никогда Церковью быть не может. Это лишь форум, где Церкви встречаются и совместно сотрудничают в деле восстановления христианского единства. Никакие успехи и никакие неудачи Всемирного Совета Церквей не могут ни увеличить, ни уменьшить кафоличности Церкви. Церковь не перестает быть кафолической во все времена. Экуменическое же движение — это историческое явление, имеющее свое начало и долженствующее иметь свой конец, если оно достигнет своей цели. Концилиарность следует отличать от кафоличности, соборности. Концилиарность — это исторические формы управления Церковью посредством разного рода соборов, синодов или других совещательных органов. В жизни Церквей были периоды процветания и периоды упадка концилиарных форм правления, но это не свидетельствовало об отсутствии кафоличности или ее повреждении. Всемирный Совет Церквей, как равно и другие межхристианские или межцерковные совещательные органы и собрания, несомненно, может оказывать положительное влияние на пробуждение или развитие исторических форм концилиарного управления и концилиарной жизни в отдельных Церквах или в отношениях Церквей между собой, но это не следует смешивать с тем, что Православная Церковь понимает под словом «Собор» (Вселенские Соборы или Поместные Соборы). Соборы — это органы Церкви. Через них соборный разум Церкви, руководствуемый Святым Духом, благодатно решает важнейшие вопросы вероучения и основ канонического устройства и практики и осуществляет в каждом историческом моменте, когда это необходимо, апостольское правило «изволися Духу Святому и нам». Так как Всемирный Совет Церквей не является Церковью и не может быть Церковью, то и иметь такой собор он не может. Однако, выполняя верно свое призвание — служить делу христианского единения и быть форумом для Церквей в их усилиях в этом направлении, Всемирный Совет Церквей не только может, но и обязан добиваться такой степени единения в вере и в основах канонического устройства между Церквами, чтобы богословски подготовить будущие соглашения по этим вопросам и таким образом помочь Церквам создать необходимые условия для созыва общехристианского собрания, которое могло бы говорить от имени всех христиан. Такое собрание не было бы еще собором, но могло бы

служить видимым признаком достигнутого единства. И Церкви, достигнув восстановления единства христиан в Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, могли бы, если Богу будет угодно, созвать такой Собор. Указанное выше общехристианское собрание, если оно когда-нибудь имело бы место, могло бы быть одновременно и Подготовительной комиссией по созыву Предсобора. Это означало бы, что Всемирный Совет Церквей успешно выполнил свое назначение и должен прекратить свое существование. А организационные формы христианского единства — это дело самих Церквей в результате непосредственных между ними соглашений. Только Церкви могли бы тогда созвать или образовать «подлинно универсальное общехристианское собрание, могущее говорить от имени всех христиан», и такое собрание могло бы иметь место еще до окончательного воссоединения всех Церквей. А Собор был бы уже делом и правом самой Церкви — Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, в которой воссоединились бы все христиане или большинство христиан.

В связи с вопросом «Понятие единства и образцы единения» я хотел бы затронуть очень обширную тему так называемых переговоров Церквей о единении и двусторонних богословских диалогов отдельных Церквей и исповеданий между собою.

Конечно, эти переговоры Церквей о единении в основном ведутся между Церквами, вышедшими из Реформации и потому конфессионально близкими между собою. И даже здесь, несмотря на эту близость, обнаруживаются все новые и новые трудности. Оказывается, некоторые вопросы требуют более широкого, общехристианского соглашения. Более успешными являются двусторонние богословские диалоги между отдельными Церквами и отдельными исповеданиями. В настоящее время нет, пожалуй, ни одной Церкви, которая бы не была так или иначе вовлечена в подобные богословские собеседования с другими Церквами и исповеданиями.

Я рад здесь засвидетельствовать, что мы очень ценим и очень довольны результатами нашего богословского диалога с нашими братьями–лютеранами. Как вам известно, такой диалог мы ведем с богословами Евангелической Церкви в Федеративной Республике Германии и с богословами Евангелическо–Лютеранской Церкви Финляндии. Этот диалог служит не только делу сближения между

нашими Церквами, но и дружбе и сотрудничеству между нашими народами. В этом году мы начинаем подобный же диалог с богословами Союза Евангелических Церквей в Германской Демократической Республике. Наша Церковь имеет также успешно ведущиеся богословские собеседования с Римско–католической Церковью, а в прошлом году мы начали богословские собеседования с некоторыми реформатскими Церквами. Мы участвуем в подготовке всеправославного диалога с англиканами, католиками, старокатоликами и Восточными Церквами, не приемлющими Халкидонского Собора. От подобного рода двусторонних диалогов между Церквами или исповеданиями можно ожидать весьма полезных результатов, однако при этом следует иметь в виду, что всехристианское единство может быть достигнуто только в рамках всехристианского диалога.

И последнее замечание по этому сравнительно большому разделу «Богословские вопросы христианского единства и имеющиеся здесь достижения».

Близится V Ассамблея Всемирного Совета Церквей в Джакарте в августе 1975 года. Главная тема Ассамблеи — «Христос освобождает и объединяет» — требует серьезного отношения к балансу между вопросами христианского единства и вопросами вовлечения христиан в борьбу за социальное и политическое освобождение и раскрепощение угнетенных народов и частей человеческого общества. В эту тему войдут, по всей вероятности, в качестве составных ее частей и такие темы, как «Дать отчет в надежде, которая в нас» и «Исповедуя Христа в настоящее время». Уже нынешний опыт разработки этих тем показывает, что здесь не может быть единого и универсального всехристианского ответа. Специфика положения и жизни христиан в различных условиях, различие культур, экономических и политических систем, дифференциация географических районов и многие другие факторы, делающие жизнь христиан и Церквей столь различными и непохожими друг на друга, — все это приводит к тому, что могут и должны быть различные ответы на указанные темы, объединенные верой в Господа нашего Иисуса Христа, как Бога и Спасителя, Который всех нас и освобождает, и объединяет и Который является нашей конечной надеждой и

исповедовать Которого мы должны в любых условиях земного существования.

III. СОЦИАЛЬНЫЕ И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ВОПРОСЫ, СТОЯЩИЕ ПЕРЕД СОВРЕМЕННЫМ ЭКУМЕНИЗМОМ

Задачей Всемирного Совета Церквей является изыскание путей и способствование делу всехристианского движения за восстановление христианского единства. Вместе с тем вопросы социальной справедливости, борьбы за мир и укрепление международного сотрудничества также входят в сферу озабоченности ВСЦ, ибо они являются необходимыми составными элементами в Божественном призвании Церкви служить делу спасения людей, делу помощи страждущему человеку и страждущему человечеству. Всякие разговоры о так называемой горизонтальной и вертикальной линиях, о их различии или предпочтении, даваемом тому или другому направлению в жизни Церкви, — все подобные разговоры лишены, по моему мнению, разумного обоснования. Церковь, конечно, призвана служить делу спасения людей и звать людей в Царствие Божие. Вместе с тем Церковь не может оставаться равнодушной к таким вопиющим проявлениям зла, как социальная несправедливость, агрессивные войны, угнетение человека человеком, угнетение и эксплуатация целых народов, расовая дискриминация, несправедливое распределение материальных благ и социальных возможностей, унижение человеческого достоинства и господство одних над другими. С проявлением и торжеством подобного социального зла христианин и Церковь должны бороться не менее, чем с личными грехами и несовершенствами людей в нравственной области.

Я считаю, что при этом нам следует избегать двух противоположных крайностей. С одной стороны, Церкви часто уделяли основное внимание личному совершенствованию отдельных людей и закрывали глаза на господство социального зла. А, с другой стороны, в настоящее время в некоторых Церквах проявляется сильная тенденция свести все задачи Церквей и всю деятельность экуменического движения к одним лишь социальным вопросам. При этом вопросы о личном совершенствовании каждого человека, о личных грехах, о личном спасении и об основной задаче Церкви призывать людей в Царствие Божие — все эти изначальные и основные для Церкви вопросы как бы забываются и отодвигаются на

задний план. Наша Церковь всегда высказывалась против этих двух крайностей, за справедливое и равномерное участие христиан и экуменического движения в целом и в усилиях по достижению христианского единства в Церкви, и в усилиях по построению более справедливого человеческого общества.

В деле борьбы за социальную справедливость и укрепление мира и международного сотрудничества все христиане и их Церкви, а также экуменическое движение и Всемирный Совет Церквей должны быть готовы к практическому сотрудничеству со всеми людьми доброй воли, с людьми других религий и идеологий, с верующими и неверующими.

Всякое доброе начинание, содействующее миру и дружбе между народами, смягчающее международное напряжение и начинающее область международного сотрудничества и взаимопонимания, должно найти нашу горячую поддержку, одобрение, понимание и готовность участвовать в нем.

И я хочу быть откровенным, — и это не будет для вас новостью, — что всякое мероприятие, начинание, заявление или оценка, исходящие от любой христианской организации, которые будут, по нашему убеждению, противоречить или не способствовать делу мира, взаимопонимания и сотрудничества между народами или которые будут направлены против законных интересов и прав нашего государства и нашего народа, естественно, вызовут у нас соответствующую реакцию и должный отпор. С всевозможной братской любовью и терпением мы будем разъяснять и отстаивать наши убеждения, понимая, что этим мы служим не только нашим интересам, но и делу мира во всем мире, а значит, интересам большинства людей доброй воли во всем мире. Мы готовы выслушать и полны доброго желания понять другие точки зрения, если они имеют целью достижение прочного и справедливого мира между народами.

Исходя из этого, мы полагаем, что для Всемирного Совета Церквей и для экуменического движения в целом полезно прислушиваться к мнению большой группы Церквей и многочисленных христиан, объединивших свои миротворческие усилия в рамках Христианской Мирной Конференции. Голос этой Конференции звучит сейчас не только как выразитель мнения христиан социалистических стран, но и как внушительный голос

общественного мнения широких христианских слоев стран Запада и «третьего мира».

IV. ПОЛОЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ И ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНОГО ЕДИНСТВА

Мы совершенно уверены, что Православие с его верностью традициям Единой Неразделенной Церкви эпохи семи Вселенских Соборов, с его духом соборности и его богословием, органически развивавшимся от истоков святоотеческого богомыслия и доброделания, может и должно внести свой положительный и, я бы осмелился даже сказать, решающий вклад в дело восстановления христианского единства, а значит, и во все дело экуменического движения. Однако совершенно очевидно, что удельный вес Православия во всей жизни, деятельности, изысканиях и структуре Всемирного Совета Церквей, а также удельный вес православных членов аппарата штаб–квартиры ВСЦ в Женеве, отнюдь не соответствует указанным выше задачам и идеалам. Православие может выполнить свое экуменическое служение разделенному христианству лишь в условиях полного всеправославного единомыслия в отношении основных экуменических вопросов, касающихся веры и церковного строя. Необходима согласованность православных действий по этим вопросам как внутри, так и вовне Всемирного Совета Церквей.

Наша Церковь всегда горячо поддерживала такое всеправославное единство. Об этом мы, православные, постоянно молимся, и к этому мы, православные, неустанно стремимся.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение я благодарю вас за внимание к столь продолжительному моему выступлению. Я поставил перед собой задачу предостеречь вас от любой степени пессимизма в отношении возможностей приближения христианского единства ввиду распространенности в настоящее время толков о так называемом «кризисе» и «тупике» современного экуменизма.

Опыт моей жизни, а что важнее, опыт моей Церкви учит нас быть оптимистами и никогда не забывать слов, сказанных Господом апостолу Павлу: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9). И если вы будете иногда приходить в отчаяние от трудности вашего пути, от отсутствия видимости успеха, то никогда не падайте духом, но продолжайте идти

к нашей общей цели — единству, обновлению и примирению, зная, что только чрез них мы достигнем успеха в нашем свидетельстве о Христе современному миру.

Я надеюсь, что эти мысли встретят у вас понимание и согласие, ибо они выражают наше общее с вами убеждение и нашу общую с вами надежду. Благодать Его и сила Его да будут всегда с нами ныне, и присно, и во веки веков!

Протопресвитер Александр ШМЕМАН. ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ БОЛЬ[86]

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ. «ХАРТФОРДСКИЙ ПРИЗЫВ»

В январе 1975 года семнадцать американских богословов, принадлежащих к большой группе церквей США (но не являющихся официальными их представителями) встретились в Хартфорде (Коннектикут), чтобы выработать общее отношение к «превратным, ложным и деструктивным мнениям», которые, по словам одного из них, «представляются пагубными для современного христианства и его влияния на общество». Инициаторы и устроители встречи — профессор П. Бергер и пастор Ричард Джон Нойхауз — сформулировали эти «мнения» в виде тринадцати «тем», или тезисов. После трехдневного заседания, в ходе которого в первоначальную повестку дня были внесены существенные изменения и каждое из обсуждаемых мнений подверглось детальному анализу, группа приняла текст «Призыва к богословскому утверждению», более известному как «Хартфордский призыв». «Реакция на «Призыв», — писал П. Бергер, — далеко превзошла ожидания участников встречи. Повсеместно, а более всего в Европе, документ вызывал то одобрение, то насмешки, то ярость, то (особенно среди мирян) громадный вздох облегчения оттого, что «хоть кто-то сказал наконец все, что следовало». Есть тут какая-то заслуга «Призыва» или нет, но реакция эта, несомненно, важный показатель нынешнего религиозного состояния общества».

В сентябре 1975 г. группа встретилась еще раз, чтобы проанализировать реакцию на «Призыв», а также выяснить и изучить ее мотивы. Прочитанные и обсуждавшиеся на этой встрече доклады опубликованы в 1976 г. в книге «Against the World for the World» («Против мира за мир»), изданной Питером Бюргером н Ричардом Нойхаузом.

Среди подписавших «Призыв» было трое православных — доктор Илеана Маркулеску (в ту пору приглашенный профессор философии и

религии в Объединенном Теологическом семинаре), протоиерей Фома Хопко (профессор догматики Свято–Владимирской семинарии) и я. Поскольку я был единственным православным, участвовавшим в обеих встречах (о. Фома подписал заочно, а д–р Маркулеску присутствовала лишь на первой встрече), то мне и поручили подготовить доклад. Воспроизведенный здесь, он включает в себя и полный текст самого «Призыва». Итак,

«ПРИЗЫВ К БОГОСЛОВСКОМУ УТВЕРЖДЕНИЮ»

Обновление христианского свидетельства и миссии требует постоянной проверки допущений, формирующих церковную жизнь. В наши дни явная утрата чувства трансцендентного снижает способность Церкви к ясному и смелому решению неотложных задач, ради которых Бог призвал ее в мир. Эта утрата проявляется в целом ряде расхожих суждений. Многие из них не лишены внешней привлекательности, но при более внимательном рассмотрении оказываются ложными и пагубными для жизни и деятельности Церкви. Есть среди них и такие:

Тезис 1. *Современная мысль совершеннее всех прежних форм осмысления реальности и, следовательно, является нормативной для христианской веры и жизни.*

Возражая на этот тезис, мы отвергаем рабство любым формам мысли — и не только XX столетия, но и всякой другой эпохи. Мы приветствуем любой плодотворный способ мышления — и древний, и современный, заявляя, что христианский призыв должен сообразовываться с языком культуры. В то же время мы утверждаем, что христианская мысль неизбежно противостоит всем иным мировоззрениям, которые, в свою очередь, неизбежно противостоят ей и столь же неизбежно доказывают свою эфемерность.

Тезис 2. *Аксиомы религии совершенно независимы от суждений разума.*

Капитуляция перед априорным превосходством современной мысли имеет две формы: первая — подчинение религиозных аксиом требованиям научного рационализма; вторая — отождествление разума с научным рационализмом, полностью исключающее религиозные аксиомы из области суждений разума. Религия же чистой субъективности и иррационализма превращает аксиомы веры в

суждения, имеющие силу в лучшем случае с точки зрения верующих. Мы отвергаем обе формы капитуляции.

Тезис 3. *Религиозный язык восходит к человеческому опыту и ни к чему иному; Бог — самое возвышенное из всех творений человека.*

Религия есть также и ряд человеческих символов и проекций человека. Но мы отвергаем предположение, что она — только это и ничего, кроме этого. Здесь поставлено под сомнение не что иное, как реальность Бога. Мы не выдумали Бога — Бог замыслил нас.

Тезис 4. *Иисуса можно понять лишь в терминах современных моделей человечества.*

Этот тезис предполагает нечто обратное «подражанию Христу», т. е. делает образ Христа отражением как порожденных культурой, так и отвергающих культуру концепций человеческой уникальности. Мы не отрицаем, что в Иисусе отразились все стороны человечества. Универсальность Христа поистине требует, чтобы Он воспринимался сообразно с особенностями мира верующих в Него. Но мы отказываемся быть рабами всякого рода метафор — по самому существу своему всегда неадекватных, расплывчатых, зыбких, а нередко и кумиротворческих. Священное Писание и все христианское Предание не должны подвергаться произвольному толкованию вне связи с историей, частью которой они являются. Опасна всякая попытка воспользоваться Преданием, не принимающая это Предание всерьез.

Тезис 5. *Все религии одинаково приемлемы — выбор зависит от личного предпочтения и стиля жизни.*

Мы подтверждаем свою принадлежность к человеческому сообществу. Мы утверждаем важность исследования и пристального внимания ко всем проявлениям религиозных поисков н изучения богатств других религий. Но мы отвергаем вышеприведенный тезис, ибо он сглаживает различия и игнорирует противоречия. Этим он не только затемняет смысл христианской веры, но и подрывает уважение к аутентичности других верований. Важна истина, поэтому различия между религиями имеют очень серьезное значение.

Тезис 6. *Весь смысл спасения в том, чтобы реализовать свой потенциал и быть верным себе.*

Спасение обещает и реализацию человека, но отождествление его с человеческой самореализацией превращает это обещание в простую

банальность. Мы утверждаем, что спасение нельзя обрести вне Бога.

Тезис 7. *Поскольку все человеческое — благо, зло можно адекватно определить как неудачу в реализации человеческого потенциала.*

Этот тезис приводит к ложному пониманию амбивалентности человеческого существования и недооценивает проникающую способность греха. Характерно, что преуменьшение масштабов зла затрудняет серьезное и планомерное наступление на конкретные виды зла общественного и индивидуального.

Тезис 8. *Единственная цель культа в том, чтобы содействовать самореализации индивида и поддерживать человеческое сообщество.*

Культ поддерживает индивидуальные и общественные ценности, но он прежде всего ответ на реальность Бога, рождающийся из коренной потребности и желания знать, любить и почитать Его. Мы поклоняемся Богу потому, что Богу должно воздавать поклонение.

Тезис 9. *Институты и исторические традиции подавляют и препятствуют всему истинно человеческому в нас; освобождение от них — необходимое условие аутентичного существования и аутентичной религии.*

Институты и традиции часто оказывают подавляющее действие и именно по этой причине должны быть объектом нелицеприятной критики. Но человеческое сообщество нуждается в институтах. Без них жизнь вырождается в хаос и новые формы рабства. Нынешнее стремление освободиться от всех социальных и исторических ограничений ведет в конечном счете к дегуманизации.

Тезис 10. *Мир должен определять направление деятельности Церкви. Высшей нормой ее миссии в мире являются социальные, политические и экономические программы повышения качества жизни.*

Этот тезис лишен политической или идеологической окраски, и его формулировка остается неизменной, чем бы ни определялось содержание — защитой ли «американского образа жизни», «развитого социализма», или едва пробудившегося чувства человеческого достоинства. Церковь должна осуждать угнетателей, содействовать освобождению угнетенных и стараться помочь отверженным, облегчить человеческие страдания. Иногда задача церковной миссии совпадает с программами внешнего мира. Но нормы деятельности

Церкви определяются ее собственным пониманием Божественного замысла о мире.

Тезис 11. *Приверженность идее трансцендентного Бога по меньшей мере препятствует социальной заинтересованности и социальному действию христианства, а возможно и не совместима с ними.*

Такое допущение приводит некоторых к отрицанию Божественной трансцендентности. Другие, отстаивая ложную трансцендентность, уходят в религиозный приватизм или индивидуализм, пренебрегая личной и общественной ответственностью христиан за град земной. С библейской же точки зрения христианин именно в силу его уверенности в Божественном Промышлении о всех областях жизни должен активно содействовать борьбе против подавляющих и бесчеловечных структур и их проявлений в расизме, войне и экономической эксплуатации.

Тезис 12. *Борьба за улучшение человечества приведет к Царству Божию.*

Борьба за улучшение человечества — неотъемлемая часть христианской веры и, согласно ей, основана на библейском обетовании Царства Божия. Но несовершенное человеческое существо не может создать совершенное общество. Царство Божие превосходит всякую мыслимую утопию. У Бога свои замыслы, превосходящие замыслы человека, который склоняется перед Его правосудием и искупительной жертвой.

Тезис 13. *Вопрос о загробном уповании не имеет отношения к христианской концепции самореализации человека; в лучшем случае он занимает в ней периферийное место.*

Это утверждение — окончательная капитуляция перед современным образом мышления. Если последнее слово принадлежит смерти, то христианству нечего ответить на главные вопросы жизни. Мы верим, что Бог воздвиг Иисуса из мертвых, и уверены, что «ни смерть, ни жизнь, ни Ангелы, ни Начала, ни Силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8, 38–39)».

(Текст «Призыва» приводится по изданию: Against the World for the World, p. 3–5; там же — подписи).

Когда редакторы «Against the World for the World» — этого собрания откликов и размышлений по поводу Хартфордских встреч — попросили меня охарактеризовать православное отношение к «Призыву», я поначалу хотел отклонить приглашение, и по очень простой причине. Для меня было очевидно, что этот документ не вызовет в православном мире такой реакции, как среди католиков и протестантов. Кое–где слышались торжествующие голоса, приветствовавшие документ как знак их (т. е. западных христиан) «обращения» и «возврата»: обращения — от того, что Православие всегда знало как ложное; возврата — к тому, что оно всегда знало как истинное.

Но в целом Хартфордское выступление, равно как и вызванные им споры в богословских кругах Америки, осталось (и, похоже, до сих пор остается) посторонним для Православной Церкви делом. Причина ясна: всерьез полагая, что тенденции, идеи и формы мышления, осужденные в Хартфорде как «ложные и пагубные», не имеют никакого влияния на православное богословие, православные и в самом деле видят в Хартфордском движении чисто «западный» феномен. Искренне приветствуя его, они не участвуют в нем и не несут никакой ответственности за его результат.

Вот почему мне показалось сначала, что, каковы бы ни были будущие судьбы Православия здесь, в Америке, или где-либо еще, я не смогу ни связать их с Хартфордской темой, ни рассказать об отношении, которого на самом деле нет.

Но потом, как следует подумав, я понял, что ошибся, ибо увидел в этом отсутствии знаменательный факт с далеко идущими следствиями не только для Православия и его будущего, но и для самого Хартфордского движения и дальнейшей его судьбы. И наконец, на мне, как на одном из всего лишь двух православных участников Хартфордской встречи, лежит двойная обязанность: попытаться объяснить моим западным братьям истинный смысл «молчания» православной стороны, а православным — что «Хартфордский призыв» при всем его «западном» характере и контексте касается их не меньше, а, пожалуй, больше, чем американских христиан. Такова двойная цель этой статьи, отвечающая собственному моему двойному, а в чем-то и двойственному, опыту — опыту православного в

Хартфордской группе и опыту «человека Хартфорда» в Православной Церкви.

I

Я сказал, что православная реакция на Хартфорд — вернее, отсутствие реакции — связана прежде всего с западным происхождением и ориентацией «Призыва». Именно по этой причине православные не понимают, что с ним делать. На мой взгляд, очень важно признать справедливость по крайней мере первой характеристики — относительно западного его происхождения. Не подлежит сомнению, что «Хартфордский призыв» — истинно западный документ. В данном случае я имею в виду не только особую — и чисто западную — религиозную ситуацию, из которой он возник и к которой обращен, но и его основные богословские предпосылки, концептуальный язык и вообще всю духовную традицию, к которой он, безусловно, принадлежит.

В качестве участника Хартфордской встречи я не мог избавиться от чувства некоей внутренней dedoublement [[87]]. Проведя всю жизнь на Западе, и притом четверть века в Америке, я легко мог понять, о чем идет речь, включиться а интересы других участников группы и в результате подписать — вполне сознательно и убежденно — итоговый документ. С другой стороны, будучи православным, я остро ощущал какой-то дискомфорт, некую «внутреннюю дистанцию», отделявшую меня от моих неправославных коллег. Здесь не было никакой личной обиды, ибо сама атмосфера встречи оказалась на редкость дружественной. Это не могло быть и результатом какого-то формального несогласия — ведь, как уже было сказано, я совершенно искренне разделял все «отрицания» и «утверждения» группы. То был опыт, уже знакомый мне по первым контактам с экуменическим движением, — опыт православного человека, как бы «пересаженного» в иное духовно–ментальное пространство, радикально отличное от его собственного; вынужденного пользоваться богословским языком, который хотя и понятен ему, но все же не является его языком, и потому обреченного, соглашаясь на одном уровне, страдать от мучительного несоответствия этого формального согласия всей полноте православного видения — на другом.

Я обратился к этому опыту постольку, поскольку не вижу пользы обсуждать проблему «Хартфорд и православие», во–первых, без

должного понимания смысла и реальных масштабов этого несоответствия и, во–вторых, без уяснения того, что именно оно является главной причиной «неуспеха» экуменической встречи Православия и Запада, — «неуспеха», который нельзя затушевать внушительным официальным представительством поместных православных церквей на всех экуменических собраниях и который останется столь же реальным и глубоким даже при численном преобладании на них ничего не подозревающих православных.

На этом «неуспехе» следует остановиться несколько подробнее, и здесь мне помогут кое–какие воспоминания личного свойства. Мое собственное «экуменическое крещение» произошло в 1948 г. на первой ассамблее Всемирного Совета Церквей в Амстердаме. Очень хорошо помню, как по прибытии туда, во время обычной регистрационной процедуры, я встретил одного весьма видного деятеля официального экуменизма, который самым дружеским образом и с явным желанием сделать мне приятное сообщил, что православные делегаты будут размещены на крайней правой стороне зала ассамблеи, рядом с представителями «высоких церквей» Запада — такими, как шведские лютеране («которые, как вам должно быть известно, *имеют* апостольское преемство…»), старокатолики и польские «националы». Из чистого любопытства (ибо я, конечно, ничего не имел против того, чтобы сидеть бок о бок с этими превосходными людьми) я спросил его, кем принято такое решение. Ответ простодушно отразил экклезиологический замысел конференции, одной из главных тем которой должна была стать дихотомия «горизонтальной» и «вертикальной» идей Церкви. Для моего собеседника было совершенно очевидно, что Православие принадлежит («А разве нет?») к «горизонтальному» типу. В свою очередь я полушутя заметил, что за все время изучения православного богословия никогда не сталкивался с подобной классификацией, и если бы довелось выбирать, то, не подозревая о ее существовании, оказался бы на крайней «левой» рядом с квакерами, чей особый «интерес» к Духу Святому сближает их с православными.

Скрытый смысл этого памятного эпизода, я полагаю, ясен всем. Характерная особенность участия православных в экуменическом движении и встрече (после многих веков почти полной взаимной изоляции) Востока и Запада заключается в том, что православным *не*

оставили выбора; в том, что им с самого начала назначили не просто те, а не иные сиденья, но вполне определенное место, роль и функцию в рамках экуменического движения. Это «назначение» основывалось на западных богословских и экклезиологических предпосылках и категориях и выдавало чисто западное происхождение самой экуменической идеи. Мы присоединились к движению, вступили в дебаты, приняли участие в поисках, критерии которых были уже определены и приняты как не требующие доказательств. Так оказались мы незаметным для себя образом в плену у чисто западных дихотомий: «католики — протестанты», «горизонталь — вертикаль», «авторитет — свобода», «иерархический — конгрегационный» и стали представителями и носителями взглядов и позиций, которые сами же еле–еле соглашались признать своими и которые на самом деле глубоко чужды нашему Преданию.

Всем этим мы обязаны, однако, не какому-то «маккиавеллизму» или чьей-то злой воле, но прежде всего фундаментальному и непоколебимому убеждению Запада в том, что лишь западный опыт, богословские категории и формы мышления обладают универсальным значением и потому-де должны служить естественным обрамлением и критерием экуменического предприятия в целом. Именно здесь источник того изначального непонимания, которое никогда не было достаточно выяснено, и корень конечного «неуспеха» этой встречи — несмотря на присутствие и старания многих блестящих православных богословов, а в последние годы и широкое участие практически всех православных церквей [[88]].

Западные творцы экуменического движения никогда не могли уразуметь, что экуменическая встреча для православных — не больше–не меньше как первая свободная и потому глубоко знаменательная встреча с Западом в *целом*, т. е. как остальной «половиной» поначалу единого христианского мира, отделенной от Православия не столько сравнительно немногочисленными догматическими разногласиями, сколько глубоким различием в основополагающем христианском видении себя. Именно к обсуждению проблем, вытекающих из этого западного самосознания и самочувствия, и стремились православные, видевшие в них источник уклонения от некогда общей веры и Предания, — стремились в

надежде, что такое обсуждение будет естественным и насущным условием любого следующего шага.

Но совсем не таковы были западные предпосылки. Прежде всего, Запад давно и почти полностью утратил сознание того, что он когда-то был именно половиной первоначальной Christianitas [[89]]. Его собственный исторический и богословский «расцвет» начался в ту пору, когда христианский Восток, доминировавший в первое тысячелетие христианства, вступил в продолжительную эпоху собственных «темных веков» и сделался нем и безгласен. Чем настойчивее Запад отождествлял себя со всей Christianitas, тем более отодвигался Восток на периферию его исторической памяти, и по большей части, увы, как объект обращения в римо–католичество или протестантизм. В экзистенциальном же плане Западу куда более памятно не отпадение от Востока, а свое собственное трагическое разделение на католиков и протестантов, реформационные и контрреформационные споры. Именно тогда стали обретать форму — сперва негативную, затем позитивную — экуменические категории и сам западный тип мышления. А к тому времени, когда перед Православием распахнулись экуменические горизонты (вскоре после Первой мировой войны), религиозное сознание Запада вполне уже окрасилось чувством самодостаточности.

Это не означало, что православных встречали неприветливо или отказывали им в христианской любви. Можно сказать, что какое-то время они даже пользовались немалой популярностью. Во–первых, само их прибытие — особенно в отсутствие на первых порах католических делегатов — делало те давние встречи подлинно экуменическими, а не только межпротестантскими. Во–вторых, представителя «древних» и «уважаемых» церквей приветствовали как проводников того «мистицизма», той «духовности» и тех «богатых» литургических традиций, в которых Запад постоянно нуждался как своего рода духовных витаминах. То был во всех отношениях «медовый месяц». Но всякий, кто всерьез изучал экуменическое движение, мог убедиться, что православное «свидетельство» (выраженное большей частью, если не исключительно, в форме отдельных заявлений православной делегации, приложенных к протоколам всех главных экуменических конференций) никогда не

оказывало сколько-нибудь заметного влияния на ориентацию и богословское развитие движения как такового.

II

Здесь может возникнуть вполне резонный вопрос: а какое, собственно, это имеет отношение к Хартфордской теме вообще и к ее решающему значению для Православия в частности? Скажу в ответ, что рано или поздно Хартфордским дебатам суждено так или иначе столкнуться с той же проблемой, какую безуспешно пытались поставить перед экуменическим движением его православные участники, — проблемой духовной судьбы Запада и западной культуры, ставшей сегодня поистине *той* культурой. И если эта проблема не будет поставлена и рассмотрена всерьез, Хартфорд неизбежно придет к новому тупику.

В самом деле, единственное, в чем сошлись все участники Хартфорда, — это в констатации подчинения религии культуре, секуляристскому влиянию современности и «утраты чувства трансцендентного» как следствия этого подчинения. Но если такого рода единомыслию и суждено стать отправной точкой изменения или хотя бы переосмысления нашей теперешней ситуации, то неизбежно встает следующий вопрос — о самой культуре, точнее, о ее укорененности в той религии, которая оплакивает сегодня свое собственное «пленение культурой». И именно с этим вопросом Православие обращалось — хотя и не вполне clare et distincte [[90]] — к христианскому Западу, и именно этот вопрос Запад не услышал и не уразумел [[91]]. Не уразумел же потому, что за всеми расхождениями и несогласиями — богословскими и небогословскими — Востока и Запада всегда стояло коренное различие в опыте и понимании самой *трансцендентности*, а лучше сказать, существенно и единственно христианского утверждения как потусторонности Бога, так и Его *реального присутствия*, т. д. Его имманентности миру и человеку, всему Его творению. И то, что православный Восток скорее отвергал, чем просто осуждал у «западных», как раз и было крайним затемнением этой антиномии трансцендентного и имманентного, основной космологической и экклезиологической интуиции христианства — той единственной интуиции, которая определяет христианский подход к миру, истории и культуре.

Здесь, и только здесь проходит главный нерв тех дебатов и споров, которые воспринимаются многими экуменически мыслящими людьми как безнадежно архаичные и «неактуальные» — затрагивают ли они тварную и нетварную природу благодати или паламитское различение Божественной сущности и Божественных энергий; сущность мистического опыта (в котором «природа» света становится *видимой* и переживаемой святыми) или сущность освящения. Поскольку ни одна из этих тем по вполне понятным причинам не может быть рассмотрена здесь, я хотел бы лишь заявить и подтвердить, что они «актуальны» и существенны, ибо в конечном счете связаны не только с религией и богословием, но также (и даже прежде всего!) с *культурой*, как самосознанием и самоопределением человека по отношению к Богу, природе, истории и практической деятельности.

Православная точка зрения подразумевает, что ни одно из осужденных Хартфордским документом «заблуждений» не имело бы места без смещения и затемнения антиномии трансцендентного и имманентного, без упадка фундаментально христианской theologia; равным образом и все содержащиеся в «Призыве» утверждения, которые до принятия и включения в текст следовало еще и *выслушать*, подразумевают и предполагают радикальный возврат к этому видению. В известном смысле «Призыв» звучит так, словно «пленение культурой» и распад религиозного сознания (с утратой чувства трансцендентного) едва ли не случайные явления, и все еще можно поправить, уравновесив нашу антропоцентричную культуру богоцентричной религией. После этого Церковь вновь сможет, как нам говорят, с ясным сознанием и твердой решимостью взяться за «решение неотложных задач, ради которых Бог и призвал ее в мир».

Однако весь смысл православного аргумента в том, что такого рода равновесие невозможно — как заведомо бесплодное и не обоснованное радикальным переосмыслением процесса, который через две тысячи лет после Боговоплощения и Пятидесятницы, после призвания человека к *обожению* от Самого Христа и Святого Духа привел к торжеству антропоцентричной культуры и секуляристскому бунту против трансцендентного. Именно в этом пункте вопрос православных, обращенный к Западу с момента его отделения, открывается во всей своей глубине. И если православный мир хранил молчание по поводу «Хартфордского призыва», то вовсе не по

безразличию или неведению и не вследствие парадоксального сочетания комплексов превосходства и неполноценности (к сожалению, весьма нередко проявляющегося в его реакциях на западные события).

Происходило же это потому, что rebus sic stantibus [[92]] ему нечего сказать до тех пор, пока не будет задан тот *предварительный вопрос*, на который я намекал выше. Лишь тогда Православие найдет верную позицию в споре, от которого зависят в конечном счете судьбы «современного человека». Лишь тогда оно перестанет быть тем, чем является в глазах Запада и по сей день, т. е. периферийным хранилищем ценных, но далеко не решающих вкладов — «мистического» и «литургического», которое всякий раз, как речь заходит о вещах «истинно насущных» (например, о «задаче Церкви в современном мире»), выражает себя в богословских «идиомах», явно неадекватных «реальному делу» Православия.

Вот в каком смысле Хартфорд может стать новым началом, подарить нам новый шанс и новые возможности — например, возможность настоящей встречи, по–прежнему не имевшей места даже с тех пор, как существует экуменическое движение. Такая встреча — надеюсь, я доказал это — нужна и Хартфорду, и всему, что он выразил. Но она нужна, очень нужна также и православным.

III

В начале статьи я объяснил отсутствие реакции на Хартфордский призыв со стороны православных их убеждением, что расхожие мнения, отвергнутые в Хартфорде как ложные и деструктивные, никоим образом не касаются и не вредят Православной Церкви. Православное богословие или, лучше сказать, исповедание веры остается не только консервативным, но на более глубоком уровне всецело определяемым его изначальной зависимостью от классического, т. д. святоотеческого, Предания. Именно это служит формальным оправданием фактического неучастия православных в западных богословских спорах.

Но только формальным. Ибо парадокс православной ситуации в том, что этот богословский консерватизм, эта адамантова верность не только содержанию, но и самой форме вероучительного Предания как раз и скрывает от православных их собственную — и, я бы сказал, трагическую — капитуляцию перед той самой «культурой», от которой

они, по их мнению, защищены своей верой. И подлинный трагизм этой капитуляции заключается в том, что они не осознают происшедшего, пребывая в блаженном неведении относительно прогрессирующей шизофрении, в которой живут [[93]].

Не надо доказывать, что современное Православие уже не замыкается Востоком. Беспримерным по важности фактом истории Православия в XX столетии стал рост православной *диаспоры*, возникновение православных общин практически во всех частях света. В одной лишь Америке православные превосходят по численности англикан и — что еще примечательнее — церкви их неуклонно теряют свой «иммигрантский» характер, приобретая «туземные» черты. Одним из признаков необратимости этой тенденции является недавнее превращение прежней русской епархии, начало которой восходит к российской колонизации Аляски, в Православную Церковь в Америке — независимую (автокефальную) Церковь, без всякого указания национальной или этнической принадлежности в ее наименовании (чему до сих пор противятся многие православные церкви). Ясно, что Православию здесь суждено укорениться и стать органической частью западного религиозного ландшафта.

Но — и здесь начинается то, что я назвал «шизофренией», — православные, похоже, совершенно не представляют себе огромных духовных последствий этой новой ситуации и того вызова, который в ней заключен. Не понимают они, по всей видимости, и того, что в *культурном* плане вся сегодняшняя Православная Церковь (а не только православная диаспора) *живет* на Западе и демонстрирует свою открытость западному образу жизни, западному видению и опыту мира. Православные наивно полагают, что покуда совершаются византийские богослужения, а в первое воскресенье Великого поста громогласно выражается нерушимая приверженность «вере отцев, сия же вера вселенную утверди», они сохраняют Православие. А если к тому же они наполнили весь мир более или менее удачными копиями византийских, русских, сербских и других православных храмов, если борются за признание Православия «четвертым главным исповеданием», если продолжают держаться своих «древних и ярких обрядов», то это и подавно должно означать, что Православие спасено и долг исполнен. Чего здесь нет — это сознания, что византийская литургия, которую ревнители православного наследия неопустительно

выстаивают по воскресеньям, каждым своим словом и священнодействием бросает вызов культуре, в которой они живут и которую радостно приветствуют наутро в понедельник как свой «образ жизни»; что православная вера, которую они с гордостью исповедуют в Неделю Православия, содержит и утверждает совершенно иное видение человека, мира, природы, материи, нежели то, которое сформировало не только их жизнь, но и психо–ментальный склад.

Итак, шизофрения. Тот же священник, который каждое воскресное утро «являет» это православное видение, в «нижнем этаже», т. е. в своих пастырских рекомендациях и навыках, обращается к все тем же «расхожим темам» американской «светской» религии. В практическом обиходе православные охотно усваивают основной принцип этой религии: для общества очень хорошо иметь много религий (каждая из которых обогащает остальные на свой особый манер — как правило, кулинарными рецептами и «яркими», но в общем-то вполне безобидными обрядами), ибо в основе их лежит одна и та же религия с единой иерархией ценностей. И так как тягаться с православными по части обычаев и «яркости» обрядов нелегко, то Православие пользуется известным успехом и не лишено своеобразного шарма для тех, кто разочаровался, а то и пресытился Западом и ищет удовлетворения своих религиозных потребностей в чем-нибудь «ориентальном».

Но именно эта шизофрения (по крайней мере с моей точки зрения) может и должна превратить Хартфордскую тему в «предмет касательства» для православных — как вопрос, как вызов, адресованный и им, как зеркало, в котором всякий, кто честен, узнает себя и свою собственную ситуацию.

Я знаю православных, утверждающих и проповедующих, что их собратья могут и должны жить на Западе, не имея к западной культуре иного отношения, кроме полного неприятия, — жить так, словно Запада не существует, ибо он безнадежно растлен, погряз в ереси и болен. Для этого достаточно создать искусственные островки греческой, русской и всякой другой православной культуры, затворить все двери и окна и всячески культивировать среди единоверцев чувство принадлежности к священному «остатку». Но эти «суперправославные» не понимают, конечно, что их позиция оборачивается все той же капитуляцией перед ненавистным Западом:

ведь подобное умонастроение делает Православие тем, чем оно никогда не было — *сектой*, которая, по определению, есть отрицание *кафолического призвания* Церкви.

С другой стороны, нет недостатка в православных, отстаивающих, как я уже говорил, «мирное сосуществование» Православия с культурой, которая претендует на всего человека — его душу, жизнь и религию.

И обе эти позиции в конечном счете самоубийственны.

Итак, все, что, на мой взгляд, делает Хартфорд «предметом касательства» для православных, можно выразить в форме воображаемого вопроса его инославных участников к нам: «Если ваша вера есть, как вы утверждаете, *истинная вера*, то разве не пришло время доказать — и в первую очередь себе самим, — как действует она в жизни: в том извечном напряжении между всецелой, абсолютной и истинно апофатической трансцендентностью Бога и Его реально–чудесным присутствием в этом тварном, падшем и искупленном мире?»

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

«ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ПРАВОСЛАВНОГО СВИДЕТЕЛЬСТВА». Итоговый документ Консультации православных богословов. Ново–Валаамский монастырь, Финляндия, 24 — 30 сентября 1977 года

По приглашению Православной церкви Финляндии с 24 по 30 сентября 1977 года в Ново–Валаамском монастыре (Финляндия) проходила Консультация православных богословов. Она была посвящена изучению экуменической природы православного свидетельства и проводилась по инициативе Православной рабочей группы Всемирного Совета Церквей.

Консультация была созвана для определения отношения к тем насущным проблемам, которые встали перед экуменическим движением после V Ассамблеи ВСЦ в Найроби, и православной оценки степени их влияния на жизнь и деятельность Всемирного Совета Церквей и Церквей–членов.

Консультация рассматривала три актуальные проблемы современного экуменического движения: «Поместная Церковь», «Провозвестие нашей веры и ее выражение» и «Ответственность Церквей перед современным миром».

Содержание настоящего документа отражает многообразие мнений, прозвучавших на встрече, и их следует рассматривать как вехи на пути к дальнейшим попыткам осмысления поставленных проблем как в рамках подъединиц ВСЦ, так и в самих Православных Церквах. Изучение основной темы Консультации выявило необходимость исследования экклезиологической основы нашей приверженности идеям экуменизма, а именно евхаристического понимания Церкви.

Православию свойственно евхаристическое понимание природы Церкви. Вся жизнь Церкви, ее слово и таинства исходят из святой Евхаристии и исполняются в ней. Поэтому Евхаристия — это не просто «таинство», но и великая тайна нашего участия в бытии Святой Троицы, конечное осуществление всей истории спасения во Христе и предвкушение грядущего Царствия. В Евхаристии Церковь находится в самом центре истории, освящая и преобразуя мир. Будучи новым творением, она созидает новый путь жизни. В то же самое время она находится и в конце истории как знак Царствия, судящего мир (1 Кор. 6, 2) в свете эсхатологической реальности, проявлением которой является Евхаристия (ср.: Дидахи, 10).

Церковь по своей евхаристической природе не может быть абстрактной, умозрительной идеей, она есть конкретная реальность. Где бы народ Божий ни был собран воедино (см.: 1 Кор. 11, 20), чтобы воплотить в себе евхаристическое тело Христово, там Церковь становится реальностью. Поэтому Церковь прежде всего ассоциируется с местной евхаристической общиной. Мы спасаемы и можем провозглашать спасение мира во Христе, «до Его пришествия», через причастность к конкретной местной общине.

Для того чтобы стать такой спасающей общиной, Поместная Церковь должна победить и преодолеть разделение, которое приносят в мир грех и смерть. Местная община является истинным и подлинным проявлением Церкви Божией, если она кафолична по своему составу и устроению. Она не может иметь своим основанием разделение и дискриминацию, будь то естественного свойства (раса, национальность, язык, возраст, пол, физические недостатки и т. д.) или социального (класс, профессия и т. д.).

В этой общине должно быть побеждено даже разделение во времени и пространстве. Для этого евхаристическая община включает в себя и усопших членов Церкви, и хотя эта община действительно местная, но Евхаристия приносится ею от лица всей «ойкумены», приобретая поистине вселенское измерение, в котором преодолевается даже разделенность в пространстве.

Эта кафолическая природа Церкви, открывающаяся в Евхаристии, охраняется служением епископа. Особое предназначение епископа — преодолевать в своем лице все разделения, существующие где-либо, и соединять местную Церковь с другими местными Церквами в

пространстве и времени. Эта связь сакраментально выражена в соборном посвящении епископов. Природа епископского служения необходимо требует, чтобы в каждой области был только один епископ и чтобы все евхаристические общины обретали подлинность своей церковной природы в его служении. Поэтому необязательно, чтобы местная Церковь пребывала в каждом евхаристическом собрании, но ее присутствие обязательно в епископском округе, который сообщает кафоличность каждому евхаристическому собранию.

Такое восприятие природы местной Церкви всегда было принципиально важным для православной традиции. Исторические обстоятельства часто приводили к образованию крупных церковных объединений, таких, как епархии, патриархаты, автокефальные Церкви и т. д. Однако природные, социальные, культурные и расовые разделения не должны искажать изначальную евхаристическую идею Церкви. Каноническое устроение Православной Церкви, сложившееся в первые века ее существования, позволяло Православной Церкви сопротивляться этой угрозе в прошлом и позволяет делать это сейчас.

Церковная община объединяется исповеданием общей веры, которая в сути своей тождественна Апостольскому учению и «вере, однажды преданной святым». Она находит свое выражение во всей живой традиции Церкви, прежде всего в Символах веры Вселенской Церкви, и в постановлениях Вселенских Соборов. Православная Церковь считает, что постановления Вселенских Соборов подлинно излагают единую Апостольскую веру и поэтому они обязательны для всех членов Церкви.

Никогда нельзя упускать из виду, что сохранить верность древней соборной традиции можно лишь в ее живом продолжении, которое включает в себя два существенных аспекта: верность традиции Соборов и ее обновление. Причем оба они составляют неотъемлемую часть православной жизни и свидетельства. Верность традиции Соборов никогда не сводится только к формальному повторению прежней данности, в ее основе лежит приверженность изначальным апостольским истинам в духе творческого послушания. Поэтому прежде всего обновление должно стать откликом на все новое и изменяющееся на основе некогда дарованных истин. В этом смысле обновление можно понимать как использование апостольской традиции применительно к современным проблемам и нуждам. Такое

понимание предполагает, во–первых, что верность традиции не должна становиться чем-то бесплодно застывшим, безучастным к человеческой и исторической действительности. Во–вторых, обновление не есть нечто самодостаточное и ничем не ограниченное в направлении своего развития, но всегда исходит из изначальной истины апостольской традиции.

Этот процесс применения апостольской веры к новой исторической ситуации объясняет смысл усвоения Церковью решений Собора. «Усвоение» не означает «формального одобрения» его постановлений. Провозглашенное Собором вероучение утверждает себя как Истину в силу того, что оно вновь и вновь усваивается церковным сообществом в Святом Духе. Любая форма исповедания веры в конечном счете должна проявиться как участие в бытии местной евхаристической общины. Вера становится спасающей только через участие в жизни церковной общины.

В этой связи возникает проблема конфессионализма. Православная Церковь обладает своим собственным исповеданием веры, изложенным в форме символов и постановлений древних Соборов, в особенности Вселенских. Это создает образ «вероисповедного объединения» или «семьи», и многие неправославные воспринимают православную веру именно таким образом. Такое понимание, хотя и поддерживаемое иногда самими православными, противоречит существенной природе экклезиологии Православия.

Если православные будут верны своей экклезиологии, то им придется тогда отказаться от отождествления Церкви с каким-то определенным вероисповеданием. Церковь, определяющая себя в конечном счете своими «исповеданиями», становится конфессиональным органом, но не Церковью.

Православные Церкви самым активным образом участвуют в экуменическом движении и состоят во Всемирном Совете Церквей со дня его основания. Каким же образом их экклезиология может согласоваться с общим контекстом экуменического движения, программами и мероприятиями, проводимыми ВСЦ?

Во–первых, следует подчеркнуть, что участие православных в современном экуменическом движении в принципе является не революцией в истории Православной Церкви, а естественным

следствием ее постоянной молитвы «о единении всех». Это еще одна попытка применить Апостольскую веру к новым историческим условиям и требованиям современности, подобно тому как это делалось во времена отцов Церкви. Новым является то, что сегодня православные пытаются делать это вместе с другими христианскими объединениями, полнота единства с которыми еще не достигнута. Именно это порождает трудности, но в этом же и признаки видимой надежды на развитие братских отношений, сотрудничества и взаимопонимания.

Всемирный Совет Церквей составляют в основном Церкви конфессиональные по своей природе, исходя из данного нами определения слова «конфессиональный». В результате они, как правило, не усматривают оснований для отказа от евхаристического единения Церквей–участниц.

Отказ Православной Церкви от «общего причастия» поэтому воспринимается как высокомерие с ее стороны именно из-за того, что она рассматривается в качестве такого же конфессионального сообщества, которое, однако, проявляет некоторое превосходство по отношению к другим. В этой ситуации Православной Церкви чрезвычайно трудно апеллировать к экклезиологии, столь существенно отличающейся от той, которой придерживаются остальные участники Всемирного Совета Церквей. Поэтому же очень сложно утверждать, что принадлежность к конфессиональному органу не является высшей целью в Церкви и что Православная Церковь считает себя Церковью не на конфессиональной основе, а на основе того, что она отождествляет себя с евхаристической общиной в той ее форме, которая почитается должной и спасительной. Только ясное понимание этого даст возможность избавиться от разочарований, связанных с проблемой «общего причастия». Кроме того, это поможет уяснить, почему для православных христиан естественнее говорить о причастии, но не о «взаимном, общем причастии» или «совместной Евхаристии».

Но это привело бы к определенным последствиям, связанным с православным участием в экуменическом движении и могло бы означать пересмотр экуменической проблематики в целом. В сущности, это означает, что единство, к которому мы стремимся в экуменическом движении, не может быть результатом богословских

соглашений, например подписания общего confessio fidei. Богословская работа действительно необходима и должна проводиться со всей серьезностью и тщательностью. Но она должна быть направлена на осознание жизненного значения церковной общины, в частности ее видимого устроения, которое дает человеку возможность вступить в новые, спасительные отношения с Богом и миром.

Динамика литургической реальности (евхаристической общины), как она истолкована в данном случае, произрастает из опыта Троической жизни во Христе, непрестанно спасающей и озаряющей человека и историю. Члены Церкви живут этим евхаристическим опытом, воплощают его и свидетельствуют о нем, созидая этим новый образ жизни, который стал реальностью в житии апостолов, мучеников и всех святых — тех, кто с древнейших времен до наших дней отказывался променять «небесное» на «земное». Эта земная жизнь проявляется сегодня в грехах нашего времени, особенно в культуре индивидуализма, рационализма, потребительства, расизма и эксплуатации во всех ее формах. В каждой культуре динамика Евхаристии приводит к «литургии после литургии», т. е. к литургическому отношению к материальному миру, превращению общественного человеческого единения в koinonia, потребительства — в аскетическое отношение к творению и к восстановлению человеческого достоинства.

Динамика понятия «литургия после литургии» отражена во многих программах и мероприятиях ВСЦ, разработанных после Найроби и получивших поддержку Православных Церквей, основанную на их экуменической солидарности. Наши Церкви должны уделять должное внимание вопросам помощи «беднейшим из бедных», установления мира и справедливости между народами и государствами, искоренения голода, нищеты и болезней, защиты прав человека, уменьшения международной напряженности, поиска справедливого и ответственного за свои действия общественного устройства, вопросам творческого развития науки и техники, мирного и безопасного использования атомного и других источников энергии, ибо эти вопросы являются частью их христианского отношения к жизни и одной из составляющих их общественного свидетельства.

Реальность спасения не есть узкий религиозный опыт — она включает в себя динамику, которая через синергию (сотрудничество)

Бога и человека преобразует человеческие индивидуумы в личности, подобные образу Божию, открывающемуся в Воплощении, общества — в koinonia и сквозь историю — в образ Троического бытия.

Таким образом, причастие Евхаристии есть Церковь во всем ее многообразии. Как говорили святые, «спаси себя, и ты спасешь тех, кто тебя окружает».

Ассамблея в Найроби определила, что Всемирный Совет Церквей создан для того, чтобы «…призывать Церкви к достижению видимого единения в единой вере и единой Евхаристии, выраженного в молитве и в общей жизни во Христе, и вести к этому единству, дабы уверовал мир». Участники Консультации высоко оценили начатую ВСЦ дискуссию о Поместной Церкви и выразили надежду, что Всемирный Совет Церквей и в дальнейшем будет обращать внимание своих участников на важность евхаристического понимания Поместной Церкви и евхаристической общины в преемстве апостольской веры как основы единства, к которому мы стремимся, а также освободит свою внутреннюю структуру от некоторых элементов и, возможно, целых подразделений, которые затрудняют поиск Церквами их пути к единению. Это облегчило бы возможность полноценного и творческого православного участия в экуменическом движении. Со стороны участников Консультации было высказано одобрение тому, что решение Первого предсоборного Всеправославного совещания о более полном и вовлеченном участии Православных Церквей в ВСЦ было принято во внимание Всемирным Советом Церквей, и для претворения этого решения в жизнь начаты переговоры.

РЕЗУЛЬТАТИВНЫЙ ДОКУМЕНТ КОНСУЛЬТАЦИИ ДЕЛЕГАТОВ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ И ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ВСЦ. София 23 — 31 мая 1981 года

ВСТУПЛЕНИЕ

В ответ на пожелания Поместных Православных Церквей и ВСЦ, неоднократно звучавшие в течение последних лет, руководство Всемирного Совета Церквей и православные члены Центрального Комитета на заседании, проходившем в 1979 году на Ямайке, приняли решение о проведении консультации по вопросам экуменизма, и прежде всего для обсуждения православного вклада в деятельность ВСЦ.

Консультация официальных делегатов Православных Церквей и представителей ВСЦ, организованная Генеральным секретариатом и Православной рабочей группой ВСЦ со штаб–квартирой в Женеве, прошла в Софии 23 — 31 мая 1981 года. Во встрече приняли участие 30 человек, в качестве принимающей стороны выступил Болгарский Патриархат.

Основные темы повестки дня:

1. Православное понимание экуменизма и участие в работе ВСЦ.
2. Православный опыт и проблемы в ВСЦ.
3. Перспективы православного вклада в деятельность ВСЦ.
4. «Иисус Христос — жизнь мира».

По этим вопросам соответствующими Церквами, Генеральным секретариатом ВСЦ и Православной рабочей группой был представлен ряд докладов и заявлений.

Состоялась широкая дискуссия, посвященная конструктивному партнерству Православных Церквей в ВСЦ, поиску и улучшению путей и способов сотрудничества в рамках экуменического

содружества, усилению роли Православных Церквей в работе ВСЦ и обеспечению дальнейшей эффективности их присутствия в ВСЦ.

1. ПРАВОСЛАВНОЕ ПОНИМАНИЕ ЭКУМЕНИЗМА И УЧАСТИЕ В РАБОТЕ ВСЦ

Все участники консультации отметили особое, символическое значение того, что она проводилась в 1600–летнюю годовщину II Вселенского Собора, проходившего в Константинополе (май 381 года). Этот Собор, в котором приняло участие сравнительно небольшое число епископов с Востока, был тем не менее признан всеми Вселенским, потому что «он собрал воедино разделенных» и отразил в себе православное осознание целостности Церкви. На нем примирились даже те, кто расходился до этого друг с другом в вероисповедных формулировках, потому что они обрели общее выражение живой Истины Божией, как она выражена в творческом богословском стремлении отцов Церкви.

Участники консультации вдохновлялись и руководствовались этим примером. Осознавая себя членами Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, хранящей единую Истину, они единодушно признали экуменическое движение важным знаком нашего времени. Это время ставит перед Православной Церковью серьезные проблемы, на которые она должна со всей ответственностью откликнуться.

В обсуждении вопросов христианского единства участники консультации признали, что «экуменизм в пространстве» (т. е. стремление к единству в наши дни) неотделим от «экуменизма во времени» (т. е. верности апостольскому и святоотеческому учению). Также отмечалась неизбежность определенных противоречий между необходимостью сохранять верность святой церковной традиции и стремлением к развитию экуменических отношений, немедленному и окончательному единению разделенного христианства. Участники встречи отвергли любую возможность компромисса в вероучении и с удовлетворением напомнили, что ЦК ВСЦ на заседании в Торонто (в 1950 году) провозгласил: «Ни одной Церкви не следует бояться вступать во Всемирный Совет из опасения, что это угрожает уничтожением ее наследия».

Были также отмечены еще некоторые важные положения Торонтской декларации, например о том, что «членство в ВСЦ ни в каком смысле не означает, что они принадлежат к какому-то органу,

который выносит решения за них», — более того, «членство не означает, что каждая Церковь должна считать другие Церкви — члены ВСЦ — Церквами в истинном и полном смысле этого слова».

В ходе встречи было признано, что, хотя Торонтская декларация нуждается в развитии или корректировке, она продолжает оставаться существенным фактором, обеспечивающим продолжение участия Православных Церквей в деятельности ВСЦ.

Участники консультации сошлись в своем понимании экуменизма как необходимого выражения соборности. Православная Соборная Церковь прилагает все усилия к единению христиан в той же мере, в какой она не может быть безразличной ко всем другим проявлениям разделения или вражды в человечестве или во всем творении. В своем Воплощении Сын Божий воспринял полноту человеческой природы, и именно в Боге человечество находит свое истинное предназначение и жизнь. Вследствие этого вера во Христа не может отделять наше человеческое стремление к Богу от отношения к деяниям человека в творении и различия между «вертикальным» и «горизонтальным» измерениями Евангелия были отвергнуты, как неприемлемые. Христос воистину жизнь всего мира, и Дух Святой, сошедший на апостолов, «в соединение вся призва» (кондак Пятидесятницы).

Если рассматривать экуменизм в свете соборности Церкви, то становится ясно, что Всемирный Совет Церквей как институт не может считаться единственным олицетворением экуменического движения. И действительно, ВСЦ не включает в себя все существующие сегодня христианские Церкви, кроме того, важная роль в развитии экуменизма принадлежит другим экуменическим организациям и экуменическим начинаниям. Как бы то ни было, сегодня ВСЦ является наиболее представительным экуменическим содружеством, к которому присоединились все Православные Церкви и в котором они нашли:

- возможность живого общения с другими христианами с молитвой друг о друге;
- возможность постоянного богословского диалога о христианском единстве;
- возможность взаимопомощи и сотрудничества Церквей в служении миру и справедливости в обществе, а также во многих иных областях христианской деятельности и миссии в этом мире;

• возможность иметь братские отношения не только с неправославными Церквами, но также и между собой.

По мнению участников, такие результаты работы ВСЦ могли появиться потому, что, согласно определению, принятому в Торонто, он существует, чтобы «служить Церквам, являющимся его членами, как инструмент, посредством которого они могли бы вместе свидетельствовать о их общей преданности Иисусу Христу и сотрудничать в вопросах, требующих совместных действий». Хотя ВСЦ не может «стать Церковью» и не может взять на себя миссию созыва Вселенского Собора, но он заложил и развил основу братства Церквей, которое будет служить единству всех.

Участие Православных Церквей в деятельности ВСЦ является, таким образом, выражением попечения о жизни, спасении и единении всех, которое Церковь имела со времен апостольских. Так, итоговый документ Консультации православных богословов, проходившей с 24 по 30 сентября 1977 года в Новом Валааме (Финляндия), гласит:

«Участие православных в современном экуменическом движении в принципе является не революцией в истории Православной Церкви, а естественным следствием ее постоянной молитвы «о единении всех». Это еще одна попытка применить Апостольскую веру к новым историческим условиям и требованиям современности, подобно тому как это делалось во времена отцов Церкви. Новым является то, что сегодня православные пытаются делать это вместе с другими христианскими объединениями, полнота единства с которыми еще не достигнута. Именно это порождает трудности, но в этом же и признаки видимой надежды на развитие братских отношений, сотрудничества и взаимопонимания».

Православные Церкви — члены ВСЦ посвятили себя такому видению экуменизма и намереваются сохранять верность ему. Но они также считают, что будущее плодотворное участие Православных Церквей в ВСЦ может быть обеспечено только в том случае, если будут учтены некоторые существенные факты прошлого опыта.

2. ПРАВОСЛАВНЫЙ ОПЫТ И ПРОБЛЕМЫ В ВСЦ

Настоящая оценка этой проблематики проистекает из следующих убеждений:

1. Православные Церкви сыграли активную роль в основании экуменического движения и являются полноправными членами и

партнерами ВСЦ.

2. Православные Церкви, представленные на этой Консультации, признают, что ВСЦ со времени его основания в 1948 году сыграл важную роль в деле единения христиан и общехристианского свидетельства, вселяя надежду, испытуя и обогащая его.

3. Участие в работе ВСЦ — это процесс роста, в котором все Церкви–члены призваны к поиску более полного и эффективного участия на своих собственных условиях, приемлемых для них. Это должно происходить не за счет других Церквей–членов, но во взаимопонимании с ними.

4. Православные Церкви, представленные на встрече, чувствуют, что они всегда должны иметь возможность действовать на основе своей экклезиологии и своего видения для того, чтобы их вклад в служение и свидетельство делу Единой, Соборной и Апостольской Церкви был подлинным.

А. Позитивные аспекты православного участия в ВСЦ

Несомненно, что Православные Церкви получили ощутимую пользу от своего присутствия в ВСЦ и посредством развития взаимопонимания, серьезного обсуждения вероучительных вопросов, обмена мнениями и опытом общего свидетельства оказали серьезное влияние на его мышление, чаяния и работу. Есть прогресс и в движении к христианскому единству, но нам предстоит еще долгий путь к нему.

Наряду с положительными сторонами наших экуменических устремлений хотелось бы указать на ряд особо важных моментов в надежде пробудить больший интерес к экуменическим начинаниям, более глубокую и искреннюю вовлеченность в их осуществление:

1) ВСЦ способствовал распространению экуменического сознания на всех международных, региональных и национальных уровнях в странах, где несут свое служение многие из Православных Церквей. Именно в таком духе во время заседаний ВСЦ было положено начало неофициальному богословскому диалогу Православных и Древних Восточных Церквей. Встречи православных на заседаниях ВСЦ также внесли вклад в дальнейшее укрепление существующих братских связей между Православными Церквами. Также благодаря ВСЦ православные христиане совместно участвовали в работе ряда консультаций, семинаров и рабочих групп, посвященных

различным проблемам, для того, чтобы прояснить свои позиции и сделать православное видение достоянием жизни и деятельности ВСЦ;

2) усилиями своих подразделений — единиц, подъединиц, комиссий и рабочих групп — ВСЦ также оказал огромное содействие делу христианского единства и единства всего человечества. Следует особенно отметить работу комиссии «Вера и церковное устройство» в поисках точек соприкосновения разных конфессий по фундаментальным вероучительным вопросам, таким, как крещение, Евхаристия и священство, а также комиссий «Всемирная миссия и евангелизация» (КВМЕ) и «Участие Церквей в развитии» (КУЦР), которые стремились привнести православное богословское мышление в сферу миссии и евангелизации и соответственно социальной этики и развития. Мы также отмечаем солидарность, материальную и моральную помощь таких комиссий и рабочих групп, как Комиссия межцерковной помощи, помощи беженцам и служения миру (СИКАРВС), Церковь и Общество, Программа борьбы с расизмом, Комиссия Церквей по международным делам (КЦМД), в стремлении откликнуться на человеческие и социальные нужды;

3) с другой стороны, православное присутствие способствовало распространению троического богословия, осознанию насущной важности вероучительного единства, экклезиологии Поместной Церкви, духовности, сакраментальной жизни, центральной роли литургии.

Б. Проблемы, связанные с участием Православных Церквей в ВСЦ

Следует признать, что с самого начала участие Православных Церквей в работе ВСЦ было нелегкой задачей. Во многом это связано с особенностями структуры ВСЦ, в которой православное богословие не всегда может найти себе достойное место. Положение усугубляет и то, что Поместные Православные Церкви вступали в ВСЦ в разное время (в 1948, 1961, 1965, 1972 годах и т. д.), причем каждая из них по своим собственным побуждениям, а также отсутствие единой православной позиции по отношению к ВСЦ и к экуменическому движению.

Хотя Православные Церкви сохраняют преданность своему членству в ВСЦ и его деятельности и несут в нем общее свидетельство и служение, им также приходится сталкиваться с некоторыми

специфическими трудностями, суть которых можно обобщить следующим образом:

1) православным участникам бывает иногда трудно вписаться в рабочий стиль ВСЦ, они не всегда имеют возможность включать свои приоритеты в программные мероприятия Совета. И, наоборот, вопросы, чуждые православной традиции и духу, как, например, проблема рукоположения женщин, приобретают первостепенное значение в повестке работы ВСЦ. Поэтому следует прилагать усилия к тому, чтобы православные приоритеты и чаяния, изложенные в ряде документов Православных Церквей — членов ВСЦ доводились до сведения Совета;

2) православные христиане считают, что их приверженность делу экуменизма коренится в самой природе Церкви. Поэтому они призваны внести особый богословский вклад в экуменический диалог. Однако язык богословских формулировок и методология их составления не всегда позволяют православному видению с достаточной ясностью проявить себя и стать неотъемлемой частью документов, принимаемых подразделениями ВСЦ. Вследствие этого православные не исключают возможности вновь прибегнуть к практике выступления с отдельными заявлениями;

3) особенно было отмечено, что ВСЦ есть в первую очередь Совет Церквей и они должны иметь право назначать своих представителей в различные органы ВСЦ.

3. ПЕРСПЕКТИВЫ ПРАВОСЛАВНОГО ВКЛАДА В ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВСЦ

Для того чтобы способствовать более полноценному участию православных в деятельности ВСЦ, участники Консультации, учитывая свой прошлый опыт работы в нем, выразили следующие пожелания:

1) Базис ВСЦ или по крайней мере условия приема новых членов должны включать в себя упоминание о крещении;

2) необходимо обеспечить более широкое представительство православных на всех ассамблеях, в комитетах и других органах ВСЦ исходя из следующих соображений:

а) Православные Церкви представляют одну из двух основных традиций ВСЦ;

б) необходимо принять во внимание число православных христиан по сравнению с числом христиан других конфессий, представленных в Совете;

в) следует также учитывать тот факт, что Устав ВСЦ и требования православного канонического права не позволяют большему числу Православных Церквей стать членами ВСЦ, в то время как его состав постоянно увеличивается за счет протестантских группировок и таким образом пропорция православных голосов в общем числе голосов Совета сокращается.

Поэтому необходимо существенно увеличить число православных представителей на Генеральной Ассамблее, в Центральном Комитете, в исполнительном комитете, в комитетах единиц и подъединиц;

3) все Православные Церкви должны быть представлены в Центральном комитете ВСЦ пропорционально их численному составу и историческому значению;

4) каждая Православная Церковь должна быть представлена хотя бы в одном из комитетов подъединиц;

5) выдвижение православных кандидатов в Центральный Комитет должно проходить только с согласия соответствующих Православных Церквей, и эти решения должны проводиться в жизнь;

6) выдвижение православных кандидатов в другие комитеты и органы ВСЦ должно быть результатом соглашения между данной Православной Церковью и соответствующим органом ВСЦ;

7) что касается числа православных сотрудников ВСЦ, то оно должно быть увеличено и все Православные Церкви должны быть возможно полнее представлены в составе персонала ВСЦ;

8) в качестве рабочего языка Всемирного Совета Церквей рекомендуется использовать греческий, который является одним из языков, используемых на всеправославных встречах и в двусторонних диалогах Православных Церквей. Разумеется, что соответствующие Церкви готовы нести финансовую ответственность за использование греческого языка;

9) православные члены различных органов ВСЦ и консультаций должны активно участвовать в составлении проектов документов на самых ранних стадиях путем дискуссий, а также в подготовке окончательного текста. ВСЦ должен всячески приветствовать такое участие и стремиться к его эффективности;

10) в заседаниях ВСЦ должно участвовать большее число православных докладчиков, советников и экспертов, причем на руководящих должностях;

11) была признана необходимость изменения процедуры и способа окончательного принятия разрабатываемых экуменических соглашений по вероучительным вопросам. Эта проблема заслуживает серьезного внимания членов ВСЦ. Консультация приглашает Генерального секретаря ВСЦ начать экуменическую дискуссию по этому вопросу. Конкретные предложения были внесены Русской Православной Церковью. Для окончательного решения этой проблемы и принятия процедурных положений они должны быть изучены и затем надлежащим образом сформулированы в процессе консультаций между Генеральным Секретариатом и соответствующими единицами и подъединицами;

12) участники консультации с благодарностью заслушали сообщения православных сотрудников аппарата ВСЦ о том, что было сделано для того, чтобы православное видение стало частью деятельности ВСЦ, и призвали к продолжению этих усилий. Участники консультации взяли обязательство сообщить своим Церквам о деятельности различных единиц и подъединиц ВСЦ и просить о расширении содействия и соответственной материальной поддержки, когда это необходимо;

13) консультация считает существенно важным, чтобы во время Генеральных ассамблей и заседаний ЦК между православными представителями поддерживались контакты для того, чтобы вклад православных в работу этих заседаний был более полноценным. Было бы желательно проводить специальные консультации по подготовке работы ЦК;

14) особое внимание было уделено подготовке Православных Церквей к VI Ассамблее в 1983 году. Те из них, которые представлены на Консультации, считают, что VI Ассамблея в Ванкувере предоставляет им особенно благоприятные возможности, и намерены приложить все усилия для того, чтобы доля православного участия в экуменическом диалоге и общении стала возможно более полной. Они считают свою Консультацию в Софии с руководителями ВСЦ неотъемлемой частью подготовки к этому событию в экуменическом движении. Они ожидают, что руководство ВСЦ, а также принимающие

Церкви Канады приложат все усилия, чтобы обеспечить полное участие всех православных делегатов в таких условиях, которые исключали бы вмешательство извне и способствовали плодотворной работе. В процессе подготовки к Ассамблее следует обратить особое внимание на следующее:

а) размышления о значении темы «Иисус Христос — жизнь мира». Православные имеют твердое убеждение, что они могут предложить собственное, своеобразное богословское истолкование темы Ассамблеи. Для них слова «Иисус Христос — жизнь мира» должны стать поводом к проявлению особенного внимания ко всему процессу экуменического осмысления и солидарности в годы после Ассамблеи. Они готовы способствовать достижению этой цели путем подготовки богословского исследования по этой теме, основанного на святоотеческой христологии, восточной иконографии и духовности. Они приветствуют публикацию Православной рабочей группой ВСЦ брошюры, включающей подготовительный материал к Ассамблее, и издание обстоятельного, всестороннего труда о Православной Церкви;

б) должны проводиться местные и региональные консультации, на которых Церкви–участницы данной страны (или региона) могли бы иметь возможность принять участие в подготовительной работе в сотрудничестве с местным клиром и общинами. Цель таких консультаций — укрепить экуменическое движение на местах и дать новую оценку значения экуменического содружества в данной местности;

Выполнению вышеупомянутой цели весьма способствовал бы перевод подготовительного и вспомогательного материалов для будущей Ассамблеи (включая доклад Софийской Консультации) и его заблаговременное распространение в Поместных Церквах;

в) весьма важную роль в этом подготовительном процессе играют визиты экуменических делегаций. Целью таких визитов в этот период должно быть содействие распространению экуменического мышления. Особый акцент следует делать на том, что ВСЦ является братством и Советом Церквей. Церкви должны чувствовать свое полное право и ответственность за подготовку и координацию таких визитов, указывая их форму, вопросы для обсуждения, а также имена контактных лиц.

Представленные на встрече Православные Церкви решительно настаивают, чтобы до и во время Ассамблеи они имели

организационную возможность вносить свои приоритеты в повестку дня Ассамблеи. Им также должна быть предоставлена трибуна для оценки программ ВСЦ и участия в формировании Совета.

4. «ИИСУС ХРИСТОС — ЖИЗНЬ МИРА»

На консультации было заслушано несколько докладов по теме Ассамблеи и по ним была проведена дискуссия, которая, однако, за отсутствием времени не была завершена. Участники с удовлетворением восприняли известие о предстоящем симпозиуме православных богословов, посвященном конкретно обсуждению темы VI Ассамблеи. В связи с этим они склонились к мысли, что лучше всего ограничиться следующими моментами:

1) была заново подтверждена готовность и желание православных всемерно содействовать развитию темы Ассамблеи;

2) было указано, что вопрос о том, какое отражение тема Ассамблеи найдет в жизни и деятельности ВСЦ и Церквей после Ассамблеи, заслуживает отдельного внимания на предстоящем симпозиуме;

3) было выражено общее согласие, что православный вклад должен быть прежде всего сосредоточен в следующем:

а) в святоотеческом учении об Иисусе Христе — жизни мира;

б) в своем разнообразном опыте познания, как жизни мира, обретенном в этом столетии;

4) была отмечена необходимость рассмотрения вопроса о возможности публикации в соответствующей форме некоторых выводов из документов, представленных на консультации, в качестве частичного вклада православных в подготовку вспомогательных материалов Ассамблеи.

В отношении учения отцов Церкви участники консультации предложили предстоящему симпозиуму со вниманием рассмотреть следующие вопросы:

1) святоотеческие пути соединения веры и жизни, диагноза и терапии, в качестве общечеловеческого опыта прославления Господа и жизни;

2) точный смысл терминов «жизнь» и «мир»;

3) благодать в Творении;

4) Логос — «свет человеков» (Ин. 1, 4);

5) Божественный образ в человеке до и после падения и появления смерти;

6) учительная и спасающая роль Логоса в Ветхом Завете;

7) Логос как Искупитель мира в Воплощении, смерти и воскресении;

8) Иисус Христос как податель Духа Святого, «изобилия жизни» для христиан (Ин.);

9) Церковь как новая жизнь мира (миссия, единство и святость);

10) Иисус как Хлеб жизни вечной в таинствах;

11) тайна любви к ближнему, в котором мы видим Христа и чрез которого мы обретаем опыт нашей новой жизни во Христе (свидетельство и служение);

12) реальность жизни через смерть в христианском бытии (страдания и радость в самопожертвовании ради жизни мира);

13) Жизнь мира грядет — «Бог все во всем» (1 Кор. 15, 28).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Консультация в Софии предоставила прекрасную возможность для братского обмена информацией, обогащения и укрепления межправославных отношений, содействовала большей эффективности диалога и координации усилий православных христиан в экуменическом движении. Эта творческая встреча православных представителей с руководством ВСЦ стала новой формой объединения усилий для достижения общехристианского единства, общего свидетельства и служения в современном мире.

Согласно общему пониманию, консультация содействовала углублению православного участия в экуменическом движении и послужила знаком обновленной причастности Православных Церквей богозаповеданному братству и трудам ВСЦ. Она принесла участникам удовлетворение и надежду и явилась призывом стать смиренными слугами Святой Церкви, вестниками примирения, общности, мира и справедливости.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. 28 октября — 6 ноября 1986 года, Шамбези

1. Православная Церковь в глубоком убеждении и церковном самосознании, что она является носительницей и свидетельницей веры и Предания Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное место в деле продвижения к единству христиан в современном мире.

2. Православная Церковь констатирует, что на протяжении истории разными путями происходили многие и значительные отклонения от Предания Неразделенной Церкви. Таким образом, в христианском мире появились неадекватные представления о единстве и самом существе Церкви.

Православная Церковь обосновывает единство Церкви фактом создания ее Господом нашим Иисусом Христом и общением в таинствах. Это единство выражается через апостольское преемство и святоотеческое Предание и доныне живет в ней. Миссией и долгом Православной Церкви является преподание во всей полноте истины, содержащейся в Священном Писании и Священном Предании, которая и сообщает Церкви ее универсальный характер.

Эта ответственность Православной Церкви, равно как и ее экуменическая миссия относительно единства Церкви, были выражены Вселенскими Соборами. Они особенно подчеркивали неразрывную связь правой веры с общением в таинствах. Православная Церковь всегда стремилась привлечь различные христианские Церкви и конфессии к совместному поиску утраченного единства христиан, дабы все пришли к соединению веры.

3. Православная Церковь, непрестанно молясь «о соединении всех», принимала участие в экуменическом движении со дня его

возникновения и содействовала его формированию и дальнейшему развитию. И вообще Православная Церковь благодаря присущему ей экуменическому духу постоянно боролась за восстановление христианского единства. Поэтому православное участие в экуменическом движении совершенно не чуждо природе и истории Православной Церкви, а является последовательным выражением Апостольской веры в новых исторических условиях в ответ на новые существенные требования.

4. В этом духе все Поместные Святые Православные Церкви сегодня активно участвуют в различных национальных, региональных и международных органах экуменического движения, а также в различных двусторонних и многосторонних диалогах, несмотря на периодически возникающие трудности и кризисы в нормальном развитии этого движения. Такая многогранная экуменическая деятельность проистекает из чувства ответственности и убеждения, что сосуществование, взаимопонимание и сотрудничество, а также общие усилия по достижению христианского единства являются существенными, «дабы не поставить (нам) какой преграды благовествованию Христову» (1 Кор. 9, 12).

5. Одним из главных органов современного экуменического движения является Всемирный Совет Церквей. Несмотря на то что он включает в свой состав не все христианские Церкви и конфессии и что другие экуменические организации также играют важную роль в развитии экуменического движения, в целом ВСЦ представляет собой сегодня сформировавшийся орган. Некоторые Православные Церкви были членами — учредителями Совета, а затем все Православные Церкви стали его членами. Как уже было заявлено на всеправославном уровне (4–е Всеправославное совещание, 1968 год), Православная Церковь является полным и равночестным членом Всемирного Совета Церквей и всеми имеющимися в ее распоряжении средствами содействует развитию и успеху всей его деятельности.

6. Тем не менее Православная Церковь, верная своей экклезиологии, тождеству своей внутренней структуры и учению Неразделенной Церкви, участвуя в работе ВСЦ, отнюдь не принимает идею «равенства конфессий» и совершенно не может рассматривать единство Церкви как некое межконфессиональное согласование. В этом смысле единство, к которому стремятся в ВСЦ, не может быть

результатом лишь богословских соглашений. Бог призывает каждого христианина к единству веры, которое основывается на таинствах и Предании Православной Церкви.

7. Православные Церкви — члены ВСЦ принимают его Базис, а также его цели и стремления. Они глубоко убеждены, что экклезиологические предпосылки Торонтской декларации (1950) «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» имеют первостепенное значение для православного участия в Совете. Поэтому само собой разумеется, что ВСЦ не является и ни в коем случае не должен стать сверх–Церковью. «Цель ВСЦ — не договариваться о союзах между Церквами, которые могут заключаться только самими Церквами, действующими по собственной инициативе, а устанавливать живые контакты между Церквами и способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви» (Торонтская декларация, III, 2).

8. Богословские исследования и иная программная деятельность ВСЦ являются средствами сближения Церквей. Особенно следует упомянуть комиссию «Вера и церковное устройство», которая продолжает работу Всемирного движения о вере и устройстве. Отмечают, что документ «Крещение, Евхаристия, священство», составленный этой комиссией при участии православных богословов, не выражает веру Православной Церкви по многим основополагающим пунктам. Тем не менее этот документ является значительным шагом в истории экуменического движения.

9. Однако ВСЦ, как орган своих Церквей–членов, не ограничивается только осуществлением многостороннего диалога в рамках комиссии «Вера и церковное устройство». Его многогранная деятельность в области евангелизации, диаконии, здравоохранения, богословского образования, межрелигиозного диалога, борьбы с расизмом, развития идеалов мира и справедливости отвечает насущным нуждам Церквей и мира сегодня и дает возможность для совместного свидетельства и деятельности. Православная Церковь ценит эту обширную деятельность ВСЦ и в рамках своих возможностей полностью вовлечена в сотрудничество в упомянутых областях.

10. После VI Ассамблеи в Ванкувере открылись новые перспективы для более значимого православного участия в Совете.

Попытка сбалансировать богословский и социальный аспекты в деятельности ВСЦ, предпринятая в Ванкувере, открывает новые пути для проникновения православной богословской мысли в жизнь и работу ВСЦ.

11. Однако фактом является то, что православное свидетельство, по существу, и особенно его богословский вклад, ослабнет, если в ВСЦ не будут найдены те необходимые условия, которые дадут Православным Церквам возможность действовать равноправно с прочими членами ВСЦ на основе своей экклезиологической идентичности и в соответствии со своим собственным образом мыслей, что не всегда происходит в силу структурных и процедурных принципов, используемых в работе ВСЦ. Та же ситуация имеет место и по отношению к участию и сотрудничеству Поместных Православных Церквей с другими межхристианскими организациями, как, например, Конференция Европейских Церквей (КЕЦ) или с какими-либо другими местными или региональными Советами, в которых Православная Церковь также призвана сотрудничать и нести свое свидетельство.

В связи с этим выражается беспокойство по поводу разрастания ВСЦ за счет постоянного принятия в число его членов все новых христианских общин. Такой ход событий на длительный период времени сократит православное участие в различных административных и совещательных органах ВСЦ и повредит здоровому экуменическому диалогу внутри Совета. Поэтому следует вновь провести необходимые согласования, чтобы дать возможность Православной Церкви нести во Всемирном Совете свое свидетельство и осуществлять богословский вклад, которого ВСЦ от нее ждет на основании достигнутого взаимопонимания со своими православными членами («Софийские пожелания»).

12. Православная Церковь сознает тот факт, что экуменическое движение принимает новые формы в ответ на новые условия и новые требования современного мира. В связи с этим необходимы творческий вклад и свидетельство Православной Церкви на основе Апостольского Предания и ее веры. Мы молимся, чтобы все христианские Церкви совместно трудились, дабы приблизить день, в который Господь исполнит надежду Церквей, да будет «одно стадо и один Пастырь» (Ин. 10, 16).

ВОПРОСЫ, ТРЕБУЮЩИЕ БЕЗОТЛАГАТЕЛЬНОГО РЕШЕНИЯ

1. Существенно важно создать внутри Всемирного Совета Церквей, Конференции Европейских Церквей и других межхристианских организаций необходимые условия для равноправного участия Православных Церквей наряду с прочими членами вышеупомянутых организаций на основе их собственной экклезиологической идентичности и в соответствии с их собственным образом мыслей, чего часто не бывает из-за структурных и процедурных принципов, направляющих работу этих межконфессиональных организаций.

Поэтому следует и в ВСЦ, и в прочих организациях выработать новые правила, чтобы дать возможность Православной Церкви осуществлять свое свидетельство и вносить свой богословский вклад, которого ждут от нее партнеры в экуменическом движении.

В вопросе взаимоотношений Православной Церкви с ВСЦ существенно необходимо рассмотреть «Софийские пожелания», по которым еще не принято ни одного решения.

2. Православная Церковь, участвуя в многостороннем богословском диалоге в рамках Комиссии «Вера и церковное устройство», должна найти способы координирования своих усилий, в частности относительно экклезиологических критериев своего участия в этом многостороннем диалоге.

Православный центр Вселенского Патриархата в Шамбези,
Женева, 5 ноября 1986 года
Мирский Хризостом, председатель
Карфагенский Парфений
Гор Ливанских Георгий
Петраский Герман
Киевский Филарет
Шумадийский Савва
Трансильванский Антоний
Старазагорский Панкратий
Пафский Хризостом
Коринфский Пантелеимон
Вроцлавский Иеремия
Пражский Дорофей

Хельсинский Иоанн
Швейцарский Дамаскин, секретарь

ОТНОШЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К ПРОЧЕМУ ХРИСТИАНСКОМУ МИРУ. Решение Третьего Предсоборного Всеправославного совещания. 28 октября — 6 ноября 1986 года, Шамбези

1. Православная Церковь искони благожелательно и положительно смотрела на любой диалог, исходя из богословских и пастырских соображений. В последние годы Православная Церковь действительно вступила в богословский диалог со многими христианскими Церквами и исповеданиями, веря, что таким образом она несет активное свидетельство о своих духовных сокровищах тем, кто находится вне ее пределов, и преследуя объективную цель — подготовить путь к единству.

2. Православная Церковь, как Единая, Святая, Соборная и Апостольская Церковь, вполне сознает свою ответственность за единство христианского мира, признает реальное существование всех христианских Церквей и исповеданий, однако верит, что ее отношения с ними должны строиться на скорейшем и наиболее полном уяснении ими экклезиологического вопроса во всей его полноте, а особенно в области общего у них учения о таинствах, благодати, священстве и апостольском преемстве. Современные двусторонние богословские диалоги, которые ведет Православная Церковь, авторитетно выражают это сознание Православия.

3. Конечно, Православная Церковь, ведя диалог с прочими христианами, не игнорирует трудностей этого дела, однако понимает их в этом стремлении к общему преданию Древней неразделенной Церкви и в надежде, что Святой Дух, который формирует весь институт Церкви, восполнит оскудевающая. В этом смысле Православная Церковь опирается в богословских диалогах не только на человеческие силы их участников, но и уповает на руководство

Святого Духа благодатью Господа, Который молился: «Да вси едино будут» (Ин. 17, 21).

4. Постоянное и активное участие в современных двусторонних богословских диалогах, созываемых Всеправославными совещаниями, является результатом общего решения всех Святых Поместных Православных Церквей, исполненных сознания высшего долга не препятствовать единодушному свидетельству Православия во славу Триединого Бога. В случае, если какая-либо Церковь решит не назначать своих представителей на какой бы то ни было диалог или сессию диалога при условии, что это решение не является всеправославным, диалог продолжается. Перед началом диалога или сессии диалога обязательно следует обсудить на Православной Комиссии отсутствие какой-либо Церкви и тем самым выразить солидарность и единство Православной Церкви.

5. Проблемы, которые возникают в ходе богословских дискуссий в Смешанных богословских комиссиях, не всегда являются достаточным основанием для одностороннего отзыва ее представителей или окончательного прекращения участия со стороны какой-либо Поместной Православной Церкви. Как правило, следует избегать ухода какой-либо Церкви из диалога и прилагать необходимые межправославные усилия к восстановлению представительской целостности Православной богословской Комиссии в этом диалоге.

6. Методология, которой придерживаются при проведении богословских диалогов, направлена на разрешение традиционных богословских различий или выявление возможных новых разногласий, на поиск общих моментов христианской веры и предполагает соответствующее информирование Полноты Церкви обо всех этапах развития диалога. В том случае, когда какое-либо богословское различие невозможно преодолеть, богословский диалог продолжается, а отмеченное разногласие по конкретному вопросу регистрируется и сообщается всем Поместным Православным Церквам на будущее.

7. Понятно, что при проведении богословских диалогов всеобщая цель заключается в окончательном восстановлении единства в правой вере и любви. Однако имеющиеся богословские и экклезиологические разногласия допускают некоторую иерархию в отношении имеющихся трудностей в осуществлении всеправославно намеченной цели. Специфика проблем каждого двустороннего диалога предполагает

дифференцирование соблюдаемой в нем методологии, но не дифференцирования цели, потому что цель всех диалогов едина.

8. Тем не менее нужно в случае необходимости приложить усилия по координированию работы различных Межправославных богословских комиссий, тем более что неразрывное онтологическое единство Православной Церкви должно раскрываться и проявляться и в этой области диалогов.

9. Окончание любого официально объявленного диалога осуществляется посредством завершения всей работы соответствующей Смешанной богословской комиссии, когда председатель Межправославной Комиссии подает отчет Вселенскому Патриарху, который в согласии с Предстоятелями Поместных Православных Церквей объявляет об окончании диалога. Ни один диалог не считается завершенным до того момента, пока не будет объявлено всеправославное решение о его окончании.

10. После успешного завершения работы любого богословского диалога всеправославное решение о восстановлении церковного общения должно покоиться на согласии всех Поместных Православных Церквей.

1. ДИАЛОГ С АНГЛИКАНАМИ

Третье Предсоборное Всеправославное совещание считает удовлетворительной работу, проделанную Смешанной богословской комиссией по диалогу между Православной Церковью и Церковью Англии, несмотря на проявленные англиканами тенденции к снижению значения этого диалога. Комиссией составлены общие тексты по темам триадологии и экклезиологии, а также жизни, богослужения и Предания Церкви.

Вместе с тем совещание отмечает, что подписанное в Москве (1976) соглашение относительно изъятия Филиокве из Символа веры еще не встретило широкого отклика. Точно так же, несмотря на состоявшиеся в Афинах (1978) и других местах обсуждения и заявления православных, выступивших против хиротонии женщин, некоторые Церкви англиканского сообщества продолжали совершать подобные хиротонии. Эти тенденции могут отрицательно сказаться на дальнейшем ходе диалога.

Серьезную трудность для нормального ведения этого диалога представляют также нечеткие и растяжимые экклезиологические

предпосылки англикан, которые лишают конкретности содержание совместно подписываемых общих богословских текстов. Аналогичной является трудность, возникающая в результате различных крайних заявлений по вопросам веры отдельных руководящих деятелей англикан.

Относительно тематики диалога совещание, в частности, рекомендует подчеркивать согласие, которое может иметь место по догматическим вопросам, разделяющим обе Церкви. Также можно было бы включить в тематику и вопросы духовности, пастырского попечения и служения нуждам современного мира.

2. ДИАЛОГ СО СТАРОКАТОЛИКАМИ

Третье Предсоборное Всеправославное совещание выражает удовлетворение по поводу ведения богословского диалога между Православной и Старокатолической Церквами, который близится к завершению.

Уже составлено и совместно принято двадцать текстов; такое же число богословских, экклезиологических, сотериологических тем, включая темы о Богоматери и некоторых таинствах, Смешанной Богословской Комиссии предстоит рассмотреть и на следующем заседании, изучив вопросы, касающиеся учения о таинствах, эсхатологии, а также условий и следствий церковного общения.

Совещание считает, что для более полной оценки результатов этого диалога следовало бы иметь в виду следующее:

а) соблюдение Старокатолической Церковью давней практики общения в таинствах с Церковью Англии, а также появившиеся в Германии позднейшие тенденции к общению в таинствах с Евангелической Церковью, поскольку все это снижает значение совместно подписываемых в диалоге общих экклезиологических текстов;

б) трудности воплощения и раскрытия богословия совместно подписываемых общих богословских текстов во всей жизни Старокатолической Церкви.

Оба этих вопроса нуждаются в оценке компетентных богословов Православной Церкви с точки зрения экклезиологических и церковных последствий, с тем чтобы ускорить установление церковных предпосылок для восстановления церковного общения со старокатоликами.

Успешное завершение этого богословского диалога благоприятно отразится и на результатах других диалогов, поскольку упрочит доверие к ним.

3. ДИАЛОГ С ДРЕВНИМИ ВОСТОЧНЫМИ ЦЕРКВАМИ

Третье Предсоборное Всеправославное совещание с особым удовлетворением приветствует этот недавно начавшийся диалог и одобряет избрание христологии в качестве первой темы для обсуждения.

Перспективы диалога дают основания надеяться, что совместно будут найдены решения по вопросу ороса IV Вселенского Собора в духе неразрывного единства с христологическими решениями и других Вселенских Соборов, а также по проблемам способа принятия IV, V, VI и VII Вселенских Соборов, снятия наложенных с той и другой стороны анафем и т. п.

Этот диалог будет во всяком случае укрепляться параллельным изучением и решением общих пастырских проблем, поскольку обе семьи Церквей, с одной стороны, живут в общем для них окружении, а с другой имеют общие церковные предпосылки, которые могут содействовать успешному решению всех вопросов.

4. ДИАЛОГ С РИМО–КАТОЛИКАМИ

Третье Предсоборное Всеправославное совещание с удовлетворением приветствует уже сделанные конструктивные шаги и видит желание и решимость Православной Церкви продолжать этот важный диалог, который привел к составлению общего текста «Таинство Церкви и Божественной Евхаристии в свете Таинства Святой Троицы» и к совместному изучению темы «Вера, Таинства и единство Церкви».

Вместе с тем наше совещание отмечает и наличие определенных тематических, методологических и прочих проблем, которые затрудняют быстрое и эффективное ведение и продвижение диалога. С целью преодоления по возможности этих проблем и улучшения условий ведения диалога совещание хочет внести некоторые предложения. Разумеется, если предлагаемое встретит одобрение и другой стороны, согласно утвержденной и совместно принятой процедуре ведения диалога.

По вопросу тематики совещание предлагает впредь избирать для диалога не только «объединяющие» обе Церкви темы, но и

«разъединяющие» их, в частности из области экклезиологии.

По вопросу методологии совещание предлагает:

а) в начале и в основе всей работы по составлению Подкомиссиями общих текстов первого типа иметь раздельные тексты–проекты — православный и римско–католический;

б) провести в Межправославной Комиссии внутриправославную критику общих текстов, подготовленных Координационным комитетом;

в) санкционировать подготовку двух, а не одного оригинальных текстов: одного на греческом, другого на французском языке — с более активным использованием библейского и святоотеческого языка и терминологии;

г) принимать общие тексты на каждой сессии Смешанной комиссии не почленно, а обеими Комиссиями, как сторонами, равно содействующими проведению диалога.

В частности, для беспрепятственного осуществления диалога необходима краткая дискуссия по некоторым острым темам, чреватым нежелательными последствиями, как, например, уния и прозелитизм. Уния, продолжающая существовать как отрицательный момент в жизни наших Церквей и в ее исторических формах, и в современных проявлениях, равно как и осуществляемый в каком бы то ни было виде прозелитизм, — это факты, неприемлемые для Православия, затрудняющие дальнейший ход диалога.

В этой связи предлагаем изучить вопрос об унии и осуществляемом через нее прозелитизме как экклезиологически приоритетный на одной из сессий нашего диалога, а также в связи с отрицательными для Православия и его диалога с Римско–Католической Церковью пастырскими и прочими последствиями унии и прозелитизма предлагаем как можно скорее найти необходимые практические решения.

5. ДИАЛОГ С ЛЮТЕРАНАМИ

Третье Предсоборное Всеправославное совещание с удовлетворением констатирует, что диалог начался успешно и что его участники избрали первой темой для обсуждения экклезиологию, которая, по существу, касается наиболее значительных проблем и вытекающих из них разногласий.

Совещание надеется, что и во время двусторонних дискуссий, и при выработке общих текстов академический и церковный моменты будут сбалансированы. И хотя мы уже предвидим предстоящие трудности в ходе этого диалога, тем не менее надеемся, что с помощью Божией он станет плодотворным и полезным.

6. ДИАЛОГ С РЕФОРМАТАМИ

Третье Предсоборное Всеправославное совещание выражает желание, чтобы богословский диалог Православной Церкви с реформатами официально начался и развивался в положительном и творческом духе. Выражается также надежда, что этот диалог использует накопленный другими богословскими диалогами опыт, воспринимая все положительное и избегая повторения отрицательных моментов.

Понятная озабоченность некоторых Поместных Православных Церквей в связи с прозелитической активностью отдельных лютеран и реформатов в ущерб православной полноте может вызвать осложнения и затруднить дальнейший ход этих диалогов.

Кроме того, наблюдающаяся у лютеран и реформатов тенденция к расширению практики рукоположения женщин является отрицательным фактом, делающим ценность соответствующих диалогов относительной. Совещание рекомендует Межправославной комиссии заняться изучением вопроса хиротонии женщин, чтобы свидетельствовать православное учение относительно этого момента в ходе всех диалогов с христианскими Церквами и исповеданиями, которые рукополагают женщин.

Православный центр Вселенского Патриархата в Шамбези,
Женева, 5 ноября 1986 года
Мирский Хризостом, председатель
Карфагенский Парфений
Гор Ливанских Георгий
Петраский Герман
Киевский Филарет
Шумадийский Савва
Трансильванский Антоний
Старазагорский Панкратий
Пафский Хризостом
Коринфский Пантелеимон

Вроцлавский Иеремия
Пражский Дорофей
Хельсинский Иоанн
Швейцарский Дамаскин, секретарь

ДА БУДЕТ ВОЛЯ ТВОЯ. Православие в миссии. Заключительный доклад консультации Восточных Православных и Древних Восточных (нехалкидонских) Церквей, организованной комиссией ВСЦ «Всемирная миссия и евангелизация». Неаполис, Греция, 16 — 24 апреля 1988 года

I. СВИДЕТЕЛЬСТВО В ЭКУМЕНЕ СЕГОДНЯ

Апостольское свидетельство

Бог дает спасение всем людям во все века без ограничений и исключений, ибо Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины (1 Тим. 2, 4). Результатом Его безграничной любви к человечеству, которое пало перед злом, искажением и смертью из-за злоупотребления свободной волей, явилось то, что Бог послал Сына Своего Единородного, «дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3, 16).

Христос победил грех и смерть, примирил с Собою все, умиротворив и земное и небесное (ср.: Кол. 1, 20), даровал радость и надежду воскресения, каковое составляет сущность христианского послания. «Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших» (1 Кор. 15, 17).

Христос повелел ученикам и апостолам провозглашать благую весть о спасении всем народам (Мф. 28, 19), всему миру и всей твари (Мк. 16, 15), дабы спасительная благодать Христа открылась всем «сидящим во тьме и тени смертной» (Лк. 1, 79). Апостолы должны были стать и стали свидетелями всех спасительных событий в жизни

Христа (ср.: Лк. 24, 48; Деян. 10, 39). Апостолы считали это свидетельство своей главной миссией. На место Иуды они избрали того, кто, как и они, был свидетелем Воскресения Христова (Деян. 1, 22). Проповедуя Евангелие, они заверяли всех в том, что были его свидетелями (Деян. 3, 16). Они не могли не выполнить обязательства провозглашать все, что видели и слышали (Деян. 4, 20), ибо радость этого опыта «исполняется» только тогда, когда ею делятся с другими, когда она передается другим, дабы и они могли прикоснуться к ней и участвовать в ней (ср: 1 Ин. 1, 4).

На протяжении веков Православная Церковь несла свое апостольское свидетельство о распятом, погребенном и воскресшем Христе. Это же свидетельство продолжает и христианская миссия сегодня в таких проблемных условиях, как секуляризация, плюрализм, диалог с другими вероучениями и идеологиями.

Свидетельство в секулярном мире

Миссия Церкви имеет космические измерения. Цель ее состоит в том, чтобы охватить и обновить весь мир и преобразить его в Царство Божие. Миссия состоит в том, чтобы приближаться к миру, освящать и обновлять его, вкладывать новое содержание в старый образ жизни, принимать местные культуры и способы их выражения, не противоречащие христианской вере, преобразуя их в средства спасения.

В первые века своего существования Церкви удалось преобразить лицо экумены, несмотря на сопротивление мира, который пытался заставить Церковь приспособиться к нему. Откликом Церкви на тенденции к секуляризации было вступление в диалог с греческой философией и языческой культурой, в результате чего была создана творческая богословская святоотеческая литература, усилились аскетические элементы христианской жизни в общинах и монастырях в качестве нового вида мученичества, развилось и обогатилось богослужение. В пределах богослужебной жизни Церковь освящала деятельность и творческие таланты людей во всех видах искусства (в литературе, архитектуре, живописи, музыке).

В православном богослужении христианское послание провозглашается через все человеческие чувства. Участвует все человеческое существо — душа и тело, ум и сердце, слыша, вдыхая,

прикасаясь. Иконы, ладан, лобзание мира, причастие евхаристическим хлебом и вином обогащают и наполняют учение и проповедь.

Воспитание осуществляется более успешно, если на него влияет благая весть о спасении и жизни во Христе, главными составляющими которой являются аскетизм и эсхатологические чаяния. Благодаря аскезе, этому добровольному уходу от потребительства и наслаждения материальными благами, и наряду с желанием преподнести эти блага бедным и нуждающимся страсти и Крест Христовы становятся более осознанными в жизни христиан.

Миссия тесно связана с аскезой. Например, салоникские святые Кирилл и Мефодий перед тем, как отправиться в Моравию, планировали свою миссионерскую программу и готовили себя к миссии в монастыре Олимпос в Вифинии. В их миссионерскую группу входили священники, диаконы, монахи и миряне. Если говорить о святых Ориентальной Православной дохалкидонской семьи Церквей, то семеро монахов из монастыря св. Мины в Египте создали миссию и евангелизировали Ирландию. Их мощи и сейчас покоятся в Белимине, недалеко от Белфаста. На христианскую миссию в Швейцарии большое влияние оказала св. Верена из Египта. Во всех православных странах монастыри помогали провозглашению христианского послания и несли свидетельство о нем.

К сожалению, в последние века, особенно после эпохи Просвещения и французской революции, христианское послание оказалось постепенно маргинализованным, а гуманизм стал автономной антропологией, ведущей к атеизму. При таких условиях связи с Церковью обрываются и преобладающими становятся принципы государственной идеологии и воспитания, а также потребительство, которые удовлетворяют промышленные амбиции как на Западе, так и на Востоке. Секуляризация причиняет боль христианским общинам во всем мире, поскольку задача различных идеологий состоит в том, чтобы оторвать людей от влияния Церкви. Это разобщение вызвано разрушительными силами, направленными против Церкви, из-за чего ослабляется диакония Церкви в мире.

Некоторые люди, не находящие удовлетворения в секуляризованном обществе, обращаются не к христианству, а к восточным культам. Ислам, противостоя секуляризации, часто обращается к более консервативному образу жизни; реакция на

западный гуманизм зачастую приводит к предельной теократии, каковая унижает человеческое достоинство.

Изобилие материальных благ и экономический конформизм, дехристианизированные государственная власть и воспитание, отсутствие христианской перспективы в средствах массовой информации, слабость христианской педагогической деятельности в семье и снижение духовной и апостольской роли материнства ведут к секуляризации. Противоречие между словом и делом в жизни христиан также содействует секулярному образу жизни.

Тем не менее многих людей продолжает привлекать православное христианство своим аскетизмом и мистицизмом, радостью воскресения, дающейся в богослужении, наличием подвижников и святых, и доказательством — через святость — того, что христиане не сообразуются с миром (ср.: Рим. 12, 2; 1 Пет. 1, 14).

Свидетельство в плюралистическом обществе и среди верующих иных вероучений

Сегодня христианство находится в положении, сходном с тем, которое существовало в апостольскую эру, когда оно сталкивалось с синкретизмом и различными философиями или религиями. Плюралистический мир приводит христианство к столкновению и диалогу с другими учениями и верованиями. Невзирая на нетерпимость и фанатизм христиане могут использовать огромный потенциал, предлагаемый современной техникой, для свидетельства и евангелизации других, для того, чтобы вести их путем Христовым. Христианство положительно рассматривает творчество людей, если оно ведет к возвышению человечества и к славе Божией. Для того чтобы понимать культурные особенности евангелизируемых, мы должны говорить на их языке, откликаться с любовью на их духовные и материальные нужды и нести жизнь и свет всем евхаристическим общинам. Та любовь, которую мы должны испытывать к последователям иных вероучений, делает еще более настоятельным наш долг утверждать, как это делали первые христианские апологеты, любую истину, которую можно найти у них, в то же время отстаивая полноту и истинность спасительной истины христианства, даже подвергаясь нажиму и гонениям. Православные Церкви, продолжая нести апостольское свидетельство, дали ощутимое доказательство терпения через множество свидетелей и новомучеников.

Осознание истинных нужд других людей в этом мире помогает нам в совершении наших миссионерских трудов и диаконии. Основной миссионерский принцип не утрачивает здесь своего вечного значения для последовательной и святой христианской жизни, влияющей на пробуждение тех, кто еще стоит вне церковной ограды, и благотворно действующей на них. Среди людей и культур, где христиане живут вместе с другими людьми, миссия путем Христовым должна вести к святости жизни, как об этом говорится в древнем христианском тексте второго века:

«Христиане отличаются от других не местом проживания, языком или обычаями. Более того, они не живут в отдельных городах, и не говорят на другом диалекте… Однако, хотя живут они в греческих и варварских (негреческих) городах, соблюдая местные обычаи в одежде, еде и образе жизни, их жизненный путь является необычным и восхитительным» (Послание к Диогнету, 5).

II. МИССИЯ И ЕДИНСТВО

Экклезиологические перспективы

Апостольская община была собрана в одно Тело Святым Духом в силе и радости Воскресения (ср.: Ин. 20, 22). Члены этой общины были призваны стать свидетелями воскресшего Христа «до края земли» (Деян. 1, 8). Основой единства Церкви, Тела Христова, являются любовь и единство, вечно являемые в жизни Святой Троицы. Церковь, как присутствие Царствия Божия, призвана являть это Троичное общение и любовь в себе самой и миру. Миссия Церкви состоит в выражении их единства и любви.

Любовь Божия к миру явилась в воплощении Слова Божия (Ин. 1, 1), в высшей жертве на кресте и в силе Воскресения. Это была миссия от Отца, исполнение Его воли (ср.: Лк. 22, 42; Ин. 5, 30). Церковь, как Тело Христово, призвана к совершению этого миссионерского акта самопожертвования и к провозглашению миру благой вести спасения.

В евхаристическом богослужении каждая Поместная Церковь испытывает Полноту Церкви соборной и готовит себя к обращению к миру посредством слов и дел любви. Церковь собирает в одно Тело всю тварь, радости и страдания всех людей, предстоя пред Богом в евхаристическом акте хвалы, благодарения и прошения. Этому внутреннему движению собирания в одно Тело сопутствует внешнее движение миссии и служения творению Божию. Вместе эти движения

и составляют свидетельство Церкви о распятом и воскресшем Христе, в Ком единство и любовь Триединого Бога проявляются единственным в своем роде образом.

Общее свидетельство

Для претворения в жизнь церковного «экклезиологического» процесса сегодня необходимо учитывать следующие важные аспекты:

1. Восточным Православным и Ориентальным Православным дохалкидонским Церквам необходимо полное восстановление единства в общении двух наших церковных семей. Мы с благодарностью признаем предпринятые нашими Церквами в последнее время шаги к соединению во взаимной любви и к общению в единой апостольской вере и хотим подчеркнуть настоятельность этого вопроса для нашего общего свидетельства сегодня. Нам необходимо вновь подтвердить наше единство в вере, каковое превыше всех исторических, этнических, языковых, национальных или политических принадлежностей.

2. Будучи активными членами широкой экуменической семьи Церквей, мы молимся и трудимся ради единства всех, согласно воле Божией, выраженной в первосвященнической молитве Господа нашего. Наша особая миссия состоит в том, чтобы нести свидетельство об апостольской вере единой неразделенной Церкви, ибо все Церкви стремятся ко все большему возрастанию в «одном Боге, одной вере, одном крещении».

3. Более широким контекстом нашего единства является экумена Божия. Наше богословское и духовное наследие наполнены космическим измерением спасения Божия. Ничто в тварном мире не исключается из освящающей и преображающей силы Духа Божия. Как показывает богослужебный опыт, один евхаристический хлеб, возносимый нами к Господу в благодарении — один для одной Церкви и для всего творения. С радостью празднуя чудесный дар творения, мы должны взять на себя обязательства бороться за человеческое достоинство, за справедливость и мир для человечества. Как Православные Церкви, мы можем нести свидетельство о целостности творения, посвятив себя делу врачевания, примирения, просвещения и спасения.

Внешнее («исходящее») движение церковного свидетельства мы обычно называем миссией. Эта миссия Церкви имеет несколько

важных моментов, таких, как вечное единство в Триедином Боге, единство Божественного и человеческого в Воплощенном Слове Божием и единство Христа, Главы Церкви, с Церковью, Его Телом. Все эти измерения единства, по существу, определяются любовью. Та же Божественная любовь является мотивирующей силой того, что Отец послал Сына, и того, что Дух является утешителем Церкви. Таким образом, миссия Церкви является фактически исходящим и все превосходящим движением единства и любви.

Поэтому Церковь, народ Божий в общении Святого Духа, является миссионерской по самой своей сущности, всегда исходящей и всегда собирающей, пульсирующей вместе со всеохватывающей любовью Божией и единством. Церковь, как присутствие Царства Божия в мире, освещает в единственной реальности славу Божию и эсхатологическую судьбу творения.

Миссионерский характер Церкви находит свое выражение в различных путях и формах: богослужебном свидетельстве о трансцендентном измерении реальности, непосредственном евангельском свидетельстве, свидетельстве в секулярной и плюралистической ситуациях, свидетельстве через молитву и аскетизм, свидетельстве бедным и угнетенным о дающем жизнь Евангелии, свидетельстве через преданное участие в борьбе за справедливость и мир и т. п. Таковы некоторые проявления движения миссии Церкви.

Определяющий характер миссии как выражения единства призывает к общему свидетельству. Положение, в котором находится наш мир, говорит о настоятельной необходимости: Церкви не должны делать раздельно то, что они могут делать вместе. Поиски общего свидетельства помогают Церквам стать выше своих узких местных принципов и побуждают их к совместному стремлению понять волю Божию для современного мира.

Православные Церкви, живущие в разных культурах, в разных и проблемных общественно–политических, экономических и языковых ситуациях, призваны нести общее свидетельство о единой Апостольской вере во Христа в новых миссионерских ситуациях. Откликаясь на эти проблемы творчески и в единстве Духа, не стараясь угодить узким интересам каждой отдельной Церкви, Церкви выполняют волю Божию.

Серьезные попытки создать православные миссионерские центры и всемирную миссионерскую стратегию будут вдохновлять наши Поместные Православные Церкви и давать им возможность не только нести свидетельство вместе с другими Православными церквами, но и вносить существенный вклад, исходя из православной перспективы, в подобные формы свидетельства, осуществляемого другими христианскими Церквами.

Прозелитизм

Наряду с фактическим отсутствием единства между Церквами прозелитизм является серьезным препятствием к нашему общему свидетельству. Некоторые христианские Церкви и организации евангелического характера активно занимаются прозелитизмом среди христиан, принадлежащих к Православным Церквам. Следует осудить любой прозелитизм любой Церкви. Нужно избегать антагонизма и нездорового соперничества в миссионерской работе, ибо они являются искаженной формой миссии.

К сожалению, хорошо финансируемые источники и мощные средства массовой информации в Западной Европе и Америке часто играют ключевую роль в поддержании нехристианского миссионерского рвения тех, кто предпринимает усилия в области прозелитизма. Православные Церкви должны и впредь стремиться убеждать Церкви и организации, занимающиеся прозелитизмом, не вовлекаться в сомнительную миссионерскую деятельность, вредную для воли Божией о единстве, но стремиться найти путь подлинной христианской любви и единства.

В то же время наши Православные Церкви должны обращать более пристальное внимание на пастырские, воспитательные и духовные нужды наших верующих и всеми возможными способами содействовать постоянному духовному обновлению в наших приходах и монашеских общинах. Особенно важно разрабатывать способы укрепления семьи и заботы об особых нуждах молодежи, дабы все могли ощущать всеобщую любовь и заботу Церкви о их благоденствии и спасении.

Экуменическое понимание

Один из стимулов к современному экуменическому пониманию первоначально возник благодаря настойчивым поискам общего свидетельства о благовестии спасения. И по–прежнему основной

целью нашей экуменической деятельности остается общее свидетельство в любви о силе Христа, распятого и воскресшего, дабы те, кто живет в мире разделенности, конфликтов и смерти, могли уверовать и преобразиться.

III. СОЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ САКРАМЕНТАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

Сакраментальный аспект жизни

В таинствах Церкви люди возвращаются к должному отношению к Богу: союзу во Христе с Богом в Святой Троице. Через крещение, миропомазание и Евхаристию люди получают новое рождение во Христе, помазываются в Духе и полностью включаются в число членов Тела Христова — Церкви. Дар этой новой жизни во Христе подразумевает обновление всей жизни, обращение умов и сердец, дабы была исполнена воля Божия, дабы мир преобразился и возвысился благодаря свидетельству и трудам чад своих.

В жизни, смерти и Воскресении Христовых все творение восстановлено и освящено. Поэтому наша жизнь во Христе должна стать таинственной жизнью, — жизнью, продолжающей процесс освящения жизни и все время преподносимой нам как дар Божий. Церковь в полноте этой таинственной и диаконической жизни динамично являет миру присутствие Христа. Таким образом, поскольку мы участвуем в жизни Церкви через пост, молитву, праздники, таинства и активное служение бедным, мы обновляем себя и весь космос в той степени, в которой наша жизнь сообразуется со Христом в Святом Духе.

Борьба за обновление всего в Боге является повседневным усилием. В ней не только участвуют отдельно взятые люди, совершающие труды ради своего спасения, но проводится и общая работа всеми теми, кто стремится объединить все творение в общении с живым Богом. Такая жизнь требует смирения и жертв, самоопустошения, самоотдачи в любви и служении, как и Господь отдал себя ради нас «за жизнь мира» (Ин. 6, 51). Это жизнь в общении с другими и для других. Такова экклезиологическая, сакраментальная реальность жизни во Христе.

Евхаристия и обновление жизни

Как развивается и взращивается эта сакраментальная жизнь посреди секулярного, разломанного и страдающего мира? Каким

образом можно все соединить вновь в любви и владычестве Царства Божия?

Для православных христиан центром и животворящей силой обновления является Евхаристия, в которой все люди и все творение собираются вместе, возвышаются и соединяются в жертве, принесенной Христом однажды и на все времена. Евхаристия не только дает нам хлеб жизни, необходимый для нашей духовной пищи и роста, но возвышает наши сердца и умы и дает нам возможность по–новому понять ту жизнь, которую Бог подготовил для нас из вечности.

Именно в Евхаристии мы узнаем друг друга как члены одного Тела, объединенные любовью Христовой в образе Святой Троицы. Именно в общении Святого Духа и через это общение нам даруется сила для совершения миссии Христовой в этом мире.

Но та же Евхаристия является и судом для христиан, ибо мы можем принять причастие «в суд и в осуждение», если этот дар общения не воспринимается лично и не претворяется в нашей повседневной жизни. Мы знаем, что из-за нашей слабости и греховности мы продолжаем отрицать любовь и силу Божию в мире. Когда мы не обращаем внимания на страдания наших братьев и сестер, когда мы злоупотребляем дарами творения, загрязняя, уничтожая и растрачивая природные ресурсы, мы создаем новых идолов из себя и для себя. Замкнувшиеся в эгоцентрическом упрямстве и потакании своим желаниям, мы становимся причиной духовной смерти самих себя и наших ближних из-за равнодушия, конфликтов, разделенности и отсутствия любви. Мы осознаем также, что посреди радостного единства, явленного и дарованного нам в нашей Церкви, продолжается разделение христиан, что печалит нас и ставит перед нами проблему.

Молитва и покаяние

Евхаристия и вся богослужебная жизнь Церкви зовут к молитве и покаянию. В нашей общей храмовой молитве мы учимся совершать личную молитву, возносить славу и благодарение Богу, молиться о себе и о других, думать о нуждах всего мира, поддерживать жизнь других во Христе нашим поминовением болящих и страждущих, плененных и преследуемых, тех, кто ушел из этой жизни до нас и особенно мучеников, святых, духовных отцов и матерей, чье свидетельство дает нам жизненный пример и учит нас истинному значению слов: «Да будет воля Твоя».

Эта молитва Христа, обращенная к Отцу, постоянно напоминает нам о необходимости покаяния и прощения грехов. Это призыв к пересмотру нашей собственной жизни в свете жизни Христа. Это призыв, обращенный к каждому из нас лично, призыв к *метании* и обращению, буквально к «повороту» нашей жизни и новому посвящению себя Христу.

Свидетельство и сакраментальная жизнь

Тем, кто отошел от общения с Церковью, и тем, кто никогда не испытывал новизны и радости жизни в Церкви, таинства и вся жизнь Церкви дают возможность свидетельствовать истину о Боге и Его отношении к нам. Крещения, венчания, посещения больных и умирающих, рукоположения, похороны и обряды освящения, равно как и действенная диакония Церкви в делах общественного попечения и справедливости дают единственную в своем роде возможность провозглашать Божие послание надежды, мира и радости о распятом и воскресшем Господе. Именно в те моменты, когда нашей жизни касаются радость или печаль, страдание и сострадание, истина о конечных вопросах жизни может пробудить умы и сердца к любви Божией. В такое время лучшим свидетельством будет личное свидетельство и присутствие Церкви через любовь и заботу о своих членах как поддерживающей общины, обновленной в вере, любви и свободе.

Только таким образом, через таинственное осознание и преданность миру и личное принесение себя в жертву Богу как чад Его, можем мы совершать миссию Христову в мире, дабы все могли постигнуть, «что широта и долгота, глубина и высота любви Христовой… дабы всем исполниться всею полнотою Божиею» (Еф. 3, 18 — 19).

IV. МИССИЯ В ПОМЕСТНОЙ ЦЕРКВИ: НАСТОЯТЕЛЬНОЕ ТРЕБОВАНИЕ И ДОЛГ

Миссия Поместной Церкви

Миссия каждого состоит в том, чтобы познать Христа, жить в Нем и свидетельствовать о Нем словом и делом. Когда наше евхаристическое собрание осознает эту истину, естественным следствием этого становится необходимость поделиться радостью Воскресения со всеми людьми. Эта миссия включает в себя и тех, кто

был крещен, но еще не уразумел призвания и избранности, полученных через крещение.

Совершенно необходимо разработать современные средства, которые помогли бы этим людям вернуться в церковное содружество. Миссия Церкви зовет нас и к выполнению задач миротворчества, примирения, отстаивания справедливости для всех, особенно в тех условиях, в которых народ Божий страдает от несправедливости, насилия, угнетения и войн. Если евхаристическое собрание не участвует во всем этом, оно не осуществляет своего миссионерского долга.

Соборность Поместной Церкви

Согласно православной экклезиологии, созидание Тела Христова является существенной частью евангелизации. Хотя существуют нормативные формы местных общин, в силу множества социальных и культурных факторов могут оказаться необходимыми и новые формы христианских общин. В процессе создания новых общин Церковь через своих епископов должна проявлять гибкость.

Миссия Поместной Церкви страдает, если ее «соборный» аспект, ее экуменическая открытость не находят достаточного выражения и не акцентируются. Местная община не только должна молиться об экумене, но и должна осознавать необходимость проповедования Евангелия всему миру. Все Поместные Церкви должны воспитывать миссионеров для такой деятельности, когда в том есть необходимость.

Некоторые Церкви уже организовали миссионерские отделы, на которые возложен долг направлять миссионеров. Но направление миссионеров — это экклезиологический акт установления конкретного христианского присутствия в данной стране и культуре. Местной Церкви нужно помогать в развитии ее собственного лица и структуры так, чтобы она была частью всемирного братства. Любая миссия должна иметь своей целью созидание самостоятельных Церквей в братстве со всей Церковью.

Поощрение различных служений

Церковь всегда признавала призвание великих миссионеров и евангелизаторов. Она признает также и миссионерское призвание всего народа Божия, признает, что каждый член Тела Христова призван к миссии во Святом Духе и Святым Духом.

Местный епископ должен определять, поощрять, помогать и развивать различные формы служения мирян. Для своей евангелизаторской деятельности церкви необходимы катехизаторы, чтецы, проповедники, хористы и все, кто участвует в служении церкви. В этом отношении необходимо возобновить традицию диаконис. В движениях и ассоциациях мирян церковь имеет необыкновенную миссионерскую сеть для поощрения участия в миссии всего народа Божия: мужчин, женщин, молодежи, ученых, рабочих и детей.

Кроме того, в решении этой великой задачи особую роль играют монахи и монахини через молитву и аскетическое свидетельство.

Другие проблемы миссии

1. Рост различных экстремистских христианских сект.

2. Господствующее отношение богатых и мощных церквей к местным церквам меньшинств.

3. Возрождение других религий и различных секулярных идеологий.

4. Распад семьи как основной единицы Церкви и общества и проблемы, возникающие из-за разбитых и неполных семей.

5. Появление новых культур, влияние которых — положительно или отрицательно — сказывается на духовности сегодняшней молодежи.

6. Поиски современного кодекса информации и связей для передачи послания вечной истины.

РЕКОМЕНДАЦИИ ПРАВОСЛАВНЫМ ЦЕРКВАМ

Участники Консультации признают миссионерскую вовлеченность своих Церквей и работу, уже проделанную в области миссии. Приводимыми рекомендациями они хотят дать Церквам стимул продолжать, расширять и обогащать миссионерские усилия во всем мире ради более действенного свидетельства о Евангелии сегодня.

1. Миссионерское призвание должно стать главной заботой и долгом в жизни Церкви. Специальные программы миссии должны быть организованы для мужчин, женщин и детей в различных областях жизни, дабы помочь им в выполнении своих миссионерских обязательств.

2. Христианское воспитание и образование и катехизические материалы должны включаться в необходимые миссионерские

программы.

3. Богословские школы и другие учебные заведения должны включить в свои программы миссионерские изучения, а также проводить подготовку и прививать навыки, необходимые для миссии.

4. Должны быть учреждены православные институты и центры подготовки, которые принимали бы и готовили кандидатов для работы в области миссии. Опытные и квалифицированные православные миссионеры должны использоваться в качестве преподавателей.

5. Церковь должна организовать диаконические служения наряду с богослужебными просительными молитвами с акцентом на миссии для использования в приходах на местах.

6. В каждом приходе нужно собирать специальные пожертвования на миссию. Должны быть предусмотрены специальные места для информации о миссии и материалов о ее развитии.

7. Должны быть организованы Ассоциации или Друзья миссионеров для моральной и материальной поддержки тех, кто занимается проблемами миссии.

8. Должны быть учреждены региональные форумы для координации ресурсов различных Церквей и их сотрудничества в области православной миссии.

9. Православные публикации, и особенно переводы, должны использоваться для поддержки миссионерской деятельности.

10. Церковь должна обновить призвание диаконис, катехизаторов, чтецов, музыкантов и проповедников для особого служения в области миссии.

11. Церкви должны призвать монахов и монахинь к монашескому свидетельству в тех местах, где учреждаются миссии, и к созданию духовных центров.

12. Все Церкви должны ежегодно уделять особое время содействию и поддержке миссии.

13. Православные Церкви вместе с другими христианскими Церквами должны усилить моральную и финансовую поддержку всего Всемирного Совета Церквей, и комиссии «Всемирная миссия и евангелизация» (КВМЕ) в частности.

РЕКОМЕНДАЦИИ ЭКУМЕНИЧЕСКОМУ СООБЩЕСТВУ

1. Комиссия Всемирного Совета Церквей «Всемирная миссия и евангелизация» должна поощрять и поддерживать молодежь в

изучении миссиологии.

2. Все Церкви должны пересмотреть свои миссионерские программы и заново о них подумать в свете того влияния, которое они оказывают на верующих других Церквей, дабы избежать ошибок или обид, имевших место в прошлом, и предотвратить антагонизм и соперничество в миссионерской работе в будущем.

3. Через КВМЕ и имеющие к ней отношение организации должны развиваться образовательные программы в целях лучшего информирования членов всех Церквей о роли исторической и теперешней миссионерской деятельности Православных Церквей.

4. До, во время и после Всемирной конференции в Сан–Антонио, Техас, (22 мая — 1 июня 1989 года) делегатов следует информировать о православной миссионерской деятельности в Северной Америке и в других местах посредством изучений и визитов.

ПОСЛАНИЕ ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХАТА в связи с 40–летием Всемирного Совета Церквей. Июль 1988 года.

1. Мы величаем и прославляем Триединого Бога за возможность торжественно отметить в этом году сороковую годовщину создания Всемирного Совета Церквей. Апостольский и Патриарший Вселенский Константинопольский Престол с ликованием радуется этому, поскольку считает основание ВСЦ сорок лет назад в Амстердаме институционным выражением современного экуменического движения, исполнением своего предвидения и реализацией своего предложения, содержавшегося в Окружном послании Синода 1920 года о создании Лиги Церквей, задачей которой было бы сближение Церквей и конфессий всего мира через контакты, сотрудничество и взаимную солидарность с конечной целью — осуществить их единство под единым Пастырем, Иисусом Христом.

2. Наш Вселенский Престол всегда занимал ведущее место во всем, что касалось христианского единства, и постоянно подчеркивал, что Церкви Христа в мире призваны идти путем, ведущим к единству, — путем, подготовленным ВСЦ, который таким образом способствует взаимному знакомству и сближению, помогает многостороннему диалогу Церквей и становится своеобразным путеводителем в общем паломничестве Церквей в сфере богословия, диаконии и христианского свидетельства в мире.

3. Как заявило Третье Всеправославное Предсоборное совещание, «Православная Церковь в глубоком убеждении и церковном самосознании, что она является носительницей и свидетельницей веры и Предания Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное и уникальное место в современном христианском мире, чтобы способствовать единству Церкви». Поэтому присутствие в ВСЦ Вселенского Патриархата и Православной Церкви в целом должно рассматриваться как

естественное, необходимое и полезное во многих отношениях. Естественным — потому что сама природа Православной Церкви с ее миссией и долгом передавать истину, содержащуюся в Священном Писании и Священном Предании, — истину, которая сообщает Церкви ее вселенский характер. Необходимым — потому что без православного участия ВСЦ был бы церковным инструментом, представляющим только часть западного христианства. И наконец, полезным — потому что присутствие Православной Церкви в ВСЦ обогащает богословское мышление Совета и приближает его к богословскому мышлению неразделенной Церкви.

4. Как мы уже говорили в нашем послании по случаю 25–й годовщины ВСЦ, многие позитивные достижения Совета в области богословия, миссии, диаконии и христианского свидетельства в мире «являются также результатом и плодом православного присутствия в Совете». И мы хотели бы, чтобы в ближайшем будущем через действия различных органов ВСЦ, принимающих решения, православное присутствие в нем стало бы более существенным и более представительным как качественно, так и количественно, чтобы программы, разрабатываемые Советом, и подготовленные им документы имели бы действительно вселенский, экуменический характер, представляя собой плод сотрудничества всех Церквей, участвующих и действующих в рамках ВСЦ. Однако, чтобы достичь этого, все Поместные Православные Церкви также должны усилить свою поддержку по мере сил программам Совета и представлять новых лиц, которые могли бы нести православное свидетельство в Совете ответственно и эффективно.

5. Как Вселенский Патриархат, мы всегда с особым интересом следим за инициативами, выдвигаемыми ВСЦ, и участвуем в них. Богословская и социальная деятельность Совета, осуществляемая все эти сорок лет, несомненно, представляла собой ответ на острые нужды мира. В то же время эта деятельность подтвердила слова вышеупомянутого Окружного послания, что, даже если чисто экклезиологические и богословские основы единства Церквей не могут быть пока обеспечены, совместная диакония, направленная на служение современным мужчинам и женщинам в разрешении животрепещущих и настоятельных проблем их жизни, возможна.

6. Когда мы размышляем о будущем ВСЦ, то с особым вниманием и надеждой смотрим на инициативу Комиссии «Вера и устройство» по истолкованию апостольской веры в духе Никео–Цареградского Символа веры. Как естественное продолжение длительного исследования о крещении, Евхаристии и священстве, эта инициатива имеет особое значение для будущего экуменического движения и самого Совета, поскольку, как уже заявляли православные делегаты на Первой Всемирной конференции по вере и устройству в Лозанне (1927), любой союз Церквей должен основываться на общей вере и исповедании Древней неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов первых восьми веков. И это так, потому что само существование всех христианских Церквей исходит от Апостольского Предания и их общей истории. Упомянутое исследование, хотя, с одной стороны, и развивает основные положения единой веры, господствующие в Церкви на протяжении веков, с другой стороны, даст ответ на вопрос: как вера, переданная апостолами неразделенной Церкви, может быть истолкована сегодня в гуще проблем и тревог современных людей?

7. Как в прошлом, так и в будущем ВСЦ будет призван откликаться на многочисленные нужды современных мужчин и женщин, давать ответы на проблемы, стоящие перед современным миром. Это проблемы беженцев, борьбы против расовой дискриминации, проблема вклада мира и справедливости в общество, борьба с голодом и бедностью и во многих районах планеты защита окружающей среды, а также служение добра, вложенное Богом в наши руки. Однако связанные с этим программы не должны быть самоцелью и выливаться в разрозненные действия, а должны стать неотъемлемой частью согласованной и гармоничной многосторонней деятельности в рамках общего свидетельства о Христе в мире.

8. Поздравляя ВСЦ с этой радостной годовщиной, мы заявляем, что Вселенский Патриархат, который с самого начала поддерживал экуменическую идею и межцерковное сотрудничество, содействующее христианскому единству, будет и впредь развивать постоянное и ответственное совместное служение до тех пор, пока Господь наш не избавит «нас от настоящего лукавого века по воле Бога и Отца нашего» (Гал. 1, 4) и приведет нас всех «в единство веры» (Еф. 4, 13).

«Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми вами» (2 Кор. 13, 13).

28 июля 1988 года

В усердной молитве Богу

Димитрий Константинопольский

Проф. д-р Тодор САБЕВ. ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ ВО ВСЕМИРНОМ СОВЕТЕ ЦЕРКВЕЙ

Этот доклад[94] был представлен и обсужден на заседании «Про Ориенте» (1986) и на Конференции православного клира в Финляндии (1988).

Уважаемые представители Православной Церкви в Финляндии и участники этого научного семинара православного клира, дорогие друзья!

Благодарю вас за честь, предоставленную мне приглашением обратиться к такому экуменическому форуму и поделиться некоторыми мыслями, касающимися участия в работе содружества ВСЦ, как это понималось и переживалось в последние десятилетия.

Экуменизм, как общее христианское усилие, направленное к зримому единству, является богатейшим Божиим благословением, ниспосланным всем Церквам. Это основная черта современной церковной истории, сформированная реальным присутствием и обновляющей силой Святого Духа. Процесс обновления, открытости и общего свидетельства охватил и Восточно–Православные, и Древневосточные Православные Церкви.

1. ВЗГЛЯД НА ПРАВОСЛАВНУЮ ВОВЛЕЧЕННОСТЬ НА РАННЕЙ СТАДИИ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ

Некоторая православная открытость к двухсторонним контактам с неправославными в XIX веке придала новый стимул делу христианского единения, общему свидетельству и межцерковному сотрудничеству. Социально–экономические, культурные и политические факторы также способствовали этому развитию [[95]]. Окружное послание Вселенского Патриархата (1902), за которым последовали благосклонная реакция Православных Церквей и переговоры с англиканами и старокатоликами, знаменовала собой первую стадию движения XX века к примирению и единству [[96]].

После Эдинбургской миссионерской конференции (1910) благодаря инициативам Всемирной студенческой христианской федерации молодежь нескольких Православных Церквей включилась в экуменическое движение [[97]]. Окружное послание (1920) Вселенского Патриархата ко всем Церквам выдвинуло основную программу современного экуменизма и призвала к созданию Лиги Церквей [[98]]. Она призывала к устранению недоверия и горечи, прозелитизма и ненависти, к укреплению взаимной любви и учреждению практических путей сотрудничества между Церквами, к совместному сопротивлению социальному злу. К Церквам была обращена просьба содействовать доброй воле и уважать принципы справедливости и милосердия. Окружное послание говорило, что вероучительные разногласия не должны мешать Церквам в совместных действиях. Пришло время движения вперед, к более тесному братству и более достоверному христианскому свидетельству [[99]].

Эти идеи встретили благосклонную реакцию в Русской Православной Церкви, но новые социально–политические реальности в Советском Союзе, вопросы большой русской диаспоры в Европе, юрисдикционные и другие факторы оставили свой отпечаток на межцерковных отношениях и экуменической деятельности вне страны.

Православные представители постепенно вовлекались в работу экуменических движений «Жизнь и деятельность» и «Вера и устройство». Они сделали вклад во все большие конференции: в Стокгольме (1925), Лозанне (1927), Оксфорде (1937) и Эдинбурге (1937) [[100]]. Некоторые экуменические «пионеры» поместных Православных Церквей также активно участвовали в зарождении и формации ВСЦ (1938 — 1948 годы) [[101]].

2. ВЫЗОВ И ПРИЗЫВ КО ВСЕМ ПРАВОСЛАВНЫМ ВСТУПИТЬ В ВСЦ. НЕКОТОРЫЕ БОГОСЛОВСКИЕ ОСНОВЫ И ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ДЛЯ УЧАСТИЯ

Внутри большей части Восточных и Древневосточных Православных Церквей создались условия, дающие им возможность вступить в ВСЦ во время его создания и в новые структуры, которые были организованы Первой Ассамблеей в Амстердаме в 1948 году. Однако для некоторых Церквей тогда было неблагоприятное время для

официального вступления в ВСЦ. Их позиция мотивировалась в основном доводами вероучительного характера и соображениями по поводу сосредоточенности внимания ВСЦ на социальных и политических вопросах. Хотя большое число иерархов и богословов полагали, что вероучительные различия Церквей–членов и Базиса Устава ВСЦ не придают ни энтузиазма, ни перспективного будущего, другие были убеждены, что совместные действия в области практического христианства могут содействовать зримому единству [[102]]. Эта тенденция достаточно жива и сегодня в мышлении и деятельности ВСЦ.

С самого начала обновленной приверженности экуменическому делу (XIX — XX века) православные члены клира и богословы были единодушны в мнении, что единство в вере представляет собой первое условие воссоединения вероучительно разделенных Церквей и христианских общин. Однако было определенное гибкое положение в вопросах, касающихся границ Церкви, уровня разделенности и «стен» разделения, действия благодати между всеми, кто исповедовал нашего Господа Иисуса Христа как Бога и Спасителя, роли культуры, идеологии и других «небогословских» (невероучительных) факторов, взаимодействия между вертикальными и горизонтальными измерениями в христианской жизни и экуменическом устремлении [[103]].

Участие православных в ВСЦ не считалось «революцией в истории», но исполнением основного христианского долга и «естественным следствием» постоянной молитвы о «благостоянии Святых Божиих Церквей и единении всех». Вступление в ВСЦ «представляет собой еще одну попытку, подобно и другим попыткам в святоотеческий период, применить апостольскую веру к новым историческим ситуациям и экзистенциальным требованиям. Что в каком-то смысле новое сегодня, так это тот факт, что эта попытка делается вместе с другими христианскими организациями, с которыми нет полного единства. Именно здесь возникают трудности, и именно здесь есть также много знаков реальной надежды на возрастание братства, понимания и сотрудничества» [[104]].

Таким был опыт Православных Церквей в первые два десятилетия соучастия в жизни и свидетельстве ВСЦ. Преданные своей экклезиологии и пониманию церковного единства как осуществления

Апостольского Предания и продолжения жизни неразделенной Церкви православные представители на больших экуменических встречах не упускали случая делать свои особые заявления, чтобы обеспечить «восточное толкование» важных вероучительных вопросов, по которым православное богословие и методика существенно отличались от богословских подходов и этоса протестантских партнеров [[105]]. В том же духе православные члены Центрального Комитета ВСЦ в 1950 году решительно поддержали «Торонтскую декларацию», которая давала заверения, что «ни одна Церковь не будет в опасности отказа от своего наследия, не будет подвергаться давлению к принятию какого-то решения против своих убеждений». Полностью сознавая существующие различия в вере и церковном устройстве, Церкви — члены ВСЦ «признают друг друга как служителей Единого Господа». «Они хотят исследовать свои различия в духе взаимного уважения, полагая, что Дух Святой может повести их таким образом к проявлению своего единства во Христе» [[106]].

Окружное послание Вселенского Патриарха Афинагора, выпущенное в 1952 году, было призывом к православным оставаться преданными своим экклезиологическим и богослужебным традициям, нести православное свидетельство и делать специфический вклад в дискуссии по экуменическим вопросам. Сильно подчеркивалась необходимость более объединенного, коллективного и творческого участия в жизни ВСЦ и адекватного представительства всех Православных Церквей [[107]].

В принципе православные богословы продолжали оказывать предпочтение программам Веры и устройства, но Церкви вовлекались во многие другие области экуменической работы. Даже в официальных документах, таких, как упомянутое Окружное послание, внимание привлекалось к нескольким измерениям экуменической деятельности. Все они делали вклад в «восстановление искренности и доверия между Церквами… чтобы они считали друг друга… родными и частью дома Христова…» [[108]].

3. РОСТ ПРАВОСЛАВНОГО ВКЛАДА В ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВСЦ: СОУЧАСТИЕ И ВЗАИМНОЕ ОБОГАЩЕНИЕ

С конца 60–х годов большое число православных представителей присутствовало на ассамблеях, всемирных конференциях и консультациях ВСЦ. Иерархи, богословы и выдающиеся миряне брали

на себя большие обязанности на этих встречах. Православные специалисты в Экуменическом центре стали более активными в предоставлении советов Генеральному секретарю и помощи составу ВСЦ в области отношений с православным членским составом, принятии соответствующих программ и совместном спонсорстве заседаний. В этом отношении Отдел православных исследований и взаимоотношений Комиссии всемирной миссии и евангелизации оказывал особую помощь в области миссии и евангелизации. Около 30 православных совещаний сосредоточили свое внимание на тематических вопросах из области единства, миссии, общего свидетельства, образования, обновления, духовности, развития и диаконии. Около 35 публикаций ВСЦ относятся к жизни, свидетельству и вкладу Православных Церквей в экуменическую повестку дня. Достигнуты улучшения в православном членстве в руководящих органах ВСЦ, комиссиях и составе штатных сотрудников.

В контексте программных вопросов кажется, что православные богословы все еще предпочитают исследования в области веры и устройства, таких, как «КЕС» («Крещение, Евхаристия, Священство»), «Как авторитетно учит Церковь сегодня», «Отчет о надежде, которая в нас», «К общему вероисповеданию апостольской веры сегодня», «Единство Церкви и обновленной человеческой общины». Однако рамки православных интересов значительно раздвинулись. В экуменическую повестку дня было внесено множество разнообразных вопросов, включая «Мир и справедливость», «Межвероисповедный диалог», «Роль и участие женщин в Православной Церкви», «Расизм и права человека». Иногда эти темы появляются из частного контекста и живого свидетельства поместных Православных Церквей [[109]]. Экуменическая деятельность многих измерений проистекает из призвания Церкви и глубокого чувства христианской ответственности перед лицом жгучих проблем нашего времени [[110]].

В тот же самый период «православное присутствие значительно повлияло на жизнь и работу ВСЦ, содействуя распространению тринитарного богословия, первенству и безотлагательности единства и вероучения, экклезиологии Поместной Церкви, духовности и сакраментальной жизни и центральности богослужения» [[111]]. Православные богословы и экуменические работники сыграли

ведущую роль в размышлении о внутреннем смысле слова «theosis» (обожение), о даре братства (koinonia), о центральных вопросах, касающихся Священного Писания и Предания, евхаристического общения, соборности и кафоличности, миссиологии и обновления, прозелитизма и свободы религии, а также «Литургии после литургии» [[112]].

В докладе Консультации 1981 года о православной вовлеченности в ВСЦ официальные представители всех Восточно–Православных Церквей справедливо заявили: «Несомненно, что Православные Церкви (также) [[113]] получили ощутимую пользу от своего присутствия в ВСЦ и посредством развития взаимопонимания, серьезного обсуждения вероучительных вопросов, обмена мнениями и опытом общего свидетельства оказали серьезное влияние на его мышление, чаяния и работу. Есть прогресс и в движении к христианскому единству, но нам предстоит еще долгий путь к нему». Затем в докладе дается несколько примеров «по выбору» о большой роли и позитивных результатах ВСЦ в общем экуменическом движении. «ВСЦ способствовал распространению экуменического сознания на всех международных, региональных и национальных уровнях в странах, где несут свое служение многие из Православных Церквей». Он содействовал братским контактам и богословскому диалогу между Восточными Православными и Древневосточными Православными Церквами и сделал вклад в «дальнейшее укрепление существующих уз братства» в кинонии Восточного Православия. «ВСЦ также собирал православных вместе на серию консультаций, семинаров и рабочих групп», организованных в сотрудничестве со многими подъединицами и отделами, чтобы прояснить позиции поместных Православных Церквей и предложить их соображения для жизни Совета.

Это суммарное описание процесса повышения православного вклада в деятельность ВСЦ как в качественном, так и в количественном отношении. Это еще один стиль участия, который заменил прежнюю практику отдельных православных заявлений на первых всемирных конференциях, на ассамблеях в Амстердаме, Эванстоне и в Нью–Дели, а также на некоторых других заседаниях [[114]], это новый метод православного богословского сотрудничества и экклезиологический вклад. Он применялся на консультациях и в

публикациях накануне больших экуменических событий [[115]]. Очень часто он предлагался как плод общего усилия восточноправославных богословов в сотрудничестве с представителями других христианских традиций. Весь этот опыт свидетельствует не только о новом стиле рабочих взаимоотношений и увеличении православного участия в ВСЦ, но также указывает на истинный экуменический взаимообмен и взаимное обогащение между близкими партнерами в поиске единства. Это является свидетельством православной приверженности к экуменическому движению и знак реальной принадлежности к братству ВСЦ [[116]].

4. ОТВЕТ НА ПРОБЛЕМЫ И ФОРМУЛИРОВКА ЖЕЛАТЕЛЬНОСТИ УВЕЛИЧЕНИЯ ПРИСУТСТВИЯ И ВКЛАДА

В некоторых православных заявлениях наряду с позитивной оценкой экуменизма и деятельности ВСЦ выражались пожелания создания лучших структур и условий с целью достижения достаточного православного участия и более эффективного вклада в общую жизнь Совета. Четвертая Всеправославная конференция (в Шамбези, 1968) в специальной резолюции выразила желание Православных Церквей предложить «все средства» в их распоряжение для «продвижения вперед и успеха всей работы ВСЦ». С этой целью был сформулирован целый ряд требований [[117]]. Напоминалось о пожеланиях Вселенского Патриархата и Русской Православной Церкви (1973) в отношении главных задач ВСЦ и необходимости сбалансирования его повестки дня, о встрече по важным богословским вопросам на V Ассамблее (в Найроби, 1975), о призыве Первой Предсоборной Всеправославной конференции (1976) к более полному и более интегрированному православному участию в ВСЦ, о вдохновляющих выводах консультации в Новом Валааме (1977), которые еще больше укрепили эту тенденцию и творческий дух [[118]]. Были начаты переговоры, чтобы заняться православными пожеланиями [[119]]. Они нашли свое полное выражение в основных документах, официальных заявлениях, комментариях и заключительном докладе представителей Восточно–Православных Церквей на Софийской консультации в 1981 году [[120]]. Отдав должное ВСЦ, как всеохватывающему форуму и привилегированному

инструменту экуменического движения, делегаты подчеркнули четыре важные проблемы: 1) православное богословие и программные приоритеты не всегда находят свой путь и адекватное место в существующих структурах ВСЦ и рабочем стиле; 2) язык ВСЦ и то, как формулируются богословские заявления, не всегда достаточно ясны, чтобы допускать проявление православных позиций как неотъемлемой части документов Всемирного Совета Церквей; 3) по существующему Уставу и Правилам ВСЦ и православному каноническому праву мы не можем ожидать, что большое количество Православных Церквей подадут заявления о приеме их в члены ВСЦ, в то время как число протестантских Церквей и общин, подающих заявления о приеме, постоянно растет; 4) так как ВСЦ — это Совет Церквей, члены его должны иметь право назначать своих представителей в разные органы. Это не всегда соблюдается в отношении некоторых Поместных Православных Церквей.

Затем были сформулированы следующие основные предложения: а) упоминание о крещении должно быть включено в Базис ВСЦ или по крайней мере в критерии для приема новых Церквей–членов, чтобы была уверенность, что все принадлежат или ориентированы на одну и ту же кинонию, хотя еще и неполную и хрупкую; б) процедуры и методы окончательного принятия появляющегося экуменического консенсуса по вероучительным вопросам должны быть изменены так, чтобы избегать «большинства голосов» по тонким вопросам, касающимся единства в вере; в) руководящие органы и штатных сотрудников следует поощрять к тому, чтобы они были упорны в своих усилиях по внесению православного мышления в общую деятельность Совета, и особенно в процесс подготовки экуменических заседаний и документов; г) должно быть увеличено православное участие в ассамблеях ВСЦ, комитетах, комиссиях и в составе штатных сотрудников; д) все Православные Церкви должны быть представлены в Центральном Комитете в пропорции к их членскому составу, исторической важности и специфической природы, основанной на каноническом праве.

Во время подготовки к VI Ассамблее (в Ванкувере, 1983) и вскоре после нее значительная часть вышеупомянутых предложений была проведена в жизнь. Другие предложения являются объектами внимания и изучения в дальнейшем руководящими органами ВСЦ,

Генеральным секретариатом, программными подъединицами и православными специалистами [[121]].

Принимая во внимание это позитивное развитие в отношениях, Межправославная комиссия по подготовке Святого и Великого Всеправославного Собора на своем заседании в Шамбези в феврале 1986 года высоко оценила работу ВСЦ. Однако она подтвердила, что полноценное православное свидетельство и специфический православный вклад «могут быть поставлены под угрозу, если Православные Церкви не получат внутри ВСЦ необходимые условия, которые дадут им возможность действовать на основании своей экклезиологии и согласно своему обоснованию». К православным был обращен призыв к проведению «общей экуменической политики и точки зрения, особенно в рамках «Веры и устройства», когда обсуждаются вопросы, касающиеся веры». В том же самом контексте со ссылкой на «Софийскую консультацию» была выражена озабоченность «по поводу отсутствия разборчивости при приеме разных Церквей и христианских общин в члены ВСЦ» [[122]].

Очевидно, что нужно все еще прилагать больше усилий для достижения общей цели. Взаимотерпение и «болезни роста» в экуменическом согласии и во всем действии духа общения будут сопровождать нас долгое время в уязвимой лодке, плывущей по штормовым водам. В течение последних лет, однако, появились новые признаки прогресса и возможности лучшего будущего. Это, в частности, относится к увеличению православного присутствия и участия в жизни ВСЦ [[123]].

5. ЗАДАЧИ НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ, НОВЫЕ ВЫЗОВЫ И ВОЗМОЖНОСТИ

Пристальное изучение документов и обзор православного участия в ВСЦ дают основания предполагать, что можно позитивно оценивать экуменические достижения и творческие отношения между Поместными Православными Церквами и ВСЦ. Это относится даже к критическим заявлениям о политике Совета, повестке дня, приоритетах и методах. Несомненно, что православные стали живыми членами растущего братства Совета. Они полностью разделяют радости и заботы в исполнении основных функций и целей: осуществить зримое единство в единой вере и в единой

евхаристической кинонии, выраженной в богослужении и общей жизни во Христе.

Как дальше следовать этому благородному делу? Сознавая тот факт, что экуменическое движение является «важным знаком нашего времени, ставящим Православные Церкви перед вызовом» и поднимающим основные задачи сегодняшнего дня, церковные руководители, богословы и экуменические работники предлагают уделять этим вопросам большое внимание, подходить к ним с мудростью и чувством ответственности [[124]]. Делегаты консультации 1981 года заявили, что «экуменизм пространства», озабоченность о христианском единстве сегодня, неотделим от «экуменизма во времени», преданности апостольскому и святоотеческому учению неразделенной Церкви [[125]]. Это понимание проистекает из концепции Церкви как образа Святой Троицы и Тела Христова. Божественная природа единства связывает нас с полнотой истины, святостью и любовью. Единство есть соборная жизнь «в смысле реального общения, гармонии во Христе» между членами Церкви и между поместными Церквами [[126]]. Это полнота сакраментальной реальности и совершенная кинония соучастия жизни.

Экуменическое призвание православных в ВСЦ заключается в том, чтобы призывать к универсальности и постоянной преемственности Святого Предания, проходящего через века, питающего настоящую жизнь Церкви и проливающую свет на будущее. Послушание этому живому Преданию, его передача и принятие есть источник апостольской истины и авторитета, «компас» единства и творческая сила обновления, все еще остается главным служением для православных богословов и экуменистов.

В этом контексте православное понимание обновления как «ответа на новые, зовущие ситуации на основании истины, однажды данной [[127]], послужит ориентации ВСЦ и искренним усилиям внутри семьи Православных Церквей к обновлению.

Нужны дальнейшие прояснения в отношении православного отношения к «единству в разнообразии», которое предполагает, что «все (христиане) должны стремиться в своих собственных Церквах и традициях углублять полноту апостольской веры, воплощенную в полной церковной жизни. Поэтому не требуется ни от какой Церкви вырвать свои корни, отрезать себя от своего культурного наследия или

утрачивать свой особый характер. Каждая Церковь делает вклад в обогащение всех» [[128]].

Хотя и принимая видение Единой Церкви, как «соборного братства поместных Церквей, которые сами истинно объединены» (как Ассамблея в Найроби изложила это), православные озабочены условиями, которые требуются для этого единства. Это должно быть единство в апостольской вере, а не просто внешняя федеральная структура Церквей для общего действия. Некоторые вопросы, относящиеся к этому, сформулированные десять лет назад, даже еще больше подходят для сегодняшнего дня, а именно: «Какой уровень разнообразия позволителен и желателен? Сколько единства и какого рода вероучительное выражение веры требуются, чтобы было возможно христианское свидетельство, чтобы усиливать единство в примиренном разнообразии и чтобы поддерживать этот процесс, ведущий к реальному соборному братству? Как могут все Церкви возрастать вместе в договорном процессе в сторону полной приверженности и объединенных усилий в борьбе за справедливость, мир и целостность творения?»

Другой долг Православия заключается в богословском вкладе в концепцию «кафоличности–консилиарности–соборности» и ее отношения к единству Церкви. Кафоличность принадлежит сути православной экклезиологии. Она означает не только всеобщую, но также интегрированную полноту согласно единству всех, — полноту Богом открытой Истины, веру, учение и сакраментальную жизнь воистину объединенных поместных Церквей.

Так как Православные Церкви являются исторической моделью соборного братства [[129]], их опыт жизни вне соборности в разных исторических, социальных и культурных ситуациях, часто полных конфликтов и препятствий их духу общения, может предложить ключи к единству в разнообразии. Требуются подобные оценки и обмен опытом в более конкретном виде в отношении православной автокефалии, современных трудностей, связанных с диаспорой, юрисдикциями и церковными структурами за рубежом.

Православные внесли в ВСЦ и в экуменическое движение в целом новый вклад в экклезиологические исследования об отношениях между Вселенской и поместной Церквами. Этот вопрос сейчас является центральным на повестке дня Совместной рабочей группы за

сотрудничество между ВСЦ и Римско–Католической Церковью. Он откроет возможности для общего католического–православного–протестантского усилия и окажет ценную услугу некоторым аспектам двусторонних богословских диалогов.

То же самое относится к «Экклезиологии общения» и «Иерархии истин», появившихся из обсуждений на Втором Ватиканском Соборе, но которые коренятся в богословии и традиции неразделенной Церкви и сегодня приносят свежие идеи, стимул и надежду в самое сердце экуменической повестки дня.

Все вышеупомянутые вопросы являются и вызовом, и обещанием для православного вклада и взаимодействия внутри единого экуменического движения. Это может дать «обновленное видение» и артикуляцию православной экклезиологии и «принципам экуменизма», например о природе и границах совершенной и «неполной» кинонии, применения «икономии» к неправославным Церквам и т. д.

Особое внимание следует уделить богословской методике и озабоченности о жизненном и связном богословии. Какой особый вклад могут предложить православные в этой области?

Занимаясь вопросом о соглашениях по вероучительным вопросам, как средстве библейско–святоотеческого синтеза веры всей Церкви, православные призваны посвятить себя процессу принятия Лимского документа КЕС, оценке взаимосвязанности с подобными исследованиями в ВСЦ и с опытом двусторонних диалогов. Таким образом, они должны сделать вклад в установление действительно тесного и дополняющего отношения между двусторонними и многосторонними диалогами и в постоянную оценку их результатов.

Богослужение, духовность и стиль жизни — это особые ценности, и они представляют собой существенную часть православной вовлеченности в ВСЦ. Но вера и действия являются интегрированным целым. Поэтому православные не принимают и не должны принимать разделения между так называемыми «вертикальными» и «горизонтальными» измерениями Евангелия [[130]]. Защищая социальное свидетельство Церкви от «политизации» и отождествления с секулярной идеологией, они должны посвящать себя также большим исследованиям, таким, как «Единство Церкви и обновление человеческой общины», и серьезно воспринимать значение

современных разделяющих вопросов ради «единства всех». Церковь слышит голос православной молодежи, выступающей за примирение и свободу [[131]]. Она живет с динамикой концепции «Литургии после Божественной литургии» и готова следовать экуменическому процессу договора о справедливости, мире и целостности Божия творения. Руководствуясь библейским и святоотеческим учением, экклезиологией общения и социальными последствиями евхаристического общения, делегаты на Третьей Всеправославной Предсоборной конференции (1986) заняли решительную позицию в вопросе о церковной ответственности за сохранение священного дара жизни, за содействие справедливости и свободе, за борьбу против голода и бедности, бесчеловечных систем угнетения и расовой дискриминации. Они призваны к примирению, межрелигиозному сотрудничеству, устранению нетерпимости и фанатизма всех видов, за возрождение и перерождение человеческой личности и общества. Несомненно, эти заявления были также вдохновлены давним православным участием в экуменическом движении и в приверженности ВСЦ к социальным вопросам.

Признавая растущую роль женщин в жизни Церкви, православные должны также принять вызов и провести дальнейшее исследование по служению женщин. Однако в соответствии с давней традицией, богослужебной практикой и богословской позицией, подчеркивающей Христово Сыновство Божие, Его мужское онтологическое отношение с Церковью (его Невестой), и отсюда мужское священство для совершения Таинств, особенно Евхаристии, где священник или епископ есть образ Христа, православные не предусматривают рукоположение женщин в перспективе, хотя многие Церкви — члены ВСЦ допускают подобное. Восстановление же служения диаконис и выдвижение женщин на все уровни жизни Церкви сердечно приветствуется многими православными представителями, богословами и экуменическими работниками. Это открывает новые перспективы богословским исследованиям и многообещающим экуменическим усилиям. Международная православная консультация в ноябре этого года будет заниматься этими вопросами.

Еще три вопроса похожей природы создали трудности в отношениях между православными и другими партнерами в ВСЦ, а

именно: призыв к «евхаристическому гостеприимству», признание «церковной природы» Совета и призыв поставить под вопрос уместность Торонтской декларации.

Рамки этого доклада не позволяют мне подробно рассмотреть все эти вопросы. Но следует отметить, что неправославные братья и сестры уважают наше понимание Евхаристии как реализации и проявления Церкви как Тела Христова и совершенной кинонии. Следовательно, «евхаристическое общение предполагает полное вероучительное единство». Однако есть призыв рассмотреть существующее «неполное» общение между Церквами разных традиций и применять принципы икономии в частных ситуациях с разбором и любовью во имя нашего Господа [[132]].

Не отрицая соответствия Торонтской декларации реальности экклезиологического плюрализма и необходимости взаимного уважения в диалоге, православные приглашаются переоценить экуменическую ситуацию и стадию «единства в пути» [[133]]. В соответствии с их собственной оценкой ВСЦ как растущего братства Церквей они тогда согласятся, что мы много переживали и «больше Торонто». Этот опыт нуждается в богословской артикуляции и, конечно, имеет значение для межцерковных отношений.

И наконец, была дана позитивная оценка вкладу и выражена надежда на дальнейшие успехи православных на национальных и региональных уровнях, в частности в сотрудничестве с Римско–Католической Церковью и с другими Церквами, которые не являются полными членами ВСЦ. В этих рамках разные экуменические и культурные организации сыграли бесценную роль посредников и спонсоров. Несколько региональных и национальных экуменических организаций, с которыми связаны Православные Церкви, также оказали огромную услугу и межцерковному диалогу, и культурному диалогу, поднимая разнообразные исторические и современные вопросы, чтобы устранить препятствия, созданные не вероучительными факторами, чтобы содействовать дружбе и сотрудничеству.

Да приблизится день, когда наша приверженность экуменическому идеалу получит богатое благословение Духа Святого и даст нам возможность отпраздновать полное единство всех Церквей, соучаствующих в едином евхаристическом и соборном общении.

Это наша молитва, наша надежда и наше возобновленное экуменическое обязательство по случаю 40–й годовщины основания ВСЦ.

Женева, сентябрь 1988

Протопресвитер д-р Георгий ЦЕЦИС. ЗНАЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО ПРИСУТСТВИЯ

Во многих церковных кругах, как православных, так и неправославных, широко распространено мнение, что экуменическое движение появилось внутри протестантского мира в результате его внутреннего положения и в усилии найти разрешение существенных проблем Церквей Реформации, которые стояли перед ними в повседневной жизни и свидетельстве. Таким образом, многие православные дивятся православному присутствию в экуменическом движении и активному участию Православных Церквей в экуменическом движении и в ВСЦ, в то время как некоторые протестанты, вступившие в движение не сразу, но в результате экуменического паломничества, и которые не знакомы с Восточным Православием, искушаются считать Православие органом, принадлежащим другому «миру» и культуре, чуждым озабоченностям экуменического движения, что часто представляет собой помеху в движении к христианскому единству.

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВНОГО ПРИСУТСТВИЯ

Однако фактом является то, что история экуменического движения, и в частности ВСЦ, очень тесно связана с Православной Церковью. Следует помнить, что первое конкретное предложение, «беспрецедентное в истории Церкви» [[134]], — об учреждении «кинонии сообщества Церквей» — было сделано Православной Церковью — Вселенским Патриархом, который в своей известной энциклике (Окружном послании) 1920 года [[135]] выразил убеждение, что собрание Церквей, их братство и сотрудничество не исключаются вероучительными различиями между ними. Как однажды указал Виссерт Хуфт, «Церковь Константинополя была среди первых в современной истории, которая напомнила нам, что христианский мир не исполнит волю Господа и Спасителя, если не будет стремиться проявлять в мире единство народа Божия и Тела Христова. Своим

Окружным посланием 1920 года Константинополь ударил в колокол, созывающий нас на Ассамблею» [[136]].

Поэтому с православной точки зрения основание ВСЦ в 1948 году на Ассамблее в Амстердаме можно считать своего рода исполнением предложения, выдвинутого Константинополем 28 лет до этого. И тем более, что большая часть моделей сотрудничества, выдвинутых в этом Окружном послании, в конечном счете стали основой программных вопросов ВСЦ, во всяком случае в первое десятилетие его жизни и деятельности.

Правда, на Первой Ассамблее присутствовали только три Восточно–Православные Церкви: Вселенский Патриархат, Церковь Кипра и Элладская Церковь, а также Румынский Православный Епископат США. Остальные Православные Церкви, исключая Русскую Православную Церковь, живущую в ужасных условиях в послереволюционный период, активно участвовавшие в движениях «Вера и устройство» и «Жизнь и деятельность» с 1920 по 1938 год, не присутствовали на этой Ассамблее в результате рекомендаций Московской конференции, проведенной за месяц до Ассамблеи, которая приняла решение против участия православных [[137]]. Это решение было принято вследствие «холодной войны» и напряженных отношений между Востоком и Западом в то время, а не по богословским или экклезиологическим причинам. Однако вскоре непонимание прояснилось, и между 1961 и 1965 годами все автокефальные и автономные Восточно–Православные Церкви стали членами ВСЦ.

На Третьем Всеправославном Предсоборном Совещании (в Шамбези в ноябре 1986 года) было подчеркнуто: «Православное участие в экуменическом движении совершенно не чуждо природе и истории Православной Церкви, а является последовательным выражением апостольской веры в новых исторических условиях в ответ на новые существенные требования» [[138]]. Однако новым является тот факт, что эта попытка сегодня делается вместе с другими Церквами и христианскими организациями, с которыми нет полного единства. И здесь возникают трудности. Но именно здесь есть также много знаков реальной надежды на рост братства, понимания и сотрудничества [[139]].

Прошедшие 40 лет в жизни ВСЦ показали, что Православная Церковь в целом придерживается отношения открытости, принятого с самого начала, предлагая себя от всего сердца экуменическому движению и ВСЦ. Во–первых, она поделилась своим учением и верованиями с «Верой и устройством». Во–вторых, она сделала свой, особый вклад, исходя из своих нравственных и социальных концепций в рамках «Жизни и деятельности». В–третьих, она выдвинула на первый план роль и значение богослужения, и особенно Евхаристии в жизни Церкви. В–четвертых, она выразила мистические и аскетические концепции христианского опыта, которые отличаются в жизни православных верующих. И наконец, она сделала уникальный вклад в дебаты о единстве Церкви в богословском и историческом понимании [[140]]. Таким образом, как отмечал покойный Георгий Флоровский, роль Православия в развитии экуменического движения была значительной и временами даже решающей [[141]].

Для самой Православной Церкви эти годы были годами обогащения как в области экклезиологического и богословского опыта, так и в области христианской любви и солидарности. ВСЦ размещал значительные ресурсы во многих частях мира в областях кинонии, богословского образования и социальных служб, и это очень помогало Православным Церквам, как и другим. А что еще более важно, так это то, что предоставлялись уникальные возможности для более широких встреч и более глубокого диалога между Православными и Протестантскими Церквами.

ПРОБЛЕМАТИЧНОЕ ПРИСУТСТВИЕ?

Однако следует добавить, что православное присутствие в ВСЦ часто бывало проблематичным и для ВСЦ, и для самих Православных Церквей. Специфичность православных экклезиологии и богословия, православное видение мира, некоторое недоверие православных к западному христианскому миру были и до некоторой степени все еще остаются основными факторами, создающими впечатление, что Православие остается на обочине работы Совета и не полностью участвует в его деятельности, которая кажется «западной» в своих основных направлениях.

Если это до некоторой степени правда, то также правда и то, что Православные Церкви в течение 40 лет полностью солидаризировались с Советом в непрестанных стремлениях всем

вместе реагировать на чаяния и существенные нужды народа Божия во всем мире. Такая деятельность основывается на убеждении, что Церковь прежде всего является проявлением присутствия Божия в мире, знаком постоянного вмешательства любви Божией в нашу жизнь и поэтому Церковь обязана нести в сегодняшний мир, разрываемый ненавистью, конфликтами, материальной и духовной бедностью, освободительное действие Божие. В этом отношении в последние 40 лет Церкви, принадлежащие ВСЦ, размышляли и действовали вместе, убежденные, что Совет, «как инструмент Церквей, занимался не только богословским диалогом, но также в любви и взаимной солидарности постоянно прилагал усилия к расширению все более позитивной встречи с человечеством, многообразно страдающим сегодня» [[142]].

Несомненно, что многосторонняя деятельность в таких областях, как евангелизация, развитие, здравоохранение, богословское образование, мир и справедливость, борьба против расизма и межрелигиозный диалог, которая развивалась Советом в течение 40 лет, «отвечала на частные нужды Церквей и мира сегодня и давала возможность нести общее свидетельство и вместе действовать» [[143]]. Весь спектр программной деятельности ВСЦ, ее периодическое урегулирование, ассамблея за ассамблеей являются естественными последствиями того факта, что экуменическое движение не только постоянный вызов Церквам, но также и зеркало, отражающее ту ситуацию, в которой Церкви живут, действуют и свидетельствуют.

КОНСТАТАЦИЯ СБЛИЖЕНИЯ

Одним из главных достижений ВСЦ в последние 40 лет был чрезвычайный прорыв в движении к зримому единству христианских Церквей — нечто немыслимое 40 лет назад. Всеми признано, что конвергентный документ о крещении, Евхаристии и священстве, выработанный с активным участием многих православных ученых, несмотря на его слабости, особенно в разделе о священстве, является самым серьезным вкладом ВСЦ в экуменическое движение и, несомненно, большим шагом в сторону христианского единства. Это значительное продвижение к восстановлению апостольской традиции, веры и практики ранней Церкви [[144]]. Это объясняет совершенно ясно экуменические мотивы православных и смысл их присутствия в ВСЦ. Третье Всеправославное Предсоборное совещание подчеркнуло это в следующих словах: «Православная Церковь в глубоком

убеждении и церковном самосознании, что она является носительницей и свидетельницей веры и Предания Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви, твердо верит, что она занимает центральное место в деле продвижения к единству христиан в современном мире» [[145]].

В этом смысле присутствие Православной Церкви в ВСЦ было и, я думаю, останется постоянным напоминанием того, что в дополнение ко всяким совместным действиям и свидетельству, продиктованным вопросами сегодняшнего мира, основной целью Церквей в их общем экуменическом поиске является восстановление христианского ума, апостольской традиции, полноты христианского видения и веры «в согласии со всеми веками». Православные делегаты на Ассамблее в Нью–Дели (1961) совершенно ясно изложили это, когда они защищали «экуменизм во времени». Потому что «общие основания для существующих деноминаций могут и должны быть найдены в прошлом, в их общей истории, в общем древнем и Апостольском Предании, из которого все они ведут свое существование» [[146]]. Это было позицией Церкви Православной уже в 1927 году на Всемирной конференции «Веры и устройства». В своем заявлении православные делегаты в Лозанне напоминали участникам, что «воссоединение может иметь место только на основании общей веры и исповедания Древней неразделенной Церкви семи Вселенских Соборов первых восьми веков» [[147]].

ВАЖНОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ АПОСТОЛЬСКОЙ ВЕРЫ

Православная семья полагает, что христианская вера — это единое и неразделимое единство. Все доктрины, сформулированные Вселенскими Соборами, а также общее учение ранней, неразделенной Церкви, должны быть приняты всеми, потому что нельзя удовлетвориться учениями и доктринами, которые изолированы от жизни, свидетельства и опыта ранней Церкви. «Церковь — единое Тело, историческая преемственность и единство которого охраняется общей верой, спонтанно возникшей из полноты Церкви» [[148]]. Несомненно, что в данном пункте православные никогда не изменяли своей линии в отношении природы единства, к которому стремился ВСЦ. Совершенно ясно изложена позиция Третьим Всеправославным предсоборным Совещанием:

«Православная Церковь, верная своей экклезиологии, тождеству своей внутренней структуры и Неразделенной Церкви, участвуя в работе ВСЦ, отнюдь не принимает идею «равенства конфессий» и совершенно не может рассматривать единство Церкви как некое межконфессиональное согласование. В этом смысле единство, к которому стремятся в ВСЦ, не может быть результатом лишь богословских соглашений. Бог призывает каждого христианина к единству веры, которое основывается на таинствах и Предании Православной Церкви» [[149]].

Это отношение, вероятно, шокирует экуменического партнера. Однако это напоминание того, что экуменизм не надо смешивать с вероучительным релятивизмом. Виссерт Хуфт очень доходчиво подчеркивал это: «Экуменический диалог, который по причинам вежливости или оппортунизма скрывает реальные вопросы, наносит гораздо больше вреда, чем приносит пользы. Нам нужен максимальный экуменизм, в который каждая Церковь вносит свое убеждение, а не минимальный экуменизм, в котором мы остаемся с ничтожно малым общим знаменателем» [[150]]. В этом Виссерт Хуфт присоединился во мнении к своему давнему другу и экуменическому компаньону Патриарху Афинагору I, который во время своего визита в ВСЦ в ноябре 1967 года подчеркнул, что, «чем больше Церковь сознает, что она владеет истиной, и чем больше она остается преданной Слову Божию, традиции и миссии Единой, Древней и неразделенной Церкви, тем больше она обязана вступать в диалог и сотрудничество со всеми другими христианскими деноминациями в духе любви, смирения и служения» [[151]].

Эти вышеизложенные соображения дают мне возможность подчеркнуть огромную важность и значение идущих в настоящее время обсуждений вопроса об апостольской вере для будущего экуменического движения и ВСЦ. Несомненно, что в следующем десятилетии, ведущем к 50–летней годовщине ВСЦ за два года до начала третьего тысячелетия, это будет самым важным вопросом. Поэтому исследование, проводимое комиссией «Вера и устройство» по толкованию «апостольской веры, выраженной в Никео–Цареградском Символе веры, имеет огромное значение, так как оно ведет к позитивному объяснению многих основных положений главного вероисповедания Церкви, которое даст определенный ответ на вопрос:

как может вера, переданная апостолами неразделенной Церкви, толковаться сегодня среди проблем и тревог людей нашего времени?» [[152]]. Однако это толкование предполагает преданность нашим общим корням и преданность чувству, что мы — одна и та же христианская семья. Любая попытка отрицания этого по идеологическим, культурным, региональным или национальным соображениям будет вредна экуменическому делу и будущему ВСЦ.

Филипп Поттер однажды сказал, что «ВСЦ не самоцель, но братство паломников народа Божия на пути к зримой реализации вселенской Церкви Иисуса Христа… Будущее зависит от благословения Божия и нашего послушания призыву Христа к единству» [[153]]. Можно сказать, что Православные Церкви вместе с другими Церквами будут всегда участвовать в этом экуменическом паломничестве, как и сейчас.

Этот общий марш и диалог будут неизбежно продолжаться, пока мы продолжаем использовать богословие, которое отделяет человеческое от Божественного и ставит Бога вне истории вместо того, чтобы поставить Бога прямо в центр сегодняшнего мира. Будем помнить, что отцы ранней Церкви никогда не делали различий между вертикальным и горизонтальным, потому что они имели целостное видение реальностей мира. Они создали богословие всего творения, богословие космического измерения.

Можно ли сказать, что свои сорок лет жизни ВСЦ следовал путем, указанным отцами ранней Церкви? Такое утверждение, скорее всего, было бы преувеличением! Тем не менее правда то, что ВСЦ никогда не пытался делать существенного различия между вертикальным и горизонтальным измерениями своей работы. Он старался сочетать свою социально–политическую деятельность с внутренним богословским размышлением о христианском единстве, хотя такие богословские позиции не всегда совпадали с традиционной православной точкой зрения. Однако фактом является то, что даже в самой «горизонтальной» и очень спорной деятельности были «вертикальные» ссылки на Бога, когда ВСЦ искал диаконию человеческому существу, сотворенному по образу и подобию Божиему.

«The Ecumenical Review», 1988

Межправославная богословская консультация. МЕСТО ЖЕНЩИНЫ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ВОПРОС О ХИРОТОНИИ ЖЕНЩИН. Родос, Греция, 30 октября – 7 ноября 1988 года

РЕЗУЛЬТАТЫ МЕЖПРАВОСЛАВНОЙ КОНСУЛЬТАЦИИ

А. БОГОСЛОВСКИЙ ПОДХОД

I. Таинство воплощения и Церковь

1. Церковь, как великое таинство спасения во Христе, имеет своим средоточием воплощение Сына и Слова Божия. Соединение под единым Главой (*anacephalaiosis*) и обновление всего осуществилось общим действием Троичного Бога, а поэтому в Церкви Божией совершается все таинство божественного домостроительства и осуществляется Царство Божие в мире.

2. Осуществление Царства Божия открывается в Церкви и через Церковь как через историческое Тело Христово, в котором совоплощаются как члены все верующие, составляющие народ Божий.

3. Верующие, как члены одного и того же Тела, соединяются друг с другом и с Божественным Главой Тела Божественною благодатью в новой во Христе жизни. Благодаря ей они получают новую реальность как непрерывное общение с Троичным Богом, становясь, таким образом, «родом избранным, царственным священством, народом святым» (1 Пет. 2, 9). Таким образом, все члены Церкви участвуют в пророческом, архиерейском и царственном служении Христа. Божественною благодатью они становятся причастниками всех благ божественной славы через усыновление. Они всецело живут богооткровенной истиной в Церкви и приобретают опыт многообразия даров Святого Духа в таинственной жизни Церкви.

4. Святой Дух дарован Церкви, «дабы расстоящиеся родом и различными нравами соединить, ибо стар и млад, бедный и богатый,

отрок и юноша, женщина и мужчина и всякая душа становятся одним целым» (*Иоанн Златоуст*. Слово на Ефес. 9, 3; PG 62, 72), телом Церкви. Таким образом, в таинстве Церкви верующие взаимно соединяются и совершают (литургисают) в неразрывном единстве таинство Христовой Пасхи и Пятидесятницы через благодать таинств, которой мы «о Христе живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28).

II. Священство Христово

5. Христос, как Глава Церкви, всегда остается единым Ходатаем и Великим Архиереем. Поэтому благодаря всему делу спасения и именно Своей жертве Он примирил человечество с Богом (2 Кор. 5, 18 — 20). Благодатью таинств Церкви Святой Дух подтверждает продолжение присутствия и посредничества Христова, благодаря чему верующие становятся «чадами Бога и сонаследниками Христовыми». «Все мы получили дух усыновления» (Рим. 8, 15 — 17), и все стали членами Тела Христова (1 Кор. 12, 27; Еф. 4, 25; 5, 30), «сообразными образу Сына» (Рим. 8, 29) и «народом Божиим» (1 Пет. 2, 10). Поэтому все верующие могут приобщаться «в соответствии со своей верою» (Рим. 12, 3 — 8) даров Святого Духа и служений в теле Церкви (Деян. 1, 17, 24; Рим. 12, 7; 1 Кор. 12, 5; 2 Кор. 4, 1; Еф. 4, 12; Кол. 4, 17; 1 Тим. 1, 12; 2 Тим. 4, 5). Таинственное священство составляет особое дарование Святого Духа. Оно унифицирует все дары и все служения в Церкви. Господь наш Иисус Христос остается всегда Великим Архиереем и единственным чиносовершителем таинств.

6. «Таинственное», или «особое», Священство — это одно из многих дарований Святого Духа жизни Церкви. Таинственное Священство, дарованное Самим Господом, направляет, питает и устрояет этот орган верующих. Оно даровано Господом апостолам и их преемникам в апостольском служении священства ради народа Божия. Это таинственное священство, образно показывая Христа как Главу Тела, даровано Церкви благодатию Святого Духа в таинстве хиротонии, которым рукополагаемые поставляются в «служители Христовы и строители тайн Божиих» (1 Кор. 4, 1).

7. Иисус Христос дарует это особое священство апостолам и их преемникам. Изначальное сознание Церкви исключало участие в нем женщин на основе примера Господа, Апостольского Предания и

практики, в частности в свете Павлова учения об отношении мужчин и женщин в этой новой о Христе действительности (Гал. 3, 27 — 29).

III. Типология «Адама–Христа» и «Евы–Марии»

8. Такое разграничение между мужчиной и женщиной в отношении к таинственному священству на основе «следования естеству» проистекает из более глубокого понимания всей функции связи мужчин и женщин в плане спасения во Христе, и во всяком случае оно никогда не рассматривалось в православном предании как некое умаление роли женщин в Церкви. В таинстве божественного домостроительства спасения женщины воспринимались как участвующие одинаково с мужчинами в образе Божием и как равночестные с мужчинами. Таким образом, женщины в Церкви играют ту же роль в восстановлении помрачившегося вследствие греха образа Божия.

9. Особая роль женщины выражается типологической аналогией Евы с Марией и особым отношением женщин к специальному делу Святого Духа во всем плане спасения во Христе. Эта типологическая связь Адама и Христа, где Адам — это прообраз Христа, а Христос, как новый Адам, — образ ветхого Адама, который представляет человеческий род, является основной во всем святоотеческом богословии и жизни Церкви. В связи с этим эта типология определяет также и особое содержание служения женщин в деле осуществления объединения под главою Нового Адама (*anacephalaiosis*) и спасения всего человеческого рода.

10. Центральным лицом в особом служении женщин в плане спасения является Матерь Божия — Богородица. На ней исполняется особое дело Святого Духа вследствие воплощения Сына и Слова Божия. Эта типологическая связь «цикличности от Марии к Еве» нужна была для разрешения уз Евы и для воплощения Сына и Слова Божия от Духа Свята и Марии Девы. Итак, в то время как Ева, с одной стороны, «преслушав (заповедь), стала для себя и всего человечества причиной смерти», Дева Мария, с другой стороны, «повиновавшись, стала причиной спасения для себя и всего человечества» (Ириней. Против ересей. III. 22, 4. Sources chrйvtiennes. T. 211. 1974. C. 441). Таким образом, Ева изображает падшее древнее человечество, а Богородица — обновление древле падшего человечества путем рождения во Христе нового человечества.

11. Такое служение женщины осуществилось творческим наитием на Деву Марию Святого Духа, которая стала «новым местом» осенившей ее «силы Вышнего». Святой Дух очистил ее и дал ей необходимую «родительную силу» для дивного от нее воплощения Сына и Слова Божия. Таким образом, Дева Мария, Богородица, в Благовещении стала приятелищем явления Святого Духа для исполнения этой «цикличности от Марии к Еве» и для воплощения Нового Адама, Который возглавил в Себе все. И это отношение Девы Марии к особому делу Святого Духа и типологическая связь Ветхого и Нового Адама в истории дают нам значительные данные подхода Церкви в вопросе отношения мужчин и женщин к хиротонии в таинственное священство.

IV. Мужской характер «таинственного» священства

12. Богородица нам показана как образ Церкви. Церковь, как и Богородица, приемлет Святого Духа, действием Которого рождается Христос, а также чада нового во Христе человечества приводятся в мир. Так в святоотеческом предании показывается типологическая связь материнства Богородицы и материнства Церкви. Эта особая литургическая связь роли Богородицы с делом Святого Духа в воплощении распространяется и на эпоху Церкви, где и живет.

13. Эта типологическая связь обосновывает примером Богородицы все содержание сознания Церкви о невозможности приобщения женщин к христоцентричному таинственному священству (Апост. Постановл. III. 6, 1 — 2; 9, 1 — 4. Sources chrevtiennes. T. 329. 1986. С. 132 — 140; *Тертуллиан*. Об убранстве женщин. 9, 1. PL 1, 902; *Епифаний*. Против ересей. 59, 2 — 3. PG 42, 741 — 744). Однако когда это церковное сознание изменяется, возникают серьезные проблемы. Появившись в прошлом и оставаясь теперь, они ясно обнаруживаются в экклезиологии сторонников женской хиротонии в особое священство. Это происходит именно потому, что она ослабляет утвержденное святоотеческим преданием учение о сбалансированной в Церкви связи христологии с пневматологией.

14. Таким образом, невозможность получения женщинами специальной хиротонии, основанная на предании Церкви, выявилась в следующих церковно обоснованных положениях:

а) на примере Господа нашего Иисуса Христа, Который не избрал ни одной женщины в число Своих апостолов;

б) на примере Богородицы, которая не занималась священнослужением в Церкви, хотя и удостоилась быть Матерью воплотившегося Сына и Слова Божия;

в) на Апостольском Предании, согласно которому апостолы, следуя примеру Господа, никогда не рукополагали женщин в это особое священство Церкви;

г) на некоторых положениях Павлова учения о месте женщин в Церкви;

д) на критерии аналогии, согласно которой, если бы разрешалось женщинам совершение священнослужения, тогда это служение прежде всего осуществляла бы Богородица.

V. Христос и Богородица в возглавлении человечества

15. Иисус Христос является Спасителем всех — и мужчин и женщин. Подобным образом, согласно типологическому и традиционному опыту, служению и пастырской жизни Церкви, Христос, как Великий Архиерей, представляется нам надлежащим и исключительным образом только в мужском виде в образе Великого Архиерея. Параллельно Богородица представляет все человечество, т. е. мужской и женский пол в божественном деле вочеловечения, дав вечному Сыну Божию свою человеческую природу. Она является Матерью всех, особенно членов тела Церкви. Богородица, как таковая, в типологическом и традиционном опыте служения и во всем опыте христианской жизни являет нас пред Престолом Господним как творения Божии, исключительным образом ходатайствуя за нас.

16. Все христиане, мужчины и женщины, должны находиться в личном общении со Христом, Который не устанавливает между нами никакого различия, потому что Он — Спаситель всех и каждого, непричастный ни к какому виду человеческой дискриминации. Именно как православные христиане, мужчины и женщины, мы находим в первой из всех святых — Богородице, давшей тело и душу человеческого естества Сыну и Слову Божию для Его воплощения, «готовую помощь», «ходатаицу» и «истинную Матерь всех христиан».

17. Однако в типологии богослужения непрерывное Предание Церкви безо всякого исключения поручило лишь определенным мужчинам служение жертвеннику в качестве священников, которые традиционно представляют пред телом Христовым — Церковью — его Главу и Господа, Великого Архиерея Иисуса Христа. Равным образом

и женское лицо Богородицы является типологическим воспроизведением всего народа Божия. Представительское и посредническое место Богородицы отображается в иконографическом цикле архитектуры Православной Церкви, в соответствии с которым икона Богородицы, держащей Младенца (Ширшая небес) литургически доминирует над святым престолом. Таким образом, в традиционных и типологических рамках богослужения мужское лицо приличествует роли Великого Архиерея, а женское лицо Евы удачно изображает Церковь для всех членов тела.

18. Мы здесь рассматриваем не просто богословские понятия и идеи. Мы затрагиваем сферу глубокого и почти неописуемого опыта внутреннего характера спасительных и космических измерений христианской истины. Традиционный и типологический способ изучения этого вопроса показывает нам, что одних лишь рациональных схем недостаточно для его полного изложения и описания. Как все существующие в Православии таинства веры, так и это воспринимается со страхом Божиим и с чувством благоговения. Однако при глубоком рассмотрении внутреннего функционирования нрава и Предания Церкви мы осознаем, что эти наши слова — слова истины, а не слова апологетики и что, пренебрегая действительностью, к которой они относятся, мы будем отвергать не только действительность прошлого Церкви, но и выбросим все, что касается основных и существенных измерений из полного христианского опыта жизни во Христе.

Б. ОСОБЫЕ МОМЕНТЫ

VI. Равенство и различие женщин и мужчин

19. Православное понимание как Бога, так и человеческой личности основывается, как уже говорилось, на факте Божественного откровения. Способ, которым мы познаем Бога, и путь понимания мужчин и женщин основывается не только на одной ограниченной человеческой логике, пусть даже самой совершенной. Скорее всего, Бог действовал таким образом, чтобы дать нам понять, кто Он и кто мы (Пс. 118, 27).

20. Благодаря Божественному откровению, эпицентр которого в воплощении Господа нашего, православные могли бы отметить следующие характерные моменты, как основные к пониманию вопроса о мужчинах и женщинах. В принципе Бог является Творцом и мужчин

и женщин. И те и другие имеют свое начало в Боге. Это убеждение еще более усиливается признанием с нашей стороны того, что Христос пришел спасти одинаково и мужчин и женщин и восстановить общение тех и других с Богом (Кол. 1, 20).

21. Одинаково ценным для православных является выраженное во всем Священном Писании и Предании убеждение Церкви, что имеется некоторое различие между мужским и женским полом, которое имеет свои корни в самом акте творения (Быт. 1, 27). Это различие отнюдь не показывает обесценивания или преобладания их перед лицом Божиим. Напротив, это различие определено самим Богом как часть Его Божественного плана. Спасение ничуть не влечет за собой отрицания нашей индивидуальности как женщин и мужчин, а скорее преображение этой индивидуальности.

22. Имея перед глазами трагическую деградацию человека, которая часто встречается в нашем современном обществе, православные должны более категорично подтвердить достоинство человеческой личности, как женской, так и мужской. Любой акт, отрицающий достоинство человеческой личности, и любая иная дискриминация по отношению к женщинам и мужчинам на основе пола есть грех. Поэтому миссия Церкви — утверждение перед лицом мира достоинства человеческой личности, созданной по образу и подобию Божию (Быт. 1, 26).

VII. Более широкое участие женщин в жизни Церкви

23. Церковь на протяжении веков поддерживала в этом духовном своем различии христианскую женщину, с тем чтобы она осуществляла вместе с мужчиной в соответствии с природой, своими личными наклонностями и своим призванием более широкий круг служений. Это относится к области литургического, пастырского, катехизаторского, дидактического, миссионерского и социального делания. Однако особое внимание следует обратить на женское монашество вследствие того, что оно содействовало повышению роли женщин в Церкви и, в частности в особо сложной обстановке.

24. Тем не менее, хотя мы и признаем эти факты, которые свидетельствуют о поддержке со стороны Церкви этого равенства чести между мужчиной и женщиной, следует сознаться, что по причине человеческой немощи и греховности христианские общины не всегда и не везде могут эффективно бороться с представлениями,

обычаями, традициями, историческими фактами и социальными условиями, которые на практике выливаются в дискриминацию женщин. Следовательно, человеческая греховность приводит к реальности, не отражающей истинную природу Церкви Христовой.

25. Поэтому необходимо, чтобы вся полнота истины прочно поддерживалась усердной и непрестанной молитвой, призыванием божественного заступления, «различением духов» (1 Ин. 4, 1), толкованием истинного значения «знамений времени» (Мф. 16, 3). Только так Церковь может распределить свои силы, идти по воле Божией и проповедовать Царство Божие в любую эпоху и в любом месте.

26. Церковь должна пересмотреть имеющиеся данные, представления и действия, которые не соответствуют незыблемым богословским и экклезиологическим ее принципам, а проникли извне, увековечились в практике и могут быть истолкованы как унизительные для женщин.

27. Кроме того, необходимость специфического определения ролей в Церкви должна подчеркиваться, особенно в вопросах, касающихся церковной организации. Православные скорее подчеркивают духовный авторитет, а не мирскую власть. Говоря об авторитете Церкви, мы ничуть не защищаем какой-либо вид бюрократического организационного клерикализма, а скорее подчеркиваем особый дар в Церкви.

28. Следовательно, говоря о ролях в Церкви, мы имеем в виду особые дары Святого Духа, получаемые с благодарением, а не административные «чины», навязываемые иерархической структурой. Здесь мы должны отметить, что большое значение имеют те пастырские позиции, с которых мы рассматриваем вопросы, поднятые православными женщинами. Эти вопросы относятся к служебной функции общины, которая проявляется в различных послушаниях, возлагаемых на ее членов. Мы хотели бы также подчеркнуть важность реальной работы, проводимой женщинами сегодня на приходском уровне, который зачастую остается без достаточной поддержки и поощрения со стороны церковного руководства.

29. Среди этих обязанностей мы хотели бы отметить следующие:

а) образование и христианское воспитание на всех стадиях, начиная с церковных школ до высшего богословского образования в

семинариях;

б) духовное руководство супружеской четы и семей, подготовка к браку, подготовка к крещению и забота о нуждающихся;

а) церковное управление, участие в органах по принятию решений на уровне прихода, епархии и национальной Церкви;

г) социальная служба, включающая работу с престарелыми, в больницах, с притесняемыми и отверженными;

д) регенты, чтецы и певчие;

е) иконография;

ж) работа с молодежью;

з) участие в различных направлениях экуменического движения;

и) публикации и общение.

Все эти обязанности должны восприниматься как вспомогательное служение в дополнение к пастырской деятельности в согласии с особым священнослужением клира.

30. Мы могли, в частности, сказать о том, что растущее число женщин, которые являются дипломантами богословия и прочих областей знания, в церквах создают новую реальность, которую Церковь призвана конструктивно оценить. Ревность, вера и преданность многих из этих женщин эффективно могли бы содействовать обновлению приходской жизни и жизни Церкви в целом, особенно если бы им уделялось больше внимания и если бы их харизматические и богословские способности в деле преподавания, а также служения и пастырского попечения о людях благословлялись специальным церковным актом. То же самое в огромной степени относится к способным и харизматичным монахиням, которые одновременно со своим подвигом в обители могли бы находиться на приходе и оказывать особое попечение о воинствующей Церкви. Супруга священника также осуществляет определенное служение. Особое внимание следует обратить на ее призвание, так как оно переплетается с жизнью современного общества.

31. Все вышеизложенное и все относящиеся к этому вопросы, связанные с местом женщины и мирян в целом в Церкви, а также касающиеся их активного участия в различных послушаниях и службах, следует сделать предметом дальнейшего изучения богословскими школами и исследователями–специалистами. Решению этой задачи мог бы содействовать более регулярный созыв

богословских собраний и консультаций, какой является и настоящая, благодаря чему можно развивать дальше наше духовное сотрудничество и участие в трудах и уповании Церкви.

VIII. Диаконская степень и «низшие степени»

32. Апостольский чин диаконис следует возродить. В Православной Церкви его никогда не оставляли полностью, хотя была тенденция считать его ненужным. Имеется множество свидетельств с апостольского периода, от святоотеческого, канонического и литургического преданий в византийский период (да и в наши дни), что этот чин весьма почитался. Диакониса получала хиротесию в алтаре за Божественной литургией с двумя молитвами, получала орарь и приобщалась божественного причастия у св. престола.

33. Возрождение этого древнего чина необходимо осуществить на основе древних прототипов, которые имеются во многих источниках (ср. сноски цитируемых по данной теме трудов современных православных исследователей), молитв, которые находятся в Апостольских постановлениях и в древних византийских литургических книгах.

34. Такое возрождение явилось бы положительным откликом на большие нужды и запросы современного мира во многих областях. Это можно сделать более реалистичным, если вообще степень диаконов (мужчин и женщин) восстановить всюду в ее первоначальном многообразном служении с видом на социальную сферу, согласно духу древнего Предания и как ответ на растущие особые современные потребности. Не следует ограничиваться чисто литургической ролью или рассматривать как некую ступень для восхождения к более высшим «чинам» клира.

35. Возрождение диаконис в Православной Церкви особенно могло бы подчеркнуть достоинство женщины и показать признание ее вклада во все дела Церкви.

36. Можно было бы и желательно позволить женщинам вступать посредством церковной хиротесии в более низшие степени, т. е. иподиакона, чтеца, певчей, учителя, хотя не исключаются и новые степени, которые можно было бы использовать по усмотрению Церкви. Этот вопрос требует дальнейшего изучения, поскольку он не санкционирован еще преданием.

IX. Вызов феминистического движения неправославным Церквам

37. Следует признать насущную потребность обсуждения вопроса положения в Церкви женщин вообще в рамках чистого подхода христианских женщин к жизненным проблемам. В связи с этим следует отметить важность особых социальных условий, в которых находятся наши различные Церкви. С нашей стороны обращен голос свидетельства, и выражение нашего свидетельства должно осуществляться на языке, который бы ясно выражал нашу мысль как православных христиан нашим неправославным коллегам в диалоге, будь то другие христиане экуменического окружения или не христиане, атеисты или последователи особых идеологий или тенденций мысли. Вызов феминистического движения следует рассматривать, в частности, как способ выражения жизненных вопросов, которые поднимаются в недрах современного общества.

38. В перспективе Евангелия Церковь побуждается со стороны феминистического богословия говорить о понимании ею равенства между мужчиной и женщиной, в то время как в перспективе веры она придерживается различия между ними. Однако претензии и требования феминистического движения не следует смешивать с неясными богословскими трудностями. Не все вопросы, поставленные феминистическим движением, являются богословскими. Некоторые из них — социальные проблемы, прикрытые мнимыми «богословскими» формулировками.

39. Мы, православные, со всей осторожностью и бдительностью должны подходить к вопросам, выдвигаемым со стороны феминистического движения как в целом, так, в частности, и в тех моментах, где проявляется сильная феминистическая инициатива, каковыми являются:

а) применение емкого языка, который нам не следует ограничивать конкретными рамками;

б) акцентирование внимания некоторыми феминистами на объяснении некоторых библейских текстов, особенно Павловых посланий;

в) оспаривание ими введенной в наш обычай из иудейского предания идеи подчинения женщин в связи с телесной нечистотой.

X. Призвание к святости

40. Каждый верующий призван Господом к жизни ученичества, характеризующейся любовью к Богу и ближнему (Мф. 22, 36 — 40). Процесс освящения начинается с настоящей жизни через крещение и миропомазание, совершается в божественной Евхаристии, руководствуется Священным Писанием и Преданием и усиливается молитвой. Активная учеба каждого проявляется в литургическом собрании и в литургии повседневной мирской жизни. Любой верующий призван Господом следовать за Ним с чувством повседневной ответственности, взаимосвязи и долга в жизни.

41. Православные верят, что жития святых мужей и жен могут научить нас многому. Святые нас учат, что они следовали за Господом в рамках земных условий, и в связи с этим напоминают нам, что и мы призваны в этой жизни избегать греха и жить добродетельно во славу Божию.

42. В своих размышлениях во время этого заседания о современной роли женщин в Церкви мы постоянно напоминали о Богородице и многих других святых женах, чья жизнь являла присутствие Господа нашего Иисуса Христа. В числе этих святых мы помним Фиву и Олимпиаду, которые были диаконисами, святого философа Екатерину, святую монахиню Макрину, святую равноапостольную Нину, святую Монику и святую княгиню Ольгу. Вспоминая их примеры и примеры других святых жен, мы радуемся о Господе их свидетельству, дерзновению и благочестию.

43. И мы действительно окружены этим сокровищем «облака свидетелей» (Евр. 12, 1) и постоянно испрашиваем их молитв, дабы и нам сподобиться этого звания. Как сыны и дочери Отца, как последователи Господа и как благословенные даром Духа Святого лица, мы имеем перед собой конечную цель стать святыми, дабы прославить Бога Отца, Сына и Святого Духа ныне, и присно, и во веки веков.

ОБРАЩЕНИЕ К ВСЕМИРНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ ВСЦ ПО МИССИИ И ЕВАНГЕЛИЗАЦИИ ОТ ЕЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ. Сан-Антонио, Техас, 31 мая 1989 года

Копия: д–ру Эмилио Кастро

Дорогие братья и сестры!

Мы, православные участники этой конференции, мужчины и женщины из Православных Церквей во всем мире, хотим сказать о чувстве радости и счастья, которое мы испытали во время нашего участия в этой конференции, давшей нам возможность углубить наше понимание евангелизации и миссии путями Христовыми.

Мы от всего сердца благодарим всех тех, кто сделал эту конференцию важным экуменическим событием.

Тем не менее мы хотим привлечь ваше внимание к некоторым немаловажным обстоятельствам:

а) мы заметили, что в некоторых документах конференции и во время богослужений были искажены конституционные основы Всемирного Совета Церквей и некоторые фундаментальные принципы нашей общей веры;

б) вера в Триединого Бога является основой Всемирного Совета Церквей. Исповедание святого имени Отца, божества Сына и бытия Святого Духа как ипостаси (лица) и их единства в божественной сущности Бога является фундаментальной предпосылкой участия Православных Церквей во Всемирном Совете Церквей;

в) мы недвусмысленно утверждаем, что Иисус Христос есть наш Бог и Спаситель. «Он есть путь, и истина, и жизнь!» (Ин. 14, 6). Он есть Тот, Кто спасает нас и ведет к единству;

г) мы не можем принять никакого искажения языка Библии, или попыток переписать ее, или сделать ее соответствующей верованиям и идеологии любой отдельной культуры, деноминации или движения;

д) хотя проблема более полного участия женщин в жизни Церкви должна стать предметом изучения во Всемирном Совете Церквей, для нас их рукоположение во священный сан не является предметом для дискуссии, так как это противоречит христологии, экклезиологии, Преданию и практике Древней Церкви.

Мы представляем эти соображения в духе любви ради целостности нашего христианского общения и нашего беспрепятственного участия в работе Всемирного Совета Церквей.

Православные участники.

Священник д-р Геннадий ЛИМУРИС. ПЕРВООЧЕРЕДНЫЕ ЗАДАЧИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ В КОНТЕКСТЕ ЭКУМЕНИЧЕСКОГО СОПРИКОСНОВЕНИЯ С СОВРЕМЕННОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛЬЮ

В первой половине XX века богословие и жизнь Церкви неожиданно столкнулись с совершенно новым явлением — экуменизмом. В самой консервативной сфере веры на первый план выдвинулись новые богословские проблемы, которые можно назвать «революционными».

Мы рассматриваем эту новую реальность, которой сейчас проникнуто мировое христианство, как позитивную силу, ведущую к добру. Она избавляет христианство от обвинений в застое и провинциализме. Все христианские церкви и исповедания не спеша разрешали проблемы XIX века и были склонны «почивать на лаврах» после достижения того скромного уровня модернизации и адаптации, который они считали окончательным.

Но случилось нечто неожиданное. Конец XIX века стал также концом так называемого Нового времени в истории человечества. Историки будущего как угодно могут называть это Новое время, но несомненно, что в мире произошел кризис, разделивший прошлое и настоящее, которое мы называем «современностью».

Сегодня вследствие наивной снисходительности и гипнотической слепоты всех свободных стран мы стоим перед лицом растущей угрозы в лице мира, в котором на международном уровне доминирует антихристианская диктатура. В этот критический момент в истории человечества в жизнь неожиданно ворвалось экуменическое движение. Вполне естественно, что началось оно в первую очередь в

протестантском мире, который более всего был ослаблен своими бесчисленными разделениями и отсутствием иерархии. Не имея канонической организации или дисциплины, протестантская Церковь жаждет церковного единства сильнее, чем православный мир.

Таким образом, весь христианский мир должен заняться проблемами, поднятыми экуменическим движением, с готовностью и непредвзято. Мы не можем более скрываться от этих проблем за стенами уверенного в своей исключительности Православия. Колесо истории невозможно повернуть вспять.

В XX веке нет времени для устаревшего принципа политической «мудрости» — «выжди и посмотри». Мы при конце времен, и Судный День приближается со скоростью кометы. Если только все Церкви и христиане не хотят последовать примеру неразумных дев, они должны немедленно прийти к соглашению и найти некий практический путь к единению. Но как? И на какой основе?

Разделения происходили в течение двух тысяч лет. Как можем мы сразу прекратить их? Разве не безнадежно утопична такая попытка? Да, она утопична, если мы неправильно подойдем к этому вопросу и получим неправильный ответ. Грех «раздирания нешвенного хитона Христова» церковными разделениями так велик, что не в силах человеческих искупить его и исцелить раны, которые наши разделения и анафемы нанесли Церкви.

У нас, христиан, хватило сил разрушить единство Церкви Христа, но мы не можем восстановить его. Мы можем только верить в него и молиться о нем. И если мы считаем это сближение долгом всех христиан, то мы не можем остановиться на полпути. XX век — это час судьбы, эсхатологический век, и мы не можем позволить себе пребывать в бездействии.

Настало время оставить мечту первых экуменических встреч, которая свойственна также широким экуменическим кругам, — мечту о том, что действительное, видимое единство Церквей может быть достигнуто в одночасье. Наш взгляд должен быть ясным и реалистичным — разрушать легче, чем созидать!

Утратив первоначальное единство и не придавая должного внимания тем разделениям, которые порождают проблемы расы, языка, культуры и т. д., Церковь как в средние века, так и в настоящее время сталкивается с почти неразрешимой проблемой: проблемой

возвращения к тому времени, когда она была единой. Невозможно вернуться к тем ранним пророческим дням. История не повторяется. Прошлое умерло, мы должны принять новую реальность сегодняшнего дня, с которой сталкивается и в которой живет сейчас экуменическое движение. Где место Православной Церкви во всем этом? Как изменилась она за время своего действительного участия в экуменическом движении?

Сегодня, когда христианские Церкви, веками все более отдалявшиеся друг от друга, прочно утвердились в своих различиях, остается только одна надежда — не на достижение единообразия, а на постепенное сближение друг с другом и на сотрудничество в распространении христианского благовестия по всему миру.

Многие годы протестанты, как правило, не до конца понимали экклезиологию и богословие Православной Церкви и их особую роль в экуменических контактах на уровне многосторонних и двусторонних дискуссий. Убеждение православного богословия состоит в том, что его учение и иерархическое устроение основаны на традиции, непрерывно продолжающейся с апостольских времен, и православное богословие не подвергает сомнению свою экклезиологию.

1. ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ В ОБЩЕНИИ

Еще до зарождения экуменического движения стремление к единству Церкви часто вдохновлялось сознанием того, что существует глубинная связь между кинонией (общением) и омологией (исповеданием) веры, в которых мы видим проявления современной христианской мартирии (свидетельства) миру [[154]]. На I Ассамблее ВСЦ (в Амстердаме в 1948 году) это убеждение было выражено в докладе II секции: «Если мы серьезно воспринимаем наше призвание в мире, то нам неизбежно придется заново осмыслить наши разделения. Можем ли мы оставаться разделенными? Святой апостол Павел говорил обращенным в Коринфе, что не может дать им твердой пищи, ибо их разделения свидетельствуют, что они все еще подвластны плоти. Бог подает дар Своей благодати Церквам даже в их разделении. Мы убеждены, что у Него есть еще иные дары для Церкви, обретшей единство в соответствии с Его волей. Стремление к корпоративному единству заметнее в молодых Церквах, более древние Церкви проявляют большую осторожность. Путь к единству всегда изобилует многими трудностями. Но экуменическое движение теряет смысл,

если все Церкви, участвующие в нем, не будут всегда помнить молитву Христову: «Да будут все едино» (Ин. 17, 21) — и потеряют готовность к дальнейшему движению под водительством Божиим к большему единству в вере, к братству у алтаря Господня и к единодушному проповеданию Слова жизни» [[155]].

Исповедуя свою веру, христианская община открыто провозглашает и утверждает две истины, принимаемые ею как высшее основание своего существования, жизни, бытия и призвания, потому что ее исповедание должно быть выражением внутренней веры и проявлением послушания. Первая истина исповедания веры есть уверенность в том, что Бог предлагает спасение человечеству и что каждый имеет возможность принять этот дар. В этом спасении подразумеваются два различных измерения. Первое — убеждение, что спасается индивидуум, что это личностная судьба. Но так же истинно и то, что это спасение предполагает Божественное попечение о всем человечестве и даже о всем творении. Царство Божие — это реальность, которую христиане непременно обретают через приятие своей спасенности.

Не составляет труда раскрыть, с каким единодушием христианские традиции отождествляют благовестие Царства Божия с благовестием спасения. Такое отождествление объяснялось убеждением, что пришествие Царства Божия неотделимо от победы Божией над подавляющим господством зла.

2. ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

В период истории человеческого духа, когда уже нельзя долее игнорировать трансцендентную антропологию, выходящую за пределы чисто эмпирического a posteriori и описательной антропологии и превосходящую ее, необходима ясная трансцендентная христология, такая христология, которая обращается к возможностям человечества a priori и делает реальным и возможным грядущее к нам благовестие Христово. Но в отсутствие ясной трансцендентной христологии есть опасность, что утверждения традиционного богословия будут рассматриваться просто как «мифологический покров» исторических событий. Невозможно будет найти критерии для различения между истинной реальностью веры и ее толкованием, которое в итоге окажется не в состоянии, с одной стороны, донести до нас

современное содержание веры, и противостоять реальностям нашего времени — с другой.

«Трансцендентная христология» предполагает представление об отношениях **взаимной** обусловленности и посредничества в человеческом существовании между тем, что трансцендентально необходимо, и тем, что конкретно и исторически обусловлено. Только в отношениях такого рода обе составляющие исторического существования человечества могут проявиться вместе, взаимно обусловливая друг друга: трансцендентальная составляющая всегда является подлинным условием составляющей исторической и, несмотря на свое свободное проявление, исторический элемент со–детерминирует существование в абсолютном смысле. Несмотря на их единство и отношения взаимной обусловленности, ни одна из двух этих составляющих не может быть сведена к другой. Их отношение друг к другу содержит в самом себе открытую историю, и историческая составляющая означает одновременно и то, что исторически осуществилось, и что предстоит в будущем.

Как уже говорилось, трансцендентная христология необязательно должна обсуждать вопрос о том, основана ли устремленность человечества только на человеческой природе, которую возвышает «благодать» личностного общения Бога, или она до некоторой степени уже заложена в человеческой духовной субъективности. Последнее может быть истинным в той мере, в какой эта духовная субъективность является основой двусторонних отношений с Богом и оставляет надежду, что человечество примет конечный и решающий призыв Бога к преодолению своего греховного состояния. На этом мы можем оставить этот вопрос открытым. Трансцендентная христология обращается к человеку, уже имеющему законченность и динамизм, которые Господь Сам сообщает Своему личностному общению, и спрашивает человека, мог бы он, оставаясь свободным и исходя из своего внутреннего опыта, который принадлежит его трансцендентной конституции, воспринять эту устремленность как свою собственную.

Дух экуменического движения в последние десятилетия разительно отличает тот факт, что так называемый голос Православия уже более не воспринимается так, как это было много лет назад, и это имеет очевидные и далеко идущие последствия. В частности, на местном уровне Православные Церкви изменили свой взгляд на

отношения с другими Церквами и христианскими исповеданиями, особенно в связи с теми событиями и переменами, которые произошли за последние месяцы в восточном блоке.

В течение столетий Церкви Востока и Запада жили почти в полной изоляции друг от друга. Но их разделение следует всегда воспринимать в свете идеи взаимодополнения, согласно которой различие взглядов и убеждений произросло из того, что первоначально было «общим разумом». Восток и Запад могут встретить и обрести друг друга, если они вспомнят свое первоначальное родство и единство их общего прошлого.

Христианское единство сохранялось недолго, или, лучше сказать, оно никогда полностью не было реализовано. И все же мы можем говорить о неразделенной Церкви первого тысячелетия. В течение этого времени существовало широкое согласие в вере — «общий разум», которого уже никогда не было потом. Люди были уверены, что противоборствующие группировки все еще принадлежат к одной и той же Церкви и что столкновения были не более чем результатом взаимного отчуждения из-за печальных недоразумений. Распада Церкви страшились все, и разделение, когда оно произошло, воспринималось как нечто горестное, неприемлемое. Окончательному разделению Востока и Запада предшествовало угасание «общего разума» и чувства взаимной ответственности внутри единого Тела.

Когда единство было в конце концов разрушено, то это произошло прежде всего не потому, что невозможно было достичь согласия по определенным вероучительным вопросам, но из-за того, что к этому времени была уже разрушена «вселенная слова». Восток и Запад всегда были разными, и они останутся такими, но эти различия не мешали Иерониму чувствовать себя как дома в Палестине и Афанасию испытывать те же чувства в своей западной ссылке. Однако постепенно настал момент, когда стерлась и исчезла память об общем прошлом и христиане стали довольствоваться жизнью в своих частных и частичных мирах, ошибочно принимая их за **кафолическое** целое.

Однако разделение также породило конфликт старого и нового. Византия продолжала жить прежней жизнью, а Запад, обретая заново энергию своего интеллекта, создал новый метод и новую технику мышления. Влияние великих философских свершений XIII века придало христианскому вероучению Запада его определенную форму.

Пропасть пролегла между старым, патристическим подходом и новым, схоластическим. Восточный образ мыслей предполагал в единстве подчинение Запада византийскому началу, для Запада это означало латинизацию Востока, т. е. происходила постоянная борьба культур и разных путей мышления. Каждый избирал свой путь: на Западе игнорировали греческую патристическую традицию, которая была постепенно забыта, а греки не принимали во внимание того, что произошло на Западе со времени разделения. Главная трудность всех экуменических встреч заключается сегодня в восстановлении «общей вселенной слова».

3. ПРАВОСЛАВИЕ И СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ: СОГЛАСИЕ ИЛИ ПРОТИВОРЕЧИЕ?

Думая о том, что называется «современным богословием», и пытаясь понять, в чем смысл его разнообразия, его многочисленных направлений, столь глубоко въевшихся идеологических и конфессиональных особенностей, я вспоминаю о выражении «постхристианская эра», которое в течение нескольких лет было популярно в некоторых богословских кругах. Какой бы дополнительный смысл ни вкладывался в эту фразу, она имеет определенное значение для любого, кто ищет смысл в современном богословии. Общая сознательная или бессознательная предпосылка этого богословия (несмотря на все его конфессиональные и другие различия) заключается в том, что богословие создавалось, осмысливалось или принималось на веру в постхристианское время. Такова предпосылка. Это не означает, что каждый богослов пишет непосредственно о постхристианской эре — напротив, многое в богословии все еще «происходит как обычно».

Но, пытаясь отыскать объединяющий принцип, который лежит в основе современного богословия, мы, кажется, приходим к выводу о том, что мы живем, молимся и занимаемся богословием в мире, отделившем себя от своей христианской веры. С одной стороны, глубокое разделение пролегает между Церковью и всем христианским мировоззрением, а с другой — между культурой и обществом, в котором мы живем. Это стало самоочевидной предпосылкой. Это не является **темой** современного богословия, это один из его **источников**. Для нас важно попытаться понять этот опыт разделения внутри Православия.

Богословие всегда было нацелено на мир, и таким оно остается до сего дня. Не существует богословия исключительно для внутреннего употребления в Церкви. Усилия всегда прилагались к тому, чтобы сделать Евангелие понятным в контексте данной культуры, данного мира, «содружества». Поэтому богословие всегда стремилось иметь общий язык с миром, в котором оно развивается.

Именно это делали отцы Церкви (хотя этим не исчерпывается значение святоотеческой эры): они примиряли Иерусалим с Афинами, Афины с Иерусалимом и выковывали общий язык, который был подлинно евангельским, оставаясь понятным и приемлемым миру. Но что делать, когда общий язык разрушается, когда его больше нет? Таково наше сегодняшнее положение. Эра закончилась и отдалилась от нас, — эра, которую отличало существование христианской Церкви, христианского богословия, действительно христианского мира. Перед лицом богословского разделения, вызванного разрушением общего языка, все более проявляют себя две основные богословские тенденции.

Одна из них, внутри которой существует широкое разнообразие мнений, все еще продолжает искать в мире общий язык, принимая всё, что мы можем описать как «слово», соотносимое с сегодняшней действительностью. Это означает, «что мир определяет, чем должна заниматься Церковь», если взять фразу, которую я приписываю о. Иву Конгару. Этот вид богословия включает разные направления. В частности, обращаясь к таким вопросам, как справедливость и политика (например, события в восточноевропейских странах), оно может принять форму богословия освобождения, развившегося в «третьем мире» и в особенности в Латинской Америке. Другое направление внутри этой же богословской тенденции хорошо отражено в перспективе «терапевтического» богословия, ибо сегодняшний мир остро и безусловно нуждается в такой терапии.

4. ТРЕТИЙ ПУТЬ?

Не кажется ли, что чего-то существенно не хватает в каждой из этих тенденций? Сталкиваясь с миром лицом к лицу, одна из них соглашается с поражением, другая пытается спастись бегством. В этом трагедия современного богословия. Но нет ли третьего пути? В стремлении выйти из **тупика**, к которому приводят две эти взаимоисключающие точки зрения на все окружающее — на мир, на

культуру, на жизнь, на путь ко спасению, давайте попытаемся увидеть и принять ту относительную истину, которую содержит каждая их них. Каждая из этих тенденций состоит из того, что кто-то в Европе назвал «христианской истиной, сошедшей с ума». Но в каждой из них есть христианская истина, что очевидно, если принять во внимание парадоксальное употребление термина «мир» (world) в Новом Завете. С одной стороны, мы не призваны любить мир или что-то от мира (1 Ин. 2, 15), нам должно превзойти мир. Но, с другой стороны, сказано, что «Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного» (Ин. 3, 16). В наши дни некоторые подчеркивают в экуменическом общении только первое отношение к миру, а другие думают только о втором. В этом трагедия нашего времени — дуализм, который разделяет истину и злоупотребляет реальностью. Где в таком случае место Православия? Что может предложить православное богословие современной ситуации и что оно может получить от нее? Невозможно начинать исторический анализ того, **когда** и **как** это произошло. Один из вопросов, которым злоупотребляют в современных богословских и небогословских работах, — это вопрос эсхатологии, по поводу которой много было сказано православными, и это составляет часть их вклада в экуменические связи и историю экуменизма.

Когда было забыто эсхатологическое измерение таинств, особый акцент на Западе стали делать на понятие Реального Присутствия. В то время как Восток потерял видение истинного смысла литургии, погрузившись в причудливый символизм, Запад затемнял этот смысл резким разграничением между символом и реальностью, предаваясь изучению вопросов о причинности и точного момента пресуществления.

Таинство не должно пониматься в контрасте естественного и сверхъестественного, как это было веками. Мы должны вернуться к основополагающей христианской дихотомии, которая пребывает между старым и новым: «Се, творю все ново» (Откр. 21, 5). Заметьте, что Христос не говорит: «Я творю новое», но «все ново». В этом эсхатологическая перспектива, в свете которой мы должны совершать каждую воскресную евхаристию.

Именно в этом, в опыте и свидетельстве богослужения, мы можем воспевать: «Небо и земля исполнися славы Твоея», именно в этом мы

восстанавливаем или по крайней мере имеем возможность восстановить принципиально христианскую картину мира, которая в силу этого становится предметом изучения для богословия.

Ответом на современное состояние мира не может служить чувство поражения или стремление к бегству. Ответ на проблемы мира мы можем дать, лишь если мы изменим их и посмотрим на них по–новому. Нам нужно вернуться к тому источнику энергии в глубочайшем смысле этого слова, которым Церковь обладала, когда она завоевывала мир. Церковь принесла в мир не набор идей, пригодных просто для человеческих нужд, но прежде всего истину, праведность и радость Царствия Божия. Радость Царствия Божия поистине не может быть определена богословски, но скорее определяется сама собой в молчании. Но только, когда опыт радости Царствия Божия во всей ее полноте снова станет центром богословия, тогда оно сможет снова обратиться к творению в его истинном космическом измерении, исторической реальности борьбы между Царствием Божиим и царством князя мира сего и, наконец, к искуплению в полноте, в торжестве и присутствии Бога, Который становится всяческая во всем. Неповторимая, особая роль Православия заключается в том, чтобы открыть сегодня человечеству эту радость Царствия Божия. Воспоминание, «анамнезис» о Царствии Божием есть источник всего остального в Церкви. Это то, что Православная Церковь стремится принести в мир. И это приходит в мир преимущественно как дар исцеления, искупления и радости.

5. ЭСХАТОЛОГИЯ И БОГОСЛОВИЕ В ЖИЗНИ

Эсхатология — это не просто последний и самый странный раздел в богословских трактатах, унаследованных из средневековья, и не просто план будущих событий. Ограничивая эсхатологию, мы лишаем все другие толкования их эсхатологического характера.

Эсхатология перешла в контекст личного ожидания. Но в реальности все христианское богословие и весь христианский опыт жизни эсхатологичны. Сама сущность христианской веры состоит в том, что мы живем в этом мире в некоем ритме: обретаем, оставляем, отвергаем. В то же время мы всегда возвращаемся в мир, мы живем во времени тем, что еще не пришло, но что мы уже знаем и имеем.

Одна из основных причин того, что протестантский мир отошел от истинной эсхатологии, столь существенной для христианского

опыта, для жизни самой веры, кроется в еще одном разделении, которое проходит между богословием и богослужебным опытом Церкви. Богословы Запада забыли основополагающий принцип — lex orandi составляет lex credendi, основополагающий принцип того, что абсолютно неповторимая функция христианского богослужения должна раскрываться во всем богословском мышлении. В итоге богословие стало видеть в таинствах всего лишь «русло благодати» или, как обычно говорил о. Александр Шмеман, современное секуляризованное богословие продвинулось на шаг дальше и превратило их в «русло помощи». Но в действительности таинства должно понимать как locus, как средоточие эсхатологического видения и опыта Церкви. Вся литургия должна рассматриваться как таинство Царствия Божия. Поэтому Церковь должна восприниматься как Божий дар в нашей жизни и опыте, а Божие присутствие — возвещать это Царство, которое уже наступило, но должно еще осуществиться во всей своей полноте.

Уникальная роль богослужения в жизни Церкви и в ее богословии заключается в том, что оно проявляет чувство этой эсхатологической реальности. Эсхатология соединяет все то, что в противном случае подлежало бы разделению и рассматривалось в качестве отдельных событий, происходящих в определенные моменты временной последовательности. При таком подходе истинная функция богослужения забывается.

6. ДУХ СВЯТОЙ И ЖИЗНЬ ДЛЯ МИРА

Православие придает особое значение вере в присутствие Бога в нашей жизни, в наших мыслях, чувствах и действиях по отношению друг к другу и к миру. Это предполагает, что Господь присутствует в каждом моменте жизни, ожидая дать нам возможность самореализации чрез наше содействие самореализации других.

Бог пребывает в нас, пребывает во всем — не только потому, что творит все, но скорее потому, что вдохновляет и отверзает пути истинной жизни.

Итак, Господь ожидает от нас ответственности и творчества в той свободе, которую Он вложил в сердцевину нашего я. Так Он открывает Себя нам как личность и указует, что мы призваны к такому же личному существованию.

Весь мир заповедан нам Богом для того, чтобы он стал взаимным даром и предложением между нами и с Ним, потому что Господь открывает нам меру нашей ответственности друг перед другом в единстве Его Тела и в соучастии в Его жизни. Наше величие и достоинство исходят из того, что, призывая нас к личностному становлению, Бог вверяет нам Свое создание, людей и все существующее.

Человечество может обрести свою собственную подлинность, лишь преодолевая само себя в молитве и в ответственности за других. Такая ответственность неотвратима и требует безусловного уважения к другим по той простой причине, что самим своим существованием мы обязаны Абсолюту, Который есть Личность и происходит от любви. Таким образом все существующее восходит к религии и обретает свой смысл.

В центре этой диаконии пребывает размышление о тайне Святой Троицы. В Боге, в сердце Абсолюта, каждое Лицо обретает вечную ценность для Другого, взаимная радость, восходящая в излияние любви третьего Лица, Отца — Любви приносимой, к Своему Сыну, Который также есть Любовь, в бесконечном излиянии Любви, которая есть Дух Святой.

Святая Троица есть высший источник непоколебимой любви каждого человеческого существа и каждой общины людей. Троица есть источник глубины и радости всякой истинной любви. Эта любовь несет в себе жертвенность. Православные, как и римо–католики, выражают это жертвенное измерение любви через символ Креста, «во имя Отца, Сына и Святого Духа». Этот знак означает для нас призвание любить по примеру любви Лиц Святой Троицы, а также силы, дарованные Ими, или, точнее, силы, которые Христос дарует нам, потому что Он принес любовь Святой Троицы людям и через животворящий Крест привел их к этой любви к Богу и друг к другу. Поэтому вера в Святую Троицу и Христа непрестанно придает христианской жизни непреходящее достоинство.

Ответственность за других проявляется двумя путями: в молитве о них и в конкретной помощи (т. е. в созерцании и в действии). Молитва сама обязывает нас к служению: Бог ожидает от нас сотрудничества и дает нам для него силы. Это единство молитвы и служения (диаконии) также проявляется в отношении к мертвым. Хотя

молитва охватывает всех умерших, она прежде всего направлена к живым людям, которых мы знаем и которые близки нам, и побуждает нас помогать им в их повседневной жизни. В широком смысле слова молитва порождает взаимопомощь людей, долг соучастия, служение обществу, которое углубляет и усиливает любовь друг к другу.

Таковы вкратце основные черты тех основных проблем, с которыми православное богословие сталкивается в экуменическом контексте. Это столкновение наиболее заметно обращено к вопросам христологии и эсхатологии, которые в основном развивались на Западе и о которых размышляли и богословствовали на Востоке.

ЗАЯВЛЕНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ УЧАСТНИКОВ НА VII АССАМБЛЕЕ ВСЕМИРНОГО СОВЕТА ЦЕРКВЕЙ

На VII Ассамблее Всемирного Совета Церквей, проходившей в Канберре, Австралия, с 7 по 20 февраля 1991 года, православные участники выступили с заявлением, текст которого приводится ниже.

I. ВВЕДЕНИЕ

Делегаты и участники от Православных и Древних Восточных Церквей на VII Ассамблее Всемирного Совета Церквей, собравшейся в Канберре, Австралия, направляют всем присутствующим настоящее заявление, с тем чтобы выразить в нем свою обеспокоенность рядом проблем. Мы предваряем наши комментарии выражением признательности Всемирному Совету Церквей за его разнообразный вклад в развитие диалога между Церквами и за помощь всем его членам в их усилиях по преодолению разобщенности. Как православные, мы признательны за помощь, которая оказывалась нам на протяжении десятилетий в процессе диалога, направленного на достижение полного общения Православных и Древних Восточных Церквей.

Мы также признаем вклад ВСЦ в работу, осуществляемую в рамках его комиссий «Вера и церковное устройство» и «Всемирная миссия и евангелизация», его вклад в «Обновление общинной жизни», его работу по оказанию помощи через Комиссию по межцерковной помощи беженцам и всемирному служению и вклад в программу «Справедливость, мир и целостность творения».

Однако наш опыт на настоящей Ассамблее выявил ряд проблем, вызывающих все большую обеспокоенность среди православных за период со времени последней Ассамблеи. Мы хотим выразить Ассамблее в Канберре нашу озабоченность и сообщить, к каким выводам мы приходим в связи с этим.

Обеспокоенность православных не следует понимать как нежелание продолжать диалог. Настоящее заявление мотивировано не

отсутствием интереса или безразличием к нашим братьям и сестрам в других Церквах и христианских общинах, а нашей искренней озабоченностью будущим экуменического движения и судьбой его целей и идеалов, как они были сформулированы его основателями.

II. ПРОБЛЕМЫ, ВЫЗЫВАЮЩИЕ ОБЕСПОКОЕННОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ

1. Православные Церкви хотят подчеркнуть, что для них основной целью ВСЦ должно быть *восстановление единства Церкви*. Эта цель не исключает связи единства Церкви с более широким единством человечества и творения. Напротив, единство христиан будет содействовать единству человечества и мира. Но последнее не должно мешать разрешению проблем веры и устройства, которые разделяют христиан. *Зримое единство* в вере и структуре Церкви составляет особую цель и не должно считаться данностью.

2. Православные отмечают, что наблюдается *все более возрастающий отход от Базиса ВСЦ*, который послужил условием для православного участия во Всемирном Совете Церквей. Текст Базиса гласит: «Всемирный Совет Церквей является содружеством Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем согласно Писанию и поэтому стремящихся сообща исполнить их общее призвание во славу единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа» (Конституция). Если в будущем ВСЦ не будет в своей работе придерживаться этой направленности, то он рискует перестать быть средством восстановления единства христиан, и в этом случае он будет иметь тенденцию к превращению в форум для обмена мнениями без всякой специфической христианской богословской основы. На таком форуме совместная молитва будет все более и более затруднительной и в конечном счете станет невозможной, ибо ей будет недоставать общего фундаментального богословского видения.

3. Склонность к игнорированию Базиса в работе ВСЦ создала некоторые опасные тенденции. Во многих документах ВСЦ мы не находим утверждения, что Иисус Христос есть Спаситель мира. Мы наблюдаем возрастающий *отход от библейски обоснованного христианского понимания*:

а) Триединого Бога,

б) спасения,

в) благой вести самого Евангелия,

г) человека, как сотворенного по образу и подобию Божию,

д) Церкви, а также иных вероучительных вопросов. Мы надеемся, что результаты работы «Веры и устройства» займут более заметное место в различных формах работы ВСЦ и что тенденции в обратном направлении не будут поощряться. Православные уделяют особое внимание работе комиссии «Вера и устройство» ВСЦ и с тревогой воспринимают всякую тенденцию к подрыву ее места в структуре Совета.

4. Православные наблюдают с интересом, но и с некоторым беспокойством за развитием ВСЦ в направлении расширения его целей за счет *отношений с другими религиями*. Православные поддерживают инициативы по диалогу, в особенности направленные на развитие отношений открытости, взаимного уважения и человеческого сотрудничества с нашими ближними из других вер. Когда имеет место диалог, христиане призваны свидетельствовать целостность своей веры. Подлинный диалог предполагает серьезные богословские усилия для выражения христианского благовестия таким образом, чтобы оно было понятно разным культурам нашего мира. Все это, однако, должно иметь место на основе богословских критериев, которые определят пределы разнообразия. Библейская вера в Бога не должна меняться. Определение этих критериев есть задача богословского исследования и должно составлять первоочередную задачу ВСЦ в свете желания расширить его цели.

5. Так, православные с тревогой прослушали некоторые доклады по теме настоящей Ассамблеи. Что касается темы Ассамблеи, то православные все еще ожидают заключительных текстов. Однако они видят, что некоторые участники Ассамблеи склонны с большой легкостью утверждать присутствие Святого Духа без различения во многих действиях и событиях. Православные хотят подчеркнуть наличие греха и заблуждения во всяком человеческом действии и отделить Святого Духа от них. Мы должны остерегаться склонности к *подмене Святого Духа, исходящего от Отца и пребывающего в Сыне, «частными» духами, духами мира или иными духами*. Наше Предание богато уважением к местным и национальным культурам, но для нас неприемлемо призывать духов «земли, воздуха, воды и морских тварей». Пневматология неотделима от христологии и от учения о

Святой Троице, исповедуемой Церковью на основе Божественного Откровения.

6. Православные сожалеют, что их позиция в отношении евхаристического общения не была понята многими членами ВСЦ, считающими, что православные неоправданно настаивают на *воздержании от евхаристического общения*. Православные еще раз призывают своих братьев и сестер в ВСЦ понять, что это проблема единства в вере и фундаментальной православной экклезиологии, а не показатель их триумфалистской точки зрения.

Для православных Евхаристия есть наивысшее выражение единства, а не средство его достижения. Нынешняя ситуация в экуменическом движении для нас является крестным опытом христианского разделения. В связи с этим вопрос о рукоположении женщин в сан священника или епископа также должен быть истолкован в богословском и экклезиологическом контексте.

7. Наконец, наша обеспокоенность касается также *изменений в способах принятия решений в ВСЦ*. Система квот обладает своими преимуществами, однако она может и создать ряд трудностей. Как православные, мы наблюдаем такие изменения, которые могут еще больше ослабить возможность православного свидетельства в международной организации, являющейся по преимуществу протестантской. Мы убеждены, что такая тенденция вредна для экуменических устремлений.

8. Для православных, собравшихся на Ассамблею, эти и другие тенденции ставят под вопрос *саму природу и идентичность Совета*, как она охарактеризована в Торонтской декларации. В этом смысле настоящая Ассамблея в Канберре представляется критической точкой в истории экуменического движения.

Поэтому мы должны задать себе вопрос: *не пришло ли время для Православных Церквей и других Церквей–членов пересмотреть свои отношения со Всемирным Советом Церквей*?

Мы молим Святого Духа помочь всем христианам обновить их устремление к зримому единству.

Канберра, 19 февраля 1991 года

ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕРКВИ И ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ. Доклад Межправославной консультации Православных и Древних Восточных Церквей – членов Всемирного Совета Церквей. Шамбези, Швейцария, 12 — 16 сентября 1991 года

Представители Православных и Древних Восточных Церквей собрались в Центре Вселенского Патриархата в Шамбези, Швейцария, 12 — 16 сентября 1991 года. Их задачей было осмысление своих отношений со Всемирным Советом Церквей в ответ на свой опыт на VII Ассамблее ВСЦ в Канберре, Австралия, в феврале 1991 года и в соответствии с намерениями их «дискуссионного документа», обращенного к участникам Ассамблеи. В этом документе кратко затрагиваются некоторые богословские, экклезиологические и организационные аспекты участия Православных Церквей в экуменическом движении, и в частности в ВСЦ. Доклад консультации содержит три раздела: 1. Предпосылки участия православных в экуменическом движении и в ВСЦ. 2. Некоторые проблемы православного участия в ВСЦ. 3. К улучшению участия православных в экуменическом движении.

I. ПРЕДПОСЫЛКИ УЧАСТИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ И ВО ВСЕМИРНОМ СОВЕТЕ ЦЕРКВЕЙ

1. С точки зрения Православных и Древних Восточных Церквей, *основной целью Всемирного Совета Церквей является его деятельность по восстановлению единства христиан*. В православном понимании единство христиан означает полное церковное единство, т. е. единство в вероучении, общение в таинствах и идентичность организационных форм. Православные признают

другие важные аспекты экуменической работы. Совместные экуменические усилия, содействующие росту единства, установлению или восстановлению справедливости и мира, согласованности богословских суждений, миссии и общему свидетельству, углублению самопонимания Церквей и возрастанию общины в исповедании, познании и служении, важны сами по себе, а также как средство продвижения разделенных христиан к окончательному вероучительному и таинственному единению. Но для православных окончательной целью и оправданием экуменического движения в целом и их участия в ВСЦ в частности является полное церковное единство христиан. Итак, насущная задача состоит в ясном формулировании значения церковного единства и его частом повторении в дискуссиях и работе ВСЦ при стремлении в то же время уяснить соответствующие и законные аспекты многообразия выражений апостольской веры в богослужении и дисциплине в рамках церковного единства.

2. Для этой цели православные призывают всех христиан и Церкви–члены, все программные единицы и административные органы ВСЦ «подтвердить свои обязательства в отношении уставного базиса» существования и работы Совета. *Заявление о Базисе* ВСЦ таково: «Всемирный Совет Церквей есть содружество Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем по Писанию и поэтому стремящихся сообща исполнить свое общее призвание во славу единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа». В этом основополагающем заявлении подчеркивается понимание христианской веры, богослужения и жизни в духе Троицы, Воплощения и спасения как ответа христиан на владычество Иисуса Христа. Православные утверждают это и настаивают на том, что оно является главным для христианских Церквей, объединившихся в содружество для совместных трудов ради единения всех христиан. *Базис* должен постоянно проявляться и часто подтверждаться в инициативах ВСЦ, с тем чтобы все участвующие в его работе и деятельности постоянно помнили о его содержании.

3. В частности, *Базис* и христианское учение, исторически связанное с ним, должны давать *богословские основы экуменических размышлений* в ВСЦ и в документах и заявлениях, издаваемых от его имени. *Эти основополагающие христианские истины* восприняты

Церковью от Бога через Писание как Божественное откровение. Мы ссылаемся на основные утверждения Апостольской веры и заявления о Символах веры Древней Церкви, такие, как троичное понимание Бога, богочеловечество Иисуса Христа, евангелие искупления и спасения в деяниях Иисуса Христа, сотворение и призвание человечества по образу и подобию Божию, освящающее действие Святого Духа в Церкви и т. д. Это основополагающее понимание откровения должно всегда служить критерием, как таковое, и пользоваться уважением ВСЦ и его участников, оставаясь в центре мышления и деятельности ВСЦ. Нарушения *Базиса* и вытекающих из него утверждений веры, восходящих к Божественному откровению, как это понимает и как этому учит историческая неразделенная Церковь, должны быть исправлены и не должны допускаться в официальной работе ВСЦ.

4. Православные Церкви участвуют в жизни и деятельности ВСЦ *только* при понимании *ВСЦ как «Совета Церквей»* (кинония/ содружество/совет), а не совета отдельных лиц, групп, движений или религиозных организаций, вовлеченных в цели, задачи и понимание ВСЦ.

5. Они серьезно считают, что их членство и участие в ВСЦ опираются на встречи, сотрудничество и *диалог Церквей*. ВСЦ не может становиться форумом для обмена отдельными идеями. Вместе с другими Церквами мы стремимся к «…соборному общению Поместных Церквей, которые действительно едины между собой…» и к «…сохранению отношений взаимной поддержки со своими Церквами–сестрами, что выражается в соборных встречах, когда это необходимо для исполнения их общего призвания» (Ассамблея в Найроби, 1975).

6. Участвуя таким образом в структурах диалога, Православные Церкви должны быть единственно ответственными за свою представленность. Каждая Церковь–член имеет право решать, как она будет представлена в соответствии с критериями, применимыми к Совету Церквей. Эти решения принимаются на основе равенства с другими Церквами–членами и с учетом квот, процедуры голосования, проблем церковной организации и др.

7. Православные Церкви вновь утверждают, что *вероучительные проблемы* в структурах ВСЦ должны считаться существенным элементом членства каждой Церкви. Нельзя принимать решения по

таким вероучительным или экклезиологическим проблемам путем голосования или парламентской процедуры (ср. Устав ВСЦ и Правила, XV/6б). Для православных такие проблемы, как священство женщин, евхаристическое гостеприимство, всеохватывающий язык, когда речь идет о Боге, являются вероучительными.

8. В прошлом православные были вынуждены делать собственные «*отдельные заявления*» по вопросам, обсуждаемым в ВСЦ. В последние десятилетия, сообща возрастая в экуменическом содружестве, они отказались от этой практики и стали принимать участие в разработке общих заявлений. Нынешняя ситуация создает сложности для православных. Это заставляло их неоднократно напоминать об основных критериях их участия. Некоторые предлагают возвратиться к практике «отдельных заявлений», поскольку православная точка зрения отражается недостаточно. Большинство считает, что «отдельные заявления» неудачны для природы экуменической работы. Следует найти новые пути претворения православной точки зрения редакционными комиссиями, консультациями по определенным проблемам и руководящими органами ВСЦ.

9. Другим источником сложностей является то, что членство неправославных Церквей в Совете постоянно возрастает, еще более затрудняя православное свидетельство. Серьезного рассмотрения заслуживает *Процесс приема новых Церквей–членов* и их представленность в Центральном Комитете и на Ассамблеях ВСЦ.

10. ВСЦ говорит о себе, о своей церковной природе и значении средствами своего Базиса и сохраняя *торонтское заявление* Центрального Комитета «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» (1950). Здесь четко сказано: «Церкви — члены ВСЦ считают отношение других Церквей ко Святой Соборной Церкви, исповедуемой в Символах веры, предметом взаимного рассмотрения. Тем не менее членство не предполагает, что каждая Церковь должна считать другие Церкви–члены Церквами в истинном и полном смысле этого слова».

11. Мы понимаем это заявление так, что Церкви–члены ВСЦ, и Православные Церкви в частности, уважают суверенитет экклезиологических учений друг друга. Не существует собственной экклезиологической позиции Совета.

12. Православные чувствуют, что ВСЦ в некоторых своих программах и методологии отходит от торонтского заявления. Для нас торонтское заявление остается существенным критерием нашего участия и членства в ВСЦ. Возможная переоценка торонтского заявления в свете сорокалетнего опыта экуменического движения не должна подорвать этот основной критерий и не должна противоречить ему.

13. Православные имеют *общее понимание своего участия в ВСЦ*. Они следуют рекомендациям Третьего Предсоборного Всеправославного совещания (1986): «Православная церковь… верная своей экклезиологии, подлинности своей внутренней структуры и учению неразделенной церкви, участвуя в ВСЦ, не принимает идеи «равенства конфессий» и не может считать единство Церкви межконфессиональной адаптацией. В этом духе искомое в ВСЦ единство не может быть просто результатом богословских соглашений. Только Бог призывает всех христиан к единству веры, которой живут в таинствах и традиции согласно опыту Православной Церкви» (пар. 6).

14. Православная Церковь верит, что ее учение и иерархическая структура опираются на непрерывное Предание, передаваемое из поколения в поколение с апостольских времен в течение веков. Она участвует в двусторонних и многосторонних диалогах в рамках ВСЦ и экуменического движения. Она делает это потому, что предана поиску христианского единства. Поэтому ее присутствие и активное участие является не просто вежливостью.

15. «Православная Церковь, непрестанно молящаяся «о единении всех», принимает участие в экуменическом движении с самого его начала и вносит свой вклад в его формирование и развитие. Фактически Православная Церковь в силу характерного для нее экуменического духа в ходе истории боролась за восстановление христианского единства. Поэтому участие православных в экуменическом движении не противоречит природе и истории Православной Церкви. Оно является последовательным выражением Апостольской веры в новых исторических условиях как ответ на новые требования существования» (Третье Предсоборное Всеправославное совещание, 1986, пар. 6).

16. Православные Церкви понимают ВСЦ как собрание церквей, верных призванию Святого Духа, которого мы все призываем. В жизни

и опыте наших церквей ВСЦ занимает единственное в своем роде место.

II. НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДЛЯ ПРАВОСЛАВНЫХ В ВСЦ

17. Православные рассматривают проблему *отношений ВСЦ с другими религиями* именно в этом духе. Обязательства перед диалогом с другими Церквами ради единства всех христиан могут и должны быть распространены на диалог с другими религиозными традициями. Православные обладают длительным и живым опытом общения с членами других религий. Уважение человечности других и их искренних убеждений требует больших усилий для понимания, мирных отношений и по возможности сотрудничества в сферах, представляющих взаимный интерес. Но это не может означать, что христианские Церкви, действуя через ВСЦ, должны идти на компромисс в своих основных христианских обязательствах. Православные считают, что какое бы то ни было синкретическое приспособление в деятельности ВСЦ недопустимо и противоречит основным утверждениям и целям экуменических начинаний. В частности, они приветствуют практику приглашать в последнее время представителей других религиозных традиций на ассамблеи и другие экуменические мероприятия до тех пор, пока представителей других религий не приглашают работать в редакционных комиссиях по подготовке документов ВСЦ. Диалог с другими религиями не должен искажать подлинного лица ВСЦ как Совета христианских Церквей в его служении расширению понимания Церквами–членами разнообразия религиозных и нерелигиозных позиций в современном мире и в содействии диалогу между христианами и представителями других религий.

18. Православные приветствуют усилия ВСЦ по изучению вопроса об *отношении Церквей к миру* и выражают признательность за многие предоставленные нам возможности для исследования этих отношений в таких программах, как «Справедливость, мир и целостность творения». Однако тема VII Ассамблеи «Прииди, Дух Святой, обнови всё творение» в некоторых ее выражениях заставляет нас высказать наши убеждения по данному вопросу. Православные понимают Царство Божие как владычество Божие над всем миром. Спасительные деяния Иисуса Христа разрушили злые и демонические

силы в мире, а действие Святого Духа, изменяющее и преображающее мир для полного служения Богу и Его целям, должно являть Царство и владычество Божии как активную реальность. Так все творение поддерживается и обновляется Святым Духом. Однако Святой Дух единственно и в полноте пребывает в жизни Церкви, способствуя полноте общения Бога и человечества с остальной частью творения. Православные считают, что чрезмерное подчеркивание одной из сторон приводит к искажению христианской веры, и хотели бы призвать ВСЦ развивать в своих дискуссиях понимание того, что Святой Дух действует как в Церкви, так и во всем творении. Далее, признание того, что Дух Святой ведет Церкви к новому и свежему пониманию и опыту, не должно представляться так, словно оно обесценивает водительство Святого Духа, дарованное Церкви в прошлом и воплощенное в Предание Церкви, или же противоречит ему. Царство Божие есть уже существующая действительность, которую, однако, надлежит постоянно исполнять и раскрывать. Мы призываем ВСЦ в лице его органов не подпадать под экстремистские тенденции того или иного направления, когда рассматриваются отношения между церквами и миром.

19. В православном Предании имеется множество примеров участия в *деятельности социального характера* и в активной защите достоинства человеческой личности. Это отражено в «Решениях Третьего Предсоборного Всеправославного совещания», где говорится, что «Православная Церковь *высоко ценит эту* многогранную деятельность ВСЦ и полностью сотрудничает в (этих) сферах в рамках своих возможностей» (пар. 9). Однако православным в некоторых случаях приходилось реагировать на тенденцию ВСЦ к одностороннему «горизонтализму», который отрывает социальные, политические и экологические проблемы от наших обязательств в отношении Евангелия Иисуса Христа. Такой односторонний горизонтализм предполагает приятие автономии светской жизни. Православные полагают, что ни один аспект жизни не может быть автономным или оторванным от исповедания христианами Воплощения и его последствий: дара Божественной жизни по образу Святой Троицы. Именно в силу того, что мы верим в Воплощение и Троицу, мы имеем обязательства в отношении проблем справедливости, мира и целостности творения.

20. Православные должны еще раз подтвердить свою позицию в отношении *значения евхаристического общения в его соотношении с природой Церкви и экуменическими начинаниями*. Евхаристия есть высшее выражение единства Церкви, а не средство достижения единства христиан. Через Евхаристию во всей полноте проявляются и выражаются общая вера, общее церковное устройство и общее церковное тождество. При таком понимании Евхаристии существует лишь одно евхаристическое общение и не может быть так называемого «интеркоммуниона», поскольку этот термин противоречит практике, которую он обозначает. Для православных бессмысленно приобщение к общей чаше при сохранении основополагающих различий в вере, ибо это нарушает основной элемент смысла и значения Евхаристии. Мы воистину страдаем из-за невозможности приобщиться к общей чаше в наших экуменических устремлениях и выражаем сожаление по поводу неправильного понимания этого вопроса, которое могло возникнуть в нашем экуменическом паломничестве в ВСЦ. Итак, в условиях нашего продолжающегося разделения православные не могут сознательно предложить «евхаристическое гостеприимство» или ответить на него. Мы ждем того дня, когда наша общая вера, устройство и содружество потребуют и допустят приобщения к общей чаше в качестве высшего проявления нашего единства.

III. К УЛУЧШЕНИЮ УЧАСТИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ

21. Православная Церковь, как кинония Поместных Церквей, передает учение Церкви народу Божию (плирома) на местном и региональном уровнях. Ее вклад в экуменическое понимание может быть сформулирован и претворен в жизнь только тогда, когда она на «низовом» уровне принимает участие в отношениях с другими христианскими Церквами и движениями в общих действиях, свидетельстве, проблемах и др.

22. Православные полагают, что их участие в экуменическом движении значительно улучшилось бы, если бы уделялось больше внимания *знакомству духовенства и мирян — мужчин и женщин — с экуменическими проблемами*. Поскольку мы живем в плюралистических обществах, все стороны нашей христианской жизни имеют экуменический аспект, требующий подготовки и образования на всех уровнях. Для экуменического участия

православным было бы полезно больше знать друг о друге, чтобы межправославное сотрудничество стало более плодотворным.

23. За последние десятилетия у многих возник *новый интерес к православной вере*. Православные обязаны отвечать на это, серьезно относясь к своей ответственности за свидетельство Православия в его чистоте. Это предполагает постоянное различение основного и второстепенного, непрерывные усилия, направленные на то, чтобы жить в соответствии с исповедуемым учением в конкретных проявлениях повседневной жизни. Иными словами, улучшенное православное участие в экуменическом поиске единства христиан для того, чтобы наше свидетельство миру вызывало доверие, предполагает постоянное обращение православных к непрерывно очищаемому Православию.

24. Процесс постоянного углубления своего собственного Православия должен заставить православных не только отвечать на вопросы непрерывно обновляющегося исторического контекста, но и брать на себя *инициативы* во многих сферах современной жизни. Это безусловно будет содействовать улучшению участия православных в ВСЦ и предотвратит некоторое неправильное понимание, о чем так часто сожалеют православные.

25. Мы полагаем, что православные могут внести большой вклад в экуменическое движение. Поэтому весьма желательно, чтобы они все больше развивали *мышление в области свидетельства и миссии*.

26. Это тем более необходимо, когда существует множество разных форм *прозелитизма*. В силу преследований многие Православные Церкви стали слабее, и их слабость стала добычей разных форм прозелитизма. Последнее необходимо настойчиво обличать. В частности, православные должны призвать своих партнеров по экуменическому диалогу к обличению неблаговидных действий некоторых своих «миссионеров», чтобы тем самым избежать резких противоречий между официальным языком «Церквей–сестер», призванных к «общему свидетельству», и фактической практикой, доходящей до «обесцерковления» православных христиан.

27. Однако, помимо этих необходимых протестов, самым мощным ответом на эти достойные сожаления ситуации является восстановление очищенного, хорошо информированного и ответственного православия теми Православными, кого это касается. В

этих трудах они нуждаются в помощи всех, и особенно своих партнеров по ВСЦ.

«Да поддержит нас сила Святого Духа ради обновления обязательств всех христиан перед зримым единством».

Женева, 16 сентября 1991 года

ПОСЛАНИЕ ПРЕДСТОЯТЕЛЕЙ СВЯТЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ. Фанар, 15 марта 1992 года

Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь.

1. Собравшись во Святом Духе на встречу в Фанаре, ныне, 15 марта 1992 года, в Неделю Православия, по инициативе, приглашению и под председательством первого среди нас Вселенского Патриарха господина Варфоломея, а также после выражения готовности со стороны и других братьев Предстоятелей, мы, по милости и благодати Божией Предстоятели Поместных Святейших Патриархатов и Автокефальных и Автономных Православных Церквей:

Варфоломей, Архиепископ Константинополя — Нового Рима и Вселенский Патриарх,

Парфений, Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки,

Игнатий, Патриарх Антиохийский и всего Востока,

Диодор, Патриарх Святого Града Иерусалима и всей Палестины,

Алексий, Патриарх Московский и всея Руси,

Павел, Патриарх Белградский и всей Сербии,

Феоктист, Патриарх Бухарестский и всей Румынии,

Максим, Патриарх Софийский и всей Болгарии,

Илия, Архиепископ Мецхетский и Тбилисский и Католикос–Патриарх всей Грузии (представленный Вселенским Патриархом),

Хризостом, Архиепископ Новой Юстинианы и всего Кипра (представленный Патриархом Александрийским),

Серафим, Архиепископ Афинский и всей Греции,

Василий, Митрополит Варшавский и всей Польши,

Дорофей, Митрополит Пражский и всей Чехословакии,

Иоанн, Архиепископ Карельский и всей Финляндии, размышляя в братской любви по вопросам, волнующим Единую Святую Соборную и Апостольскую Православную Церковь и совершив вместе Божественную Евхаристию в Патриаршем соборе Вселенского Патриархата в это воскресенье, которое на протяжении веков было посвящено Православию, заявляем следующее:

Из глубины сердец мы возносим славословие Триединому Богу, Который сподобил нас увидеть друг друга лицом к лицу и обменяться лобзанием любви и мира, причаститься от Чаши Жизни, насладиться Божественным даром всеправославного единства, сознавая ответственность, которая возложена Божественным Провидением на наши плечи, как пастырей Церкви и духовных руководителей, смиренно и с любовью направляем людям доброй воли, особенно братьям–епископам и всей благочестивой Полноте Православной Церкви, благословение Божие, лобзание мира и слово увещания (Евр. 13, 22).

Братья мои, радуйтесь о Господе (Флп. 3, 1).

Укрепляйтесь Господом и могуществом силы Его (Еф. 6, 10).

2. Святейшая Православная Церковь, сущая по всей Вселенной, пребывая в мире и будучи неизбежно подверженной изменениям, имеющим место в мире, ныне сталкивается с особенно острыми и насущными проблемами, которые желает решать как *одно тело*, следуя словам святого апостола Павла: «Страдает ли один член, страдают с ним все члены» (1 Кор. 12, 26); более того, обращаясь к будущему человечества и всего творения Божия, предвидя наше вступление в третье тысячелетие истории после Рождества Христова, в эпоху быстрых духовных и социальных изменений, и исполняя свой священный долг, желает дать свое собственное свидетельство, давая отчет о надежде, которая в нас (1 Пет. 3, 15), в смирении, любви и дерзновении.

Двадцатый век можно считать веком великих достижений в области знаний о Вселенной и попыток подчинить творение человеческой воле. В это столетие стали явными как сила, так и бессилие человека. После таких достижений никто не сомневается, что господство человека над окружающей средой не ведет обязательно к счастью и полноте жизни. Люди познали, что без Бога научный и технический прогресс становится средством разрушения природы и социальной жизни. Это в особенности очевидно после падения коммунистической системы. Помимо этого крушения, мы должны признать крах всех антропоцентрических идеологий, породивших в людях духовный вакуум и ощущение незащищенности, что побуждает многих искать спасения в новых религиях и парарелигиозных движениях, сектах или близком к идолослужению поклонении

материальным ценностям этого мира. Сегодняшний прозелитизм в любой его форме есть скорее проявление глубокого кризиса современного мира, а не попытка разрешить его. Современная молодежь имеет право знать, что Евангелие и Православная вера противопоставляют любовь ненависти, сотрудничество конфронтации, общение разделению между людьми и народами.

3. Все вышесказанное требует от православных более глубокого как духовного, так и канонического единства. К сожалению, этому единству часто угрожают группы раскольников, подвергающие сомнению каноническую структуру Православной Церкви. Обсуждая этот вопрос, мы понимали необходимость того, чтобы Святые Церкви при полной солидарности друг с другом, осудили эти раскольнические группы и воздерживались от какого-либо общения с ними до тех пор, пока «они не возвратятся», с тем чтобы тело Православной Церкви не знало того разделения, поскольку «даже кровь мучеников не может искупить грех ереси», и попытки «разорвать Церковь на части есть не меньшее зло, чем ересь» (Иоанн Златоуст).

4. В этом же духе заинтересованности в единстве всех верующих во Христа мы участвуем в современном *экуменическом движении*. Это участие основывается на убеждении, что православные должны всеми силами вносить свой вклад в восстановление единства, свидетельствуя о неразделенной Церкви Апостолов, отцов Церкви и Вселенских Соборов. Мы надеемся, что в это трудное для Православной Церкви время она должна иметь право полагаться на солидарность, которая неизменно провозглашалась идеалом этого движения, на солидарность всех верующих во Христа.

С горечью и болью в сердце мы заявляем, что некоторые круги *Римско–Католической Церкви* занялись деятельностью, полностью противоречащей духу диалога любви и истины. Мы с искренним чувством участвовали в экуменических встречах и двусторонних богословских диалогах. После крушений атеистических коммунистических режимов, при которых подвергались гонениям и преследованию многие из Православных Церквей, мы могли бы ожидать братской поддержки или по крайней мере понимания трудностей реальной ситуации, возникшей в результате 50 и даже 70 лет преследований. С точки зрения экономического состояния и

наличия пастырских ресурсов во многих Православных Церквах эта ситуация представляется во многих отношениях трагической.

Напротив же, к ущербу желанного пути к христианскому единству, традиционные территории православных стран рассматриваются сегодня как «миссионерские территории» и вследствие этого на них создается сеть миссий и всеми методами, в течение десятилетий осуждаемыми всеми христианами, практикуется прозелитизм. В частности, мы не можем не упомянуть с осуждением деятельность состоящих в общении с Римом униатов на территории Украины, Румынии, Восточной Словакии, на Ближнем Востоке и в других регионах. Их деятельность направлена на подрыв позиций нашей Церкви. В результате создается положение, не совместимое с духом диалога любви и истины, начатого и осуществляемого приснопамятными христианскими руководителями папой Иоанном XXIII и Вселенским Патриархом Афинагором Первым, и наносится этому диалогу тяжелая и трудноизлечимая рана. По сути дела, этот диалог уже свелся к обсуждению проблемы униатства, и вряд ли до решения этого вопроса удастся расширить его рамки.

То же самое можно сказать в отношении некоторых *протестантских фундаменталистов*, которые стремятся «проповедовать» в православных странах, которые находились под коммунистическим режимом. Считаем неприемлемым воспринимать эти страны как «миссионерские территории», поскольку в них возвещалось Евангелие в течение многих веков, верующие же этих стран часто приносили в жертву даже свою жизнь ради веры во Христа.

В связи с этим вопросом мы напоминаем, что *прозелитизм* в любой его форме, причем его не следует смешивать с *евангелизацией* и *миссией*, полностью осуждается православными. Прозелитизм, обращаемый к уже христианским народам, во многих случаях даже православным, иногда посредством различных обольщений, иногда посредством различных форм насилия, отравляет связи между христианами и повреждает путь к единству. В противоположность этому миссия в нехристианских странах и среди нехристиан есть святой долг Церкви, заслуживающий всякого содействия. Подобная православная миссионерская деятельность осуществляется сегодня в

Азии и Африке и достойна всяческой всеправославной и всехристианской поддержки.

5. Движимая духом примирения, Православная Церковь на протяжении многих десятилетий предпринимала усилия в отношении восстановления *христианского единства*, которое составляет решительное и незыблемое повеление Господа (Ин. 17, 21). Участие Православной Церкви в ее целом в деятельности *Всемирного Совета Церквей* имеет целью достижение именно этого, в силу чего она не одобряет любую тенденцию сделать эту цель неопределенной ради других интересов и выгод. По этой причине православные решительно отвергают определенные недавние развития в рамках экуменизма, такие, как женское священство и использование языка, размывающего понятие Бога, что создает серьезные препятствия для восстановления единства.

В том же духе примирения мы выражаем надежду на то, что прогресс, достигнутый в некоторых диалогах, таких, как диалог с *Восточными Православными* (дохалкидонскими) Церквами, может привести к благоприятным результатам, как только будут преодолены препятствия.

6. Теперь, в конце второго тысячелетия н. э., обращая наши мысли к общим проблемам современного мира и разделяя надежду, но также с обеспокоенностью о человечестве, мы наблюдаем следующее:

Быстрый прогресс науки и техники, цель которых — улучшать качество жизни и освобождать от страданий, невзгод и болезней, к сожалению, не всегда сопровождается аналогичным ростом духовных и нравственных сторон жизни общества. В результате вышеуказанный прогресс может нести в себе серьезные опасности.

Так, в общественной жизни человека накопление положительных результатов этого прогресса и обретение вследствие него власти только одной частью человечества усугубляет невзгоды других людей и создает стимул для возмущения и даже войны. Сосуществование этого прогресса со *справедливостью, любовью и миром* является единственным безопасным и надежным путем, чтобы этот прогресс не превратился из благословения в проклятие в предстоящее тысячелетие.

Огромными являются также проблемы, которые вытекают из этого прогресса для *выживания человека как свободной личности*, созданной по образу и подобию Божию. Развитие генетики хотя и

может сделать огромный вклад в борьбу со многими болезнями, однако может превратить человеческое существо из свободной личности в управляемый и контролируемый объект в руках власть предержащих.

Подобными являются опасности для *выживания природной окружающей среды*. Неосторожное и необдуманное использование материального творения Божия человеком с помощью научного и технического прогресса уже начало вызывать непоправимые разрушения природной среды. Православная Церковь, которая не может оставаться пассивной перед лицом такого разрушения, предлагает через нас, всех православных, посвятить первый день сентября каждого года, день начала церковного года, возношению молитв о сохранении Божия творения и занять позицию в отношении к природе, существующую в Евхаристии и в аскетической традиции Церкви.

7. В свете огромных возможностей и опасностей для современного человечества Православная Церковь приветствует всякий прогресс, направленный к примирению и единству. Особо она приветствует *путь Европы к единству* и напоминает о том факте, что в ней живет большое число православных; при этом ожидается, что число православных в будущем увеличится. Не следует забывать, что в регионах Южной и Восточной Европы проживает большое число православных, которые вносят решающий вклад в культурное формирование европейской цивилизации и духа. Этот факт превращает нашу Церковь в важный фактор формирования объединенной Европы и усиливает ее ответственность.

Мы глубоко опечалены *братоубийственной конфронтацией* между сербами и хорватами в *Югославии* и всеми ее жертвами. Мы полагаем, что лидерам Римско–Католической Церкви и всем нам необходимы особое внимание, пастырская ответственность и мудрость Божия, чтобы избежать эксплуатации религиозных чувств из политических и национальных соображений.

Наши сердца также обращены ко всем тем, кто на *других континентах* борется за свое достоинство, свободу и справедливое развитие их. Мы особенно молимся о мире и примирении в регионе Ближнего Востока, где возникла христианская вера и где сосуществуют представители разных вер.

8. В любви Господа мы провозглашаем это в великую и святую Неделю Православия, призывая благочестивых православных христиан во Вселенной быть едиными вокруг своих канонических пастырей и призываем всех верующих во Христа к *примирению и солидарности* перед лицом серьезных опасностей, угрожающих миру в наше время.

Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога Отца и причастие Святого Духа да пребудут со всеми вами. Аминь.

Фанар, Неделя Православия, 15 марта 1992 года

Предстоятели Православных Церквей

Протоиерей Владислав ЦЫПИН. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ДРУГИЕ КОНФЕССИИ

Православная Церковь и инославные церкви.

В символе мы исповедуем веру в Единую Церковь. Церковь действительно единственна и едина; в исторической реальности, однако, Христианская Церковь предстает разделенной на конфессии. По нашей вере Православная Церковь тождественна исповедуемой в Символе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Вопрос об отношении к Единой и Святой Церкви отделившихся от нее христианских общин — трудная экклезиологическая проблема.

Совершенно особое значение в истории Церкви приобрели мысли св. Василия Кесарийского о еретиках и схизматиках, высказанные им в двух посланиях к св. Амфилохию Иконийскому. Отвечая на канонические вопросы св. Амфилохия, Василий Великий касается и присоединения к Церкви отступников. Святой Василий ссылается на правила древних Отцов, но поскольку разные Отцы поступали в подобных случаях по–разному, ему приходится не только излагать их взгляды, но и высказывать свое собственное суждение. Св. Василий оспаривает мнение Александрийского епископа Дионисия относительно благодатности крещения у пепузиан (монтанистов), излагает ригористические взгляды св. Киприана и Фирмилиана Кесарийского о раскольниках и противопоставляет им иные мнения «некоторых в Асии».

Ссылаясь на святых Отцов древности, Василий Великий разделяет всех отступников от Кафолической Церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников: «Ибо древние положили приимати Крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересию, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевания; а самочинными сборищами — собрания, составляемые

непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинианская, маркионитская, и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему от начала бывшим Отцам угодно было крещение еретиков совсем отметати; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви. Таким образом даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин» (1–е правило св. Василия Великого). В данном высказывании чин приема в Православную Церковь обусловлен мерой отступления доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал приходящий в Церковь, от православного учения. Еретики, искажающие самую суть веры, ставятся св. Василием наравне с язычниками и иудеями; их крещение отвергается и приходящие из ересей принимаются через перекрещивание. Крещение раскольников, отступивших от православной веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители–схизматики принимаются в сущем сане.

Излагая учение святого Киприана и Фирмилиана, Василий Великий высказывает глубокую мысль, которую в дошедших до нас самих творениях Отцов обнаружить нельзя — мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святаго Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство» (1–е правило св. Василия Великого). Тяжесть греха нелюбви к братьям, который западные Отцы возлагали на всех раскольников, со временем, когда самый разрыв с Кафолической Церковью отодвигается в прошлое, умаляется, становится легче, но оскудение благодати Святого Духа повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Св. Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве

священнодействия. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

Что касается точного отнесения тех или иных отступников к еретикам, раскольникам или самочинникам, то святой Отец избегает категорически навязывать свое суждение Церкви. Он только решительно оспаривает правомерность отнесения пепузиан к раскольникам, находя, что те, кто «восхулили на Духа Святаго, нечестиво и бесстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле» (1–е правило св. Василия Великого), — несомненно еретики, и крещение их совершенно ничтожно. Высказывается он определенно и о новацианах: «Кафары суть из числа раскольников» (1–е правило св. Василия Великого). Относительно крещения энкратитов, последователей Татиана, Василий Великий приводит разные мнения Отцов и удерживается от собственного суждения. Но в своем 47–м правиле он склоняется к тому, что и энкратитов, вместе с саккофорами и апотактитами, следует перекрещивать. Так поступали с ними в Кесарийской Церкви, в которой предстоятельствовал сам Василий Великий. Обычаем своей Церкви святитель, однако, не связывает волю Вселенской Церкви, полагая, что вопрос этот требует соборного обсуждения.

В первом Послании к святому Амфилохию не упоминаются отступники, которых можно было бы отнести к самочинникам, однако из истории борьбы за Никейский Символ веры известно, что святитель считал допустимым епископов–омиусиан принимать в Кафолическую Церковь в сущем сане. А о тех, кто сомневается в Божестве Святого Духа, Василий Великий писал: «Не будем требовать ничего большего: но предложим желающим соединиться с нами братьям никейскую веру, а если с нею согласятся, мы попросим их допустить, что не должно называть Святого Духа тварью и не иметь общения с теми, кто это говорит» [[156]].

Готовность Святого Василия признать допустимой и ту практику в отношении к еретикам, которую сам он не одобряет, объясняется вовсе не тем, что догматические заблуждения стояли для него на втором плане, и дисциплинарную практику он вполне подчинял соображениям церковной пользы и «икономии», как впоследствии объясняли его позицию архиепископ Иларион (Троицкий) и протоиерей Н.

Афанасьев. Попечения о церковной пользе, об изыскании самых верных путей для воссоединения с Церковью всех отступивших от нее могли как-то отразиться на его рекомендациях о приеме тех или иных отступников, но главная причина его относительной уступчивости в том, что святитель не присваивал себе непогрешимости, а, опираясь на мнения древних Отцов, одни вопросы решал твердо и однозначно, другие же передавал на соборный церковный суд. И уж конечно, не ради икономии и не применяясь к сиюминутной пользе Василий Великий выделил три разряда отделившихся обществ, а руководствуясь мерой повреждения в них евангельского учения, ибо этой мерой определяется и степень оскудения благодати. Св. Василий возводит различие еретиков, раскольников и самочинников к древним Отцам, но до нас в такой полной и, главное, догматически обоснованной форме оно дошло лишь в творениях самого Василия Великого. Разъяснения святителя не имели характера экклезиологического трактата, но богословское значение его суждений велико; и Церковь достойно оценила их, включив их в святые каноны под наименованием 1–го и 47–го правил св. Василия Великого.

До Василия Кесарийского вопрос о присоединении к Кафолической Церкви новациан (кафаров) и павлиан решался на Первом Вселенском Соборе. Согласно 8–му правилу 1 Никейского Собора, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем сане через возложение рук. Аристин, толкуя это правило, писал, что «возложение рук» обозначает помазание святым миром [[157]]. Но когда на VII Вселенском Соборе в связи с приемом в Православную Церковь епископов–иконоборцев встал вопрос о толковании именно этого правила, то св. Тарасий сказал, что слова о «возложении рук» обозначают благословение. По мнению епископа Никодима (Милаша), «принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в Церковь подлежащий православный епископ или пресвитер должен возложить на их голову руки, как это бывает при таинстве Покаяния» [[158]]. 19–е правило 1 Никейского Собора требует вновь крестить «бывших павлиан» — последователей Павла Самосатского, — «прибегнувших к Кафолической Церкви». Как видим, Отцы Первого Вселенского Собора дали частные определения относительно приема в Церковь новациан и павлиан.

Лаодикийский Поместный Собор, состоявшийся в 343 г., постановил воссоединять с Церковью новациан, фотиан и четыредесятников «не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже глаголемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны святым миром» (7–е прав. Лаод. Собора). «Обращающихся от ереси так называемых фригов» (т. е. монтанистов) Лаодикийский Собор своим 8–м правилом постановил присоединять через Крещение.

8–е и 19–е правила 1 Никейского Собора, 7–е и 8–е правила Собора Лаодикийского и 1–е и 47–е правила св. Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к Церкви бывших еретиков и раскольников, которое известно как 7–е правило Второго Вселенского Собора.

Согласно этому правилу, евномиане, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны) приемлются яко же язычники», чрез Крещение. А ариане, македониане, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четыредесятники и аполинаристы — через анафематствование ереси и Миропомазание. Может вызвать недоумение, что 150 отцов не только духоборцев–македониан, но даже и ариан, явных еретиков, постановили принимать без крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но тем еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени Второго Вселенского Собора выродились в секту евномиан, для которых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а наименованные в 7–м правиле арианами сами себя арианами не называли. После I Никейского Собора их предводители говорили: «Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием?!» [[159]]. Своим учителем они в ту пору считали Евсевия Никомидийского, а впоследствии Акакия Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именовали Его «неразличимым образом Отца», но отвергали его единосущие Отцу и в этом сходились с самим зачинщиком ереси.

В 7–м правиле воссоединяемые с Церковью и через Крещение, и через Миропомазание именуются одинаково — еретиками, — что не

совпадает с терминологией Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников. Но слово «еретики» в ту пору и впоследствии, вплоть до нашего времени, употреблялось и употребляется в разных смыслах, что, конечно, затрудняет исследование и порой вносит излишнюю, чисто терминологическую путаницу в полемику по вопросу о ереси и схизме. В одних случаях словом «ересь» называют коренное извращение догматов, в других — им обозначают всякое отступление от Православия. Отцы Второго Вселенского Собора употребили слово «еретики» именно в этом последнем значении, а может быть, еще шире — по отношению к любому отделению от Церкви. Судить об этом затруднительно, потому что в правиле вовсе не упомянуты самочинники. Впрочем, и 1–е правило св. Василия Великого, выделяющее самочинников в особый разряд, конкретно на них не указывает.

Несовпадение в употреблении слова «еретики» в 1–м правиле Василия Великого и 7–м правиле Константинопольского Собора не связано с каким-либо действительным расхождением между этими правилами, ибо совершенно очевидно, что принимаемые через Миропомазание и проклинающие «всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь», ариане, македониане, новациане и прочие (7–е правило II Вселенского Собора) — это те, кого св. Василий в Каноническом послании к Амфилохию Иконийскому назвал «раскольниками». Сравнивая правила, надо исходить не из их неустойчивой терминологии, а из их реального содержания, и в случае с правилами о присоединении отступников — из чиноприема.

Характерно, что в 7–м правиле Второго Вселенского Собора говорится не о приеме в Церковь, а о «присоединяющихся к Православию и к части спасаемых». Можно думать, что слова «Церковь» Отцы Собора не употребляли потому, что не желали еретиков, принимаемых чрез Миропомазание, то есть раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви, но словами «присоединяющихся… к части спасаемых» Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от Кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают «спасаемые».

В 419 году состоялся Поместный Карфагенский Собор, который принял 133 правила, признанных Вселенской Церковью. Ряд правил этого Собора (прав. 57, 67–69, 91 и др.) касается присоединения к Кафолической Церкви донатистов, главным образом священнослужителей, рукоположенных в схизме, 89 (68) — е правило гласит: «Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступити к кафолической вере, да не будут лишаемы принятия в своих степенях».

Завершением канонического законодательства Древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось постановление Трулльского Собора, именуемое 95–м правилом. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7–го правила Второго Вселенского Собора. Из 19–го правила 1 Никейского Собора добавлено положение о перекрещивании павлиан, а из первого правила св. Василия — о перекрещивании «манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков».

Но Отцы Трулльского Собора сделали и очень важное дополнение в каноны о «присоединении к Православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышесказанныя ереси; и потом да приемлют Святое Причащение». Речь здесь идет о присоединении через Покаяние, без Крещения и Миропомазания, что впоследствии стало именоваться третьим чином. Василий Великий в Послании к святому Амфилохию, кроме еретиков и раскольников, писал еще и о самочинниках. И вот в 95–м правиле Трулльского Собора «самочинники» были названы хотя и под именем «еретиков». Из контекста правила видно, что по третьему чину принимаются не только несториане, но и монофизиты, последователи упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира [[160]]. После Трулльского Собора вот уже почти 13 веков Кафолическая Церковь при воссоединении инославных руководствуется его 95–м правилом.

Через три с половиной века после Трулльского Собора произошло отделение Римской церкви от Вселенского Православия.

В первые четыре века после отделения в практике присоединения латинян к Православию наблюдались расхождения, их принимали и по первому, и по второму, и по третьему чину. В XII веке Вальсамон в

ответах Марку Александрийскому писал, что латинян можно допускать к святой Чаше после отречения от ложных учений [[161]]. По словам Новгородского епископа Нифонта, наставлявшего Кирика, латинян следует присоединять через Миропомазание, ибо так поступают с ними в Константинополе. А Одо ди Диольо, автор книги о путешествиях французского короля Людовика VII на Восток и его пребывании в Константинополе в 1147 г., писал, что греки латинян перекрещивают [[162]]. По свидетельству болгарского архиепископа Хоматина, в XIII веке отношение к таинствам католиков у православных было различным.

Но в XV веке в греческих Церквах устанавливается единая практика — воссоединять латинян с Православием по второму чину, через помазание святым миром. Константинопольский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них Миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 г. Патриарх Константинопольский Иеремия отвечал Петру 1 на вопрос о приеме в православие лютеран: «Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской… тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного» [[163]].

Однако уже в середине XVIII века, менее чем через 40 лет после послания Патриарха Иеремии, в отношении Восточных Церквей к Риму наступает крутой перелом. Константинопольский Собор 1756 г. при патриархе Кирилле V принимает орос, подписанный также Александрийским Патриархом Матфеем и Парфением Иерусалимским. В этом оросе говорится: «Общим постановлением отметаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных… Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное… умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех еретиков, некогда некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам» [[164]]. В постановлении католики и протестанты

прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после Константинопольского Собора 1756 г. западные христиане при воссоединении с Православием в Восточных Церквах стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами. В «Пидалионе» на этот счет содержится совершенно однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье… А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их» [[165]].

Однако перекрещивание латинян вовсе не означало отказа следовать канонам, в частности 95–му правилу Трулльского Собора, и возвращение к ригористическому учению святого Киприана о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Армяне, копты, несториане присоединялись греческими Церквами по–прежнему по третьему чину, через Покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к западным исповеданиям — к католицизму и вышедшему из него протестантизму. Добавление в Символ веры filioque было истолковано тогда в Константинополе как грубая тринитарная ересь, худшая чем арианство, а практикуемое на Западе крещение обливанием признано в корне противоречащим апостольскому Преданию.

Отношение Русской Православной Церкви к католикам и протестантам на протяжении веков тоже подвержено было переменам, но эпохи ригоризма и терпимости не совпадали, а скорее, как раз расходились с соответствующими периодами в отношении к латинянам со стороны греков.

Со середины XV века, пока Русская Церковь была частью Константинопольского Патриархата, в ней при воссоединении католиков наблюдалась та же практика, что и на Востоке. Но с середины XV века, когда Константинополь стал принимать латинян через помазание святым миром, в Русской Церкви начинает преобладать практика перекрещивания католиков. В сочинении «Начало и возвышение Москвы», написанном принцем Даниилом, приезжавшим на Русь из Германии в 70–е годы XVI в., читаем: «Тех из наших земляков, которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещенных не надлежащим образом. Причину этого они приводят следующую: «Крещение есть погружение, а не обливание». Так как таковым великий князь дарит несколько денег и платье, то часто люди

легкомысленные за маленькую прибыль позволяют повторить на себе Крещение и тем нашей вере причиняют немалое поношение» [[166]]. Кандидата на Московский царский престол польского королевича Владислава святой Гермоген, Патриарх Московский, и «весь освященный Собор… и всяких чинов Московского государства служилые и жилецкие люди» просили, чтобы он крестился «истинным Святым Крещением нашие святые христианские веры греческого закона» [[167]]. В 1620 году Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в Православную Церковь через крещение. Но Большой Московский Собор 1667 г. отменил постановление Собора 1620 г.: «Неподобно латин перекрещивати, но точию по проклинании своих ими ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазовати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Тайн и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви» [[168]].

Между тем в Киеве в XVII веке через Миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, католиков же — третьим чином, через Покаяние, «аще от своих си миром помазани суть» [[169]], как сказано в Требнике Петра Могилы. В XVIII веке практика Киевской митрополии утверждается по всей Русской Церкви.

В России особую остроту и важность принял вопрос о воссоединении старообрядцев. Святейший Синод в 1722 г. постановил родившихся в расколе «от попов крещенного не крестить, а крещенных от мужика простого крестить, за неизвестность крещения первого» [[170]]. Но 25 мая 1888 г. Святейший Синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядческом расколе должны приниматься через миропомазание [[171]]. Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность крещения, преподаваемого в беспоповских общинах, а с другой — отвергалась законность белокриницкой иерархии, ибо миропомазанных священниками «австрийского согласия» при воссоединении снова помазывали святым миром.

Таким образом, в конце синодального периода в Русской Церкви по третьему чину, через Покаяние, принимались несториане, армяно–григориане и все вообще «монофизиты», а также взрослые католики,

уже помазанные святым миром; по второму чину воссоединяли протестантов и старообрядцев, а приходивших в Церковь из сект с крайне еретическими учениями — духоборов, молокан, субботников, христоверов — крестили наравне с магометанами, иудеями и язычниками.

Епископы, пресвитеры и диаконы, присоединяемые к Православной Церкви по третьему чину, через Покаяние, принимаются в сущем сане, если к тому нет каких-либо канонических препятствий.

Печатается по книге Цыпина В. А. Церковное право, М.,
Изд–во МФТИ, 1996. С.404 — 412.

«ОБ ОТНОШЕНИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ К МЕЖХРИСТИАНСКОМУ СОТРУДНИЧЕСТВУ В ПОИСКАХ ЕДИНСТВА». Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. 29 ноября — 2 декабря 1994 года

Заслушав доклад Богословской комиссии Священного Синода об отношении к инославному миру и участии Православной Церкви в экуменическом движении, представленный Председателем Комиссии — Преосвященным митрополитом Минским и Слуцким Филаретом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси, после обсуждения поднятых в докладе вопросов Освященный Архиерейский Собор определяет:

1. Оценивая опыт отношения Русской Православной Церкви к движению «Вера и церковное устройство» с 1913 по 1927 год, прерванный изоляцией Церкви в советское время, и опыт более чем тридцатилетнего членства во Всемирном Совете Церквей после нашего возвращения в экуменическое движение в 1961 году, констатировать присутствие в этом движении авторитетного голоса Русской Православной Церкви, который вместе с голосами других Поместных Церквей свидетельствует о Православии перед лицом инославного мира.

2. Признать, что как решение нашей Церкви в 1948 году об отклонении приглашения на Генеральную Ассамблею Всемирного Совета Церквей в Амстердаме, так и решение от 1961 года о возвращении в экуменическое движение и вступлении во Всемирный Совет Церквей, несмотря на неблагоприятный политический контекст,

в котором они принимались, были продиктованы в первую очередь соображениями церковной пользы.

3. Вместе с тем ввиду возникшего в настоящее время неоднозначного отношения к участию нашей Церкви в экуменическом движении и к членству в международных христианских организациях признать необходимым:

произвести историческое и архивное исследование по воссозданию истории участия нашей Церкви в межхристианских контактах в XIX и начале XX века (до 1927 года);

сделать анализ богословских обоснований участия Русской Православной Церкви во Всемирном Совете Церквей и в других международных христианских организациях, выявить степень влияния на это участие нецерковных факторов.

4. Поручить Священному Синоду через Богословскую комиссию сформулировать замечания Русской Православной Церкви, касающиеся деятельности международных христианских организаций.

5. Указать на необходимость подвергнуть все вопросы, беспокоящие духовенство и мирян нашей Церкви в связи с ее участием в экуменическом движении, тщательному богословскому, пастырскому и историческому анализу и переосмыслению с целью разъяснения верующим всех недоумений по поводу действительного смысла нашего участия и свидетельства в межхристианских организациях.

6. Особо поставить руководство международных христианских организаций в известность о том, что прозелитическая деятельность в России и других странах СНГ иностранных миссионеров компрометирует среди верующих нашей Церкви саму идею экуменического сообщества и совместного свидетельства. То же касается и унии, создание которой было продиктовано в первую очередь прозелитическими целями. Униатство по сути и форме своей призвано скрывать от малопросвещенного взора догматические и канонические расхождения, существующие между Православием и римским католицизмом, вводить людей в заблуждение использованием тех же самых литургических форм и традиций, которые присущи Православию. Сегодня справедливость этого положения находит подтверждение в каждодневной реальности межконфессиональных отношений в наших странах, особенно на территории Западной Украины.

Продолжить совместное с другими Поместными Православными Церквами рассмотрение вопроса о нашем общем отношении к межхристианскому сотрудничеству в поисках христианского единства.

7. Вопрос о целесообразности или нецелесообразности молитв с инославными христианами во время официальных встреч, светских торжеств, конференций, богословских диалогов, переговоров, а также в иных случаях представляется на благоусмотрение Священноначалия в общецерковной внешней деятельности и на благоусмотрение епархиальных Преосвященных в делах внутриепархиальной жизни, что определяется каноническим устройством Православной Церкви и имеет место в практике других Поместных Православных Церквей.

Данное указание следует рассматривать как временное, предлагаемое впредь до новых соборных решений и выработки совместного со всей Православной Полнотой богословских и практических указаний по всем случаям, связанным с совместной молитвой.

8. В конкретных вопросах взаимоотношений с инославным миром рекомендовать пастырям и мирянам Церкви нашей иметь мудрость и ревность о Господе, дабы не давать повода для смущения и соблазна верующим нашей Церкви.

Митрополит Смоленский и Калининградский КИРИЛЛ, председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата. ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО ЭКУМЕНИЗМА. Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19-24 июня 1995

Позвольте начать мое выступление с ссылки на ситуацию, в которой находятся сегодня Православные Церкви в Восточной Европе, в частности, в России, где развернулись дебаты относительно целесообразности участия православных в экуменическом движении. Это заставляет нас еще и еще раз подумать о природе нашего участия во Всемирном Совете Церквей.

Когда мне приходится выступать на эту тему, я начинаю с заповеди Христа: «Да будут все едины». Из этой заповеди невозможно сделать никаких исключений и никаких оговорок. Правда, иногда нам говорят, что эту заповедь следует понимать исключительно в рамках и границах Православной Церкви, что нужно стремиться к сохранению единства Православных Церквей.

Да, это действительно так, конечно, но не только, ибо заповедь ясно говорит о всем наследии Христа Спасителя.

Я люблю ссылаться на Игнатия Антиохийского, который в письме к Поликарпу Смирнскому говорит: «Старайся о единстве Церкви,

лучше которого нет ничего».

Это действительно призыв евангельский, библейский, это призыв святоотеческий, и мы не можем остаться верными Евангелию и святоотеческой традиции, если откажемся от поисков христианского единства.

В настоящее время, оценивая опыт и успехи православного свидетельства во Всемирном Совете Церквей, можно указать по крайней мере на разработку следующих основополагающих документов ВСЦ:

• Торонтскую декларацию;

• Заявление в Нью–Дели «О единстве»;

• Документ Лимы «О крещении, евхаристии и священстве»;

• Результативный документ конференции «Веры и церковного устройства» в Сантьяго по теме «Кинония в вере, жизни и свидетельстве».

Я сослался на эти документы, чтобы подчеркнуть важность участия православных во Всемирном Совете Церквей, ибо перечисленные документы не могли бы появиться на свет без православных.

Я бы хотел сказать также о том, что многолетние усилия «Веры и церковного устройства» на пути к восстановлению христианского единства отображают усиления кафолических элементов в жизни и в учении неправославных участников экуменического движения. Мы чувствуем усиление этих элементов как в многостороннем диалоге в рамках Всемирного Совета Церквей, так и, может быть особенно, в наших двусторонних диалогах с неправославными.

И тем не менее, несмотря на то, что есть определенные успехи, внимательного наблюдателя и участника ВСЦ не покидает чувство, что за эти 50 лет не был достигнут тот прогресс, который должен был бы видимо быть достигнут, и о котором, несомненно, мечтали основоположники экуменического движения. И вот эта относительная и тем не менее реальная неудача Всемирного Совета Церквей за 50 лет приводит нас к вопросу о том, насколько верна методология богословского диалога в рамках ВСЦ.

Эта методология сводится к достижению соглашения. Исходя из своих традиций, участники диалога рассматривают предполагаемую тему и фиксируют точки соприкосновения, т. е. то общее, что присуще

богословию их церквей. Различия также фиксируются и передаются на дальнейшее изучение. Предполагается, что со временем все или абсолютное большинство существующих разногласий будут сняты через совместный исследовательский процесс, который должен выявить истину веры, сокрытую для большинства участников наслоением более поздних человеческих мудрствований.

Итак, верна ли методология работы? Другими словами, тем ли занимался ВСЦ 50 лет? А если не тем, что тогда? Видимо в любом случае нужно было пройти этим путем, даже если с высоты этих 50–ти лет пройденный путь представляется не всегда правильным, а может быть даже и ошибочным. У истории нет сослагательного наклонения. Мы есть то, что мы есть. Эти 50 лет — наш опыт, наша жизнь, наша история и другого опыта, другой жизни и другой истории у нас во Всемирном Совете Церквей нет.

Одна из фундаментальных богословских проблем, которые существуют в ВСЦ, это проблема понимания Священного Предания — проблема, разделяющая православных и протестантов. Хорошо известно, что в прошлом «Вера и церковное устройство» пыталась штурмовать эту проблему. Но создалось такое впечатление, что штурм так и не был завершен.

Думается, что последующие трудности в экуменическом богословском диалоге во многом обусловлены именно тем, что не удалось выработать общей точки зрения на Предание. В этом обстоятельстве одна из причин многих разочарований и недоумений православных, ибо оценивая то или иное явление в экуменическом движении, ту или иную богословскую концепцию, православные всегда соотносят ее с нормой веры, с критерием истины, как эта норма, как этот критерий выражены в Священном Предании. Собственно Священное Предание, представленное в деяниях Вселенских и Поместных Соборов, в опыте неразделенной Церкви и есть для православных норма веры. То, что входит в противоречие с этой нормой для православных неприемлемо. Ересь в православном понимании и есть учение, противоречащее Священному Преданию, противоречащее норме веры.

Поскольку в протестантском богословии отсутствует нормативное и обязательное восприятие Предания, то практически в этом богословии отсутствует и понятие ереси. Почти любая богословская

точка зрения становится допустимой. Она принимается или не принимается не на том основании, что соответствует или не соответствует норме веры, а потому, насколько убедительна или неубедительна ее аргументация. Слово «ересь» во Всемирном Совете Церквей предпочитают не употреблять, используя, например, слово «плюрализм». Я вспоминаю только один раз, когда употребили слово «ересь», это было в начале 70–х годов в связи с начавшимися дебатами о расизме. И тогда расизм был объявлен ересью. Других случаев я не помню.

В последние годы в ВСЦ много говорилось о единстве в многообразии. Однако четкого критерия относительно того, каким образом могут быть или должны быть положены границы этому многообразию, сформулировано не было. И открытым остается вопрос о том, какой уровень разнообразия допустим и желателен.

Для православных эта ситуация является источником постоянного напряжения; для самих православных и вокруг православных, которые находятся как бы в состоянии круговой обороны, потому что большинство из того, что говорится во Всемирном Совете Церквей, бросает вызов вероучительной идентичности православных. Со своей стороны, сами православные производят на протестантское большинство странное впечатление несговорчивых людей, трудных партнеров, которые тормозят экуменическое движение. Ведь практически на каждом большом экуменическом собрании православные сталкиваются с идеями, которые с энтузиазмом воспринимаются большинством, но которые бросают вызов вероучительной идентичности православных.

«Интеркоммунион» в Упсале, женское священство в Найроби, начало использования инклюссивного языка в Библии в Ванкувере, соотношение христианского и нехристианского в Канбере и жаркие споры о пневматологии.

Можно поставить вопрос: что нас ждет в будущем? Трудно сказать. Но на практике каждое большое экуменическое собрание заставляет православных занять оборонительную позицию. Это столкновение не так уж безобидно, ибо всякий раз православные в меньшинстве, их голос не очень слышен, а значит есть чувство разочарования и растущая тревога, что ВСЦ перестает быть домом по крайней мере для православных.

Я сказал — растущая тревога. И вот здесь для меня очень интересный пункт содержится. Со временем, казалось бы, проблемы должны исчезать, диалог должен покрывать эти проблемы, наше восприятие ВСЦ должно быть все более и более открытым, а наше самочувствие внутри ВСЦ должно быть все более и более комфортным. Такова логика диалога, если диалог идет успешно.

На самом деле происходит обратное. Количество проблем возрастает, количество вызовов нашей идентичности тоже возрастает. Поэтому растет и тревога, растет разочарование. Это разочарование не является результатом психологических фантазий — под этим разочарованием реальная причина. Давайте добавим сюда критику внутри Православных Церквей, — на которую приходится отвечать чаще всего не Всемирному Совету Церквей, а православным участникам экуменического движения, — и становится ясным, насколько непросто сегодня для православных участвовать во Всемирном Совете Церквей. Может быть, в этом одна из причин, почему сегодня непросто убедить молодого талантливого богослова работать в ВСЦ.

Отсутствие согласованного подхода к Преданию ставит под сомнение сам принцип доктринального консенсуса. И в самом деле, что означает соглашение, когда отсутствует общая норма веры? В этих условиях очередная богословская новация может с легкостью перечеркнуть многолетний труд по достижению консенсуса. Ведь так и произошло с женским священством, внедрение которого в практику протестантских церквей поставило под сомнение возможность достижения соглашения по вопросам о священстве, несмотря на явные успехи Лимского документа.

В этой связи представляются важными богословские исследования ВСЦ по теме «Экклезиология и этика», чтобы разработать общие критерии для нравственной оценки явлений современной жизни.

У многих православных, католиков и у кафолически и традиционно настроенных верующих других церквей большое смущение и соблазн вызывают настойчивые стремления различных параэкуменических, радикально–экстремистских, молодежных, феминистских и других групп и движений использовать ВСЦ для

выражения их интересов и убеждений в области семейной этики и относительно так называемых сексуальных меньшинств.

Многие христианские ценности в настоящее время подвергаются нападкам со стороны секулярного общества. Голос христиан воистину будет пророческим и сильным, если это будет единый голос. Такие вопросы, как ценность семьи, святость брака, защита права человека на жизнь, начиная с момента зачатия жизни, проблема абортов, биотехнологии и тому подобное — по этим вопросам необходимо выступать совместно, чтобы убедить современное общество. Отсутствие же единства может, напротив, породить новые разочарования, и не только в экуменическом движении, но и в христианском послании миру.

Если говорить об опасностях для ВСЦ сегодня, то, конечно, нужно сказать о стремлении определенных групп превратить экуменическое движение в широкое движение по сближению христиан, иудеев, мусульман, буддистов и других нехристианских религий. В этой области необходимо различать два разных аспекта: богословский синкретизм, который по сути своей является ересью и опасностью как для экуменического движения, так и для церквей; и диалог с людьми других религий по вопросам практического сотрудничества (права человека, справедливость, мир, целостность творения и т. д.).

Такой диалог необходим сегодня, и я позже скажу о том, что этот диалог должен стать одним из приоритетов Всемирного Совета Церквей в конце XX и начале XXI века. Хочу только подчеркнуть, что диалог должен предполагать серьезные богословские усилия для выражения христианского благовестия таким образом, чтобы оно было понято разными культурами.

Однако при этом должны существовать ясные богословские критерии, как говорится об этом в Канберском заявлении православных участников, для того, чтобы иметь разумное ограничение этого диалога, без того, чтобы не переступить опасную черту, за которой — вавилонское смешение. Этот диалог не должен вытеснить на периферию собственно богословского диалога, направленного на поиски христианского единства. Православным трудно согласиться с формулировкой госпожи Мери Таннер, что

диалог с другими верами должен вестись на основе принятия равенства различных путей к Богу.

Хорошо известно, что после Ассамблеи в Амстердаме в Греции возникла широкая полемика о целесообразности участия православных в работе ВСЦ, о возможных пределах и условиях такого участия для православных.

Высказывались предположения, что это участие следует ограничить только решением горизонтальных проблем и только на уровне мирян. Следы этой полемики можно обнаружить в тогдашней греческой прессе. Как кажется, основные опасения сводились к тому, что участие в работе ВСЦ может повлечь за собой отступление от норм православной веры, может быть ущербным для православной экклезиологии.

Трудно сказать, остались бы православные в экуменическом движении, если бы в 1950 году не была принята Торонтская декларация, которая совершенно ясно очертила условия участия Церквей во Всемирном Совете Церквей и, кроме того, сказала о том, чем ВСЦ не является и какие цели ВСЦ перед собой не ставит.

Принятие Торонской декларации помогло не только сохранить православное участие в ВСЦ, но и расширить его на Ассамблее в Нью–Дели за счет вступления Русской Православной Церкви и других Православных Церквей Восточной Европы. На этой консультации уместно сказать, что основные положения Торонтской декларации и сегодня представляют из себя непременное условие участия православных в работе и в жизни Всемирного Совета Церквей. Именно поэтому, начиная с Ванкувера, православные участники не перестают выступать в поддержку основных принципов Торонтской декларации.

Чем была и остается на сегодня Торонтская декларация?

Она являлась и является сегодня общим пониманием и видением ВСЦ.

Возникает вопрос: действительно ли изменилась природа ВСЦ за минувшие 45 лет? Так ли значителен наш прогресс, изменил ли он природу Совета?

Ранее я говорил, что прогресс есть, и это факт. Но я бы хотел поставить вопрос иначе: а может ли вообще быть изменена природа

Совета, пока Совет остается Советом? Что может изменить природу Совета?

Природу Совета может изменить качественное изменение отношения между Церквами. Природу Совета может изменить реальное соединение всех в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви Но тогда Совет уже не будет Советом. Тогда Совет перестанет быть инструментом экуменического движения, тогда перестанет существовать само экуменическое движение. Всемирный Совет Церквей умрет, его больше не будет.

Я задаю себе вопрос: могут ли быть какие-то промежуточные характеристики между Советом, как инструментом единства, и реальным единством, которое мы ищем? Не будут ли эти промежуточные характеристики более выражением нашего желания, нашей мечты, чем реальности?

Я убежден в следующем: нельзя искусственно поднять планку экуменической реальности. ВСЦ есть то, что он есть. И он будет оставаться инструментом единства, пока мы идем к этому единству. Размышлением о природе ВСЦ мы не можем искусственно стимулировать диало, ибо никакие размышления и даже соглашения о природе ВСЦ не изменят самой природы этой организации. ВСЦ — либо инструмент церквей–членов в их поиске единства, либо ВСЦ не должно существовать вообще. Среднего не дано. Как нет среднего между состоянием разделения и единством Церкви.

Теперь позвольте мне несколько слов сказать о програмных приоритетах ВСЦ, как они представляются православному человеку из России сегодня.

После развала Советского Союза и коммунистической системы мы столкнулись с еще одной опасностью для экуменического движения — с ростом прозелитизма и конкуренцей в миссии. И в данном случае речь идет не только о деятельности сект, но речь идет, к сожалению, и о деятельности некоторых церквей–членов.

Я не хочу здесь никого называть по именам, но, с другой стороны, здесь и секрета нет, что есть церкви–члены ВСЦ, с которыми мы находились в диалоге почти 30 лет, и которые сейчас действуют против нас на территории России и других стран бывшего Советского Союза. Эти лжебратья говорят нам, что мы не умеем заниматься миссией, что мы не умеем обращаться к своему собственному народу, и что они,

приехав из Америки, это сделают лучше. И пытаются делать, привозя с собой не только слово, но мешок с долларами.

Совершенно очевидно, что ВСЦ занимает совершенно правильную позицию по вопросу прозелитизма. В этом нет никаких сомнений. Но пока проблема остается, ВСЦ не должен ее игнорировать. И я думаю, что нам следует сделать все для того, чтобы прозелитизм не разрушил те отношения, которые сложились за эти десятилетия между церквами–членами.

Второе, о чем мне бы хотелось сказать, это о религиозном образовании народа Божия. Образование должно способствовать формированию духовно–нравственных основ жизни.

Развитие современной цивилизации ясно показывает, что нравственность, как она представлена в Священном Писаниии и Предании Церкви, есть средство выживания человеческого рода. Нет иных условий выживания, кроме жизни на основе нравственных евангельских норм.

Для нас сегодня это особая проблема, и я думаю — не только для нас. Ведь понятие греха исчезает из человеческого лексикона. Современный человек ничем не хочет ограничить себя, он не хочет положить никаких пределов своему желанию наслаждаться жизнью.

В настоящее время, по крайней мере на Востоке, в России и в других странах бывшего Советского Союза, многие люди находятся в плену идеалов потребительской жизни, потребительского общества, и в плену того, что мы раньше называли капиталистическими идеалами. Господствует совершенно некритическое отношение к идее свободного рынка. Есть некая идеализация свободного рынка, которая возникла как реакция на социалистическое прошлое. Логика очень простая: социализм нас не привел в рай, а западно–европейские и американские города с красивыми домами и красивыми машинами выглядят почти как рай. Так может быть нужно идти этим путем, чтобы попасть в тот рай?

К сожалению, сегодня в России и, я знаю, в других странах Восточной Европы, мало известно о тех дискуссиях, которые имеют место в международных организациях относительно путей цивилизационного развития. Я думаю, что одной из задач Всемирного Совета Церквей было бы оказание помощи церквам Восточной

Европы в их пастырских ответах на те проблемы, которые бросает сегодня экономическое и политическое развитие в их странах.

Главными противоречиями XX века были противоречия в области идеологии. Эти противоречия погрузили наш мир в кошмар Второй мировой войны, они породили «холодную войну», гонку вооружений, истощение ресурсов, загрязнение среды и т. д.

Совершенно очевидно, что к концу XX века человечество преодолело идеологическую конфронтацию. Но наверное было бы слишком сентиментальным и нереалистичным взирать на грядущий XXI век как на «новое небо» и «новую землю».

Совершенно очевидно, что в XXI веке нас могут ждать новые конфликты и новые противоречия — и не менее страшные, не менее опасные, чем конфликты минувшего столетия. Ведь людям накануне XX века казалось, что грядет столетие общего благополучия, на основании того научно–технического уровня, которого достигло человечество. Мы знаем, что такое понимание, такое видение оказалось ошибкой.

Итак, какие же могут быть конфликты в XXI веке? По всей вероятности, и об этом уже сегодня начинают говорить, это могут быть культурно–цивилизационные конфликты.

Совершенно ясно, что сформировалась мощная цивилизация, которую мы условно можем назвать западной секулярной цивилизацией. И совершенно очевидно, что формируются иные цивилизационные поля и центры, в первую очередь, связанные с исламом и с великой китайской культурой.

Где в этом мире Россия и вообще православный мир, лучше так скажем? Что будет означать наш православный мир, наша православная ойкумена, и будет ли она вообще существовать? Каково место православных во всей этой картине мира? Каково место христианства во всей этой картине мира? Какова роль экуменического движения в этом?

Я думаю, что все эти вопросы должны быть приоритетными сегодня в наших богословских размышлениях, в нашем историософском анализе. Мы должны быть действительно духовно подготовлены и интеллектуально вооружены, чтобы встретиться с новой реальностью наступающего XXI века.

Я не могу не коснуться того, что, на мой взгляд, сегодня является очень важным и сильным в деятельности ВСЦ. Это диаконическое служение Всемирного Совета Церквей, которое действительно является эффективным и которое направлено на то, чтобы помочь страждущим. Я думаю, что еще долго эта деятельность Всемирного Совета Церквей будет важной и вдохновляющей частью нашей всеобщей работы.

Опыт трудного православного участия в жизни Всемирного Совета Церквей при всей его некомфортабельности, очень важен для Православных Церквей. Он помогает нам расти, преодолевая эти трудности. Он содействует нашей православной солидарности. Он, несомненно, в хорошем смысле, провоцирует развитие православного богословия.

Но наше участие в экуменическом движении, наше настойчивое свидетельство о вере и предании Древней Неразделенной Церкви нужно и Всемирному Совету Церквей, потому что без такого участия просто не будет Всемирного Совета Церквей, а будет какая-то другая организация.

В 1920 году в Женеве, кстати, в гостинице «Россия», проходила экуменическая конференция, на которой впервые, может быть, были поставлены вопросы о важности православного свидетельства. После этой конференции в нашем русском православном храме в Женеве состоялось по приглашению митрополита Евлогия торжественное богослужение, на котором присутствовали участники этой конференции. В конце богослужения выступил епископ Чарльд Бренд, председатель конференции, который сказал буквально следующее: «Нам следует безотлагательно рассмотреть разумные и обоснованные предложения Православных Церквей, касающиеся сотрудничества и нашего экуменического содружества».

Это были последние слова на экуменической конференции в 1920 году. И я уверен, что эти слова пионера экуменического движения должны звучать громко и ясно, как его наказ Всемирному Совету Церквей.

Митрополит Пергамский ИОАНН (ЗИЗИЛУАС). САМОПОНИМАНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ И ИХ УЧАСТИЕ В ЭКУМЕНИЧЕСКОМ ДВИЖЕНИИ. Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19 – 24 июня 1995 года

ВВЕДЕНИЕ

Предмет, о котором меня просили сказать, сложен и обширен. Я не претендую на его исчерпывающее или даже достаточное рассмотрение. Ограничусь лишь некоторыми размышлениями богословского характера, в надежде, что они смогут помочь настоящей встрече достичь более ясного видения роли Православной церкви в Экуменическом движении, и ВСЦ в частности, так же как и того, чем это чревато как для ВСЦ, так и для самих православных.

Вопрос самопонимания православных в отношении к Экуменическому движению был поднят практически с самого начала, с момента создания ВСЦ в конце сороковых годов. В те времена, когда православные Восточной Европы относились к ВСЦ неизменно отрицательно, а Римско–католическая церковь смотрела на это учреждение с большим подозрением, проблема эта не могла не обсуждаться почти исключительно в грекоговорящей части Православия, которое, следуя Окружному посланию Вселенского Патриархата 1920 г. и полным энтузиазма инициативам греческих экуменистов, таких как покойный проф. Аливизатос, взяло на себя задачу отстоять участие Православной церкви в Экуменическом движении. Именно в это время в Греции были опубликованы первые статьи, посвященные этой проблеме. Почти без исключения, позиция

авторов этих статей была следующей: Православная церковь участвует в Экуменическом движении с ясным сознанием, что она и есть Una Sancta, — убеждение, которому никоим образом не может быть нанесен ущерб, и которое никак не может быть ослаблено этим участием. На основании этого убеждения, общего для всех православных участников Экуменического движения того времени, появились первые разделения, в основном в Греции, между теми, кто поддерживал вхождение православных в ВСЦ, и теми, кто ему яростно противился, как, например, покойный митрополит Самосский Ириней (кстати, один из тех, кто подписал Окружное послание 1920 г.), с тем аргументом, что поскольку мы — Una Sancta, мы не можем принять того, чтобы нас рассматривали как протестантских членов ВСЦ, — переживание, оказавшееся глубоко унизительным для вышеупомянутого митрополита во время его присутствия на Ассамблее ВСЦ в Амстердаме. Это разделение еще долго продолжало господствовать в Церкви Греции и после Амстердама (отчасти сохранившись и до наших дней), иногда приводя эту церковь к сомнениям — не стоит ли ей, например, дабы обезопасить епископское достоинство ее архиереев, быть представленной на экуменических собраниях лишь богословами из мирян или священников. В конце концов, хотя и с трудностями по временам, православные делегации на собрания ВСЦ стали всегда включать епископов, в значительной степени благодаря тому, что начиная с 1961 г. Русская и другие Восточно–европейские православные церкви не только радикально пересмотрели свое отношение к Экуменическому движению, но и участвуют в заседаниях ВСЦ в составе больших епископских делегаций. Это, так сказать, психологический уровень.

На уровне богословия решающим фактором, и поныне вносящим свой вклад в продолжающееся полное участие православных в ВСЦ, была, на мой взгляд, поддержка, оказанная экуменическому движению выдающимся и глубоко почитаемым в консервативных православных кругах покойным о. Георгием Флоровским, русским богословом, чья роль оказалась решающей, в частности на Эванстонской Ассамблее. Насколько мне известно, Флоровский был первым, кто поднял вопрос об участии православных в экуменическом движении на богословском уровне. До того времени православные ограничивались утверждением, что только Православная церковь является Una Sancta, избегая

поднимать вопрос, что представляют собой с точки зрения экклезиологии прочие участники экуменического движения. Когда же они были вынуждены на этот вопрос отвечать, они обычно повторяли точку зрения Хомякова, разделявшуюся многими богословами русской эмиграции этого века, а именно, что мы, православные, можем только о себе сказать, что мы представляем собой с экклезиологически, и только Бог может решить судьбу остальных. Торонтская декларация 1950 г. не просто выполняла негативную функцию, а именно, защитить Православных — и Римо–католиков — от потери их экклезиологической идентичности, но должна рассматриваться на фоне того, что мы можем назвать «экклезиологическим агностицизмом», выраженным Хомяковым и многими другими православными по отношению к неправославным членам ВСЦ.

Флоровский пошел дальше, и сделанный им шаг должен приниматься во внимание даже сегодня. Во–первых, он настаивал на том, что истинная кафоличность Церкви требует со–существования как Восточного, так и Западного христианства. Говоря о «кафолическом этосе» древней неразделенной Церкви, он утверждал, что он обуславливался творческим взаимообщением греческого и латинского христианства, переставшим существовать после великой схизмы XI века. Его лозунг «экуменизм во времени» не имел целью утверждать традиционализм, но выражал убеждение, что разделение между Западом и Востоком серьезно повредило кафоличности Церкви.

Более того, в своей статье в «Ecumenical Review» Флоровский предпринял дерзновенный шаг, поставив вопрос о границах Церкви и взявшись, таким образом, за рассмотрение проблемы экклесиальной1 природы неправославных сообществ. Сравнивая и анализируя, с присущей ему замечательной патристической эрудицией, экклезиологию Киприана и Августина, он проводит различие между «каноническими» (позиция св. Киприана) и «харизматическими» границами Церкви (взгляд бл. Августина), без колебаний принимая взгляд бл. Августина как свой собственный: Церковь не иссякает за своими каноническими границами, благодатная жизнь еще существует и за ее пределами (кто может отрицать святость личности Франциска Ассизского? — пишет он). Иными словами, существует некого рода экклесиальность и за каноническими границами Православной церкви.

Эти взгляды Флоровского были настолько передовыми, что мне лично было очень сложно с ними согласиться, когда я писал свою докторскую диссертацию, не из-за того что они казались неприемлемыми, но потому что они требовали огромных усилий по объяснению и исследованию фундаментальной и до сих пор неразрешенной проблемы отношения между «каноническим» и «харизматическим» в Церкви. Во всяком случае, позиция Флоровского, кажется, не имела продолжения и вопрос до сих пор остается открытым: участвуют ли православные в экуменическом движении не признавая никакой экклесиальности у их инославных партнеров, или же косвенно допуская, что у них в каком-то виде экклесиальность присутствует. Некоторые крайне консервативные православные отвергают использование термина «Церковь» по отношению к любым иным группам вне Православной церкви, в то время как иные допускают такое применение, подразумевая при этом, что слово «Церковь» используется в качестве самонаименования инославными, а не самими православными для обозначения этих групп. Иными словами, понятие «Церковь», когда оно применяется православными в отношении не–православных сообществ, не несет того же экклезиологического значения, что и когда оно применяется православными к их собственным сообществам. В этом случае «Церковь» может означать все что угодно: от «неполной» или «недостаточной» до совершенно вне–экклесиальной реальности.

Все это стало возможным благодаря знаменитой «Торонтской декларации». Эта декларация сделала допустимой такую экклезиологическую неоднозначность, которая позволила ВСЦ развиваться и работать без препятствий с этой стороны. Действительно, как показала история, ВСЦ может существовать без прояснения позиций его членов по отношению к экклесиальному статусу их со–членов. Представляется, что не существует такой непреодолимой причины, по которой следовало бы принудить церкви–члены ясно заявить, каким им представляется экклесиальный статус остальных. Но это лишь половина того, что следует сказать о Торонтской декларации. Вторая часть касается уже к вопроса экклесиального характера самого ВСЦ. И этот аспект, хотя и отличный от предыдущего, касающегося экклесиальности не–православных членов, также зависит от экклезиологии. Без прояснения нашей

экклезиологии мы, православные, не сможем ответить на вопрос об экклесиальном характере ВСЦ. Позвольте мне предложить несколько замечаний по этому вопросу:

I. НЕКОТОРЫЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРАВОСЛАВНЫЕ ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ (ИМЕЮЩИЕ ОТНОШЕНИЕ К НАСТОЯЩЕЙ ТЕМЕ)

(1) Церковь одна и только одна, и она есть историческая реальность. Нас не может удовлетворить «невидимая» Церковь или «невидимое» и «духовное» единство. Призыв о. Сергия Булгакова подходить к Церкви как к «духовной» реальности, как к «опыту жизни» может завести нас на ложный путь. Православные ожидают, что прочие христиане относятся к видимому единству всерьез, и поэтому действительно радует тот факт, что со времени Ассамблеи в Найроби по крайней мере, призыв к видимому единству стал центральным в экуменической повестке дня и языке.

(2) Церковь также есть эсхатологическая реальность. Это утверждение не должно отменять предыдущего, касающегося исторического характера Церкви. Оно должно напоминать нам, что историческая реальность, именуемая Церковью, постоянно призывается быть отражением эсхатологической общины, знамением и образом Царства. Без эсхатологического видения экуменическое движение выродилось бы в эфемерное мирское предприятие. Православные хотели бы в нем быть постоянным напоминанием об этом эсхатологическом видении Церкви. Что бы мы ни представляли из себя как исторические данности, каждая из церквей–членов постоянно должна быть судима тем, к чему призывает нас Царство, того, чем мы должны быть. То, что мы видим в повестке ВСЦ такие программы, как «Церковь как пророческое знамение Царства», вселяет надежду, хотя и сомнительно, что такое эсхатологическое видение характеризует Экуменическое движение во всей его полноте и решающим образом.

(3) Церковь является соотносительной реальностью, и это подразумевает ряд важных моментов. Первое это то, что Церковь не является чем-то окаменевшим, передаваемым от одного поколения к другому как некая археологическая драгоценность. Некоторые православные желали бы наделить подобную «консервацию» прошлого наибольшим приоритетом. Но если мы примем такой

подход — чего совсем не делали отцы — мы вскоре придем к такой Церкви, которая будет неспособна соотноситься с проблемами времени и осуществлять спасительное дело Христа в истории. Церковь лишь там, где Дух, а где Дух, там прошлое соотносится с настоящим и настоящее открыто будущему. Все это включает в себя то, что мы называем рецепцией Предания. То, что мы унаследовали от отцов, — будь это догматы, этос или литургия — всякий раз все это должно быть <нами> воспринято и все время воспринимаемо заново, и в этом процессе прошлое становится экзистенциально, а не только мысленно или ритуально, присутствующим. Повестка дня ВСЦ, кажется, уделяет внимание проблеме рецепции, хотя вызывает сомнения — удовлетворительно ли. С одной стороны это связано с тем, что православные, по–видимому, не хотят, чтобы их традиция (догматическая и другие) подвергалась сильному испытанию проблемами современности (ср. их реакцию на то, что называется «горизонтализмом»), в то время как инославные, с другой стороны, по–видимому совершенно не хотят принимать в расчет то, что дошло до нас через предание (ср. каким образом ими решается проблема рукоположения женщин). Православные присутствуют в экуменическом движении, дабы напоминать нам о важности предания, но также и о его творческой рецепции. Экуменическое движение должно рассматривать таинство Церкви на фоне рецепции, совершающейся все время.

Соотносительный характер Церкви касается также ее структуры и служения. Было бы ошибкой думать о Церкви как о бесструктурной реальности, но и также было бы неверно рассматривать ее структуры как что-то ценное само по себе, вне кинонии, которую они предназначены нести. То же самое верно и в отношении служений Церкви. Именно этому нас учит тринитарное богословие, и в особенности пневматология, как основа экклезиологии. Понятие кинонии захватывает себе все больше места в повестке ВСЦ, и это хорошо. Пока еще слишком рано говорить, куда приведет нас этот новый подход. Одна из опасностей, которой особенно боятся православные, — это своего рода освящение многообразия в ущерб единству (с Римско–Католической стороны опасность видится противоположной — ср. последнюю папскую энциклику). Но в любом случае, очень важно подчеркнуть чрезвычайное значение этого

понятия для экуменического движения. Православная экклезиология должна будет сделать решающий вклад в это понятие, от чего, как я лично считаю, в значительной степени зависит будущее Экуменического движения.

(4) Церковь — это сакраментальная реальность. Это еще один аспект, в который православные, участвующие в Экуменическом движении, могут сделать существенный вклад. Этот аспект, вероятно, наиболее сложен в силу того, что он включает евхаристическое общение, в котором православные отказывают инославным. Не стоит здесь повторять дискуссию по этой проблеме. Основное здесь то, что евхаристическое общение не должно перестать быть целью (православные сказали бы, конечной целью) Экуменического движения. Важность сохранения этой темы как центральной связана с тем фактом, что благодаря этому ВСЦ будет поддерживать свой несекулярный характер, который в противном случае он может утратить. КЕС («Крещение, Евхаристия, Служение» — исследовательский процесс и итоговый документ ВСЦ — *прим. перев.*) является хорошим началом, и он открывает огромный потенциал для дальнейшего прогресса. Благодаря этому документу протестантские церкви сделали большой шаг вперед к сакраментальному, в особенности евхаристическому, мышлению, что уже само по себе весьма важно. Вопрос, на который православные должны будут вскоре ответить, если это сакраментальное мышление будет оставаться характерным для проблематики Экуменического движения, это до какой степени признание крещения подразумевает признание экклесиальности.

Есть очень небольшое число экклезиологических принципов, хотя и фундаментальных, которые православные принесли с собой — или мне лучше сказать «должны принести»? — в Экуменическое движение. А именно — как они понимают Церковь, и что бы они хотели, чтобы их экуменические партнеры думали о Церкви. Они не хотели бы, чтобы ВСЦ был превращен в Церковь такого рода. Но они желали бы, тем не менее, чтобы ВСЦ был «содружеством церквей», имеющим своей целью и трудящимся в направлении соответствия Церкви такого рода. Единство будет восстановлено здравым образом тогда, когда это «содружество», поощряемое, поддерживаемое и созидаемое при посредстве ВСЦ, будет постоянно вдохновляться и

стремиться к правильной «модели» Церкви, обозначенной вышеприведенными принципами. Это может означать, в конечном итоге, что экклезиологический плюрализм, выдвигаемый Торонтской декларацией, будет отвергнут. ВСЦ не должен стать Церковью, но он должен в конечном счете прийти к общей в основном идее Церкви. Мы не можем вечно продолжать движение, придерживаясь различных или даже противоречащих друг другу взглядов на Церковь. Было мудро начинать с экклезиологического «невмешательства» Торонто, но было бы катастрофой завершить ею.

II. «ЭККЛЕСИАЛЬНЫЙ» ХАРАКТЕР ВСЦ

ВСЦ не может превратиться Церковью, но он должен достичь экклесиального видения, разделяемого всеми его церквами–членами. Это звучит как заключение предыдущего раздела. Но как ВСЦ может выполнить эту миссию? Просто ли путем организации встреч, публикации книг и т. п.? Или, скорее, через посредство факта бытия «содружеством». т. е. будучи событием общения? Если верно последнее, как это, по–видимому, и есть на самом деле, то вопрос об экклезиологическом значении становится неизбежным, поскольку вы не можете построить содружество, посредством которого сознание Una Sancta возникает перед глазами тех, кто никогда не имел его ранее, без приобретения какого-то опыта реальности Una Sancta. Если содружество — это средство, благодаря которому вы приходите к опыту истинной Церкви, иногда болезненному, как это показывает отсутствие интеркоммуниона, то очевидно, что такое содружество неизбежно должно нести экклезиологическое значение.

Выбор здесь у православных ограничен: или они рассматривают ВСЦ лишь как организатора встреч, и в этом случае единство Церкви будет выявляться посредством богословского убеждения и обращения, или они принимают его как содружество, посредством которого, т. е. посредством совместного существования, работы, богословской рефлексии, страданий, свидетельства и т. п., и прежде всего — разделения общего видения того, что есть Церковь, они могут достичь не только исповедания Единого Господа, но также и Единой Церкви, Una Sancta. Логически у православных, касательно их участия в Экуменическом движении, нет иной альтернативы. Мне кажется, есть ряд признаков того, что православные фактически избрали вторую из этих альтернатив. Признаки эти таковы:

(a) Базис Всемирного Совета Церквей. Православные с самого начала и больше чем кто бы то ни было настаивали на том, чтобы базис ВСЦ был сужен настолько, насколько это возможно. И они действительно преуспели в этом, внеся в него исповедание веры в Пресвятую Троицу. Сейчас они высказывают желание ограничить членство в ВСЦ теми, кто признает и практикует Крещение. Все это хорошо, но какое это имеет отношение к природе ВСЦ? Если ВСЦ приобретает свою идентичность — это то, что означает базис, — через исповедание веры в Троицу и Крещение, то тем самым проводится демаркационная линия, отделяющая его от других общин и организаций. ВСЦ, таким образом, не может рассматриваться как «язычник или мытарь» (Мф 18: 17); существует нечто, происходящее из веры в Триединого Бога и из Крещения, в противном случае какой же смысл настаивать на том, что ВСЦ должен состоять именно из таких людей? Достаточны ли такие вещи как тринитарная вера и Крещение для создания экклесиальной реальности? Конечно же нет. Хотя также трудно было бы принять и то, что они совершенно экклезиологически несущественны.

(b) Исповедание Символа веры. Православные придают большое значение Символам веры, и совершенно справедливо. В частности Никео–Цареградский Символ веры является предметом почитания и основой церковного единства для православных. Мы не достигли того, чтобы сделать этот Символ веры единственным вероисповедным базисом в ВСЦ, но в этой сфере существует некоторый прогресс. Неужели это совершенно безразлично экклезиологически? Православные могут сказать, что до тех пор пока все протестанты не примут семь Вселенских соборов, у них не может быть экклесиальной реальности. Это так. Но неужели движение в этом направлении не имеет никакого экклезиологического значения? Это вопрос, который нельзя обойти.

© Совместные действия навстречу проблемам современности. Этика не может быть отделена от веры, также как и ортодоксия не может быть отделена от ортопраксии. Мы действуем как христиане не в силу какого-то безличного нравственного императива, но из-за того, что мы верим в Бога, Который не только заповедует нам вести себя определенным образом, но и предлагает Себя как любовь к Своему творению, и хочет, чтобы и мы разделили Его любовь. Именно потому

что мы верим в Бога, который есть общение как Троица, мы призваны быть личностями в общении. Все нравственные проблемы имеют для нас богословскую основу. Это значит, что действуя совместно в ВСЦ по этическим вопросам, мы разделяем и выражаем ту же самую веру. Это не обязательно означает, что это так во всех этических действиях, поскольку многие христиане не обязательно связывают веру и этику. И поэтому часто кажется, что ВСЦ действует здесь как гуманитарное или социологическое учреждение. Это вынудило православных обвинить ВСЦ в «горизонтализме» на ассамблее в Упсале. Однако, чем больше ВСЦ соотносит свою деятельность в социальной, экологической и проч. сферах с верой, тем яснее становится вопрос — является ли наша совместная деятельность экклезиологически безразличной. О. Виталий Боровой правильно обратил внимание на утверждение ранних экуменистов: «действовать так, как если бы мы были одной Церковью». Он справедливо признает экклезиологическое значение в этом высказывании, поскольку хотя действие «как если бы» представляет собой условное выражение, оно, тем не менее. указывает на общую мотивацию и, возможно, на общее видение. И то, к чему мы совместно стремимся оказывает отчасти воздействие и на то, что мы уже есть.

НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ

Вопрос православного самопонимания был поднят в начале как проблема самосознания vis-a–vis к ВСЦ. Но это также проблема многих православных и Православной церкви как официального целого: это вопрос о «нас» по отношению к «ним» (ВСЦ). Это можно объяснить. Огромная доля ответственности за такое отношение православных лежит на самом ВСЦ, который часто стремился к маргинализации православных и рассматривал их как беспокойное меньшинство. Документы ВСЦ часто написаны протестантами, и православные призывались лишь к их комментированию. Большинство голосов часто сводит на нет все усилия православных, вынуждая их стремиться к изданию своих собственных отдельных заявлений. Было бы совершенно нереалистичным не обращать внимание на тот факт, что православные временами ощущают, что они принадлежат ВСЦ только номинально и конституционально, оставаясь посторонними духовно. Большая доля ответственности за эту ситуацию, безусловно, лежит и на самих православных. Когда им

предлагаются должности в ВСЦ, они оказываются не готовы подобрать подходящих кандидатов. Очень часто на встречах они демонстрируют дух негативизма, как будто они стремятся к конфронтации, а не кооперации. В некоторых кругах существует также духовный терроризм, направленный против экуменизма, парализующий церковных руководителей, опасающихся потерять «хорошую репутацию», поскольку подлинное православие отождествилось с негативизмом и полемикой. Все это вносит свой вклад в формирование самосознания православных в противоположность или vis-a–vis к ВСЦ.

Но что можно сказать о самосознании православных в том плане, как оно выявляется внутри их членства в ВСЦ? Ибо нельзя отрицать того, что уже в течение десятилетий Православная церковь является неотъемлемой и органической частью Экуменического движения и ВСЦ и как таковая формирует свое самосознание не vis-a–vis, но как часть ВСЦ. Иными словами, что представляет собой самосознание православных по отношению к ВСЦ, когда он рассматривается не как «они» и «мы», а как просто «мы»?

Ответ на этот вопрос, на мой взгляд по крайней мере, тот, что отношение между православными и не–православными внутри ВСЦ есть и всегда будет диалектическим. Это так в силу того, что православные всегда чувствуют себя sui generis христианами по отношению к Западу. Это грустное последствие пропасти между Западом и Востоком, возникшей в результате великой схизмы и углубленной веками отчуждения и автономного существования. Обе стороны культивируют эту пропасть даже в наше время. С православной стороны растет осознание различия или даже превосходства над варварским Западом, в то время как на Западе пишутся книги, показывающие, до какой степени православный мир (рассматриваемый заодно с исламом!) совершенно несовместим с цивилизованным Западом. Все это оказывает воздействие на формирование православного самосознания, и хотя ВСЦ не несет никакой ответственности за это, он должен сделать все возможное, чтобы убедить мир в том, что через пропасть, разделяющую Православие и Запад, могут и должны быть наведены мосты. Это — приоритетная сфера для повестки дня ВСЦ. Мы должны придать диалектике отношений между Востоком и Западом здоровый и

творческий характер. Если диалектика отношений между православием и Западом в рамках ВСЦ станет здоровой и творческой, то православное самосознание проявится обладающим следующими характеристиками:

(1) Православные никогда не отступят от своего убеждения, что Православная Церковь есть Una Sancta, в силу своей веры в то, что Церковь есть историческая реальность, и в то, что мы не можем искать ее за пределами предания, которое исторически нам было завещано и нами усвоено. До тех пор пока у них нет причин перейти в иную христианскую конфессию или церковь, т. е. до тех пор пока они остаются православными, они будут отождествлять Una Sancta со своей Церковью. Но экуменический опыт лишает такое убеждение всякого триумфализма. Una Sancta, переданная в предании и посредством предания, не является собственностью православных. Это реальность, пред судом (эсхатологическим) которой находимся все мы, и которую мы должны постоянно принимать. Экуменическое движение предоставляет контекст для такой новой рецепции, которая осуществляется сообща со всеми другими христианами. Это равносильно преодолению конфессионализма: Una Sancta не является статически «заключенной» в определенном «вероисповедании», которое требует «обращения» в него.

(2) Православные должны будут продолжать настаивать на общей позиции или общем видении Una Sancta в Экуменическом движении. В процессе экуменической рецепции «содружество» церквей–членов должно будет дорасти до общего видения и признания того, что есть истинная Церковь. Это будет осуществлено посредством интенсификации экклезиологических исследований, также как и посредством постоянных напоминаний о значении совместного существования и деятельности, как предмета общей веры и экклесиального видения. В этом отношении Торонтская декларация должна будет лишиться своего экклезиологического плюрализма. Я не согласен с тем взглядом, что ВСЦ не должен разрабатывать экклезиологию. Напротив, я думаю, что это должно быть приоритетным делом для него.

(3) По отношению к экклезиологическому значению самого ВСЦ, православные не готовы будут признать ВСЦ как Церковь, т. е. как сообщество, которое может быть идентифицировано с признаками Una

Sancta, поскольку она не имеет предпосылок для таких признаков, по крайней мере с позиций православной экклезиологии. Но мы должны различать между бытием Церковью и обладанием экклезиологическим значением. Все, способствующее построению Церкви или рецепции и исполнению церковной жизни и единства, несет экклезиологическое значение. В этом отношении Экуменическое движение, и ВСЦ в особенности, — весьма подходящие кандидаты, поскольку они имеют в качестве своей первичной цели и raison d'etre восстановление единства Церкви. Для ВСЦ в этой связи становится императивом сохранять тему единства Церкви в центре своей жизни и проблематики. Именно это обстоятельство и делает ВСЦ экклезиологически значимым.

И в конце может быть задан вопрос: является ли несение экклезиологического значения равным обладанию экклесиальным характером? Здесь терминология становится предельно деликатной. Если под «экклесиальным характером» мы хотим обозначить «Церковь», тогда в соответствии с тем, что было установлено выше, такого рода экклесиальный характер следует отрицать. Если же, с другой стороны, обладание «экклесиальным характером» означает участие в событии содружества, посредством которого восстанавливается единство Церкви, такой характер очевидным образом принадлежит природе Экуменического движения и ВСЦ. Таким образом, априорное и без всяких объяснений отрицание экклесиального характера Экуменического движения и ВСЦ превращает их в совершенно секулярные структуры.

Православные участвуют в экуменическом движении вследствие их убеждения, что единство Церкви является неизбежным императивом для всех христиан. Это единство не может быть восстановлено или исполнено иначе, как путем встречи тех, кто разделяет ту же веру в Триединого Бога и крещены в Его имя. Содружество, которое является результатом такой встречи на такой основе и ради такой цели, не может не нести экклезиологического значения, точная природа которого еще должна быть определена. В настоящем докладе я попытался указать возможности, а также и пределы такого определения. Разумеется, проблема требует дальнейшего анализа. Я надеюсь, что предстоящая дискуссия внесет в это свой вклад.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ АРХИЕРЕЙСКОГО СОБОРА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ 18–23 февраля 1997 года ПО ДОКЛАДУ СИНОДАЛЬНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ КОМИССИИ

Заслушав доклад Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви, представленный ее председателем Преосвященным митрополитом Минским и Слуцким Филаретом, Патриаршим Экзархом всея Беларуси, об истории и богословских предпосылках участия в работе международных христианских организаций и двусторонних диалогах с инославными Церквами, а также о состоянии диалога между Православной и Восточными Православными Церквами (дохалкидонскими), Освященный Архиерейский Собор **определяет**:

1. Одобрить доклад Синодальной Богословской комиссии.

2. Учитывая смущение, которое производят в православной среде практика так называемых экуменических богослужений и возникновение новых тенденций в богословии и практике западного протестантизма, выразившихся в принятии женского священства, в употреблении так называемого «инклюзивного языка», приводящего к искажению подлинного библейского текста, в пересмотре новозаветных нравственных норм, регулирующих отношения между полами, считать необходимым вынести на межправославное обсуждение весь комплекс вопросов, связанных с участием представителей Православных Церквей в контактах с инославным миром, в частности, в двусторонних богословских диалогах, в работе Всемирного Совета Церквей и других международных христианских организаций. Отметить важность согласования между Поместными Православными Церквами принимаемых ими решений в области взаимоотношений с инославием.

3. По результатам всеправославного решения иметь суждение на Архиерейском Соборе об участии или неучастии представителей Русской Православной Церкви в двусторонних и многосторонних межконфессиональных богословских диалогах, а также в работе ВСЦ и других международных христианских организаций. В настоящее же время продолжить участие представителей Русской Православной Церкви в работе международных христианских организаций, отмечая особую важность в переживаемый момент православного свидетельства в разделенном грехами христианском мире.

4. Рассмотрев информацию о ходе диалога между Православной и Восточными Православными Церквами (дохалкидонскими), приветствовать дух братства, взаимопонимания и общего стремления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию, который выражен Смешанной богословской комиссией по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквами во «Втором общем заявлении и предложениях Церквам» (Шамбези, Швейцария, 1990 год).

«Заявление» не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках. В этой связи выразить надежду на то, что христологические формулировки будут и далее уточняться в ходе изучения вопросов литургического, пастырского и канонического характера, а также вопросов, относящихся к восстановлению церковного общения между двумя семьями Церквей восточно–православной традиции.

5. Отметить, что Русская Православная Церковь имеет особенные исторические и церковные причины и основания содействовать успеху диалога с Восточными Православными Церквами. Наша Церковь на протяжении всей своей истории была покровительницей и защитницей Православного Востока, яркими примерами чего являются деятельность Императорского Палестинского Общества и Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, труды епископа Кирилла (Наумова) и архимандрита Антонина (Капустина), деятельность епископа Порфирия (Успенского) по воссоединению Коптской Церкви, проф. В.

Болотова по воссоединению урмийских ассирийцев–несториан, проф. Б. Тураева по сближению с Эфиопской Церковью.

6. Поручить Священному Синоду и под его руководством Отделу внешних церковных сношений, Учебному комитету, Отделу религиозного образования и катехизации, Миссионерскому отделу, Издательскому совету разработать план научных конференций и симпозиумов, публикаций богословско–исторического и массово–информационного характера, которые могли бы содействовать ознакомлению духовенства и верующих нашей Церкви с проблематикой и развитием богословского диалога с Восточными Православными Церквами.

МЕЖПРАВОСЛАВНАЯ ВСТРЕЧА по теме «ОЦЕНКА НОВЫХ ФАКТОВ В ОТНОШЕНИЯХ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И ЭКУМЕНИЧЕСКИМ ДВИЖЕНИЕМ» Салоники, Греция, 29 апреля – 2 мая 1998 года

1. Мы, делегаты от всех канонических Православных Церквей, силою Воскресшего Христа встретились в историческом городе Салоники, Греция, в период с 29 апреля по 2 мая 1998 года по приглашению Его Святейшества Вселенского Патриарха Варфоломея, откликнувшись на инициативу Русской и Сербской Церквей и в связи с выходом Грузинской Церкви из Всемирного Совета Церквей. Щедрое гостеприимство встрече, которую принимала Организация «Салоники — культурная столица Европы-97», было оказано Его Высокопреосвященством Митрополитом Фессалоникийским Пантелеимоном.

2. Председательствовал на встрече митрополит Эфесский Хризостом (Вселенский Патриархат). Заседания проходили в духе христианской любви, братского содружества и взаимопонимания. Делегаты испросили молитв и благословения Его Святейшества Патриарха Варфоломея и других высокочтимых Предстоятелей Православных Церквей. Участники получили поздравительные телеграммы от всех Предстоятелей. Они выразили свои наилучшие пожелания Его Блаженству Христодулу, новому Архиепископу Афинскому и всей Эллады, в связи с его избранием.

3. Митрополит Эфесский Хризостом представил вступительный доклад по теме заседания, а затем выступили все делегаты, рассказавшие об их отношении к экуменическому движению и, в частности, к ВСЦ, а также давшие оценку критическим проблемам, с

которыми они сталкиваются. Во время дискуссий было проанализировано участие Православных Церквей в органах ВСЦ, принимающих решения.

4. Делегаты единогласно осудили те группы раскольников, а также определенные экстремистские группы внутри Поместных Православных Церквей, которые используют тему экуменизма для критики церковного руководства и подрыва его авторитета, тем самым пытаясь вызвать разногласия и расколы в Церкви. В поддержку своей несправедливой критики они используют ложные материалы и дезинформацию.

5. Делегаты также подчеркнули, что православное участие в экуменическом движении всегда основывалось и основывается на Православном Предании, на решениях Священных Синодов Поместных Православных Церквей и всеправославных встреч, таких как Третье Предсоборное совещание 1986 года и встреча Предстоятелей Поместных Православных Церквей 1992 года.

6. Участники единодушны в своем понимании необходимости продолжения участия в разных формах межхристианской деятельности.

7. Мы не имеем права отказываться от миссии, возложенной на нас Господом нашим Иисусом Христом, миссии свидетельства Истины перед неправославным миром. Мы не должны прерывать отношений с христианами других конфессий, готовыми сотрудничать с нами.

8. Действительно, ВСЦ являлся и является форумом, на котором вера Православной Церкви, ее миссия и ее суждения по ряду вопросов, таких как мир, справедливость, развитие и экология стали широко известны неправославному миру. Плодотворное сотрудничество было установлено с другими членами Совета в ответ на вызовы современной цивилизации. Был осужден прозелитизм и Православным Церквам оказывалась помощь в трудных ситуациях, что дало им возможность и далее выполнять свою миссию. Православные интересы часто отстаивались, особенно там, где православные подвергались дискриминации как меньшинство. Были выражены мнения православных о процессе политической, экономической и культурной интеграции и был внесен православный вклад в отношения с другими вероучениями. Раскольнические группы и протестантские

так называемые группы обновления не были приняты в члены Совета по просьбе православных.

9. Однако в то же время имеют место определенные тенденции в некоторых протестантских членах Совета, которые находят свое отражение в дебатах ВСЦ, но неприемлемы для православных. На многих заседаниях ВСЦ православные вынуждены участвовать в дискуссиях по вопросам, совершенно чуждым их традиции. На Седьмой Ассамблее в Канберре в 1991 году и на заседаниях Центрального комитета после 1992 года православные делегаты занимали решительную позицию против интеркоммуниона с неправославными, против инклюзивного языка, рукоположения женщин, прав сексуальных меньшинств и определенных тенденций к церковному синкретизму. Их заявления по этим вопросам считались заявлениями меньшинства и как таковые не могли повлиять на процедуру и нравственный характер ВСЦ.

10. После ста лет православного участия в экуменическом движении и пятидесяти лет в ВСЦ мы не видим достаточного прогресса в многосторонних богословских дискуссиях между христианами. Напротив, разрыв между православными и протестантами становится все шире по мере того, как в определенных протестантских деноминациях вышеупомянутые тенденции усиливаются.

11. За многие десятилетия православного участия в экуменическом движении ни один из представителей той или иной Поместной Православной Церкви никогда не предавал Православие. Напротив, эти представители всегда хранили полную верность и послушание своим церковным властям, действовали в полном согласии с каноническими правилами, учением Вселенских соборов и Отцов Церкви и со Святым Преданием Православной Церкви.

12. Мы решили внести предложение о радикальной перестройке ВСЦ для того, чтобы создать возможность более адекватного участия православных. Многие Православные Церкви поднимают вопрос об окончательных критериях вхождения Церкви в более широкую организацию, такую как ВСЦ. Те же самые вопросы возникают в отношении вхождения Православной Церкви в Совет. Тем не менее, тема критериев для вхождения остается и останется одной из основных просьб Православия.

13. Просьба ко всем Православным Церквам направить официальных делегатов на Восьмую Ассамблею ВСЦ с целью выразить свою обеспокоенность следующим образом:

а) Православные делегаты, участвующие в Ассамблее в Хараре, совместно представят заявление межправославной встречи в Салониках.

б) Православные делегаты не будут участвовать в экуменических богослужениях, общих молитвах, богослужениях и других религиозных церемониях на Ассамблее.

в) Православные делегаты не будут принимать участие в процедуре голосования, за исключением определенных случаев, касающихся православных, и по взаимному согласию. Если необходимо, в дискуссиях на пленарных заседаниях и в группах они будут представлять православные суждения и позиции.

г) Эти полномочия сохраняются до тех пор, пока не будет закончена радикальная перестройка ВСЦ, которая сделает возможным надлежащее православное участие.14. Итак мы заявляем, что нынешние формы православного членства в ВСЦ нас больше не удовлетворяют. Если структуры ВСЦ не изменятся радикально, другие Православные Церкви тоже выйдут из ВСЦ, как это сделала Грузинская Православная Церковь. Кроме того, православные делегаты на Восьмой Генеральной Ассамблее в Хараре, которая состоится в декабре 1998 года, будет вынуждены протестовать, если представители сексуальных меньшинств будут допущены к структурному участию в Ассамблее.

15. Наконец, делегаты подчеркнули, что важные решения в отношении участия Православных церквей в экуменическом движении должны выноситься в соответствии со всеправославными решениями и должны приниматься каждой Поместной Православной Церковью в консультации со всеми другими Поместными Православными Церквами.

16. Делегаты со всей решимостью предложили создать Смешанную богословскую комиссию, в состав которой войдут православные члены, назначенные своими Церквами, и лица, назначенные ВСЦ. Смешанная комиссия начнет работу после Ассамблеи в Хараре и будет обсуждать приемлемые формы участия

православных в экуменическом движении и радикальную перестройку ВСЦ.

17. Да водительствует Воскресший Господь нашими шагами к совершению Его воли и во славу Его Божественного имени.

Салоники, 1 мая 1998 года

---

notes

Примечания

1

Христианское воссоединение: Экуменическая проблема в православном сознании. Сб. статей. Париж, ИМКА–ПРЕСС, 1993. С. 91.

2

См. об этом «Собрания трудов» о. Георгия Флоровского (Т. IV. С. 213 — 313); «Экуменизм XIX века»; ср. также: Н. Зернов. Путь. 1934. № 43. С. 49 — 62; Там же. 139, № 59. С. 57 — 74; А. К. Там же. 1926. № 5. С. 100 — 104.

3

Разговоры. СПб., 1815. С. 23 — 24.

4

Там же. С. 25.

5

Там же. С. 11.

6

Там же. С. 28 — 29.

7

Разговоры. СПб., 1815. С. 129 — 132.

8

Там же. С. 127.

9

Там же. С. 126.

10

Там же. С. 127.

11

Там же. С. 14.

12

Там же. С. 15.

13

Там же. С. 132.

14

ЖМП, 1968, № 8, с. 69.

15

Христианское Чтение, 1913 и отдельно — 1914 г.; на немец. яз. — уже в 1898 г.

16

Христианское Чтение, 1913, с. 576.

17

ЦГИА. Ф. 821. Оп. 125. 1910. Д.163. Ил. 86.

18

Из архива ВСЦ, переписка Гардинера — 230–014, Г-17 — Faith and Order Bulletin № 21 — 24.

19

Послания Вселенской Патриархии подписаны Святейшим Патриархом Константинопольским Иоакимом и членами Святейшего Синода.

Послания Святейшего Правительствующего Синода Российской Православной Церкви подписаны Высокопреосвященным митрополитом Санкт–Петербургским и Ладожским Антонием, Первоприсутствующим и членами Синода.

20

Материалы об этом в российских архивах изучил и опубликовал на немецком языке профессор д–р Гюнтер Шульц, директор Института Восточных Церквей евангелическо–богословского факультета Мюнстерского университета (ФРГ). Свою статью «Отдел по соединению церквей Поместного Собора Православной Российской Церкви 3/16. VIII — 7/20. IX. 1918 года» д–р Шульц преподнес Святейшему Патриарху Алексию II во время его визита в Германию в ноябре 1995 года. По этой статье д–ра Шульца составлена настоящая информация.

21

В обратном переводе с немецкого.

22

Сравни примеры совместного мученического подвига православных, лютеран и католиков, пострадавших за Христа в Советской России (см.: Черная Книга. Штурм Небес. Париж, 1925. С. 195; Балтийская книга мучеников, 1926. Особенно с. 84).

23

Статья опубликована в парижском журнале «Путь» (№ 31. Декабрь, 1931. С. 76–88). Здесь печатается с сокращениями.

24

Сравни, напр., замечательную книгу епископа Гибралтарского Ф. Е. Н. Викса «Полнота Жертвы». (1930. Макмиллан).

25

Сравни, между прочим, книги Торнтона «Воплощенный Господь» (1929) и «Очерки о Троице и Воплощении» (1928), вышедшие под редакцией д–ра Ровлинсона.

26

Некоторые из 39 «Статей исповедания», главным образом статья XXVIII (первый абзац), V, а также некоторые выражения в статьях XXXI, XXII и XIX и так называемая «Черная рубрика» (примечание к «Чину причащения»).

27

Поэтому я считаю своим особенным долгом в собраниях Faith and Order (Лозаннской конференции) «благовременно и безвременно» (может быть, к досаде иных) говорить о почитании Богоматери (а также и святых) в православии.

28

Сказанное применимо, конечно, и ко всей Библии, прежде всего к Новому, а затем и Ветхому Завету, но ради краткости на этом не останавливаемся.

29

Остается еще вопрос о христианах, вовсе не крещеных — квакерах, и о перекрещиваемых — баптистах. Что касается первых, то к ним может быть приложена идея католического богословия о крещении духовном чрез желание креститься (baptisma flaminis). Что же касается вторых, то, разумеется, с церковной точки зрения, перекрещивание есть обряд как таинство недействительный ввиду неповторяемости таинства крещения и имеющий значение лишь субъективное и декларативное, но он не уничтожает силы первоначального крещения, если оно имело место, и, с другой стороны, получает таинственную силу, если совершается впервые.

30

Есть такое мнение, будто благодать священства для католиков сообщается лишь силою присоединения их к Православию и подаваемой чрез него полноты благодати. Однако чрез присоединение к Православию протестантский пастор никогда не становится священником, так же как и католический мирянин, — иными словами, ex nixilo nihil fit. Поэтому необходимо признать, что действенность таинств имеет место и за пределами Православной Церкви, хотя и не для православных, и задачей богословия является осмыслить этот факт.

31

Не эта ли мысль руководила Вл. Соловьевым в его действительном или мнимом присоединении к католичеству, самую возможность которого он догматически отрицал? Он хотел опознать и явить действительное единство Церквей в полноте благодатной жизни самым делом, но не был понят, ибо упредил свое время. Католики торжествовали его переход в католичество, православные были смущены его изменой православию.

32

Учение о церковной «икономии» развито всего больше в греческой богословской литературе. Отмечу только: Chr. Androytsos, Dogmatice tes orthodoxoy anatolices Ecclesias, en Ath. 1907, sex 306 ctl.; K. I. Dyoboyniates, Ta mysteria tes anatolices orthodoxoy Ecclesias, en Ath. 1913, cel. 162 ctl.; Его же. The Principle of Economy. «The Church Quarterly Rev.», № 231, April 1933; ср. Gavin F. Some aspects of contemporary Greek orthodox thought, 19, p. 292 ff.; Spacil Z. S. J. Doctrina theologiae Orientis setipara de Sacramento baptismi, «Orientalia Christ» VI, 4, R. 1926. В русской богословской науке подобной точки зрения придерживались немногие. Ср. переписку митрополита Антония с Р. Гардинером в журнале «Вера и Разум» (1915, 4, 17; 1916, 8 — 9,12), и особенно статью Илариона, архимандрита, «Единство Церкви и всемирная конференция христианства», Богословский вестник, 1917, январь. Еще см. Douglas J. A. The relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox, L. 1921, p. 51 ff.; The Orthodox Principle of Economy and its exercise, «The Christian East», XIII, 3 — 4, 1932, и: Economie Intercommunion. Repott of the Committee to consider the findings of Laris. Conf.

33

Ср. A. d'Ales. Le mot oiconomia dans la langue theologique de St. Irenee. — Revue des etudes grecques, t. XXII, 1919, p. 1 — 9.

34

«Вера и Разум», 1916, № 8–9, с. 887–888.

35

Как выражается профессор Диовуниотис, Ibid, p. 97.

36

Хомяков А. С. Соч., СПб., 1900, т. II, с. 345.

37

См.: сб.: Essays on the Early History of the Churhs and the Ministry, ed. by H. B. Surte, 1918.

38

Хомяков А. С. Церковь одна. СПб., Б. г., параграф 2.

39

Филарет, митрополит Московский. Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко–Российской Церкви. М., 1833, с. 27–29.

40

Там же, с. 135.

41

Ср. также только что изданный сборник «Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании» (Париж, 1933) и в нем особенно статью о. Сергия Булгакова «У кладезя Иаковля». О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах см. статью «Проблематика христианского воссоединения» в журнале «Путь» (кн. 37, февр. 1933).

42

Настоящая глава является воспроизведением с очень небольшими переделками моей статьи Границы Церкви, напечатанной в Православной мысли, сб. 7. Париж, 1949, с. 17–36.

43

Cypr. Epist. LXXI, II, 1.

44

Cypr. Epist. LXXV, 19.

45

Ibid., n.7.

46

Евсевий Кесарийский, Церковная история, VII, 7.

47

Strom., lib. I,19. PG 3, 815.

48

«Крещенные ими [нечестивыми] не освящаются, но оскверняются, получая не прощение грехов, но узы нечестия». — Апостольские постановления, VII,15. (Русск. пер., Казань, 1864, с.186.).

49

Утверждение Никодима Милаша (Правила с толкованиями, т. 1, с. 277), что в Православной Церкви «правильным и действительным считается всякое крещение, совершенное во имя Святой Троицы, кем бы оно ни было совершено», не отвечает ни ее практике, ни ее учению.

50

Epist. 69, VIII, 1.

51

Epist. 73, XXI, 1.

52

8–ое правило Никейского собора по Книге правил.

53

Вторая часть 8–го правила I Никейского собора.

54

Толкование 8–го правила I Никейского собора.

55

«Итак, если кто-либо приходит к вам из какой-либо ереси, никто не принимается, согласно традиции, без того, чтобы на него не были возложены руки в знак покаяния». Cypr. Epist. LXXIV, I.

56

95–ое правило Трулльского собора.

57

19–ое правило I Никейского собора.

58

Oratio II contra arianos, 43. PG 26, 237.

59

Epist. 17, 10. PL 20, 553.

60

95–ое правило Трулльского собора.

61

В 7–ом правиле II Вселенского собора после македониан упоминаются савватиане.

62

95–ое правило Трулльского собора.

63

PG 138, 968.

64

Цит. по переводу Никодима Милаша, Правила Православной Церкви с толкованиями, т. I, с. 589–590.

65

1–ое правило Василия Великого (по Книге правил).

66

Там же.

67

Толкование 18–го правила Сардикийского собора. — Правила поместных соборов с толкованиями, М, 1880, с. 350–351.

68

Nomocanon XIV tit., XII, 2. Синтагма, I, 261.

69

De schismati donatorum, I, II. PL 11, 906.

70

Hom. II in Epist. ad Ephes, PG 62, 79.

71

Никодим Милаш. Правила Православной Церкви, т. I, с. 283.

72

Epist. LXXIV, IX, 2.

73

Epist. LXX, 1, 2.

74

«Ложная жертва, или святотатство». Epist. LXXII, II, I.

75

Epist. LXXV, VII, 4.

76

Epist. LXIX, XIV, I.

77

Указ Св. Синода от 1865 года.

78

Устав Духовной Консистории.

79

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

80

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.

общении (греч.).

82

здесь и теперь (лат.).

83

любовь (греч.)

84

здесь: среда обитания (фр.)

85

Доклад опубликован в «Журнале Московской Патриархии» (1974. № 8. С. 16–23).

86

Первоначально опубликовано под названием «That East and West may yet meet» в кн.: Against the World for the World: The Hartford appeal and the future of American Religion, Ed. by P. L. Berger and R. J. Neuhaus, The Seabury Press, N. Y., 1976, p. 126–137.

раздвоенности (фр.).

88

См. мою работу «Moment of Truth for Orthodox» в кн.: Unity in Mid-Career: an ecumencal critique, eds. K. R. Bridston and W. G. Wagoner. N. — Y.; MacMillan, 1963, p. 47–56.

христианского мира (лат.).

ясно и определенно (лат.).

91

Читатель, желающий уяснить проблемы, рожденные встречей Востока и Запада в XX столетии, должен обратиться к статьям о. Георгия Флоровского, бывшего на протяжении трех десятилетий основным представителем Православия в экуменическом движении. Эти статьи собраны в трех книгах: Bible, Church, Tradition: an Eastern View. Nordland, 1972; Christianity and Culture. Nordland, 1974; Aspects of Church History. Nordland, 1975.

при таком положении дел (лат.).

93

См. мои статьи по поводу проблем Православия в Америке: The Canonical Problem. — St. Vladimir's Theological Quarterly. vol. 8. 1964. № 2. p. 67–85; The Liturgical Problem — Ibidem. № 4. p. 164–185; The Spiritual Problem. — Ibidem. vol. 9. 1965. № 4. p. 171–193.

94

Печатается с сокращениями

95

A History of the Ecumenical Movement, 1517 — 1948 (Vol. I), eds. Ruth Rouse and Stephen Ch. Neill. London, 1954. P. 193 — 211, 217 — 218.

96

Cf. The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Document and Statements, 1902 — 1975/Ed. C. Patelos. Geneva, 1978. P. 27 — 39.

97

Cf. History… P. 649 ff.

98

The Orthodox Church… P. 40 — 43.

Ibid. P. 27 — 43.

100

History… P. 654 ff.

101

Cf. ibid.; W. A. Visser `t Hooft, The Genesis and Formation of the World Council of Churches. Geneva, 1982 (passim).

102

History… P. 665 — 668; cf. f.; W. A. Visser ‘t Hooft, ibid. P. 48 — 64.

103

Cf. History… P. 194 ff., 209 ff., 654 ff.; Iliya Tsonevsky, The Boundaries of the Church (in Bulgarian)//Duhovna kultura. Sofia. LIV. № 11. P. 13 — 17.

104

The New Valamo Consultation. The Ecumenical nature of the Orthodox witness, New Valamo (Finland). 1977. P. 19.

105

The First Assembly of the World Council of Churches/Ed. by W. A. Visser `t Hooft. London, 1949. P. 220; The Evanston Report. The Second Assembly of the World Council of Churches, 1954. London, 1955. P. 329 — 331; cf. The Orthodox Church… P. 79 ff., 97 — 98.

106

Statement on «The Church, the churches and the World Council of Churches». The ecclesiological significance of the WCC//W. A. Visser `t Hooft, op. cit. P. 112 — 120; cf. also P. 70 — 85.

107

The Orthodox Church… P. 44 — 47.

108

Ibid. P. 41; cf. The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement. Vol. II, 1948 — 1968/Ed. by Harold E. Fey. London, 1970. P. 297 — 309.

109

Cf. Todor Sabev, Progress Report on Relationships with WCC Member Orthodox Churches (Dossiers OTF, WCC); Orthodox Thought, Reports of Orthodox Cosultations organized by the WCC, 1975 — 1982/Ed. by Georges Tsetsis. Geneva, 1983; Emilio Castro, The World Council of Church and the Orthodox Church//L'Orthodoxie et le Mouvement oecumenique. Quelques communications presentes lors du 6 eme seminaire theologique du Centre orthodoxe. Genиva, 1986. P. 1 sq.

110

Theologie et vie orthodoxes//Episkepsis (Geneve), 17 eme annee. № 354. P. 8 — 17.

111

The Sofia Consultation. Orthodox Involvement in the World Council of Churches/Ed. by Todor Sabev. Geneve, 1982. P. 21.

112

Cf. Message from Philip Potter//The Orthodox Church… P. 9 — 10; Idem. A World Council response//The Sofia Consultation… P. 39 — 40.

113

В скобках добавление Т. Сабева.

114

См. выше п. 41; Stephanopoulos R. G. Guidelines for Orthodox Christians in Ecumenical Relations (New York, 1974). P. 48 — 49. Последнее заявление подобного рода было представлено III Ассамблее ВЦС в Нью–Дели, 1961.

115

См. выше, п. 45.

116

Cf. The Report on «Orthodox Involement…»//The Sofia Consultation… P. 27.

117

The Orthodox Church… P. 73 — 74.

118

Ibid. P. 47 — 65; The New Valamo Consultation… (passim).

119

См.: Minutes of Central Committee meeting in Kingston. Jamaica, 1979. Appendix III. P. 143 — 144; Minutes of Executive Committee meeting at Bossey. September. 1979. P. 20 — 21.

120

The Sofia Consultation…P. 7f., 15ff., 36ff., 50ff., 69 — 112.

121

Cf. Minutes of Central Committee meeting in Geneva. 1982. P. 48 — 51.

122

См. выше, п. 46, с. 10.

123

См.: Episkepsis. 1985. № 332. P. 8 — 9; Minutes of Executive Committee meeting in Geneva. February. 1985. P. 6; Allocation of seats for delegates to the Seventh Assembly 1991 (Doc. № 4.3 of Central Committee. Hanover. 1988). P. 2ff.

124

Cf. The Report on «Orthodox Involvement…»//The Sofia Consultation… P. 18.

125

Ibid.; cf. The New Valamo Consultation. P. 18.

126

The Orthodox and the Unity of the Church (B). Consultation on «The Church's struggle for justice and unity», Crete, 1975//Orthodox Contribution to Nairobi. Geneva, 1975. P. 31.

127

The report on «The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness»//The New Valamo Consultation… P. 18.

128

The Orthodox…//Orthodox Contribution to Nairobi. P. 31 — 32.

129

Ion Bria, The Eastern Orthodox in the Ecumenical Movement//The Ecumenical Review. Vol. 38. № 2. 1986. P. 219.

130

См.: Orthodox Involvement…//The Sofia Consultation… P. 18 — 19.

131

Cf. Orthodox Youth and the Ecumenical Movement/Ed. by N. Micaita. Geneva, 1978; Christian Obedience and the Search for Liberation — An Orthodox Perspective. Geneva, 1979.

Cf. Ion Bria. Op. cit. P. 226; Castro E., op. cit. P. 6 — 7.

133

Ion Bria. Ibid. P. 224 — 225.

134

W. A. Visser `t Hooft, The Genesis and Formation of the World Council of Churches. Geneva: WCC, 1982. P. 1.

135

Encyclical of the Ecumenical Patriarchate, 1920// The Ecumenical Review. Vol. XII. October. 1959. P. 79 — 82.

136

«Celui qui n’assemble pas avec moi disperse», sermon at St Peter’s Cathedral, 8 November 1967, on the occasion of the visit of the Ecumenical Patriarch Athenagoras. See G. Tsetsis, «L’Eglise orthodoxe et le mouvement oecumenique»//Le monde relgieux. Vol. 32. L’oecumenisme. 1975. P. 152.

137

Actes de la Conference des Eglises autocephales orthodoxes. Vol. II. Moscow. 1952. P. 450.

138

Eglise orthodoxe et mouvement oecumenique//Episkepsis. № 369. December. 1986. P. 14 — 17.

139

The Ecumenical Nature of the Orthodox Witness: report of the New Valamo consultation. WCC. Geneva, 1977. P. 19.

140

Archbishop Iakovos. The Contribution of Eastern Orthodoxy to the Ecumenical Movement // The Ecumenical Review. Vol. XXI. July. 1959. P. 394 — 404.

141

The Orthodox Church in the Ecumenical Movement, Ed. Constantin Patelos / Geneva: WCC, 1978. P. 213.

142

Declaration of the Ecumenical Patriarchate on the occasion of the 25th anniversary of the WCC Ed. Patriarchal Institute for Patristic Studies. Tessaloniki. 1973. P. 33.

143

Episkepsis. № 369. December. 1986. P.15.

144

Response of the Moscow Patriarchate to the Lima document; Tsetsis Georges. A Synthesis of Responses of Orthodox Churches to the Lima Document // Orthodoxes Forum. I. 1987. P. 110.

145

Episkepsis. № 369. December 1986. P. 14.

146

Episkepsis. № 369. December 1986. P. 14.

147

H. N. Bate ed., Faith and Order, Proceedings of the Lausanne Conference. London, SCM. 1927. P. 384.

148

See statement of Orthodox delegates at the Secind Assembly in Evanston (1954) // Patelos. Op. cit. P. 95.

149

Episkepsis. № 369. December. 1986. P. 15.

150

The Ecumenical Movement, from Amsterdam to Geneva (1948 — 1966), in The Welcome and the Speeches of Dr Visser `t Hooft and E. C. Blake at the University of Athens, 1967. P. 33.

151

Address by His Holiness Athenagoras I, Ecumenical Patriarch of Constantinople // The Ecumenical Review. Vol. XX. January. 1968. P. 87.

152

Reply of His All Holiness the Ecumenical Patriarch Dimitrios I during his official visit to the WCC. December. 1987.

153

The Sofia Consultation/Ed. Todor Sabev, Geneva: WCC, 1982. P. 41.

154

Ср. выражение hypotagй tes homologias в 2 Кор. 9,13. Слово koinonia употреблено в этом контексте.

155

The First Assembly of the World Couneil of Churches, Amsterdam, 1948. Vol. V. SCM Press, London. P. 69.

156

См.: Василий Великий. Творения. Т. 3, СПб. С. 138.

157

См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско–Истрийского. Перевод с сербского. Т. 1. СПб., 1911. С. 208.

158

Там же. С. 209.

159

Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850. С. 101.

160

См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско–Истрийского. Т. 1. С. 587 — 591.

161

См.: Иларион, архимандрит. Единство церкви и всемирная конференция христианства. Сергиев Посад, 1917. С. 43.

162

См. там же. С. 43.

163

ПСЗ РИ. Т 5. № 32225.

164

См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско–Истрийского. Т. 1. С. 589 — 591.

165

См. там же. С. 591.

166

См.: Чтения в Императорском обществе истории и древностей при Московском Университете. М., 1876. Кн. 3. С. 37–38.

167

СГГД. Ч. 2. М., 1819. № 201. С. 421.

168

Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1881. С. 74.

169

Требник (Петра Могилы). Киев, 1646. С. 164.

170

ПСЗ РИ. Т. 6. № 4009.

171

Церковные Ведомости. 1888. № 28.